



COMENTARIO
al
Antiguo Testamento
I



La Casa de la Biblia

COMENTARIO
al
Antiguo Testamento
I



La Casa de la Biblia

COMITE DE EDICION

Santiago Guijarro Oporto y
Miguel Salvador García

AUTORES

Juan Guillén Torralba
Andrés Ibáñez Arana
Antonio González Lamadrid
Félix García López
Joaquín Menchén Carrasco
Enrique Cabezudo Melero
Evaristo Martín Nieto

PRESENTACION

Al comienzo del año 1996 veía la luz el comentario al libro de Isaías dentro de la colección “El Mensaje del Antiguo Testamento”, serie de comentarios bíblicos preparados por la Casa de la Biblia y su equipo de colaboradores. Así se completaban los veintiún volúmenes en los que se ofrece el texto bíblico de los libros del AT con las respectivas introducciones a cada libro y el comentario más detallado a las distintas secciones y pasajes de los mismos, siempre en un lenguaje asequible a los no muy iniciados en el tema.

La acogida de estos breves comentarios ha sido excelente, sobre todo entre los sacerdotes, catequistas y animadores de grupos bíblicos. Han sido ellos quienes nos han sugerido la conveniencia de editarlos agrupados en dos volúmenes para el AT y uno para el NT con el fin de disponer en tres tomos de un comentario relativamente breve, pero solvente y actualizado, a toda la Biblia. Este tipo de comentario escriturístico, que no va acompañado del texto bíblico y está dirigido a un público interesado pero no particularmente especializado, no existía hasta ahora en lengua castellana. Esta ha sido una razón más para animarnos a llevar a cabo el presente proyecto.

Al pensar en esta nueva edición y presentación del “Mensaje del Antiguo Testamento” hemos pedido a los autores de cada uno de los comentarios que los revisaran con detenimiento y esmero, para corregir errores o imprecisiones, enriquecer algunos de sus pasajes con datos y aportaciones procedentes de los últimos estudios e investigaciones, ampliar allí donde la explicación era demasiado concisa, etc.

Esta profunda revisión llevada a cabo por cada uno de los autores, ha dado como resultado una obra en cierto modo nueva. Es nueva por su extensión, aumentada en casi una cuarta parte aproximadamente sobre la primera edición; es nueva por las numerosas modificaciones introducidas en relación a la obra anterior; y es nueva, en fin, por su presentación en dos volúmenes para el AT y uno para el NT, lo que hace su manejo y consulta más fácil.

El volumen que ahora presentamos y que es el primero de los dos dedicados al AT contiene la materia correspondiente a los cinco primeros libros de la Biblia –el Pentateuco– y a los conocidos como Libros Históricos. El lector puede utilizarlo como libro de consulta rápida sobre textos bíblicos concretos, pero sacará mayor provecho si lee estos comentarios de manera seguida, deteniéndose en las introducciones a cada libro en particular y a los distintos bloques o secciones de cada libro.

Agradecemos a los autores la dedicación y diligencia con que han revisado sus anteriores estudios, y esperamos que esta nueva obra pueda contribuir a un mayor conocimiento de la Palabra de Dios entre todos los que desean encontrar el tesoro escondido en ella.

*Santiago Guijarro
Miguel Salvador*

CARACTERISTICAS

Los comentarios contenidos en este volumen han sido realizados por un equipo de expertos en Sagrada Escritura bajo la dirección y coordinación de La Casa de la Biblia.

Estos comentarios intentan proporcionar, en un lenguaje ágil y sencillo, las principales claves para comprender adecuadamente el texto bíblico, evitando complicadas explicaciones que pudieran distraer al lector no especialista. En este sentido se han evitado intencionadamente las notas eruditas a pie de página, y sólo en contados casos –los que se consideran imprescindibles o al menos muy convenientes– se recurre a citar autores con sus respectivas opiniones o reflexiones sobre un pasaje o un término bíblico concreto. Esto no significa, ni mucho menos, que el presente Comentario carezca de la debida profundidad y solvencia exegéticas. Simplemente no está dirigido de forma directa a investigadores o a lectores especializados en temas bíblicos. Los destinatarios directos son, como se indicaba en la presentación, sacerdotes y religiosos/as en general, catequistas, animadores de grupos bíblicos, cristianos de base interesados por conocer y vivir comprometidamente el mensaje de la Biblia. De hecho, cualquier lector atento podrá comprobar fácilmente el esfuerzo de todos y cada uno de los autores de este Comentario por acercar el texto bíblico a la vida concreta del hombre de hoy y a las exigencias de la Iglesia de nuestros días. Dicho esto, hay que añadir también que en esta nueva edición de los Comentarios al Antiguo Testamento, los autores han procurado elevar uno o varios puntos el nivel exegético del comentario sin perder en ningún momento de vista su carácter prioritariamente divulgador.

En la presente edición, el comentario a cada pasaje no va acompañado del correspondiente texto bíblico que, como es natural, deberá tenerse siempre a mano para seguir con fruto el hilo de las consideraciones que se hacen sobre él. Al respecto, cualquier buena traducción de la Biblia puede ser válida y por tanto utilizable para acompañar la lectura provechosa de estos comentarios. Sin embargo, el texto bíblico concreto en lengua castellana que los comentaristas han tenido como obligado punto de referencia es el preparado por la Casa de la Biblia en su edición del año 1992. Salvo ligeras modificaciones, se ha seguido la estructura de dicha traducción con las correspondientes divisiones, subdivisiones, títulos y subtítulos. Las palabras y expresiones concretas a las que remiten los distintos comentaristas son también por lo general las que figuran en la traducción preparada por la Casa de la Biblia. Esto significa que la lectura del presente Comentario será mucho más fluida si se utiliza preferentemente como texto bíblico de referencia el de dicha traducción.

La estructura general del presente Comentario al Antiguo Testamento (I) consta de varios elementos que se complementan entre sí:

-Introducciones generales:

Son de dos tipos. En primer lugar, una introducción general a cada uno de los dos principales bloques literarios del Antiguo Testamento (I), a saber, Pentateuco y Libros Históricos. Y en segundo lugar una introducción especial a todos y a cada uno de los libros en la que el lector puede encontrar tres tipos de informaciones: unas de tipo histórico, encaminadas a situar el escrito en cuestión en su contexto dentro de la historia religioso-civil tanto bíblica como extrabíblica; otras de tipo literario que ayuden al lector a identificar los recursos literarios propios de cada autor, las fuentes que ha utilizado y las partes o secciones en que puede dividirse su escrito; y finalmente informaciones de tipo teológico que pretenden subrayar los grandes temas que se abordan en cada libro. Es muy conveniente y será de gran utilidad leer cada una de estas introducciones antes de adentrarse en el respectivo comentario.

-Introducciones a partes o secciones:

El texto de cada uno de los libros ha sido dividido en partes y secciones teniendo en cuenta los indicios teológicos y literarios. Es una forma de facilitar la lectura y de situar cada pasaje en su contexto inmediato. Cada una de estas partes o secciones lleva en el comentario una breve introducción, que pretende orientar al lector sobre su lectura. En este tipo de introducciones se pone de manifiesto la unidad literaria y teológica de cada sección y se proponen ciertas pistas que sirvan de guía para leer la sección en su conjunto.

-Comentario:

El comentario a cada uno de los pasajes va introducido por un título y la cita del pasaje que se va a comentar. Sigue inmediatamente el comentario propiamente dicho cuyo objetivo es ofrecer una explicación breve del párrafo correspondiente con un lenguaje sencillo, proporcionando todas aquellas informaciones que puedan ser útiles al lector para comprender mejor el mensaje del texto que se comenta. Normalmente el comentario se refiere a todo el párrafo y trata de explicar su sentido. En él pueden encontrarse explicaciones referidas a costumbres, circunstancias históricas, etc., así como una exposición del mensaje contenido en el texto. Siempre que es posible, se alude a la relación entre el escritor y sus destinatarios, y se sugiere alguna aplicación para la situación actual.

SIGLAS DE LOS LIBROS BIBLICOS

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

INDICE

PRESENTACION.....	5
CARACTERISTICAS	6
SIGLAS	8
PENTATEUCO	
<i>Joaquín Menchén Carrasco</i>	
Introducción general	13
GENESIS	
<i>Juan Guillén Torralba</i>	
Introducción	31
Comentario	37
EXODO	
<i>Juan Guillén Torralba</i>	
Introducción	109
Comentario	120
LEVITICO	
<i>Andrés Ibáñez Arana</i>	
Introducción	173
Comentario	179
NUMEROS	
<i>Antonio González Lamadrid</i>	
Introducción	213
Comentario	220
DEUTERONOMIO	
<i>Félix García López</i>	
Introducción	253
Comentario	258

HISTORIA DEUTERONOMISTA

Joaquín Menchén Carrasco

Introducción	293
--------------------	-----

JOSUE

Andrés Ibáñez Arana

Introducción	303
--------------------	-----

Comentario	308
------------------	-----

JUECES

Andrés Ibáñez Arana

Introducción	333
--------------------	-----

Comentario	339
------------------	-----

LIBROS DE SAMUEL

Antonio González Lamadrid

Introducción	371
--------------------	-----

PRIMER LIBRO DE SAMUEL

Antonio González Lamadrid

Comentario	380
------------------	-----

SEGUNDO LIBRO DE SAMUEL

Antonio González Lamadrid

Comentario	409
------------------	-----

LIBROS DE LOS REYES

Joaquín Menchén Carrasco

Introducción	431
--------------------	-----

PRIMER LIBRO DE LOS REYES

Joaquín Menchén Carrasco

Comentario	441
------------------	-----

SEGUNDO LIBRO DE LOS REYES

Joaquín Menchén Carrasco

Comentario	474
------------------	-----

HISTORIA CRONISTICA*Joaquín Menchén Carrasco*

Introducción	511
--------------------	-----

PRIMER LIBRO DE LAS CRONICAS

Joaquín Menchén Carrasco

Comentario	521
------------------	-----

SEGUNDO LIBRO DE LAS CRONICAS

Joaquín Menchén Carrasco

Comentario	549
------------------	-----

ESDRAS Y NEHEMIAS

Joaquín Menchén Carrasco

Introducción	579
--------------------	-----

ESDRAS

Joaquín Menchén Carrasco

Comentario	583
------------------	-----

NEHEMIAS

Joaquín Menchén Carrasco

Comentario	594
------------------	-----

HISTORIA EPISODICA*Joaquín Menchén Carrasco*

Introducción	607
--------------------	-----

RUT

Enrique Cabezudo Melero

Introducción	611
--------------------	-----

Comentario	615
------------------	-----

TOBIAS

Enrique Cabezudo Melero

Introducción	621
--------------------	-----

Comentario	624
------------------	-----

JUDIT

Enrique Cabezudo Melero

Introducción	637
--------------------	-----

Comentario	641
------------------	-----

INDICE

ESTER

Enrique Cabezudo Melero

Introducción	653
Comentario	657

LIBROS DE LOS MACABEOS

Evaristo Martín Nieto

Introducción	665
--------------------	-----

PRIMER LIBRO DE LOS MACABEOS

Evaristo Martín Nieto

Comentario	671
------------------	-----

SEGUNDO LIBRO DE LOS MACABEOS

Evaristo Martín Nieto

Comentario	701
------------------	-----

CRONOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO	719
---	-----

MAPAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO	737
------------------------------------	-----

PENTATEUCO

Joaquín Menchén Carrasco

INTRODUCCION

Los cinco primeros libros del AT, conocidos tradicionalmente como Pentateuco, constituyen un magnífico pórtico que da acceso al majestuoso edificio de la Biblia. Su posición privilegiada expresa cabalmente el singular interés y atractivo que siempre despertaron, tanto en el Judaísmo y el Cristianismo, como en el ámbito profano, superando los límites meramente confesionales. Este reconocido “universalismo” está estrechamente relacionado con la magnitud de sus principales contenidos y personajes: los relatos de la creación y de la primera aventura humana, las entrañables historias patriarcales, la asombrosa gesta del éxodo, la impresionante teofanía del Sinaí, la esforzada marcha por el desierto, la minuciosidad de los códigos legales y culturales, etc. En esta rica y variada trama se concentran buena parte de los más importantes temas teológicos del AT y del conjunto de la Historia de la Salvación, como la creación, el pecado, la elección y el nacimiento de Israel como pueblo, la promesa y la bendición, el éxodo y la liberación, la revelación de Dios, la alianza y la ley, etc. Estas razones justifican que, antes de abordar la presentación de cada libro en particular, ofrezcamos una consideración panorámica sobre el Pentateuco como unidad global.

I CARACTERISTICAS GENERALES

El conjunto formado por los cinco primeros libros de la Biblia, conocido entre los judíos con el nombre de Torah (= Ley), recibió desde su configuración un trato y reconocimiento especiales, tanto por parte del Judaísmo, como por parte de Jesús, de los escritores neotestamentarios y de las primeras comunidades cristianas, que se refirieron a él con el nombre de la *Ley* o la *Ley de Moisés*. El nombre *Pentateuco*, de origen griego, alude a los cinco (*penta*) libros o “rollos” que lo forman y a los instrumentos o estuches (*teukhos*) en que se guardaban. Aunque la Biblia hebrea designa a cada uno de estos cinco libros con sus primeras palabras, la traducción griega de los LXX (y, con ella, la traducción latina *Vulgata* y nuestras versiones modernas) los titula atendiendo a su contenido:

1. Génesis = *origenes* (del mundo, del hombre y del pueblo de Israel).
2. Exodo = *salida* (de la esclavitud de Egipto).
3. Levítico = lo concerniente a los sacerdotes, descendientes de *Leví*.
4. Números = *enumeraciones*, censos, listas de las tribus de Israel.

5. Deuteronomio = *segunda ley* (o segunda edición de la ley).

A pesar de esta diferenciación, una lectura rápida y superficial nos descubre que no estamos ante cinco obras autónomas o independientes: cada libro desemboca en el siguiente o arranca del anterior, de forma que todos juntos desarrollan una misma trama narrativa que va desde la creación del mundo (Gn 1), pasando por el nacimiento de los pueblos, la era patriarcal, la estancia israelita en Egipto y en el Sinaí, hasta el comienzo de la Conquista de Canaán y la muerte de Moisés, en los umbrales de la tierra prometida (Dt 34). Esta historia unitaria y continua, formada casi a partes iguales por relatos y leyes, se divide a su vez en seis grandes etapas o capítulos, perfectamente diferenciados:

Historia de los orígenes (Gn 1-11).

Historia patriarcal (Gn 12-50).

Salida de Egipto y marcha hacia el Sinaí (Ex 1-18).

Revelación en el Sinaí (Ex 19-40 + Lv + Nm 1-10).

Marcha desde el Sinaí hasta los llanos de Moab (Nm 10-36).

Discursos y despedida de Moisés (Dt).

Cada una de estas grandes divisiones queda perfectamente soldada con la anterior y/o la siguiente a través de fórmulas redaccionales de engarce que conectan los acontecimientos y los personajes protagonistas.

A partir del exilio de Babilonia y de la reforma de Esdras (s. V a. C.), esta gran obra, fraguada a lo largo de muchos siglos, quedó constituida en su práctica totalidad y la Comunidad Judía la atribuyó a Moisés, protagonista destacado e insigne legislador, y la "canonizó", es decir, le dio un carácter sagrado, convirtiéndola en la *Torah*, la Ley por excelencia, la carta constitucional que plasma los principios fundacionales y fundamentales, religiosos y civiles, por los que Israel se constituye como un pueblo con identidad propia y referido en exclusiva a Yahvé, su Dios.

II

LA FORMACION DEL PENTATEUCO

La exégesis moderna, especialmente en los dos últimos siglos, ha convertido el Pentateuco en campo privilegiado de sus investigaciones, poniendo de relieve, entre otros aspectos, el dilatado y complicado proceso de su formación que, en líneas generales, llena el amplio arco histórico que va desde el asentamiento de las tribus en Canaán hasta la época persa; y el carácter múltiple y heterogéneo de los materiales (fuentes, tradiciones, redacciones) que convergen en su redacción final. En algunos aspectos, los resultados han obtenido una aceptación bastante generalizada; pero otros aspectos y problemas siguen desafiando todavía hoy las posibilidades de la ciencia bíblica, como la delimitación precisa de cada una de las tradiciones, su datación concreta o la determinación de las redacciones escritas del Pentateuco hasta su actual forma canónica.

1. La crítica literaria del Pentateuco

El Pentateuco, obra de Moisés. Aunque el AT sólo atribuye explícitamente a Moisés algunas partes concretas del Pentateuco, como el "código de la alianza" (Ex 24,4), el llamado "decálogo cultural" (Ex 34,27), el gran discurso histórico y legislativo del Deuteronomio (Dt 1,1.5; 4,45; 31,9.24) y algunas unidades menores (véase Ex 17,14; Nm 33,2; Dt 31,30), tanto la tradición judía postbíblica como la tradición cristiana lo han considerado de forma unánime como el único autor de todo el Pentateuco y de cada uno de los cinco libros que lo forman. Esta situación permanecerá sustancialmente inalterada hasta finales de la Edad Media, aunque algunas voces aisladas se habían hecho eco de ciertas dificultades literarias que impedían atribuir a Moisés la totalidad del Pentateuco. Es el caso del Talmud, que admite la posibilidad de que Josué hubiese escrito los ocho últimos versículos del Pentateuco, donde se relata la muerte de Moisés, o del judío medieval español Ibn Ezra, quien identificaba en el Pentateuco una serie de anacronismos,

sólo explicables por la hipótesis de añadidos posteriores a Moisés. Sin embargo se trataba de tímidos intentos que pasaron prácticamente desapercibidos dentro de la “doctrina común” que consideraba a Moisés como único autor del Pentateuco.

Los inicios de la crítica. Fue a partir del s. XVI cuando empezaron a surgir y proliferar distintas voces críticas (Karlstadt, Spinoza, R. Simon) que terminaron por cuestionar la “autenticidad mosaica” del Pentateuco, apuntando a un origen postmosaico. Estas primeras críticas, sin duda revolucionarias, chocaron con una fuerte resistencia, sobre todo en círculos eclesiásticos y teológicos, provocada en buena medida por el falso dilema planteado: mientras la autenticidad mosaica garantizaba el valor del Pentateuco, su origen postmosaico parecía cuestionar tanto su credibilidad histórica como su valor teológico.

2. Problemas literarios del Pentateuco

Las aportaciones de estos pioneros de la crítica histórico-literaria del Pentateuco serán recogidas y reelaboradas por toda una pléyade de estudiosos que, durante los siglos XVIII y XIX, dan por zanjado el problema de la autenticidad mosaica y abren un nuevo frente: el problema de las fuentes del Pentateuco, planteado por todo un cúmulo de dificultades de tipo literario que rompen su coherencia interna y, en consecuencia, ponen en entredicho la unidad literaria del Pentateuco. Entre las dificultades más notorias cabe destacar: los anacronismos, las contradicciones, los duplicados, los nombres divinos, las rupturas y faltas de fluidez narrativa y otras diferencias de vocabulario y estilo.

Anacronismos. A lo largo del Pentateuco, aparecen una serie de hechos y expresiones, que difícilmente pueden ser atribuidos a Moisés y a la época anterior a la conquista (en que se daba por escrito el Pentateuco), como la muerte de Moisés (Dt 34): la lista de reyes de Edom (Gn 36), elaborada desde la perspectiva de la monarquía (véase Gn 36,31); el

nombre de Dan (Gn 14,14), antes de nacer su epónimo o fundador; la mención de los filisteos (Gn 21,31), conocidos posteriormente, tras el asentamiento de los israelitas en Canaán; la mención de Transjordania, como el país *al otro lado del Jordán* (Dt 1,1.5), sólo plausible desde quien ya vive a “este lado”; la designación de Canaán como *el país de los hebreos* (Gn 40,15), hecha antes de su conquista; o la expresión repetida: *los cananeos vivían entonces en el país* (Gn 12,6; 13,7), lo que supone un momento, posterior a la conquista, en que los cananeos ya no habitan en dicho territorio.

Contradicciones. También son numerosas las contradicciones observadas en el texto. Por ejemplo: la creación de los animales, antes (Gn 1,20-25) o después de la creación del hombre (Gn 2,18-21); la creación de la mujer (Gn 1,26-27 y 2,20-23); las parejas de animales salvadas por Noé: una (Gn 7,15) o siete (Gn 7,1); la duración del diluvio: cuarenta (Gn 8,6) o ciento cincuenta días (Gn 8,24); la causa de la huida de Jacob a Mesopotamia: escapar a la venganza de Esaú (Gn 27,41-45) o casarse con una mujer de su parentela (Gn 27,46-28,5); la caravana que recoge a José y lo lleva a Egipto: de ismaelitas (Gn 37,27) o de madianitas (Gn 37,28); los orígenes de los nombres de las ciudades Berseba (Gn 21,31 y 26,33) y Betel (Gn 28,19 y 35,15) o el cambio de nombre de Jacob (Gn 32,28-29 y 35,10); y otros muchos casos (el éxodo como huida o expulsión; el milagro del mar por medio de Moisés o por intervención directa de Dios, etc.).

Duplicados. Paralelamente se constata la presencia de numerosos duplicados o repeticiones de un mismo hecho con ligeras variantes, como los dos relatos de la creación (Gn 1,1-2,4a y 2,4b-25), de la alianza con Abraham (Gn 15 y 17), de la expulsión de Agar (Gn 16 y 21,9-21), de la vocación de Moisés (Ex 3,1-4,17 y 6,2-7,7), del decálogo (Ex 20,2-7 y Dt 5,6-21), de la ley del santuario (Ex 20,24 y Dt 20,22-25); o los tres relatos de la esposa de un patriarca, presentada como hermana y salvada milagrosamente.

mente del harén de un rey extranjero (Gn 12,10-20; 20 y 26,6-14).

Los nombres divinos. Al mismo tiempo se advierte que en los distintos textos Dios aparece con los nombres de Elohim (Dios), Yahvé Elohim (Señor Dios) o simplemente Yahvé (Señor).

Rupturas y faltas de fluidez narrativa. A menudo el hilo de la narración se interrumpe bruscamente, dando entrada a relatos o leyes independientes, para proseguir después (aunque no siempre) como si nada se hubiera interpuesto (véase Gn 7,7 y 7,11). Otras veces, la narración alude a hechos de los que no se ha hablado inmediatamente antes (Gn 20,1; Ex 4,27) o no tiene en cuenta las afirmaciones precedentes (véase Gn 2,4a y 2,4b; 7,12 y 7,13). Y no faltan casos en que un relato comienza "ex abrupto" es decir, de improviso (Ex 19,25 y 20,1) o finaliza de forma parecida (Ex 2,25).

Vocabulario y estilo. A medida que se profundizaba en el análisis crítico se hacían más ostensibles las diferencias de vocabulario y estilo. A la divergencia sobre los nombres divinos, ya reseñada, habría que añadir otras no menos significativas: la montaña de Dios es denominada Horeb (3,1; 17,6; Dt) y Sinaí (Ex 19,1 y una amplia serie de textos); el suegro de Moisés se llama Ragüel (Ex 2,18) y Jetró (Ex 3,1; 18,1). A su vez, estas variaciones en los nombres propios van acompañadas por notables diferencias en los nombres comunes, en la fraseología (todo el Dt destaca por la repetición de una serie de fórmulas fijas), en el estilo e incluso en la concepción teológica de fondo.

3. Intentos de solución. La teoría documentaria

A fin de dar explicación a todo este cúmulo de contradicciones, duplicados y diferencias, empiezan a surgir, a partir del s. XVIII, diversos y sucesivos intentos de solución, que cristalizaron en las primeras hipótesis o teorías explicativas del problema literario de la

composición y formación del Pentateuco y que pueden agruparse en cuatro grandes teorías: de las fuentes, los fragmentos, los complementos y los documentos.

Teoría de las dos fuentes. La diferencia de los nombres divinos, Yahvé y Elohim, se utilizó inicialmente para identificar dos fuentes o "memorias" distintas. Disponiendo los textos de Génesis y los primeros capítulos de Exodo en dos columnas paralelas, según el uso de los nombres Yahvé y Elohim, se obtiene una doble serie de relatos en los que desaparecían las repeticiones y otras anomalías detectadas, distinguiendo así una fuente o documento *yahvista* (J) y una fuente *elohista* (E), que posteriormente será llamada documento *sacerdotal*.

Hipótesis de los fragmentos. Esta solución de las fuentes o documentos, sin embargo, se revelaba incapaz de explicar todas las dificultades literarias del Pentateuco, puesto que no permitía rastrear fuentes paralelas fuera de Génesis, ni lograba integrar las partes legales. Algunos estudiosos renuncian a esta teoría y admiten la existencia de un buen número de *fragmentos* originariamente independientes entre sí y reunidos más tarde por dos círculos de coleccionistas o redactores. Para esta teoría, la Ley, compuesta por códigos legislativos provenientes de medios y situaciones históricas diferentes, sería la base del Pentateuco.

Hipótesis de los complementos. Insatisfechos de las hipótesis precedentes, algunos estudiosos proponen una vía intermedia: la hipótesis de los *complementos*. El Pentateuco estaría formado por un escrito fundamental, identificado con la gran trama narrativa de cuño elohista que va de la creación del mundo hasta la conquista de Canaán (y que postula, por primera vez, un *Hexateuco*, incluyendo el libro de Josué) y una serie de "complementos" incorporados por inserción o adición.

La nueva hipótesis documentaria. Las aportaciones precedentes y, sobre todo, las

limitaciones de las hipótesis fragmentaria y complementaria provocan una revisión de la antigua hipótesis de las fuentes o documentos, que será enriquecida con nuevas perspectivas de análisis (Hupfeld y Graf) y se consolidará durante un siglo (entre 1875 y 1975 aproximadamente) como la hipótesis de trabajo más unánimemente aceptada en la investigación sobre la formación del Pentateuco. La nueva hipótesis documentaria (conocida también como "sistema de Wellhausen", en referencia a su formulador más ilustre) ofrece los innegables méritos de haber integrado y sistematizado todas las aportaciones precedentes y, además, de haber relacionado las distintas etapas de la formación del Pentateuco con los sucesivos momentos de la historia y de la religión de Israel. Presentamos, en síntesis, sus elementos más destacados.

– **El Yahvista (J).** Tras un amplio periodo de transmisión oral, en el que surgen, se desarrollan y aglutinan diversas tradiciones y recuerdos tribales, entre los años 850-750 a. C. aparece en el Reino del Sur la primera redacción escrita, el documento *Yahvista* (J), llamado así por su uso constante del nombre divino Yahvé. El documento tiene como escenario principal el territorio del sur y recurre con frecuencia a los antropomorfismos para hablar de Dios.

– **El Elohista (E).** Hacia la misma época aparece en el Reino del Norte un documento paralelo, el *Elohista* (E), cuyas características más destacadas serían el fuerte influjo profético, una mayor exigencia ética y su madurez teológica (evita los antropomorfismos, recurre a mediadores en la relación Dios-hombre e introduce la idea de revelación divina a través de los sueños).

– **La redacción Yehovista (JE).** Tras la caída de Samaría (722 a. C.), que supone el fin del Reino del Norte, un redactor, a quien se conoce como el *Yehovista* (JE), habría unificado los dos documentos, aunque manteniendo el *Yahvista* como documento base.

– **El Deuteronomio (D).** Bajo el reinado de Josías aparece el libro del Deuteronomio (documento D), que Wellhausen identifica, al menos en su parte central (Dt 12-26), con el

Libro de la Ley encontrado en el año 622 con ocasión de unas obras de reparación en el templo y que origina una reforma religiosa (véase 2 Re 22-23) básicamente coincidente con las exigencias contenidas en Dt. Esta primera redacción del Dt habría sido obra de la clase sacerdotal de Jerusalén, que habría urdido su "casual" descubrimiento para dar autoridad a su escrito.

– **Redacción Deuteronomista.** Pocos años después (hacia el 550), un nuevo redactor habría fusionado el nuevo documento con la obra del Yehovista (JE), introduciendo algunos reajustes redaccionales. La nueva síntesis es designada con las siglas JED.

– **El Sacerdotal (P).** Después del exilio aparece el escrito sacerdotal (P, del alemán *Priesterkodex*: código sacerdotal), concebido como una compilación de documentos iniciada por círculos sacerdotales exílicos, vinculados a Ezequiel y su obra. Su redacción estaría ultimada en tiempos de la misión y reforma de Esdras (hacia el 450 a. C.). Pocos años después un redactor sacerdotal habría realizado la fusión definitiva del escrito sacerdotal con los documentos anteriores (JEDP), dando así al Pentateuco su fisonomía definitiva.

4. Nuevas aportaciones

A modo de recapitulación, podemos decir que, a pesar de las críticas y resistencias iniciales, la teoría documentaria se ha convertido, en lo que al Pentateuco se refiere, en la hipótesis de trabajo más extendida y aceptada por exegetas e investigadores desde finales del siglo pasado hasta los inicios del último cuarto del siglo actual. Pero este amplio consenso de fondo no impidió que cada uno de los elementos del sistema fuese contrastado, analizado y, en gran medida, corregido o rebatido a través de monografías y estudios especializados.

Durante los primeros decenios de nuestro siglo aparecen sucesivamente tres importantes escuelas, en parte autónomas y en parte vinculadas entre sí, que terminarán por enriquecer y perfilar la teoría documentaria, llenando sus lagunas y completando sus insuficiencias. Dichas escuelas son conocidas co-

mo la Historia de las Formas, Historia de la Tradición e Historia de la Redacción.

La Historia de las Formas. Esta escuela asociada al nombre de su fundador, H. Gunkel, admite en sus líneas básicas la teoría documentaria, pero no se interesa tanto por la delimitación o por la historia de la formación de las fuentes, cuanto por la naturaleza de los relatos, los ciclos y los conjuntos literarios que están a la base de las fuentes reconocidas por los críticos, tratando de identificar las “pequeñas unidades”, cuyo género o *forma literaria* intenta estudiar, recurriendo frecuentemente al análisis comparativo de los textos bíblicos (especialmente de Génesis y Salmos) con los textos literarios y mitológicos procedentes del mundo mesopotámico, sacados a la luz. En otras palabras, la Historia de las Formas se ocupó de la historia preliteraria del Pentateuco y del papel que en ella jugó la tradición oral.

Para Gunkel, los autores de las fuentes (J, E, D y P) no son los “creadores” de los materiales que incorporan, sino meros editores o “coleccionistas” de relatos populares, de ciclos de leyendas y de tradiciones orales. Los ciclos de leyendas estaban ya constituidos antes de caer entre las manos del Yahvista o del Elohista, pero en su origen la unidad primitiva es siempre la leyenda autónoma, un pequeño relato independiente destinado a explicar el origen de un rito, un lugar, una costumbre o un grupo humano. Estas leyendas, a su vez, eran transmitidas por vía oral. Los relatos más amplios, por el contrario, presentan huellas inequívocas de una elaboración literaria, por lo que su origen es más reciente. Pero tanto unas como otros son anteriores a su fijación por escrito en el marco de las fuentes del Pentateuco.

Además, la escuela trata de “reconstruir” la *situación vital* de las distintas formas literarias identificadas, ya que toda forma literaria hunde sus raíces en un contexto determinado de la vida de un pueblo para seguir después su propia “historia”. En el caso concreto del Génesis, el ámbito familiar habría sido la situación vital o lugar de origen de sus leyendas. Más tarde, estas leyendas

son recogidas, difundidas y transmitidas por narradores profesionales. Poco a poco los relatos aislados son agrupados, formando ciclos de leyendas que, a su vez, terminan por reagruparse en unidades más amplias. Y aquí es donde se sitúa la tarea de los coleccionistas o redactores de las fuentes reconocidas por la hipótesis documentaria.

La Historia de las Tradiciones. Tres son las aportaciones fundamentales de M. Noth, insigne representante de esta escuela, a los estudios literarios del Pentateuco: la delimitación del Pentateuco, el carácter de la fuente sacerdotal (P) y la historia preliteraria del Pentateuco.

– Respecto a la *delimitación del Pentateuco*, Noth propone considerar el Dt como introducción de una gran obra histórica deuteronomista que abarcaría Jos-2 Re, reduciendo el Pentateuco a un *Tetrateuco* (Gn-Nm). Aunque se aceptaba que las antiguas fuentes del Pentateuco debían concluir con el relato de la conquista (según la teoría del Hexateuco apuntada ya desde Wellhausen), sin embargo los relatos originales de J, E y P relativos a la conquista fueron suprimidos en el momento de la redacción final del Pentateuco o, más concretamente, en el momento en que la historiografía deuteronomista (HDtr) precedida del Dt fue unida al Tetrateuco.

– En cuanto a las *características de la fuente P*, que durante mucho tiempo había sido considerada como una “ley” (especialmente Ex 25 - Nm 9), insertada en un marco narrativo, Noth la considera, antes que nada, como un “relato”, cuyas partes legislativas originales quedarían reducidas a algunos capítulos (Ex 25-31; 35-40; Lv 8; 9), considerando el resto (Lv 1-7; 11-15; 17-26) como inserciones tardías. Esta característica fundamentalmente “narrativa” e “histórica” de P explicaría por qué esta fuente fue elegida por los redactores finales como el esqueleto sobre el que se articuló el conjunto del Pentateuco.

– La Historia de las Tradiciones también se preocupa de la *historia preliteraria del Pentateuco*, pero con un proyecto aún más ambicioso: intenta rastrear la historia de las tra-

diciones del Pentateuco desde sus orígenes hasta su inclusión en las fuentes escritas (J, E y P) y su posterior redacción final. De esta manera Noth identifica cinco grandes *temas o tradiciones*, en torno a los cuales se estructuraría todo el conjunto y que son: 1) la salida de Egipto; 2) la entrada en Canaán, núcleos más antiguos de todo el Pentateuco; 3) las promesas hechas a los patriarcas; 4) la travesía del desierto; y 5) la revelación del Sinaí. Estos temas, en su origen independientes, van desarrollándose y enriqueciéndose progresivamente, uniéndose entre sí por medio de itinerarios, genealogías y anécdotas de héroes, o con la incorporación de otras tradiciones secundarias, hasta formar una trama narrativa continua, o “núcleo embrionario”, que se consolida en torno a los santuarios y a las celebraciones culturales de la “confederación” (*anfitionía*) del Israel premonárquico. Este proceso habría concluido antes de que la tradición así constituida fuese puesta por escrito en las primeras fuentes del Pentateuco.

La Historia de la Redacción. En G. von Rad, máximo representante de esta escuela, confluyen parte de las aportaciones de las anteriores. Sus contribuciones más decisivas serán los estudios sobre el devenir del Hexateuco y sobre la aportación específica de las fuentes, especialmente la fuente yahvista.

– Von Rad retoma la noción de *Hexateuco*, porque considera que sólo con la conquista y el reparto de la tierra, narrados en el libro de Josué, encuentran su desenlace lógico los ejes narrativos (especialmente, las promesas patriarcales y la salida de Egipto) desarrollados en los cinco libros anteriores. Según él el núcleo del Hexateuco se encuentra en los actuales *credos históricos* de Dt 6,20-24; 26,5b-9 y Jos 24,2b-13. En el centro de estos *credos* (especialmente en Dt 26, 5b-9, su forma más antigua) aparecen los temas de la promesa, la esclavitud y salida de Egipto y el don de la tierra, mientras que no aparecen ni la historia primitiva (Gn 1-11) ni la Ley sináutica. A su vez, los credos históricos tienen su marco vital en la fiesta de las Semanas y, ya en época premonárquica, en la fiesta de la

alianza siquemita. Y es a partir de estos credos culturales, con el añadido de la tradición sináutica, como el Yahvista ha compuesto la trama narrativa del Pentateuco.

– Para Von Rad, el *Yahvista* es algo más que una sigla, un colectivo anónimo o un mero recopilador de tradiciones. En línea con la escuela de la Historia de la Redacción, se destaca la aportación del Yahvista, considerándolo un verdadero autor y, más concretamente, un gran teólogo. Después de recoger una tradición ya consolidada en el Israel premonárquico, el Yahvista ha dado al Hexateuco una forma literaria, incorporando al conjunto la tradición del Sinaí y prologando las tradiciones patriarcales con un relato de los orígenes de la humanidad (Gn 2-11). Su propósito no será meramente histórico, sino teológico: demostrar que la monarquía davídica constituye la perfecta culminación querida por Dios de toda la historia antigua. Esta intencionalidad teológica queda expresada, especialmente, en ciertos pasajes “programáticos”, a través de los cuales el Yahvista enlaza e interpreta las distintas tradiciones. El llamado *kerigma yahvista* queda formulado de manera particularmente clara en el pasaje de la promesa hecha a Abraham en Gn 12,1-3: el *gran pueblo* en que se convertirá la descendencia del patriarca es el pueblo de Israel del imperio davídico; el *nombre famoso* será el otorgado al mismo David (véase 2 Sm 7,9).

5. La crisis actual. Antecedentes

Durante un siglo aproximadamente, la teoría documentaria, enriquecida por las grandes aportaciones posteriores ya reseñadas (y otras “menores”, aunque también valiosas), terminó por ser aceptada, logrando un amplio consenso fundamental que daba razón de los principales problemas histórico-literarios y teológicos del Pentateuco. Sin embargo, en el último cuarto del siglo XX las voces críticas han venido irrumpiendo cada vez con más fuerza, hasta hacer insostenibles las posiciones más firmes y las teorías más contrastadas, de manera que hoy se puede hablar de una verdadera crisis en la investi-

gación del Pentateuco, que tratamos de presentar en sus rasgos más salientes.

Factores desencadenantes. Antes de que irrumpiese en la década de los setenta la nueva crítica al modelo explicativo del Pentateuco habían aparecido voces discrepantes que ponían en cuestión determinados aspectos puntuales de la teoría documentaria. Se trataba generalmente de aportaciones aisladas que, aunque delataban la debilidad de algunos elementos, no parecían poner en duda la solidez del edificio que representaba dicha teoría, ni la unanimidad del consenso que ésta había llegado a alcanzar.

Reservas sobre la fuente Elohista. Desde que la teoría documentaria introdujera la figura del *Yehovista*, ante la dificultad de llegar a una clara delimitación de las fuentes J y E, se han sucedido los autores que han ido reduciendo progresivamente la extensión de la fuente E, hasta llegar a su práctica "negación": nunca habría existido E como fuente continua y autónoma, puesto que el material considerado como elohista o procedía de J o debía ser considerado como añadido redaccional de inspiración deuteronomista.

La Escuela Escandinava. Los representantes más destacados de esta escuela (Engnell, Pedersen, Mowinckel) convergen en torno a tres puntos: el origen cultural de las tradiciones veterotestamentarias; la importancia de la tradición oral en la transmisión de los contenidos de las supuestas fuentes del Pentateuco antes del exilio; y la inoperancia de la crítica literaria tradicional en lo que al estadio preexílico de las fuentes se refiere. En resumidas cuentas, la Escuela defendía la datación tardía de las redacciones, aunque admitiendo el origen antiguo de las tradiciones.

El fenómeno deuteronomico-deuteronomista en el Pentateuco. A partir del trabajo de M. Noth, que había evidenciado las características deuteronomistas de algunos textos del Pentateuco, fuera del Dt, se han sucedido las aportaciones en la dirección por él marcada. Así, Perlitt demostraba que los

textos del AT que hablaban de la *berit/alianza* en un sentido teológico no podían ser anteriores al movimiento deuteronomico (ni atribuirse, por tanto, a J o E). Finalmente, otros autores terminan por demostrar que los *credos históricos* de Dt 6; 26 y Jos 24 (núcleos embrionarios del Hexateuco) no eran más que el resultado de la teología deuteronomista.

Historia e instituciones del Israel premonárquico. La teoría documentaria relacionaba la formación del Pentateuco con la historia de Israel, fundamentando la reconstrucción del Israel premonárquico en una datación antigua de los textos yahvistas. Por eso, la crisis de las teorías sobre el Pentateuco está también relacionada con la crisis de las hipótesis sobre el Israel premonárquico. Ello afectaba especialmente a algunos puntos como la noción del *Dios de los padres*, las promesas patriarcales, la misma época patriarcal, la instalación en Canaán entendida como sedentarización progresiva de grupos nómadas llegados del desierto, o el sistema "confederado" de las doce tribus.

El estructuralismo y la "forma final" del texto. Dos corrientes muy distintas entre sí vuelven su atención al texto en su forma final, relativizando así cuestiones decisivas para la teoría de las fuentes como el origen y las etapas de formación de las diversas tradiciones. Para el *estructuralismo* sólo importa el texto en su forma final, puesto que sólo así se revela como portador de sentido, a partir de las técnicas de composición, las figuras estilísticas y otros recursos literarios. La reciente tendencia del *criticismo canónico* (Sanders y Childs) centra su estudio en el significado hermenéutico de la forma final del texto canónico.

Nueva teoría de los complementos. El último eslabón de esta cadena está representado por un grupo de autores (Van Seters y Schmitt) que ofrecen un modelo cercano a la teoría de los complementos, en la medida en que renuncia a la hipótesis de documentos independientes. Para ellos, el Pentateuco

co sólo se puede comprender como el fruto de un proceso permanente de reinterpretación de antiguos materiales y tradiciones.

6. La crítica global a la teoría documentaria

Si el conjunto de las aportaciones anteriores había puesto en serias dificultades el debilitado consenso en torno al modelo explicativo basado en las fuentes, los estudios más recientes, surgidos en la mitad de la década de los setenta, significan en la práctica la crítica global, el rechazo y abandono de dicho modelo explicativo.

a) H. H. Schmid es el primero en oponerse al consenso en su globalidad, al plantear la imposibilidad de un Yahvista "salomónico". Tras analizar el estilo, el género literario y la temática de los más importantes textos yahvistas, llega a la conclusión de que dichos textos presuponen el profetismo clásico de los siglos VIII-VII a. C., a la vez que ofrecen un claro parentesco con la teología deuteronomico-deuteronomista. Su conclusión es que J es una sigla que abarca todo un proceso redaccional e interpretativo que culmina en la historiografía yehovista de la época exílica o postexílica.

b) M. Rose, discípulo de Schmid, aborda uno de los problemas dejados en suspenso por su maestro: la relación del Yahvista con la gran Historia Deuteronomista (HDtr). Comparando los textos del inicio de la HDtr con los textos del Pentateuco que se refieren a las mismas tradiciones, llega a la conclusión de que los textos J presuponen los textos de la HDtr y, por lo tanto, deben ser fechados después de la primera edición de dicha historia. Esto permite a Rose construir una nueva teoría sobre el origen, extensión e intención de la obra J. El Yahvista sería el "artesano" del primer Tetrateuco (Gn-Nm), concebido como prólogo a toda la HDtr.

c) Finalmente R. Rendtorff invita al abandono definitivo de la teoría documental. Retomando en parte las tradiciones de Noth, Rendtorff advierte que el Pentateuco, en su forma actual, se compone de unidades mayores independientes entre sí. Estas unidades

mayores son: la historia de los orígenes (Gn 1-11), tradiciones patriarcales (Gn 12-50), leyendas de Moisés (Ex 1-15), en el Sinaí (Ex 19-24), estancia en el desierto (Ex 16-18; Nm 11-20), y la conquista de Canaán (Jos). Estas unidades habrían sido transmitidas de forma independiente durante un largo periodo de tiempo, tanto en su fase preliteraria, como después de su puesta por escrito. La primera redacción que unifica las distintas unidades es de tipo deuteronomico, mientras que la aportación de la escuela sacerdotal (P) consistiría en una segunda capa redaccional de todo el conjunto.

7. Situación actual. Cuestiones abiertas

Recientes estudios y ensayos de distintos autores han convulsionado de tal manera el panorama de la investigación del Pentateuco en los últimos veinte años, que son muy pocos los elementos de la antigua teoría documentaria que aún quedan en pie. Efectivamente, raros son los autores que mantienen hoy en su integridad esta teoría. Pero, por otro lado, las nuevas hipótesis y teorías presentan demasiadas cuestiones pendientes e insolubles como para poder hablar de soluciones globales alternativas y para poder pensar en nuevas unanimidades y consensos.

Nuevas tendencias y convergencias.

Aunque no se puede hablar de un nuevo modelo predominante que sustituya al superado modelo documentario, sí es posible destacar algunas tendencias que abonan el terreno para una nueva síntesis global:

– Paralelamente a la crítica del modelo documentario, vuelven a reaparecer nuevas versiones de antiguos modelos superados, como las teorías de los fragmentos (Van Seters y Schmitt) o de los complementos (Rendtorff y Blum), que apuntan a la necesidad de buscar soluciones a partir del "diálogo" y convergencia de modelos.

– Al margen del modelo adoptado, el interés de la mayoría de los investigadores parece concentrarse en el análisis de la redacción del Pentateuco, pues es ahí, en el estudio de la formación del Pentateuco en cuanto

proceso composicional y redaccional, donde pueden dirimirse las grandes cuestiones abiertas.

– Se percibe igualmente una clara focalización del interés por el periodo exílico-postexílico, cuya importancia para la formación del Pentateuco ya no puede ser ignorada ni minimizada.

– Paradójicamente, también se advierte un nuevo despertar de la atención hacia las tradiciones preliterarias.

– Finalmente, hay que destacar el creciente interés, antes apuntado, por la forma final o “forma canónica” del Pentateuco.

Convergencias. Además de estas tendencias, cabe advertir en el laberinto de nuevas hipótesis y propuestas ciertos puntos de coincidencia que podemos concretar en estas tres convergencias:

1ª) Abandono del Elohista como tradición independiente y obra autónoma, en favor de una tradición yehovista (JE), cuyo soporte más determinante seguiría siendo el Yahvista, aunque contemplado ahora desde una fuerte influencia deuteronomista.

2ª) La tradición deuteronomista se ha convertido en auténtica “piedra angular” de cualquier solución al problema del Pentateuco. La mayoría de investigadores actuales insisten en el impacto de una redacción deuteronomista para la comprensión del Pentateuco.

3ª) También existe convergencia en la admisión del carácter específico de los textos sacerdotales, tanto si se considera a P como obra literaria autónoma, cuanto si se lo contempla como mera capa redaccional.

Cuestiones abiertas. Quedan aún muchos interrogantes por resolver e hipótesis por demostrar y consolidar para poder hablar de ese nuevo modelo explicativo global del Pentateuco. Entre estas cuestiones abiertas, destacamos las que afectan al problema del origen del Pentateuco, a su redacción final, a la definición del conjunto y al mismo método de análisis.

– El problema del *origen del Pentateuco* presenta, en el panorama de la investigación actual, dos focos de atención: el origen de los

conjuntos literarios (o tradiciones preliterarias) que lo conforman y el origen del Pentateuco como proyecto literario global.

– La investigación actual concentra su interés en la *forma final del Pentateuco* y, más concretamente, en el momento de su redacción definitiva. Este nuevo problema reviste también dos aspectos que afectan, respectivamente a la redacción final de P (incluyendo también otros problemas, como su datación, su naturaleza y su finalidad) y a los textos deuteronomistas del Pentateuco (naturaleza, homogeneidad e interconexión de éstos y su relación con los textos P).

– La tercera “cuestión abierta” afecta a la *consideración global del Pentateuco* y a la definición de su género literario. Tradicionalmente se solía dividir el material del Pentateuco casi a partes iguales entre “historia” y “ley”, división que era fiel reflejo de las dos grandes interpretaciones canónicas dominantes: la interpretación judía, que comprende el Pentateuco como la Ley de Israel, y la interpretación cristiana, que lo concibe como la historia de Israel. Esta disyuntiva vuelve a aflorar en los nuevos planteamientos. Para resolver la tensión algunos autores pretenden hacer extensivo a todo el Pentateuco el modelo del Dt (concebido como una redacción homilética sobre una colección de leyes antiguas): el Pentateuco sería el cuadro explicativo y homilético configurado en torno a la ley.

– La última cuestión afecta a la validez y eficacia del mismo *método de trabajo*. Hasta ahora el método preponderante y casi exclusivo en la investigación del Pentateuco era el llamado “histórico-crítico”, inspirado en un modelo científico de corte mecanicista. Pero la misma crisis actual del modelo explicativo global, basado en dicho método, cuestiona también la garantía y el carácter científico de dicho método. Por esta razón, y sin renunciar a lo más válido del método histórico-crítico, se recurre a otros métodos y modelos, como el “biológico” que permite comprender el Pentateuco como un ser vivo que nace, crece y se desarrolla, cambiando, enriqueciéndose y asumiendo formas nuevas hasta su definitiva madurez.

Recapitulación. La crisis actual del modelo explicativo del Pentateuco pudiera inducirnos a sacar balances precipitados y negativos: si la mayor parte de las soluciones aportadas por la investigación se han revelado, a la postre, inconsistentes e insatisfactorias, ¿podemos seguir confiando en la crítica histórico-literaria? ¿No estamos como al principio? Decididamente, no. En el ámbito científico, cualquier solución incompleta o descartada significa una contribución positiva, en la medida en que desencadena soluciones más completas. Todo el trabajo de investigación realizado sobre el Pentateuco no ha resultado, pues, totalmente infructuoso, sino que ha contribuido, en mayor o menor medida, a enriquecer el conocimiento del mismo Pentateuco, del conjunto del AT y de la historia de Israel.

III PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS DEL PENTATEUCO

No corresponde a esta introducción general anticipar los contenidos, temas y motivos teológicos que desarrollan cada uno de los cinco libros que conforman el Pentateuco. Temas como la creación, el pecado, la bendición y la promesa (Gn), el éxodo y la liberación (Ex), la revelación de Dios, la alianza y el don de la ley (Ex y Dt), el desierto (Ex y Nm), la conquista-don de la tierra (Nm y Dt) o el papel de instituciones determinadas como el sábado, el sacerdocio, el culto y el santuario (Lv) serán tratados en las introducciones particulares a los libros respectivos.

Sin embargo, hay temas y motivos que desbordan los reducidos límites de cada libro, para conectar dos o más libros o para erigirse en hilos conductores, ejes estructurantes o "estribillos" del conjunto. Así, temas como la revelación de Dios, la promesa, la alianza, el nacimiento del pueblo, la ley, el don de la tierra o la dialéctica bendición-maldición funcionan, en mayor o menor medida, como verdaderos hilos conductores o ejes vertebradores de todo el Pentateuco. Ahora bien, sucede aquí como en el resto del AT (o

del NT): no hay una sola teología de la creación o de la alianza, ni es idéntico, por ejemplo, el concepto de Dios en Gn 18 o en Ex 3. Como atinadamente demostró la teoría documental, cada documento, fuente, tradición o redacción presenta unas perspectivas teológicas propias y no siempre coincidentes con el resto de tradiciones presentes en el Pentateuco. Este dato (no cuestionado por la crítica reciente) nos llevaría, consecuentemente, a preguntarnos por las perspectivas teológicas de las distintas tradiciones que enriquecieron su largo proceso redaccional.

Esta será la opción que tomemos, a partir de las convergencias antes apuntadas, conscientes de los riesgos que entraña (dado el margen de crisis, provisionalidad y búsqueda que caracteriza la situación actual) y asumiendo la dificultad que supone la integración de los elementos aún válidos del modelo anterior con los elementos más contrastados y consolidados de las aportaciones más recientes.

1. Perspectivas deuteronomistas

Si prescindimos de los escasos e hipotéticos textos deuteronomistas esparcidos por el bloque Gn-Nm, la extensión de la tradición deuteronomista se ciñe, dentro del Pentateuco, a los límites concretos del libro del Deuteronomio. Por esta razón, no vamos a anticipar aquí los temas y líneas teológicas claves (Dios, pueblo, tierra, ley, santuario, elección, alianza, etc.) que se apuntan en la introducción al Deuteronomio. Tampoco repetiremos las perspectivas o ejes teológicos de la llamada Historia deuteronomística (ver la introducción respectiva). Aquí nos ocuparemos de la perspectiva global de la obra deuteronomista, que incluye tanto el Deuteronomio como el conjunto histórico-narrativo de Jos-2 Re.

Como su propio nombre (*segunda ley*) sugiere, el Deuteronomio tiene como objetivo una revisión y reformulación de la *primera ley*, es decir del antiguo derecho israelita. Seguramente influenciado por el profetismo preexílico (inicialmente en el norte y más tarde en el sur), Dt replantea la ley en clave de

alianza y con un acusado componente religioso. De esta manera, las antiguas normas y principios éticos se convierten en mandamientos divinos explícitos, cuyo cumplimiento será consecuencia y expresión de la alianza. Contrariamente, su transgresión significará la ruptura de la alianza y acarreará el castigo como consecuencia. Pero, a diferencia de los profetas preexílicos que contemplan el castigo (desaparición total) como decisión incondicional, Dt ofrece una perspectiva distinta.

Efectivamente Deuteronomio, especialmente en su sección central, el llamado Código deuteronomico (Dt 12,1-25,19), aparece como una "ley predicada" y motivada, a diferencia de los códigos más antiguos, que no necesitaban especial justificación. Esta especial "motivación", además de conferir un claro matiz religioso a las exigencias éticas del antiguo derecho israelita, incorpora la llamada al arrepentimiento. Esto significa que con el Dt la observancia de los mandamientos se convierte en el signo y criterio decisivos de la verdadera relación (alianza) con Dios. La inclusión de la sección de bendiciones y maldiciones denotan la urgencia y gravedad de la decisión, pues es cuestión de "vida o muerte" (Dt 30,15-20).

Tras la crisis traumática del exilio, el Dt relee los acontecimientos como consecuencia de la culpabilidad de Israel, reinterpretando en esta perspectiva toda la historia anterior, desde Josué hasta el final de la monarquía. Es el llamado "punto focal" de la Historia deuteronomista (véase Introducción general). Pero, además de mirar al pasado, la (nueva) obra deuteronomista también apunta al futuro, marcando, de la mano y bajo la autoridad de Moisés, la senda que el pueblo ha de emprender para acceder de nuevo a la bendición y "renovar" la alianza con Dios. Es decir, para que el futuro fuese posible, era necesario que Israel reconociese su culpabilidad y asumiese su propio pasado. Precisamente al objeto de suscitar esta reacción se redacta la *historiografía deuteronomista*: toda la historia de Israel, desde Josué hasta el exilio, fue contemplada y juzgada a través del tamiz del Dt y, en particular, de los dos primeros mandamientos del Decálogo.

Así el Dt se ha convertido en el baremo de la presentación de la historia. Esto significa que a los ojos del Deuteronomista lo que se había expuesto en el Dt no pertenecía a la historia, sino que era su punto de partida y condición. La proclamación de los mandamientos sobre la montaña de Dios, bajo la guía y mediación de Moisés, no es para el Deuteronomio un simple episodio de una historia pasada y lejana en el tiempo, sino que se sitúa más allá de los tiempos o, más precisamente, por encima de todo tiempo. Esta proclamación no se dirige a los "antepasados", sino a *nosotros, los mismos que hoy estamos aquí vivos* (Dt 5,3 repetido en otras citas parecidas). Esta insistencia deuteronomista en el aquí y ahora condiciona su contemplación del pasado fundacional y "mosaico" desde las urgencias del decepcionante presente y su orientación al incierto futuro, desde la autoridad y la fuerza normativa del pasado.

2. Perspectivas yehovistas (JE)

Tradicionalmente, la teoría documentaria hablaba de una redacción yehovista, nacida de la fusión (tras la desaparición del reino del norte en el 721 a. C.) de dos fuentes o documentos anteriores: la fuente yahvista (J) y la fuente elohista (E), concebidas como dos obras autónomas e independientes.

— El *Yahvista*, considerado como el gran teólogo del reino de Judá en la época salomónica, presenta una perspectiva de claro optimismo religioso y de firme fe en la presencia-intervención de Dios en la historia. Yahvé es presentado como el Dios nacional que bendice y salva a su pueblo (como prometió a Abrahán en Gn 12,1-3) y, a través de él (y de la monarquía davídico-salomónica), a todas las naciones de la tierra, con una amplia perspectiva universalista. El *Yahvista* tiene, pues, una clara "intencionalidad política", ya que intenta legitimar la dinastía, presentando a Salomón, como el heredero legítimo de las promesas divinas hechas a los patriarcas. A partir de ahí, trata de definir la fe de Israel, su identidad como pueblo y su vocación histórica. Israel se convierte, ante

todo, en el pueblo portador de la promesa y la bendición.

– El *Elohista* (E), nacido en los ambientes proféticos del reino del norte, en el s. VIII a. C., es el teólogo de la alianza entre Dios y su pueblo y se caracteriza por el énfasis que pone en algunos temas como el temor de Dios, la obediencia a la ley, las exigencias éticas, la mediación de los sueños y la transcendencia de Dios. A diferencia del Yahvista, el Elohista acusa menos la conciencia nacional.

Tras la crítica al modelo documentario (y más concretamente a la autonomía del documento E y al ambiente salomónico del documento J), las aportaciones más recientes conciben la redacción yehovista como respuesta a la necesidad de dotar a la historiografía deuteronomista de un “prólogo”. Esa es precisamente la función que desempeña el complejo literario Gn-Nm (extensión de la redacción JE) respecto al complejo Dt-2 Re (extensión de la HDtr). Independientemente de la antigüedad de los materiales previos (tradiciones, fuentes, documentos) que convergen en la redacción yehovista, ésta ha surgido después de que la HDtr había quedado configurada en sus contenidos básicos, es decir en el exilio, como fecha más temprana.

Si la intención de la HDtr es mostrar que el pueblo de Israel, condenado al exilio, ha caído bajo los efectos de la “maldición” deuteronomica a causa de su transgresión de la ley y apuntar las condiciones de posibilidad para una vuelta a la antigua situación de bendición, la redacción yehovista parece responder, concretamente a esta pregunta: ¿está el hombre (y el pueblo de Israel) en condiciones de contribuir por sí mismo a la realización de su salvación, tal como pretende el proyecto deuteronomista? La respuesta se va desgranando a lo largo de las cuatro unidades fundamentales (historia de los orígenes, historia patriarcal, salida de Egipto y revelación en el Sinaí) y el contexto histórico que conforman la redacción yehovista.

– En la *historia de los orígenes* el JE aborda el misterio de la condición humana: desde los mismos orígenes el hombre pretende elevarse por encima de todo poder, de toda

determinación ajena a él e incluso del mandato divino. En su afán de “ser como Dios”, sin aceptarse “como es”, el hombre ha perdido el paraíso (Gn 2-3) y se ve sometido a una tensión antropológica fundamental entre el ser y el deber, cuyas consecuencias son ilustradas en la reanudación de la historia primitiva (Gn 4-11). La búsqueda humana de la autonomía del conocimiento implica, por una parte, una tendencia destructora (desde el primer fratricidio hasta la “incomunicación” de Babel); pero, por otra parte, esta búsqueda tiene una fuerza positiva, como fuente de sus conquistas culturales (construcción de ciudades, invención de artes y oficios, cultivo de la vid, etc.). Sin embargo, el balance global de la historia de los orígenes es negativo para el hombre (véase Gn 6,5): si en Noé ha logrado escapar al castigo del diluvio, y si el mundo entonces y ahora continúa existiendo no es por los méritos del hombre (o por el equilibrio deuteronomista entre comportamiento y destino), sino por pura iniciativa divina (véase Gn 8,21-22), que tiene en cuenta al hombre en su condición actual.

– Este principio vale también para los fundamentos del pueblo de Israel. Es lo que pretende demostrar el Yehovista en la *historia patriarcal*, cuyo tema principal es la promesa incondicional y gratuita de Dios que origina y conduce hacia adelante la prehistoria de Israel. Aunque los patriarcas sufrirán, en parte, las consecuencias de sus actos, la historia se abrirá al futuro porque Dios ha mantenido su promesa y la ha renovado a cada uno de los patriarcas, a pesar de los comportamientos poco “ejemplares” de Abraham o Jacob.

– El *éxodo de Egipto* ilustra, aún de forma más radical, este hecho. Dios se revela a Moisés (Ex 3) como el Dios de los patriarcas, estableciendo así la conexión entre la promesa patriarcal y el éxodo, consecuencia directa de dicha promesa. Tampoco aquí se tienen en cuenta los méritos de Israel. Al contrario, las rebeliones y murmuraciones del desierto dificultan las acciones salvadoras que Dios realiza en favor del pueblo.

– Pero será en la sección del don de la *Ley en el Sinaí* donde mejor se revele la función de la redacción yehovista como prólogo de la

HDtr. Para ésta, el don de la ley constituía el punto de arranque de la historia de Israel y su última razón de ser: el cumplimiento de la ley garantizaba la bendición/promesa; su incumplimiento acarrea la maldición. La inclusión del "prólogo yehovista" desplaza la importancia del don de la ley a un lugar secundario en beneficio de la promesa. La sección de Ex 32-34 ayuda a entender el cambio producido. Cuando aparece la ley, surge la transgresión. La ley no es sólo la instancia que invita a Israel a orientar su conducta, pues también delata su culpabilidad, demostrando, al mismo tiempo, que la existencia de Israel no puede depender, en último extremo, de la ley, sino de la misericordia y gracia de Dios, es decir, de la promesa.

– El alcance de esta reorientación teológica se acentúa aún más, si lo contemplamos en su contexto histórico de origen: el Israel del exilio. Según la teología deuteronomista, Israel, al transgredir los mandamientos, había perdido la bendición, como expresa dramáticamente la HDtr: Dios ha rechazado a Israel y a Jerusalén (2 Re 17,20; 23,27), con lo que la historia de Israel parece abocada a su fin. El prólogo yehovista, en cambio, va más allá: aunque el desastre del reino de Judá y el exilio sean consecuencias directas de la transgresión, ésta no anula la permanencia de la voluntad salvífica de Dios en favor de su pueblo, pues está basada no en la ley, sino en la promesa, que es anterior a la ley y la supera. Se perfila así una concepción de Dios, bien diferenciada de la de la HDtr, que será retomada más tarde por el Nuevo Testamento.

3. Perspectivas sacerdotales (P)

La intención última de la tradición sacerdotal parece orientada a la consecución de un triple objetivo: salvaguardar y reforzar las señas de identidad del pueblo de Israel, en trance de extinción; arraigar la fe y alentar la esperanza en los difíciles momentos del exilio; y, finalmente, esbozar el estatuto e instituciones religiosas que han de regular la vida del Israel futuro. Dentro de este amplio marco, podemos distinguir algunas perspectivas teológicas más concretas.

– El primer relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) es un buen ejemplo de la elaborada teología de la tradición sacerdotal (P). A través de él, se percibe una perspectiva universalista: Dios es creador de todo el mundo y de todos los hombres. Igualmente se destaca la transcendencia de Dios que crea a través de su palabra, sin mezclarse o confundirse en ningún momento con la realidad creada. La visión que P ofrece de la creación es eminentemente positiva (Gn 1,4.10.12...31). En esta creación buena y hermosa sobresale la humanidad, hombre-mujer, como imagen de Dios y obra maestra de la creación (Gn 1, 28).

– Esta humanidad recién creada es también objeto de una especial bendición de Dios: *creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla* (Gn 1,28). Esta bendición, en forma de mandato, promesa o constatación, se repite otras diez veces a lo largo de la historia del autor sacerdotal, referida sucesivamente a Noé (Gn 9,1.7), Abrahán (Gn 17,2.6), Ismael (Gn 17,20), Jacob (Gn 28,3-4; 35,11), José (Gn 48,4), Israel (Ex 1,7; Lv 26,9) y se convierte en verdadero "texto programático" y uno de los principales hilos conductores de la obra sacerdotal. Desde la perspectiva del exilio, esta bendición-mandato reviste las características de una llamada esperanzada a la comunidad para afrontar un nuevo comienzo de su historia.

– La tradición sacerdotal tiende a remontar a los orígenes de la humanidad o a la prehistoria patriarcal algunas de las instituciones más representativas de Israel, como el sábado, la circuncisión, ciertas prescripciones alimenticias y la fiesta de la pascua, que adquirieron un relieve especial precisamente a partir del exilio. El marco semanal de la creación sirve para motivar la observancia del sábado (Gn 2,2-3); la prohibición de comer la sangre y el respeto a la vida quedan enmarcados en la alianza con Noé (Gn 9,4-6), al igual que el rito de la circuncisión sella la alianza con Abraham (Gn 17,10-14); y la fiesta de la pascua queda vinculada a la última plaga (Ex 12).

– También destaca la tradición sacerdotal el valor teológico de la alianza, pero introduce dos importantes modificaciones con res-

pecto a la tradición yehovista. En primer lugar, la tradición sacerdotal parece ignorar la alianza sinaítica y sólo reserva este término para referirse a la doble alianza sellada por Dios con Noé (Gn 9,8-17) y con Abrahán (Gn 17). En segundo lugar, esta misma tradición introduce una sustancial modificación de sentido: la alianza no es ya un pacto bilateral entre Dios y el pueblo (como en el Sinaí), sino un compromiso-promesa unilateral de Dios en favor de la humanidad primero y de Israel después. La clave de esta diferencia la volvemos a encontrar en el exilio: si éste había sido el resultado de la culpabilidad del pueblo concretada en el incumplimiento de la alianza, el futuro no podía depender de la respuesta falible del pueblo, sino del compromiso incondicional de Dios.

– Para la tradición sacerdotal el Sinaí no es, por tanto, el lugar de la alianza, sino el lugar de la revelación de las leyes divinas, sobre todo las de tipo cultural y sacerdotal, a las que dicha tradición concede especial relevancia. El sentido último de la inserción de todas las normas y leyes es claro: para esta tradición todas las leyes vigentes en Israel tenían su fundamento en la revelación sinaítica, realizada por Dios a través de Moisés, el gran legislador, y de Aarón, fundador del sacerdocio israelita, que en esta tradición adquiere un relieve singular.

– En todos estos rasgos teológicos emerge una concepción de Dios marcada por la transcendencia, el poder creador y la fidelidad a las promesas. Este Dios actúa y se revela a través de su palabra creadora, salvadora y santificadora. Manifiesta su poder, no sólo en la creación, sino también a través de las plagas, enfrentado al divinizado faraón, a todos sus ministros y a los dioses egipcios y triunfando definitivamente en el paso del mar. Este Dios se manifiesta en el desierto y en el Sinaí a través de su *gloria* (mediación reveladora equivalente al “nombre” de la tradición D) y sale al encuentro de su pueblo en el *santuario*, donde ha establecido su morada. Finalmente este Dios, definido como el Santo, llama a su pueblo a la santidad a través del culto, de la pureza ritual y de la ley.

4. El Pentateuco canónico: historia y ley

Esta sucinta presentación de las perspectivas teológicas globales de los escritos, tradiciones o redacciones que configuran el Pentateuco no puede inducirnos a extraer la apresurada conclusión de que la teología del conjunto, el Pentateuco, es el producto de la suma de sus partes o componentes. El conjunto literario que la comunidad judía contemporánea o posterior a Esdras recibió y “canonizó” como Torah asumió una estructura literaria y una distribución del texto en cinco libros bien diferentes de las tradiciones y redacciones previas. La intención o finalidad teológica del nuevo conjunto canonizado no coincide estrictamente con las intenciones de cada una de las tradiciones, aunque las adapte e integre en la nueva síntesis producida, haciendo realidad el principio de la “unidad de fe” a partir de la “pluralidad de teologías”. Nuestra presentación del Pentateuco quedaría amputada, si se detuviese aquí y no se abriese a la obra en su totalidad, distribuida en cinco libros, tal como el Judaísmo tardío, y después las primeras comunidades cristianas, la han recibido.

Muy raramente se ha intentado afrontar una teología del Pentateuco. Sólo recientemente la corriente del llamado *criticismo canónico* (Childs, Clines) ha estudiado la forma y función del Pentateuco, tal como ha sido modelado por la comunidad de fe que hizo de él su propia Escritura canónica.

A partir de sus dos géneros literarios más característicos, historia y ley, es posible contemplar el conjunto del Pentateuco desde dos ópticas o focos más concretos:

1) Desde la época de Esdras, el judaísmo comprende el Pentateuco como *Torah*, es decir, como la *Ley*, o la norma por excelencia, como el cuerpo legislativo fundamental o “constituyente” de Israel. Colocando la mayor parte de los cuerpos legales israelitas, desde los más primitivos hasta los más recientes, en el impresionante marco del Sinaí, el Pentateuco contempla toda la legislación (social, religiosa y ritual) como don divino y ex-

presión privilegiada de la voluntad de Dios, dada a conocer a través de la mediación ejemplar de Moisés y, al mismo tiempo, traza los perfiles básicos de la identidad del gran Israel y de la comunidad judía postexílica que lo perpetúa y representa.

2) Al dar a este conjunto un marco narrativo, se le convierte en *historia* y, más concretamente, en *historia de salvación*. El Pentateuco sitúa en el tiempo primordial de los orígenes del pueblo toda una serie de acontecimientos (elección, promesa, éxodo de Egipto, alianza, conquista/don de la tierra) y de personajes emblemáticos (patriarcas, Moisés, Aarón, Josué) en donde se entronca históricamente la identidad, la vocación y el destino del pueblo de Israel.

Esta última perspectiva nos acerca a una visión del Pentateuco comprendido como un organismo vivo que nació, creció, se nutrió y desarrolló en el seno de una comunidad también viva, el pueblo de Israel, convirtiéndose en fiel reflejo de las sucesivas etapas, avatares, dificultades, crisis y esperanzas que dicho pueblo fue experimentando a lo largo de su historia. Cada generación releía e interpretaba sus tradiciones antiguas a la luz de la situación presente; pero, a su vez, cada nueva situación presente era iluminada por la luz de esas antiguas tradiciones, ahora reactualizadas y asumidas como propias, de forma que cada nueva "redacción" o "edición" de la historia antigua dejaba traslucir las preocupaciones y esperanzas del contexto histórico en que surge. En virtud de este peculiar principio hermenéutico cada generación pudo sentirse creada "al principio", elegida en Abrahán, liberada en el éxodo, interpelada por Dios en el Sinaí y agraciada con el don de la tierra.

5. Conclusión:

Lectura cristiana del Pentateuco

No podemos concluir esta presentación sin hacer, al menos, una breve referencia a la lectura y recepción cristianas del Pentateuco. También este hecho aporta nuevas e

interesantes perspectivas a la hora de abordar su lectura y comprensión.

En primer lugar es preciso reconocer que tanto el Pentateuco como el resto del AT recibieron reconocimiento y aprecio muy especiales tanto por parte de Jesús, como por parte de las primeras comunidades, hasta llegar a convertirse en uno de los pilares básicos en que éstas se sustentaban. Pero, al mismo tiempo, y más allá de las múltiples citas y referencias explícitas contenidas en los escritos neotestamentarios, el Pentateuco aporta todo un conjunto de elementos (personajes, acontecimientos, motivos, símbolos) que contribuirán decisivamente a iluminar el misterio de Cristo y a definir sus perspectivas singulares y específicas. Estos elementos, convenientemente adaptados y reinterpretados, pasarán a formar parte de la trama de los escritos neotestamentarios que la Iglesia canonizará como Nuevo Testamento.

En segundo lugar, sabemos que desde el NT (nueva alianza) se contempla el AT (y más concretamente la "antigua alianza" contenida precisamente en el Pentateuco), a la vez, como origen y condición de posibilidad de la nueva, y como realidad provisional y caduca que será superada y cumplida por la nueva y definitiva alianza. En virtud de este principio, Jesucristo aparece como el *nuevo Adán*, que inaugura la *nueva creación*, llevando a feliz término el proyecto divino truncado en la primera. Abrahán es ahora el padre en la fe del nuevo Israel, que es la Iglesia, heredera de las bendiciones y promesas del antiguo Israel. Jesucristo es presentado como el Mediador por excelencia, la revelación definitiva de Dios y, en virtud de ello, superior a Moisés, intérprete autorizado de la antigua ley, a la que supera con la nueva ley del evangelio. Su muerte y resurrección son interpretados como la nueva pascua y la definitiva alianza, sellada con su sangre. Finalmente, otras viejas instituciones entroncadas en el Pentateuco (sacerdocio, culto, sacrificio, santuario, etc.) se verán definitivamente desbordadas, sustituidas y cumplidas en las nuevas.

IV
BIBLIOGRAFIA

G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I, Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca 1975.

G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976.

J. Bried, *El Pentateuco*, Estella 1978.

H. Cazelles, *La Torah o Pentateuco*, en *Introducción crítica al AT*, Barcelona 1981.

W. H. Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca 1983.

M. Noth, *Las leyes en el Pentateuco. Su presupuesto y sentido*, en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1985.

A. Bonora, "Pentateuco", en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1990.

J. L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella 1993.

R. N. Whybray, *El Pentateuco. Estudio metodológico*, Bilbao 1995.

GENESIS

Juan Guillén Torralba

INTRODUCCION

Génesis es el nombre que la traducción griega, llamada de los Setenta, da a este libro y quiere responder a su contenido: el origen de todas las cosas. En hebreo se le llama *Beresit* (=En un principio), palabra con la que comienza.

1. Estructura y contenido

Génesis es un libro con personalidad propia que, como su nombre indica, revela aquellos elementos primordiales subyacentes en las ilusiones y temores de todos los hombres y de Israel: la humanidad protagoniza su primera parte (Gn 1-11) e Israel se pregunta sobre su origen en la segunda (Gn 12-50). Cuestiones como la condición humana, la situación de la sociedad, el porqué de la vida y de la muerte, de la atracción sexual, de la diversidad de lenguas y naciones, se escalonan en los diversos relatos que constituyen la sección inicial. No es la respuesta que convenza hoy a todo el mundo, pero intenta encontrar una explicación. Su enfoque es religioso; ve a la divinidad en todo y supone que sin ella nada tiene sentido, ni el bien ni el mal, ni la vida ni la muerte, ni el matrimonio ni la fraternidad. Dos son las fuerzas que mueven la historia: el amor de un Dios tan cercano como un padre y la libertad del hombre que, pudiendo hacer de la existencia un acontecimiento feliz, la convierte en una agonía. Es-

te análisis, antiguo como lo es el pueblo que lo concibió, no se agota en el pasado, sino que mira al presente y al futuro avisando que, si la humanidad no aprende de la nefasta experiencia que originó las desgracias, difícilmente podrá alcanzar esa meta de felicidad que añora.

Israel, por su parte, intentó en esta "historia" autocomprenderse como nación en el conjunto de los pueblos. Sus inicios se movían entre recuerdos ambivalentes y contrapuestos. Unos situaban a sus antepasados más allá del río Eufrates, en Mesopotamia; otros relacionaban su origen con unos escapados de Egipto. ¿Dónde estaba de verdad su origen? Cuando este libro se escribió las tradiciones sobre la salida de Egipto estaban ya consagradas, pero ¿qué decir de su otra tierra original? También el pueblo escudriñaba en el pasado para saber quiénes eran y de donde habían venido sus antepasados. En la segunda parte (Gn 12-50) Génesis aporta una solución: el padre de la nación vino de Ur de los Caldeos y los hijos de Jacob, progenitores y epónimos de las doce tribus habían nacido en tierras arameas. Un día alguien arrastró a un joven, hijo de Jacob, a Egipto; llegó a ser un personaje y hasta allí llevó a su padre y hermanos. Finalmente la contradicción estaba superada: los que salieron huyendo del país del Nilo eran descendientes de aquellos otros que habían

venido de más allá del río. Una respuesta verosímil que, superando la ambigüedad, daba a Israel una identidad entre las naciones del entorno.

Por esta razón Génesis alcanza toda su valía en el conjunto que forman los cinco libros llamados de Moisés o Pentateuco. En el centro de los mismos campea la salida de Egipto como eje central. El Génesis tiene como función enmarcar y preparar este acontecimiento fundamental. Su tema será lo que pasó antes de esa historia, o sea una "prehistoria". El genio israelita la dividió en dos partes: una remota, *el ciclo de los orígenes*, cuyo protagonista es la humanidad sin fisuras, y otra próxima, *el ciclo de los patriarcas*, que conserva los recuerdos de aquel árbol familiar que le otorga una identidad: hijos de Israel o israelitas. Estas tradiciones son originales y originantes para Israel, como las precedentes lo son para toda la humanidad. Al vertebrarlas, Abrahán alcanza el primer rango, debido tal vez a la primacía que gozaba la tribu de Judá cuando se compuso el primer esbozo de historia (siglo XI a. C.); los recuerdos de Isaac sirven para presentar a quien daría nombre a la nación, Jacob-Israel; y son los relatos que tienen como protagonista a Jacob y a José los que sirven de puente entre los ciclos patriarcales y el de la salida de Egipto.

De esta forma cuaja el esquema teológico de promesa-cumplimiento que da unidad al Pentateuco: en Génesis Dios da su palabra y los libros siguientes narran su realización. Génesis, a pesar de estos dos bloques, tan diferentes, posee unidad y coherencia, visible en estos aspectos:

1. La historia que narra Génesis tiene unidad temporal: va desde la creación del mundo (véase Gn 1) a Abrahán (véase Gn 12), y de éste, a través de José, a Israel en Egipto (véase Gn 46). Sin duda se trata de una articulación artificial, pero hace lógico y aceptable el desarrollo de los hechos.

2. En cuanto a los temas, existe una contraposición pretendida y evidente entre los dos ciclos: el de *los orígenes* explica cómo el pecado frustró los proyectos divinos, personificados en Adán y Noé, y el *patriarcal* mues-

tra la eficacia de la bendición divina y la rehabilitación de sus designios primero en Abrahán, la contrafigura de Adán, y luego en su descendencia.

3. El tratamiento literario por medio de leyendas hace homogéneos los episodios que en este libro se cuentan. Las "leyendas" se basan en datos reales, muy simples y concretos: el nombre de una persona o tribu, de un lugar, de un itinerario; o una tradición: el encuentro del protagonista con la divinidad, la salida para los pastos de invierno. La composición, en principio oral, utiliza tópicos conocidos, como las disensiones familiares entre esposos (Adán y Eva, Abrahán y Sara), hermanos (Cain y Abel, Esaú y Jacob), padres e hijos (Noé y Cam, Jacob y los suyos). Son frecuentes las etiologías (del griego *aitía=causa*), relatos de extracción popular que pretenden explicar algo interesante o que llama la atención: el nombre de una persona (Isaac, Ismael, Jacob), de un lugar o santuario (Babel, Betel, Moria); una situación (la mujer-esposa, la diversidad de las lenguas, el origen mortal del hombre); una costumbre (la señal de Cain), el modo de vida de un pueblo (ismaelitas, cainitas), la característica de un animal (serpiente sin patas). La mayoría de estas "leyendas" pretenden inculcar una enseñanza religiosa.

4. A las semejanzas en temas y en el procedimiento literario, propias de los relatos debidos al documento yahvista, hay que sumar las "genealogías" o listas de personajes, obra de la escuela sacerdotal, que forman la columna vertebral de ambos ciclos y estructuran la historia de forma sincrónica al contemplarla en su conjunto en la forma que hoy tiene. A partir de estas genealogías se pueden dividir ambos ciclos en las partes siguientes:

1. En el ciclo de los orígenes se encuentran las "historias" o genealogías

- del cielo y de la tierra (véase Gn 1-2,4a);
- de Adán y sus hijos (véase Gn 2,4b-5,32;6,4);
- de Noé y los suyos (véase Gn 6,1; 6,5-11,32).

2. *En el ciclo patriarcal* se narran las “historias”

- de Abrahán y su hijo (véase Gn 12-25,18);
- de Isaac y sus mellizos (véase Gn 25,19-37,1);
- de Jacob y sus hijos (véase Gn 37,2-50,26).

2. Proceso de redacción y contexto vital

Génesis constituye la primera parte de una gran obra literaria que abarca desde el comienzo de todo hasta el final del segundo libro de los Reyes, obra que cuajó a lo largo de varios siglos y, para su composición, los autores han ido echando mano de cuantos materiales tenían a su alcance.

El estrato más antiguo son recuerdos de lugares, personas y pueblos. Estos recuerdos se transmitían oralmente y sus temas se referían a los fundadores del clan o a un héroe famoso; a lugares (santuarios, por ejemplo), a parajes adonde trashumaban o de donde partían; se recordaba por qué y cómo llegaron diversos pueblos a sus respectivos asentamientos.

Surgen así los “relatos”, unos que podían pasar por históricos y otros que se sabían inventados; unos propios, otros de los pueblos vecinos; algunos pertenecen al mundo de los mitos y otros al folklore universal.

Con el tiempo estos recuerdos se agruparon en torno a protagonistas, como los patriarcas; o a hechos importantes tales como las trashumancias o la bajada a Egipto. Así surgieron los diversos ciclos a base de datos heterogéneos fundidos y adecuados. Los relatos se pusieron por escrito muy pronto gracias a la influencia de la civilización cananea. Así se explican las semejanzas de esta literatura con las de Egipto y Mesopotamia. La transmisión escrita no desbancó a la oral, que se siguió utilizando. El proceso de redacción se desarrolló condicionado por las circunstancias que atravesaba el pueblo. Por su parte, las crisis, políticas o religiosas, actuaron como revulsivos para revisar la historia y las enseñanzas, dando origen a nuevas redacciones.

Este proceso de simbiosis con otras culturas y de una composición gradual es evidente en Génesis donde los saltos, repeticiones y contradicciones demuestran que este libro no brotó de golpe, sino que se fue haciendo a lo largo de siglos y por muchos autores. A modo de ejemplo señalemos los siguientes hechos:

- Se suceden dos relatos de la *creación* y dos del *diluvio*, pero con tratamiento distinto: las *creaciones* conservan su autonomía, los *diluvios* están fusionados.

- Se repite en tres ocasiones un mismo tema: peligro que corre la madre del pueblo: Gn 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11.

- Los mismos personajes se encuentran en listas distintas y con características diversas: Lamec en Gn 4,18-24 y 5,25-28; Enoc en Gn 4,17 y 5,18-24.

- Coexisten distintos enfoques de un mismo hecho: la dispersión de los pueblos entra en los planes de Dios (véase Gn 10,1-32) y es un castigo por el pecado de Babel (véase Gn 11,1-9).

Para una descripción más pormenorizada del proceso de formación del Génesis dentro del Pentateuco, véase Introducción al Pentateuco en este mismo Comentario.

3. Teología

Aunque domina el pensamiento de la escuela sacerdotal y su objetivo inmediato era responder a la angustia desesperada del desierto, sin embargo, el mensaje de este libro supera la contingencia del momento: enseña que Dios tiene un proyecto de mundo y de hombre. Al hilo de los relatos, se desvela una “historia religiosa”, cuyos protagonistas son Dios y el hombre; la fuerza del primero es el amor, la del hombre la libertad.

Dios. Su poder es enorme: a nivel cósmico nada se le resiste; en el acontecer diario, frustra los planes de reyes poderosos, de jefes tribales o de hermanos envidiosos. Es un Dios cercano y familiar: lleva el nombre del padre del clan. Hizo al hombre con sus manos y le demuestra su amistad. Transmigró con las familias y se le encuentra lo

mismo en una cárcel que en un santuario, de día que de noche. Sin embargo, esta familiaridad no comporta manipulación: es y permanece siempre libre. Ordena algo horrible y hay que obedecer; elige y se debe aceptar su decisión incomprensible. No admite que nadie le marque su camino.

Es el Dios fiel que cumple siempre su palabra, expresada generalmente en forma de promesas. Todo el entramado del Pentateuco gira sobre la fidelidad: lo que prometió a los patriarcas, tema de Génesis, se hace realidad en los libros siguientes. Pero incluso en el desarrollo de las historias de los propios patriarcas hay cumplimientos. Son fecundos: Abrahán tiene un hijo, que acaba siendo un pueblo en Jacob. Poseen propiedades: Abrahán en Mambré, Jacob en Siquén y sus hijos en Egipto. Sus nombres son conocidos y respetados por reyes, que ven en ellos al Dios que los asiste. Al final del periplo, el pueblo es numeroso, tienen una tierra en propiedad, son respetados y viven en paz, paradójicamente en la tierra que será el símbolo de la opresión. A veces parece que Dios se ausenta y este libro enseña que no se deben forzar los momentos de Dios, sino respetarlos y aguantar ese horrible silencio, porque acaba cumpliendo su palabra.

Defensor de los desvalidos, socorre a niños pequeños, a los patriarcas y sus amigos; a las esposas y a José. Abrahán y Lot, Isaac e Ismael, Jacob y José son testigos de su providencia amorosa. Gracias a Abrahán se salva Lot y por José llega la bendición a su familia y a todo el mundo, incluido Egipto: es un Dios que acepta la colaboración humana. Al final de Génesis, Jacob, en su lecho de muerte, le agradece ser *ángel, pastor y redentor* (Gn 4,15-16). Este Dios, enseña el texto, tiene un punto débil: se deja vencer por la oración o por la intercesión de un amigo. Conoce la debilidad del ser humano, perdona una y otra vez, su corazón es de padre. Génesis, al revelar la fidelidad divina por un lado y las promesas por otro, proporciona al creyente un arma más para forzar al Dios libre y cumplidor: apelar a su lealtad. Y, cuando todo esto falla, enseña a buscar amparo y refugio en su misericordia.

La acción salvadora del Señor se abre a dos planos: creando y bendiciendo, dando el ser y haciendo feliz. Si la primera creación fracasó en distintos momentos (Gn 1-11), con Abrahán se abre una nueva era que culminará en el Mesías, hijo de Dios y del patriarca, etapa en la que la bendición se impone (Gn 12-50).

Bendición. La bendición es un acto creador, que tiene fuerza desde el momento en que se pronuncia y da sus frutos porque está animada por la fuerza divina; es irreversible, aunque no se trasmite mecánicamente ni es propiedad de nadie, ni siquiera del primogénito, sino que precisa de un acto voluntario del que la otorga. La bendición es el origen, la suma y el resultado final de las promesas, elemento integrador de este libro. Las frecuentes expresiones-dichos de promesa aglutinan recuerdos, a veces independientes, de los protagonistas y les dan valor teológico. Los objetos de las promesas son variados: un hijo o una gran descendencia, un país donde asentarse, la protección para un viaje, el bienestar en el lugar del asentamiento. Hay una preocupación por mostrar su cumplimiento, de ahí las continuas alusiones a la prosperidad, riquezas y prestigio de los patriarcas. Bendición y promesas demuestran el amor, poder y fidelidad de Dios, por eso se van realizando, a pesar de las infidelidades de los padres, hasta culminar asentados en Egipto, respetados y gozando de independencia y bienestar.

Al unir bendición y promesa, la primera se convierte en una actitud permanente de Dios, que mira al futuro pero cuya garantía reside en el pasado. Por eso, las promesas, al irse realizando, pueden enriquecerse con nuevos matices, que superan sus contenidos iniciales: la promesa de la tierra incluirá el reino davidico y mesiánico; la universalidad primera abrazará a todos los hombres de todos los tiempos, se convertirá en salvación universal. De ahí que cuanto Dios promete en Génesis alcanza profundidad mesiánica y escatológica.

El hombre. El hombre es creado *a imagen y semejanza de Dios*, formado de barro y

aliento divino, feliz en su trabajo y en armonía consigo mismo y con cuanto le rodea. Pero el Dios libre hizo a su criatura dotada de libertad; quiso tener a su lado a un amigo, el hombre, y verlo feliz, pero libre también como él. Y, como respeta las reglas del juego, acepta que la criatura se le subleve y reaccione de forma egoísta. Cuando esto sucede, las desgracias arrasan a la creación y parece que todo termina. Si gracias a la palabra, el Señor venció al caos y dio origen a la vida, ésta se convirtió en algo maldito cuando el hombre dejó a Dios de lado y se creyó dueño de su destino.

La fe bíblica. Aprovechando los relatos el texto delinea la figura del creyente: al Dios fiel, el hombre debe responder con fidelidad; dudar de su lealtad es la tentación radical. La fe es un encuentro personal en el que el Señor toma la iniciativa; encuentro decisivo en la vida del creyente en el que se mezcla la confianza, el vacío de sí mismo y la obediencia: Adán debe confiar y obedecer; Caín aceptar la elección de su hermano y los constructores de Babel su dependencia; Abrahán su desarraigo del pasado poniendo en manos divinas su futuro; toda la vida de Jacob es un llegar y huir de ese Dios que no lo abandona; para José el encuentro se dará en momentos terribles.

La fe exige empobrecimiento y riesgo: aceptar la dependencia de Dios en los casos de Adán-Eva, de Caín y de las gentes de Babel. En Abrahán se retrata la opción radical del creyente: una voz sin más le ordena abandonar todo, pasado y presente, y fiarse; responder sí, dejar de ser lo que es y buscar otra identidad. Dios reconocerá su fe (véase Gn 15,6) y su obediencia (véase Gn 22,12.16); Abrahán se convierte en su hombre de confianza (véase Gn 18,18). Jacob, forajido por su propia culpa, acepta su situación y, tras encontrarse con Dios (véase Gn 28,10-22), marcha a la búsqueda de una vida nueva. Devolverá lo que robó y, tras largos años de prueba cuando está a punto de llegar a su objetivo, se refugia en la oración, hace frente al mismo Dios; admite su culpa y el Señor le cambia el nombre, lo convierte en otro (véa-

se Gn 32,23-33). La fe conduce a la conversión y, por ella, al hombre nuevo. En el caso de José, el empobrecimiento y el riesgo le son exigidos por la misma vida y, modelo de creyente, acepta en silencio su condición. Aguantata y sufre la ausencia de Dios. Su confianza no queda defraudada.

La confianza en Dios debe llenar el vacío que conlleva la fe. La fortaleza del creyente está en el Señor; se fía de él a pesar de las dificultades y absurdos que la vida lleva aparejados. El aspecto paradójico de las promesas revela esta confianza ciega: a una pareja de ancianos, y ella estéril, Dios le asegura que serán padres de una gran nación; y cuando Abrahán se queja de que su hijo no llega, el Señor le asegura que su descendencia será más numerosa que las estrellas del cielo, y sin más motivos, Abrahán cree en él. Sólo, sin nada encima, abandonado y huuyendo, Jacob recibe una promesa inmensa: poseerá aquella tierra sobre la que duerme y ¡un maldito, como es él, será vehículo de bendición! Dios promete a gentes sin título alguno que la tierra que pisan será suya, y la tierra está en manos de pueblos numerosos y fuertes. José es un joven que sueña ser adorado por el sol, la luna y once estrellas: aprovechando las aventuras y desventuras de este héroe, el texto retrata la figura del hombre que confió en Dios. Esta es la vocación del individuo y de la comunidad creyente: buscar a Dios en el desasimiento, con riesgo y confianza.

4. Bibliografía

- J. Errandonea, *Edén y Paraíso*, Madrid 1966.
- H. Haag, *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*, Madrid 1969.
- H. Renckens, *Creación, Paraíso y Pecado original según Gén 1-3*, Madrid 1969.
- L. Alonso Schökel, *Pentateuco I: Génesis y Exodo*, Madrid 1970.
- P. Grelot, *El problema del pecado original*, Barcelona 1970.
- J. Scharbert, *¿Pecado original?* Estella 1972.
- T. Gaster, *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*, Barcelona 1973.

GENESIS

- G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Salamanca 1974.
- G. Auzou, *En un principio Dios creó el mundo*, Estella 1975.
- R. Michaud, *Los patriarcas, historia y teología*, Estella 1976.
- P. Grelot, *Hombre, ¿quién eres?* Estella 1976.
- J. Briend, *El Pentateuco*, Estella 1977.
- G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca 1977.
- H. Cazelles, *En busca de Moisés*, Estella 1981.
- R. Michaud, *La historia de José*, Estella 1981.
- Seux y otros, *La creación del mundo y del hombre en los textos del Próximo Oriente asiático*, Estella 1982.
- F. Castel, *Comienzos (Gn 1-11)*, Estella 1986.
- M. Collin, *Abrahán*, Estella 1987.
- J. Guillén, *Los patriarcas. Historia y leyenda*, Madrid 1987.
- L. Alonso Schökel, *¿Dónde está tu hermano?* Estella 1990.
- J. Guillén, *Génesis. Texto y comentario*, Madrid 1990.
- P. Rosano y otros, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1991.
- G. Ravasi, *Guía espiritual del AT. El libro del Génesis (1-11)*, Madrid 1992.

COMENTARIO

I
**ORIGEN DEL MUNDO
 Y DE LOS HOMBRES**
 (1-11)

Estos capítulos esbozan el escenario en que Israel va a desarrollar su historia nacional. El mundo de los orígenes que retratan es el pretexto para presentar el mundo y la humanidad en que Israel sufre como pueblo desterrado (siglo VI a. C.) con recuerdos nostálgicos de su nacimiento como nación (siglo XI-X a. C.). Construidos con datos heterogéneos, estos capítulos describen una "prehistoria" que transcurre en un mundo ideal antes que las etnias, las naciones, la política o las clases sociales separaran a los hombres. Los episodios, que componen esta sección, no son informes de hechos, ni son continuación los unos de los otros, ni inciden en la historia de la nación, aunque le sirvan de marco. Son pinceladas independientes que retratan y justifican aspectos diversos del estado original y de los sucesos que lo modificaron; por eso, su desarrollo no es cronológico ni coherente.

En este planteamiento, Israel se distancia de otras prehistorias parecidas por su fe en un solo Dios. Esta característica repercute de dos formas en el ciclo:

a) Al ser uno, el pensamiento israelita identificó al Dios nacional, el salvador que los sacó de Egipto, con el Dios creador, remontándose desde el éxodo a los patriarcas y de éstos al comienzo de los tiempos. La creación se integra como primer acto en la historia salvífica y la actuación de este Dios único sobre Israel no es más que una parte de su actividad sobre el mundo y los demás pueblos. Resulta así un entramado perfecto entre el ámbito de lo creado (Gn 1-11), el de las promesas (Gn 12-50) y el de las realizaciones (Ex-Nm).

b) Al no aceptar a otros dioses en la historia, la figura del hombre se agiganta al ser el único compañero que tiene el Señor; su coprotagonista en los relatos de esta "prehis-

toria" es el hombre en su sentido más amplio y en sus múltiples relaciones, y no sólo el israelita.

Génesis 1-11 es obra fundamentalmente de dos autores, el Yahvista y el Sacerdotal; quizá haya revisiones del estrato elohista y hay quien opina que existió un último redactor que le dio la forma que hoy tiene. El autor yahvista desentraña el estado prehistórico a base de contrastes: apela a un estado original que se perdió justamente por haberse enfrentado el hombre con Dios y haber desencadenado unas desgracias que justifican las situaciones reales del mundo en que vive. El denominador común de estos enfrentamientos fue la *hybris*, el ansia insaciable del hombre por conseguir una independencia absoluta. Una y otra vez el ser humano rompe los límites y acaba atrayendo sobre sí la calamidad. Dios lo hace volver a su espacio, pero ya se ha instaurado un nuevo desorden. A estas dos líneas: gracia y desgracia, se suma la tercera, misericordia: el Señor hace lo posible por paliar el desorden que el pecado acarrea a la humanidad. Estas fueron las rupturas:

- Apenas creado, el hombre y su mujer pretenden invadir el espacio divino y son arrojados lejos de Dios y del mundo feliz en que vivían; insolidaridad en el seno de la pareja (Gn 3).

- Caín no acepta a un Dios que elige libremente, lo que provoca el fratricidio y una nueva ruptura; enfrentamiento entre hermanos (Gn 4).

- Los poderosos violentan a las hijas de los hombres; por eso se acorta la vida en comparación con las edades de los antiguos, y el diluvio acaba con la tierra (Gn 6-9).

- El intento de invadir el "cielo" causa la dispersión y la ruptura definitiva entre los humanos (Gn 11, 1ss).

El autor sacerdotal, por su parte, vertebra su historia por medio de genealogías, que se van estrechando desde el primer hombre hasta Abrahán con precisión matemática: de

Adán a Noé van diez generaciones y diez desde Noé a Abrahán. Estas series de generaciones demuestran la eficacia de la bendición original (véase Gn 1,28) y aseguran la pervivencia de la humanidad en el tiempo (véase Gn 5; 11,10-26) y en el espacio (véase Gn 10). Este marco genealógico tiene dos polos: un relato de creación (véase Gn 1,1-2,4a) y otro de destrucción, el diluvio (véase Gn 6,9ss).

La redacción actual analiza la forma en que la maldición entró en el mundo por culpa de los hombres, cómo fue corrompiendo la vida y destruyendo la bendición con que Dios dotó a la vida desde el día de la creación. En pocas pinceladas esboza pecados que son origen de todos los demás y los síntomas que los caracterizan: el afán de ser autónomos frente a Dios, la ausencia de fraternidad, el odio, la venganza, el egoísmo y las injusticias; y, como denominador común, la locura del hombre que no quiere ser criatura de Dios, sino dueño de su destino; su afán por eliminarle para ocupar él su lugar en el mundo. El pueblo de Israel no dejó que cayeran en el olvido las "historias" que explicaban el origen de todos los males de la humanidad. Los padres se la contaban a los hijos y los abuelos a los nietos. Esta historia de bendiciones esfumadas, de maldiciones presentes y de misericordia entrevista fue escrita para que sirviera de consuelo a los desterrados en Babilonia. El destierro había hecho desaparecer cuanto daba sentido a Israel como pueblo; en estos relatos ofrece el redactor un espejo donde mirarse y revisarse, y un mensaje de esperanza al descubrir el origen de la situación caótica del mundo. Invita, finalmente, a buscar remedio en la palabra del Señor: oír, dejarse guiar por ella y obedecerla. Ella es el único camino para arreglar el mundo y restablecer el orden: dando a Dios el lugar del padre y a los otros el del hermano.

HISTORIA DEL CIELO Y DE LA TIERRA (1,1-2,4a)

La escuela sacerdotal presenta al universo, *los cielos y la tierra*, como el escenario en

el que se va desarrollar el proyecto salvador de Dios; por eso tiene su propia historia, como Abrahán o Jacob. Constituye una unidad completa literaria y temática, cerrada y simétrica en la que todo ha sido bien sopesado y medido. Es un poema en prosa rítmica con forma esquemática y monótona, y frases estereotipadas.

La cadencia creadora se articula en dos partes: aparición de los espacios cósmicos y ornamentación de los mismos en perfecto paralelismo. Al primer día, creación de la luz, corresponde el tercero, formación de los astros; al segundo, separación de las aguas por el firmamento, lo completa el cuarto con la creación de los peces y de las aves; el día tercero, aparición de los continentes, se colma en el sexto con los animales terrestres y el hombre. Son en total ocho obras y en cada una repite el mismo esquema: orden, ejecución y aprobación. Las enmarca en seis días para dejar bien asentada la ley del descanso sabático. Se trata de una distribución artificial, pero lógica según el espíritu ordenado del autor, de las obras creadas.

Los números en la Biblia no sólo son medidas de una estimación cuantitativa, sino también signos para cualificar una relación con lo real, distinta de la aritmética. En esta composición, como en otras, el número "siete" subraya la perfección: la creación en siete días; el versículo primero consta en hebreo de siete palabras; el segundo tiene catorce; y el epílogo está formado por tres proposiciones paralelas de siete palabras cada una.

La finalidad litúrgica, buscada por el autor, y que no es otra sino fundamentar la ley del sábado, se transparenta en el fondo y en la forma: la cadencia repetida de fórmulas y estribillos lo asemejan a un canto litánico de alabanza a Dios. Su objetivo es proclamar la fe de una forma reflexiva, de ahí su sencillez escueta, sin nada que pueda alterar la claridad y el orden. También subyace un interés apoloético: oponer esta ideología, de corte judío, a la religión de Babilonia, que celebraba durante siete días la fiesta del año nuevo; su centro era la recitación del Poema de la creación llamado *Enuma elish*, que tie-

ne semejanzas con Gn 1,1-4,2a. Curiosamente se ha conservado en siete losetas y desgrana un proceso parecido al del relato del Génesis: de las aguas saladas, *Tiamat*, y de las dulces, *Apsu*, surgen los dioses; Marduk derrota a Tiamat con cuyo cadáver dividido construye el cielo y la tierra; a esta obra de separación sigue la ornamentación; termina modelando al hombre con la sangre de un monstruo derrotado; los hombres tienen como destino servir a los dioses en tareas duras. Los desterrados podían sentirse fascinados por la cultura cósmica y el boato de estas celebraciones, y preguntarse si Marduk era superior a su Dios. El autor sacerdotal reacciona ensalzando al Señor, único capaz de llamar a la existencia a todos los seres con la fuerza de su palabra. De esta forma inyectaba esperanza en los desesperados que vivían lejos de su tierra y privados de identidad.

1,1-2 En el comienzo. Se abre el libro con el resumen de la obra creadora. Con la proposición *en el principio*, el autor no pretende remontarse al inicio del tiempo; indica sencillamente “en primer lugar”; crear no significa hacer de la nada, sino hacerlo de forma inesperada y fuera de lo usual. *Cielos-tierra* indica la totalidad de lo creado, el universo. Plantea el proceso creador como una oposición entre el caos y el cosmos e intenta describir lo indescriptible, aquello con lo que se enfrentó Dios. Este arranque caótico es descrito con tres expresiones: *la tierra* como *soledad cóptica*, *tinieblas sobre el abismo* y *el espíritu de Dios* (que también podría traducirse por “un viento divino”). En este verso (Gn 1,2) *tierra* designa en primer lugar a lo que existía cuando Dios se puso a crear –en el verso anterior correspondía al mundo de los hombres en contraposición al *cielo*– y está calificada como en los mitos: *tohu=vacío* y *bohu=solo*; en segundo lugar, y sin relación con lo anterior, *las tinieblas cubren el abismo=tehom*, palabra con la que se evoca al monstruo Tiamat, despedazado por Marduk, el dios creador; y en tercer lugar, un *viento divino* o *el espíritu* (o *aliento*) *de Dios* que se cernía –tal vez vibraba o temblaba– sobre este caos. Este “viento divino” puede interpretarse como elemento cósmico,

como un viento huracanado evocador del que separó las aguas del Mar Rojo (véase Ex 14,21); o una fuerza divina que actúa como demiurgo emparejado con “la palabra”: *espíritu* y *palabra* se asocian en la realización de otras obras divinas.

1,2-13 Formación de los espacios. La obra de separación se escalona en los tres primeros días. La voz divina ordena y es obedecida; la palabra es eficaz. Dios llama a la existencia y la criatura acude. La relación *dice-hace* manifiesta que el mundo es una creación de su voluntad: *Dijo Dios: Que exista la luz. Y la luz existió.* La luz, primogénita de toda criatura, penetra en el caos, lo rompe y surge por *separación* un espacio con dos caras: el día y la noche. La luz es una criatura, independiente y anterior a los astros (véase Job 3,2-10; Ez 32,2; 2 Cor 4,6). Las tinieblas no son llamadas a existir: la noche es un residuo de la oscuridad del caos. Sólo la luz fue creada y sólo de ella se dice que es buena. *Llamó Dios a la luz día, y a la tiniebla llamó noche:* “llamar” es casi el equivalente de “dar nombre”, que sirve, en hebreo, para indicar el poder de quien lo da sobre la realidad nombrada. Así se proclama el dominio de Dios sobre el tiempo, abrazado por el merismo *día y noche*. Los distintos momentos creadores están compuestos de fórmulas que se repiten con el mismo sentido: mandato y ejecución, dar nombre, calificación como *buena*, que no tiene nada que ver con la bondad ética ni con la belleza, sino con la adecuación: ha resultado como Dios quería. El estribillo final parece recordar el origen litúrgico de la composición: *Pasó una tarde, pasó una mañana: el día...*

A la actuación sobre el caos-oscuridad, sigue otra sobre el caos-agua: separa las aguas superiores de las inferiores con una bóveda, originándose los mares y el firmamento. La palabra divina forja una especie de cuenco invertido capaz de retener las aguas ominosas de encima. Vuelven los tópicos: dar nombre y datación, *día segundo*. Como el autor tenía que dividir ocho obras en seis días, en el tercero coloca dos: la separación de las aguas de abajo, haciendo emerger lo seco, es decir la

tierra que estaba sumergida, y la aparición de la vegetación. La obra de separación es descrita con los tópicos usuales: orden y ejecución, nominación y aceptación. Queda diseñado nuestro mundo en el binomio *tierra y mares*. Al *llamar*, es decir, al dar nombre a los mares y a la tierra, se manifiesta Señor del espacio, en paralelismo con la secuencia *noche-día*, equivalente al señorío sobre el tiempo. A ejemplo del milagro del éxodo (véase Ex 14,21-22), Dios impone un límite a las aguas y hace emerger la tierra. Al romper las aguas del Mar Rojo el Señor hizo nacer a su pueblo; aquí de forma semejante llama a la existencia al mundo habitable. Apenas emergida, la tierra empieza a *verdear*; pero curiosamente el Señor la ordena que *produzca vegetación*. La tierra madre ha de tener fuerza nutritiva para los animales y el hombre. También la tierra es desmitizada al considerarla criatura fecunda gracias al Señor. Plantas y árboles, "naturaleza", se distinguen de los seres animados, "criatura", cuyo origen se apresta a describir; el edificio sublime del cosmos está dispuesto para acoger los ornamentos que lo completarán y enriquecerán.

1,14-23 Ornamentación. Comienza en el día cuarto. Son otros tres días en que Dios llena los espacios en paralelismo con su aparición. A la esfera de la luz, primer día, corresponden los astros: el sol para el día, la luna y las estrellas para la noche. La escuela sacerdotal desmitiza en profundidad a las fuerzas siderales, a las que niega honores divinos y las pone al servicio del hombre y del calendario, apreciación repetida en el mandato y la ejecución. Los espacios aparecidos en el día segundo, mares y firmamento, se llenarán de seres vivos: peces y pájaros. Como la vida es obra exclusiva de Dios, el autor usa el verbo *crear* (hasta ahora sólo en la introducción). Con los peces van los legendarios monstruos del abismo, convertidos en criaturas de Dios (véase Sal 104,26). A la vida se suma la *bendición*: primera aparición de este término teológico, uno de los que vertebran el Génesis. La bendición divina capacita a estos seres para reproducirse.

1,24-31 Los animales y el hombre. En el sexto día se encuentran dos nuevas obras: los animales y el hombre, que ocupan el último espacio. Nótese que el mandato se dirige a la tierra, como en el caso de la vegetación: *Produzca la tierra seres vivientes*. Sin embargo, en la ejecución, Dios los llama directamente a la existencia. Con los animales termina la obra iniciada el día precedente. La obra se articula en los tópicos conocidos. El texto divide a los animales en ganado, fieras y reptiles. No hay bendición; parece que la deja en exclusiva para la pareja humana. El hombre pertenece al espacio tierra y al mundo animal: ha sido creado el mismo día y participa de la misma mesa.

La obra culmen es la pareja humana y ocupa el último lugar, la cima de la pirámide cósmica (Gn 1,26-31); es la puerta que en el universo da acceso al Creador. La forma en que el autor expresa la creación de la humanidad revela hasta qué punto le fascinó esta obra divina. La escalona en tres pasos: deliberación, realización y contemplación:

1. El Creador piensa en lo que va a hacer y lo comunica a su corte (véase 1 Re 22,19-23; Job 1,6); de ahí el plural *hagamos* (véase 1 Re 22,19-23; Job 1,6). *'Adam=hombre* equivale a humanidad; este sustantivo no admite plural y su femenino significa *tierra*, no mujer. El hombre será creado a *imagen y semejanza*, que no son sinónimos: *selem=imagen* una copia plástica -estatua- y *demut=semejanza* indica una correspondencia o parecido. Ambas características son propias del idolo, imagen que se parece al modelo y lo hace presente.

2. Sigue la ejecución de la obra. El autor se recrea en ella y la formula en prosa rítmica, con pretensiones poéticas: *Y creó Dios a los hombres a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó*. Por tres veces reitera el verbo *crear*, indicando el culmen de lo creado; dos veces *a imagen*, en referencia al modelo. Enseña que la diferencia entre los sexos pertenece al orden divino y que esa diferencia es algo *bueno*, pues responde a lo que el Creador pretendía al formarlos tal como son, sexuados, capaces de amar, vivir y dar vida. En el texto no hay ni asomo de la crea-

ción de un andrógino, sino de seres individuales y sexuados. Prescinde de problemas sobre el monogenismo o poligenismo.

3. Finalmente los contempla y asocia a su obra; los hace partícipes de su soberanía: los bendice y les otorga poder sobre el resto de las criaturas.

La armonía de lo creado se visualiza en un mundo donde no se derrama sangre: hombres y animales son herbívoros (Gn 1,29-30). Tras el diluvio Dios permitirá sacrificar animales para comer (véase Gn 9,2).

Se cierra el proceso creacional con esta constatación: *Vio entonces Dios todo lo que había hecho: y todo era muy bueno*, superlativo que choca con el lenguaje lacónico del autor. El Creador se recrea definitivamente en lo que ha hecho. Al calificarlo de *bueno-muy bueno*, el redactor sacerdotal proclama al Señor como el artista por excelencia y el más cuidadoso de los artesanos. Con una teología pareja a la profética, hace hincapié en que todo lo hizo por medio de su palabra, salvando la trascendencia. Su enseñanza es optimista: nada de lo creado es malo o defectuoso; el poder divino no ha sido limitado por ninguna potencia adversa. En lo que a Dios toca, es perfecto; pero, como para el pensamiento israelita, el mundo no es estático sino dinámico, un acontecer en movimiento, es posible que esta obra se desvirtúe. Es lo que la realidad enseña y, con una leyenda perteneciente a la tradición yahvista, Génesis responderá en el siguiente episodio a la incógnita de la presencia del mal en un universo creado perfecto.

2,1-4a Descanso para el Creador. La construcción literaria tiene cierto ritmo: *Así quedaron concluidos el cielo y la tierra con todo su ornato./ Cuando llegó el día séptimo Dios había terminado su obra, / y descansó el día séptimo descansó de todo lo que había hecho./ Bendijo Dios el día séptimo y lo hizo santo,/ porque en él descansó de toda la obra que Dios había hecho al ir creando./ Esta es la historia de la creación del cielo y de la tierra.* El descanso divino no es un añadido ni un apéndice; creación y reposo forman un todo. El autor juega con la homofonía hebrea

de *sábado y descansar* que son de la misma raíz, y con *siete*, que suena casi igual. El sábado, broche de la creación, es una institución diferenciadora, un tiempo separado de lo profano y acercado a Dios: *lo consagró*, y, como *bendito*, se convierte ensantificado y santificador. Si el poema babilónico *Enuma elish* termina con la glorificación del dios Marduk, aquí la gloria recae sobre el sábado. Este día no tiene límite de tiempo, carece intencionadamente de *pasó una tarde, pasó una mañana*. Dios descansa ya para siempre e invita a su criatura a descansar como él.

Este poema litúrgico termina con una síntesis en referencia a la inicial: *Esta es la historia de la creación del cielo y de la tierra*. Normalmente el autor sacerdotal coloca expresiones semejantes a modo de título al comienzo de sus historias: Gn 5,1 (Adán); 6,9 (Noé); 10,1 (hijos de Noé); 11,10 (Sem); 11,27 (Teraj); 25,12 (Ismael); 25,19 (Isaac); 36,1.9 (Esaú); 37,2 (Jacob).

*Sentido del poema de la creación
(Gn 1,1-2,4a)*

Este poema, compuesto en el destierro, pretende inyectar esperanza en los desterrados: Dios y su palabra, el hombre y el sábado son los principales focos de atención.

1. *Dios*: Presenta al Dios creador con la mirada puesta en la historia e identifica al salvador con el creador, siendo la creación el primer acto de su proyecto. Existía antes del comienzo, fuera del espacio y del tiempo, aunque intervenga en ambos. Es distinto y superior a todas sus criaturas, aunque en ellas se refleje su sabiduría y bondad. Es único; nada se le puede equiparar: es el completamente otro. Todo depende de él, desde la luz hasta la vida; a los astros, considerados divinidades, los desmitiza: son simples *luminarias* que regulan el calendario civil y religioso. Están al servicio de los hombres y del culto. Son intermediarios de la luz, no sus dueños. Ni el sol ni la luna merecen nombre propio, que los recordaría como a dioses. La secularización alcanza ribetes racionalistas al ponerlos al servicio de los hombres y del cul-

to: para alumbrar a los primeros y encuadrar las fiestas.

El universo no ha surgido por casualidad, ni se ha autoformado, ni es el resultado de una lucha entre dioses, sino algo querido por Dios, obra de su sabiduría y omnipotencia y, como tal, reflejo de su perfección. Sin embargo, este mundo es inestable: precisa de la asistencia divina, de lo contrario volvería al caos, como sucedió en el diluvio. El Dios creador también conserva su obra en cuya dinámica se inserta el tema de la *vida*, a la que se suma la *bendición* que capacita a los seres vivos a reproducirse y llenar los espacios que a cada uno el Creador le ha asignado; nada ni nadie puede anular la *bendición*. Este autor, un catequista sin pretensiones científicas, se amolda a las concepciones cosmológicas de su época: sobre la masa abismal y acuosa se yergue la tierra asentada sobre columnas; encima está la bóveda cóncava y compacta del firmamento con los astros; más encima aún la otra parte del depósito de aguas, amenaza constante para la tierra emergida. La aceptación de esta imagen se entrecruza con la fe, impidiendo cualquier tensión entre las creencias y el conocimiento natural; forman un todo.

Bara = *crear* identifica la aparición del universo como obra exclusiva de Dios, ya que sólo él puede ser sujeto de este verbo. La creación tiene como resultado final al hombre, imagen de la divinidad, y al universo, templo ideal que refleja la gloria divina, adonde todos acuden y cumplen debidamente, en una liturgia cósmica, el papel para el que fueron creados.

2. *Palabra divina*: El Creador actúa por medio de su "palabra": diez veces se repite: *Y dijo Dios*. Por medio de un "decálogo", diez palabras-mandato, el Hacedor llama a la existencia a cuanto existe. En el comienzo Dios por su palabra despedazó el caos: con la luz venció a las tinieblas, con el firmamento dividió las aguas, ordenando un mundo habitable: las reunió en un lugar y emergió la tierra. La palabra llamará a la existencia a cuanto completa y adorna estos espacios. Dios está en su palabra y de ahí la fuerza que atesora (véase Sal 33,6-9). La escuela sacerdotal

estuvo, sin duda, influenciada por su medio cultural. El hombre prefilosófico descubre en la palabra un poder misterioso y eficaz y cuando, por analogía la proyecta al mundo divino, sublima su fuerza. Los textos bíblicos tienen un notable parecido con pasajes egipcios y mesopotámicos. El autor quiere demostrar a los desterrados en Babilonia que la palabra que prometió la salvación a los patriarcas, la realizó con Moisés y reiteró a los profetas, es la misma palabra eficaz y omnipotente que, en el comienzo, creó los cielos y la tierra y que no puede resultar ineficaz ni ser desmentida, sino que realiza siempre el proyecto salvador que lleva dentro, como confiesa un profeta de aquellos tiempos (véase Is 55,8-13).

3. *El hombre*: La visión que del ser humano tiene este poema equipara al varón con la mujer, como seres diferenciados, ambos creados a *imagen y semejanza* del Creador. El hombre sexuado es el único signo, símbolo o sacramento de la divinidad, imagen viva de Dios en el cosmos (véase Sal 8,4-10). En él se revela todo lo que Dios es, con una salvedad: en cuando un ser imperfecto no puede reflejar la inmensidad de quien lo es todo. El hombre es la criatura más cercana al Creador dentro de la imposibilidad de ser como él. Dios los quiso varón y hembra, diferenciados; así el relato supera todos los mitos y especulaciones, cínicas y ascéticas, que han representado al sexo en la historia de la cultura. Para el autor, sólo el hombre es imagen del Creador: todo el hombre, como ser inteligente y creador, y también en su aspecto corporal, reflejo de una belleza y una armonía única. La grandeza del ser humano conlleva el desprecio a los ídolos. Al ser la única imagen de Dios, Israel no necesita de más imágenes; cualquier ser humano merece el respeto que otros pueblos conceden a sus ídolos.

En cuanto al papel del hombre en la creación, la Biblia se distancia de otras mitologías. En ellas se dice que los hombres fueron creados para servir a los dioses, mientras que aquí lo son para compartir con Dios el dominio de lo creado: ahí radica su semejanza con el Creador. Su tarea será controlar, completar y enriquecer las fuerzas que el Ha-

cedor sembró en el universo. Su poder no es absoluto: si su actuación comporta deterioro de la naturaleza, mal uso de sus fuerzas o del poder que ésta atesora, su ciencia e industria traerán maldición en lugar de bendición.

Estos son los dos protagonistas de la historia que la Biblia va a contar: el Dios bueno que ha hecho del hombre su embajador; y el hombre, vértice de su obra, a través del cual el universo se relaciona con Dios. La historia que resulta es religiosa, donde no extraña la presencia de lo sobrenatural, porque están abiertas las puertas entre el cielo y la tierra.

4. *El sábado*: El autor sacerdotal, que contaba con el marco semanal israelita y su séptimo día de descanso, hizo del sábado una confesión de fe distintiva del judío en un ambiente donde no existía esta costumbre —el destierro de Babilonia—. Y la cargó de significado: al obedecer descansando, el hombre reconoce su subordinación al Señor del tiempo. El sábado se considera una llamada: Dios, al dejar de trabajar el séptimo día, da al hombre la posibilidad de continuar la obra que él inició. Al no existir templo en el que dar culto al Señor (el de Jerusalén estaba en ruinas), el sábado tiene en el tiempo la misma función que el templo en el espacio: consagra una parte del mismo al servicio de la divinidad. Por otro lado, el sábado se idealiza: es un tiempo especial, santificado y santificador que rompe la continuidad del trabajo y hace libre al hombre. Al descansar, éste se asemeja al Creador, participa de alguna forma en la existencia divina: es como un “día de cielo” a la semana. El sábado se convierte en la abertura a lo trascendente: la pirámide creacional se abre por su vértice al Dios, señor del tiempo y el espacio. El universo no se agota en sí mismo, sino que se proyecta a su Señor.

EL DRAMA DEL PARAISO (2,4b-3,24)

Estamos ante un aparente relato de “creación” con el que el Yahvista inicia la historia

religiosa de su pueblo. Es un relato que posee unidad interna y lógica, y forma un arco perfecto: comienza con la formación del hombre, su clímax es una transgresión con horribles consecuencias y concluye en la expulsión del huerto, que recuerda el comienzo. Una sucesión redondeada, clara y limpia de escenas lo asemeja a un drama muy bien estructurado.

El autor utilizó elementos que pertenecían a su mundo cultural. En primer lugar es clara la influencia de mitos mesopotámicos. El comienzo: *Cuando... todavía no*, es corriente en muchos de ellos para encuadrar un hecho importante, como la formación del hombre, en el conjunto de una creación. Así comienza *Enuma elish*: *Cuando en lo alto (e-nu-ma-eli: de ahí su nombre) el cielo aún no había sido nombrado, y, abajo, la tierra firme no había sido mencionada con un nombre,... Cuando los dioses aún no habían aparecido, ni habían sido llamados con un nombre,... Entonces modeló al hombre*. En cuanto al desarrollo, tiene semejanzas con el poema de Gilgamés, de principios del segundo milenio. Una diosa forma al primer hombre, Enkidu, con barro y lo traslada a un huerto; vive entre animales y adquiere un conocimiento casi divino gracias a una mujer, entonces cae en la cuenta de su desnudez. La muerte de Enkidu incita a su amigo Gilgamés a buscar por doquier un remedio a la muerte. Buscando este remedio encuentra la planta de la eterna juventud en el fondo del mar; la arranca, pero una serpiente se la arrebata mientras el héroe duerme. Conclusión: la inmortalidad es prerrogativa de los dioses y la muerte es el destino de todo hombre.

Aparte de estas influencias extranjeras, la escuela yahvista contó con tradiciones israelitas de las que hizo uso. En Israel existió sin duda una leyenda acerca del “hombre primordial”, sabio y perfecto, que vivía en el mundo de los dioses, pero que fue arrojado de allí por su orgullo (véase Ez 28,11-19; Ez 31,1-18, bajo el símbolo del árbol; tal vez Is 14,13-14). Si se compara estas figuras del hombre primordial delineadas en los textos proféticos con la del *hombre-adán* de este episodio, es evidente la desmitización que realiza el autor

yahvista. Por otro lado, el hecho de que en este relato aparezcan unidos los dos nombres de Dios, *Yahvé* (el Señor) y *Elohim* (Dios), tal vez sea un indicio de la existencia de dos diferentes tradiciones, cada una de las cuales denominaba de forma distinta al Dios nacional. Finalmente, hay autores modernos que detectan dos relatos subyacentes: uno que explicaba el origen y bondad del matrimonio y otro con un tema de prueba-caída.

1. El que contaba *el origen del matrimonio* explicaba cómo en el comienzo Dios formó al hombre del polvo y le insufló la vida, lo colocó en un huerto en el que se encontraba un árbol que le proporcionaba la posibilidad de superar los achaques del tiempo; pero al darse cuenta de la soledad del hombre, hizo los animales que, sin embargo, no consiguieron hacerlo feliz. Entonces formó una mujer que le satisfizo plenamente. La humanidad aparece como pareja. El origen de esta narración se sitúa en una sociedad agrícola y su objetivo sería demostrar las relaciones entre el hombre y la mujer. La figura de Dios tiene rasgos humanos para subrayar su carácter personal y cercano.

2. La otra línea narrativa sigue un esquema de *prueba y pecado*. Este relato contemplaba a Dios colocando al hombre y a la mujer en un paraje maravilloso donde encontraban cuanto les era preciso para su alimentación y bienestar; sin embargo, la pareja debía respetar los frutos de un árbol bajo pena de muerte. El hombre, tentado por un dios enemigo, comió del árbol y su mujer se le asoció. Dios descubrió la violación y los expulsó de aquel lugar de delicias. El pecado repercute en la condición humana, acabando con la felicidad y la vida. Su enseñanza era describir las relaciones entre Dios y los hombres, en las que Creador invita a su criatura a reconocer su condición, confiar y obedecer.

Si existieron estas dos tradiciones, en la redacción actual el autor yahvista antepuso el relato de matrimonio al de la caída y los enlazó identificando el lugar de paz y felicidad del primero con aquel otro parecido donde aconteció la prueba y el pecado. La fusión está realizada con talento, pleno dominio de los

recursos literarios y gran belleza, y dio como resultado este drama, que coloca al hombre de todos los tiempos ante la gran opción de la existencia: o el Dios de la vida o el antidiós y la muerte. La acción es compleja y complejos los personajes: Dios es el padre que quiere defender la inocencia de sus hijos y les prohíbe abrir la puerta a una sabiduría que conlleva la infelicidad. El hombre quiere aprender por sí mismo, conocer el mundo, ser independiente, y desobedece. La desobediencia, cuya raíz es la desconfianza, está motivada por la hermosura de los frutos, el apetito que crean y el afán de conocer y dominar. Deseos legítimos, pero que se convierten en trampas al oponerse al valor supremo, la obediencia a Dios. La densidad del texto exige un tacto especial a la hora de interpretarlo. Toca muchos temas, pero hay otros que no aborda y no se le puede interrogar sobre ellos: nada sobre la existencia humana antes del pecado ni de la vida en el paraíso. Se limita a referir las perturbaciones que aquejan nuestra vida presente, atribuyéndolas al pecado humano.

Su estilo es sencillo: sorprende su sobriedad en comparación con los exuberantes colores de los mitos. Sus elementos constitutivos poseen una rica ambigüedad, jugando con dos o más sentidos, y al sugerir más de lo que aparenta, le presta enorme profundidad. De ahí ese su valor supratemporal que lo hace de enorme interés para los hombres de todos los tiempos.

Caracteriza al drama el hecho de ser el único lugar del Antiguo Testamento donde van juntos los nombres divinos de *Yahvé* y *Elohim*; también que no usa el verbo *bara'*=*crear* para referirse al origen del mundo y del hombre. En cuanto al género literario, tiene mucho de parábola o de alegoría dramatizada, como si fuera un auto sacramental antiguo. Por su contenido puede considerarse un relato:

1) de iniciación: los ignorantes son iniciados en el conocimiento para vivir plenamente, aunque ese saber conlleve dolor y muerte;

2) de tentación: un seductor induce a un inocente a la perdición. El tema teológico de las "pruebas divinas" es constante en la historia de Israel; no extraña por tanto aquí.

El talento del autor que redactó esta tradición yahvista se pone de manifiesto en el hecho de que supo integrar los dos aspectos anteriores en un magnífico esquema de tragedia: la caída de un estado de gozo a uno desgraciado. Como obra dramática es fácilmente divisible en tres actos y un epílogo:

Primer acto: El hombre y su compañera en perfecta armonía; domina el estilo narrativo.

Segundo acto: Su tema es la seducción de la mujer, construido sobre un diálogo.

Tercer acto: Dios investiga y descubre la culpa; siguen las sentencias. Acorde con el tema, el estilo es judicial.

Epílogo (Gn 3, 20-24) misceláneo: nombre de la mujer, vestidos de cuero para la pareja, expulsión del huerto y guardianes para el árbol de la vida.

2,4b-25 Primer acto: formación de la pareja. Abarca una realización completa de Dios: se inicia con la formación del varón, alcanza su clímax en su grito de júbilo al encontrar a la mujer y culmina en una situación feliz. Son detectables tres escenas. La primera comienza con la mítica fórmula de tiempo: *Cuando el Señor Dios hizo la tierra y el cielo*, aclarada por la descripción del mundo existente sin condiciones para vivir *porque el Señor Dios no había enviado aún la lluvia sobre la tierra, ni existía nadie que cultivase el suelo*. Retrata un mundo conocido, bien el sur de Mesopotamia sin canales de riego, o bien Palestina donde el cultivo de la tierra depende de la lluvia. Este don inapreciable da pie al autor para introducir el nombre del Señor: *Yahvé Elohim*. Rechaza así a las divinidades de la fecundidad y confiesa que del Señor viene la bendición y la vida: su monolatría está por encima de tópicos míticos. Este comienzo negativo termina con una frase hebrea oscura con dos posibles traducciones. Una en la línea de las carencias: *No había un hombre ... ni para sacar agua*; y otra que ve el principio de solución: (sin embargo) *un manantial brotaba de la tierra*. Esta segunda es hoy la más aceptada, siguiendo a las antiguas versiones griega, siria y latina, y la correspondencia de la palabra hebrea “*ed*” con el acádico “*id= río*” o “*edu= corriente*”. Este ma-

nantial o vapor acuoso evocaría el Apsu u océano primordial que emerge. Además es la traducción más lógica ya que, para modelar la figura del hombre, Dios precisaba de algo húmedo.

Tras describir las carencias, Dios forma al hombre, su primera acción. El antropocentrismo resplandece al ser la aparición del varón el final de un largo período introductorio, por el ritmo de las expresiones que describen su formación y por ser un éxito: *Entonces el Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, sopló en su cara un hálito de vida y de esta forma el hombre se convirtió en un ser vivo*. Tres proposiciones, dos sumandos: *formar (modelar)* y *soplar*, y la suma: *el ser vivo*. Es el *'adam=hombre*, personalidad individual que toma su nombre de *'adamah=tierra*, y a quien el Creador insufla algo tan suyo como es la vida. El verbo *modelar* corresponde al trabajo del alfarero (véase 2 Sm 17,28; Is 29,16; Jr 18,2.3.4). Numerosos mitos ponen el origen de la humanidad en manos de dioses alfareros; en el poema de Gilgamés se dice que “la diosa Aruru se mojó las manos, cogió arcilla y la arrojó a la estepa. En la estepa modeló al valiente Enkidu”. La Biblia se hace eco de esta creencia: el hombre está hecho de tierra (véase Is 29,16; Job 4,19; 10,8-10; 17,13-15; Sal 22,16; 30,10; 103,14; 104,29; 119,73; Ecl 3,20-22; Sab 7,1-2; Eclo 12,7; 17,1; 40,11) y debe volver a la tierra (véase Gn 3,19.23; 18,27; Sal 90,3; 103,14; 104,29; 146,4). La madre *'adamah=tierra* da nombre al hijo *'adam* (véase la correspondencia latina “*humus=tierra/homo=hombre*”), referencia que, como en otras culturas, proclama la profunda comunión del hombre con la tierra, su origen, casa, tarea y destino final de su existencia: respuesta a la gran pregunta *¿de dónde venimos y adonde vamos?*

La representación del don de la vida no puede ser más sugerente y más nítida: Dios tiene en sus manos la figurilla y dirige su soplo a la cara, literalmente a las *narices*. El soplo no se suma cuantitativamente a la figura, sino de forma cualitativa: la masa de barro vive. La vida entra y sale por la nariz (véase 2 Re 4,35; Job 27,2-4; 33,4-6; 34,14-16).

La escuela yahvista adecuó estos elementos a su antropología. El hombre, su centro de interés, es una obra única, artística: Dios no *modela* en serie (véase Jr 18,2.3.4) como el dios Khnum en Egipto; la materia que usó no es la arcilla o el barro, como en los mitos, sino el *polvo de la tierra*, indicando que el ser humano siempre está necesitado de la ayuda de su Hacedor. El *soplo-vida* es el principio de individuación, que hace al hombre uno e indiviso; es un don divino que si lo pierde, el hombre muere (véase Job 7,7; 27,2-4; 33,4-6; Is 2,32). Es finalmente la irradiación del Creador porque *vive* y su destino es una vida feliz. Variante muy significativa en relación con los mitos es la ausencia de un principio divino degradado. En el poema "Enuma elish" para formar al hombre, los dioses toman la sangre de un dios enemigo, monstruoso y malo. Este elemento es ambivalente: al provenir de un dios, coloca al ser humano por encima de los vivientes; pero, al serlo de uno *malo*, su maldad habría pasado con la sangre a los humanos. Para el autor yahvista cuanto entra en la formación del hombre proviene del Dios bueno, sin distinción. De ahí que para él la aparición del "hombre sacado de la tierra" sea el acontecimiento primordial y ocupe el lugar que generalmente ocupaba en los mitos la creación del universo, que ignora.

A la creación del hombre sigue la provisión de medios para vivir: *Plantó un huerto en Edén, al oriente*. Este huerto no tiene nada que ver con el mundo vegetal del poema de la Creación (véase Gn 1,12), sino que mira a la preocupación divina de proporcionar a su criatura un espacio donde pudiera ser feliz. Este paraíso es un éxito. La referencia geográfica, *Edén, adinu* en acádico, puede significar la estepa o una región del delta del Tigris (véase 2 Re 19,12; Is 37,12; Ez 27,23; Am 1,5). Al estar el huerto en medio de la estepa configura un oasis (véase Is 51,3). *Al oriente* coincide con *Edén* en la perspectiva del autor. La localización sirve sencillamente para colocar el acontecimiento, al estilo de "en un lejano lugar". El paraíso, huerto o un espacio parecido, con agua, vegetación y árboles maravillosos, donde la vida transcurre

en paz, es un motivo propio de la literatura de ficción.

Dado el número de veces en que se habla de él, aunque varíe la forma, parece que existía en el mundo del Antiguo Testamento un ciclo de relatos acerca del *Jardín-huerto-divino-en Edén* (véase Gn 2,8.10.15; 3,23.24); *jardín de Edén* (véase Ez 36,35; Jl 2,3); *Edén* (véase Gn 4,16; Is 51,3; Ez 31,8-18); *Edén, jardín de Dios o parque de los dioses* (véase Ez 28,13; 31,8.9.16.18). Lo caracterizan sus árboles, reales o mágicos (véase Ez 47,12; Ap 22,2); por el agua y la fertilidad, la cuenca del Jordán es comparada con un *jardín divino* (véase Gn 13,10). Es normal en muchas religiones el culto en torno a los árboles, que dan vida y sombra. También lo fue en la religión patriarcal; santuarios importantes tienen relación con ellos: Moré (véase Gn 12,6), Mambré (véase Gn 13,18), Berseba, donde Abrahán *plantó un tamarisco e invocó allí al Señor, Dios eterno (=Yahvé 'El Olam)* (véase Gn 21,33). Este culto en torno a los árboles pervivió hasta la época de los profetas, quienes lo denuncian (véase Is 1,29; 65,3; Jr 2,20; 17,1-3; Os 4,13).

Dos son los árboles claves del huerto divino: el *árbol de la vida* y el *árbol del conocimiento*. El primero resuelve una angustia humana: la decrepitud y la muerte. Bajo diversas formas es conocido en muchas culturas: un faraón lo busca en una isla lejana, Gilgamés encuentra, con la misma función, la "planta de la vida"; se escenifica en Asiria: un dios que se apoya en un árbol a cuyo lado brotan las aguas; en Egipto bajo la forma de la diosa Hator que da de comer y beber a una momia desde un árbol, etc. La misma función revitalizante tienen la "ambrosía" de los griegos y la "fuente de la eterna juventud". El fruto de este árbol proporciona al hombre algo más que el simple no morir; sus efectos son rejuvenecedores, devuelve el vigor que la edad arrastra consigo. Así lo confiesa Gilgamés: *Yo mismo la comeré y así volveré al estado de mi juventud*. Pero todas estas elucubraciones tienen una respuesta descorazonadora: nada ni nadie puede librar al hombre de la vejez y la muerte, porque este alimento es exclusivo de los dioses, una co-

mida tabú; comerla equivale a mezclar lo divino y lo humano y esto provoca la muerte. El *árbol de la vida* reaparece en Ezequiel: A la vera del río, ... *crecerá toda clase de árboles frutales; no se marchitarán sus hojas ni sus frutos se acabarán; darán cosecha cada luna nueva, ...; su fruto será comestible y sus hojas medicinales* (Ez 47,12; véase Ap 22,2).

El segundo árbol es *el del conocimiento del bien y del mal*. Entre los semitas "conocer" implica disponer o experimentar; en una palabra, poseer. *Bien y mal* indica, no una parcela del saber: lo que es bueno o malo moralmente, sino la totalidad del "conocer-poseer". Su fruto, por lo tanto, otorga una marca de la divinidad; es el árbol que proporciona el poder sobre todo. En los mitos concedía la sabiduría mágica y en el poema de Gilgames se le dice a Enkidu: *Ahora que has recibido el conocimiento, oh Enkidu, te has hecho semejante a un dios*.

El huerto posee *el agua viva* en forma de río, como aquel *cuyos canales alegran la ciudad de Dios* (véase Sal 46,5) o como la fuente que brota del templo y sana cuanto encuentra a su paso incluido el mar Muerto (Ez 47,1-12; véase Ap 22,2). Los *cuatro brazos* también indican la totalidad. Sus nombres, que rompen la armonía del relato y pertenecen a otra tradición, no tienen valor geográfico. El oro y las piedras preciosas son tópicos del mitológico "jardín de los dioses". El huerto es como el ombligo del mundo o el monte de los dioses, origen de toda bendición. La palabra *paraíso*, es la versión griega del hebreo *gan*; el sustantivo *paraíso* en su origen es persa y significa "valla, muro alrededor", de donde pasó a designar un jardín rodeado de valla o muro, el típico huerto-jardín de los poderosos en Asiria y Persia. En este sentido la utiliza Jenofonte. *Paradaisos* en grafía hebrea se lee en Cant 4,13; Neh 2,8; Eclo 2,5. A través del latín se introdujo en nuestro idioma.

El huerto simboliza el hogar del hombre y la parcela de mundo que ha de completar, y el lugar del encuentro de la criatura con su Creador; en él se superponen la tierra, el templo y el cielo; y es el reflejo de una situación de paz, armonía, fusión con la naturaleza, ju-

ventud y libertad para el hombre (compárese con Is 51,3; Ez 28,13; 31,9). La libertad, ausente en los mitos, juega un papel clave en el *huerto*, porque aquí se va a probar la fidelidad de la criatura al Dios que la creó.

Una vez descrito el *huerto*, el autor indica la tarea: el Señor colocó al hombre en el huerto. *Poner* (o colocar), en hebreo como en español, significa *situar y dar un empleo*: en este caso, Dios hace de Adán su hortelano. El texto repite dos veces lo mismo (Gn 2,8 y 15); esta repetición se explica porque las características del huerto rompen la unidad (Gn 2,9-14). Se evoca un paso esencial en el drama: al abandonar la estepa y llegar a este lugar, el hombre deja la aridez-muerte y entra en el mundo de la fecundidad y la vida. Igual de importante será el regreso desde el huerto a la estepa. Al paso se suma una elevación, la de ser servidor del Hacedor, dueño del paraíso. La tarea del hombre se concreta en *cultivar* (cuidar) y *guardar* (Gn 2,15). Estos verbos son complementarios y pertenecen al campo del cumplimiento de la ley, aspecto clave para entender el drama que sigue. Evidentemente el trabajo no tiene matiz de castigo: *cultivar* (cuidar) el huerto pertenece al plan de Dios. La existencia humana, según Dios, incluye el trabajo; una vida sin ocupación no es digna del hombre. Sin embargo, la figura del hortelano retrata un trabajo en armonía con la naturaleza, sin sobresaltos dada la facilidad del riego y con una tarea que él mismo programa. Esta concepción del trabajo se distancia de la que tienen los mitos; en éstos los hombres son creados para relevar a los dioses de las tareas pesadas: cultivar los campos (de los dioses), construir los templos (para los dioses) y aportar las víctimas (comida divina). En el drama bíblico el trabajo no tiene nada que ver con los dioses.

A modo de contrato de arrendamiento, el dueño impone unas condiciones inmejorables: del hortelano serán todos los frutos del huerto menos los del *árbol del conocimiento*, que el dueño se reserva. Es mucho menos de lo que el arrendador exigía, un tercio o un quinto (véase Gn 47,24). La prohibición de *comer* recuerda un tabú (véase, Gn 3,3), pero

en la forma en que se expresa resuenan los mandamientos: *No comerás=No matarás*, y la pena también pertenece a las leyes (véase Ex 22, 12.15-17).

Conceptos como el de contrato, los verbos *guardar y cultivar* (cuidar) que sirven para instar al cumplimiento de la ley, y la amenaza de un castigo (véase Ex 22, 12.15-17), evocan una alianza. De esta manera el autor enseña que este tipo de relación existía entre el hombre y Dios desde un principio. También en el paraíso, la vida está sujeta a la ley moral, como lo está a las leyes físicas y biológicas. Como el precepto no va acompañado de una justificación, la obediencia exigida no es racional, sino de agradecimiento. La criatura demostrará su gratitud siendo fiel a su Dios, respetando sus derechos y cumpliendo su ley. La ley es la forma sublime que toman las relaciones entre Dios y su criatura. La ley es diálogo; por su medio se le confía al súbdito una tarea y se le concede un área de libertad y responsabilidad. Al prohibir, Dios supone la libertad, grandeza y miseria de la condición humana, su adultez antes e independientemente del pecado. Al prohibir, Dios no coarta la libertad del hombre, sino que le indica dónde reside el peligro para esa misma libertad: si reniega de su dependencia, si dice no a Dios, y esto es lo que la libertad permite, dice no a la vida, porque la vida viene de Dios, y se autocondena a la frustración total, a morir. Aquí termina la primera escena de este acto con las relaciones Dios-hombre perfectamente establecidas.

La segunda escena introduce un motivo de tensión: la soledad del hombre, manifestada por el mismo Dios en un monólogo patético: *No es bueno que el hombre esté solo. Voy a proporcionarle una ayuda adecuada* (Gn 2, 18). Algo le falta a su criatura; no le ha salido perfecta del todo. La soledad es una debilidad (véase Ecl 4,9-11) que sólo en situaciones extremas permite el Señor, como en el caso del celibato de Jeremías, signo de la cercanía del juicio divino (véase Jr 16,1-9; 1 Cor 7,21-25). El hombre es un ser social, incapaz de realizar su destino sin ayuda (véase Ecl 4,10; Tob 8,6). La palabra hebrea correspondiente a *ayuda adecuada* incluye las nociones de

identidad de naturaleza y de complementariedad: como dos ruedas dentadas, ensambladas perfectamente e imprescindibles para la buena marcha de la máquina.

El Señor busca compañía a su criatura y, en un primer intento por proporcionársela, *forma (moldea) de la tierra toda clase de animales*. Son, por tanto, hermanos del hombre y coparticipes en un futuro paraíso (véase Is 11,6-9). La aparición de los animales no tiene nada que ver con su creación en el himno precedente (véase Gn 1,24-25); aquí están en relación con la humanidad, no con el universo. En varios pasos se escalonan las enseñanzas. En primer lugar, el Señor los pone delante del ser humano para que les dé nombre; Dios reconoce al hombre suficiente autonomía y una capacidad casi creadora: por medio del lenguaje los identifica y coloca en el lugar que les corresponde en el universo. También *el hombre* organiza el mundo por medio de su palabra. Además, *dar nombre* implica también dominio (en política, véase 2 Re 23,34), aquí como quien gobierna un mundo en paz y armonía. Pero el hombre no consideró a los animales como la solución a su soledad; no eran para él la ayuda esperada. Dios acepta el juicio de su criatura y le reconoce la suficiente capacidad y adultez para darse cuenta de quién es su pleno complemento. Y, como conclusión última, el texto hace hincapié en que el varón sin mujer es un ser manco e incompleto, fisiológica y psicológicamente. La vida del hombre va más allá del mero existir; si fuera así tendría suficiente con el huerto y los animales; precisa del otro, de la comunidad y del amor.

La tensión acumulada desemboca en la formación de la mujer. El interés divino queda reflejado en la concatenación de acciones: en primer lugar provoca un sueño profundo en el varón (véase Gn 15,12; 1 Sm 26,12; Is 29,10; Job 4,13; 33,15); toma *una costilla* y rellena el hueco dejado en su pecho y con lo sacado construye a la mujer. El verbo parece indicar que revistió la *costilla* con algo maleable al estilo de los cráneos de Jericó rellenos de arcilla y pintados como si fueran seres vivos. *Costilla* puede ser un hueso o la parte baja del pecho donde están las costillas falsas.

Como hueso no es despreciable ya que éstos se asocian al espíritu (véase Ecl 11,5) y para definir un parentesco profundo el lenguaje bíblico recurre a la frase hecha *carne de mi carne y hueso de mis huesos* (véase Gn 29,14; Jue 9,2; 2 Sm 5,1; 19,13-14; 1 Cr 11,1). En un mito sumerio la diosa Vida va asimilada a *Ti-costilla*. Sea cual sea la explicación, siempre denota un valor básico: la mujer es la otra parte, la ayuda adecuada, el complemento del varón y de él ha sido sacada. El origen de la mujer es el varón, no la tierra. Dos enseñanzas se yuxtaponen: el esmero del Señor en la formación de la mujer y la pertenencia mutua de ambos sexos. Con ella y en ella culmina el proceso creador.

Tras haber “fabricado” a la mujer, el Señor la acompaña como si fuera una novia a la presencia del novio: a la imagen humanizada del “Dios cirujano” se suma la de “padrino de bodas”. La aparición de la mujer a su lado colma la ansiedad y soledad del hombre, que lanza un grito entrecortado de alegría. Gritar y dar nombre, dos de las funciones básicas del hablar: en el grito se condensa el lenguaje y explota en una exclamación poética en la que se repite tres veces *ésta*, con más fuerza que en nuestras lenguas: *Ahora sí: ésta es hueso de mis huesos y carne de mi carne; por eso ésta se llamará mujer (varona), porque del varón ha sido ésta sacada* (Gn 2,23). La forma rítmica de la bienvenida subraya la importancia del contenido. Viene a decir: Esta sí que es la que yo estaba esperando, porque *ésta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos*.

El varón da nombre a su mujer espontáneamente, sin que Dios se lo proponga, como en el caso de los animales: ella será *'ishah* =mujer, que la define como la que viene del *'ish*=varón, de la misma forma que *'adam* vincula al varón con *'adamah*=tierra de donde fue tomado. (Se podría utilizar en español el neologismo *varona* o por homofonía *hembra*, de hombre). El hecho de que el varón dé este nombre a la mujer es esencial al relato porque indica la referencia mutua (véase 1 Cor 11, 8-9). Este nombre le reconoce su singularidad entre las criaturas como el “otro yo” del varón, idéntica a él, iguales en todo, en el

ser y el poder. Al parentesco entre el hombre y la tierra, entre el hombre y los animales, se suma ahora el del varón con su mujer; en ella culmina el orden cósmico según el pensamiento yahvista. El varón es quien la aprueba como *ayuda adecuada* (véase Tob 8,6), la que, por encima del sexo y el trabajo, abarca cuanto cada sexo precisa en su imperfección.

Al grito de alegría del varón, con un ritmo casi explosivo, responde una “voz en off”, que no es ni de Dios ni del hombre, que saca consecuencias: *Por eso el hombre deja a su padre y a su madre, se une a su mujer y forman una sola persona* (Gn 2,24). Tres expresiones para responder a la incógnita de la atracción sexual: por el amor de la mujer el varón rompe los lazos que sostenían su existencia y se expone a todo. Con entera libertad opta por esa mujer, opción que exige tanto como la fe (véase Gn 12,2). Entre los relatos del mundo antiguo, éste es el que coloca a la mujer a mayor altura y pone en el Creador el origen del amor sexual. Lejos de ser algo pecaminoso o menos bueno, esta atracción revela que Dios ha hecho a la pareja para que encajen como piezas de una máquina perfecta; “con-sortes”, partícipes del mismo destino, ayuda compartida en la conversación y en los silencios, en la alegría y en la pena. Este amor querido por Dios es la razón del matrimonio, origen de la familia, y de la relación sexual como integrante de la misma. La pareja cohabita y crea unos lazos más fuertes que los del parentesco (véase Cant 8,6; Prov 5,15-20; 18,22; 31,10-31; Ecl 9,9; Mt 19,1-9; Ef 5,31).

El documento yahvista ve en la unión del hombre y la mujer el culmen de la creación, el signo o sacramento que expresa mejor que nada la unidad y armonía que Dios había soñado para el hombre y su mundo. Armonía perfecta reflejada en una situación utópica, un estado paradisiaco: *Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no sentían vergüenza el uno del otro*. La desnudez mira a la modestia sexual, pero más a la debilidad, desvalimiento, niñez o libertad (véase Am 2,16; Miq 1,8; Sal 6,11): hombre y mujer se aceptan tal como son sin abusar de sus mutuas flaquezas. Visión idílica de lo

que era el hombre antes de pecar o en un mundo sin pecado: una persona en las mejores relaciones consigo mismo, con Dios, con el prójimo, con la tierra y los animales: la armonía universal. Este es el hombre que Dios quiso y que el pecado destruyó. El primer acto termina con esta utopía: el gozo inmenso de la felicidad compartida. Entre este estado, querido por Dios, y el después de la culpa, transcurre en teoría un período de existencia feliz: el "antes" y el "después" no tienen valor cronológico, sino lógico. El autor recurre a categorías temporales con la finalidad de describir lo que sería un mundo sin pecado. La frase sólo prepara la experiencia posterior a la culpa.

3,1-7 Segundo acto: pecado. El capítulo tercero, considerado la perla del Génesis, abarca los actos segundo y tercero del drama en una secuencia de "crimen y castigo". Comienza al entrar la serpiente; tiene forma de diálogo entre ésta y la mujer; el hombre permanece mudo. El oyente participa en la acción escuchando a los protagonistas. En la conversación no se oye el nombre de *Yahvé=el Señor*; ni lo pronuncia ni lo escucha la serpiente; sólo es *Elohim=Dios*. La sucesión de pasos dramatiza una vivencia interior.

Los personajes están descritos con perfección de artista: Dios es el padre que ha prohibido a sus hijos acceder a un conocimiento que, lejos de hacerlos felices, sería para ellos fuente de dolor y sepulcro de su simplicidad e inocencia. El ser humano, por su parte, aspira a *conocer como Dios*, aunque corra los mayores peligros; quiere ser dueño de su destino, aprender por sí mismo y, a partir de ese saber experimental, actuar con independencia. No quiere permanecer subordinado para siempre, desconfía y desobedece. Por último, la serpiente: el seductor tenía que ser un animal, porque no existen otros seres humanos. La escuela yahvista eligió a la serpiente como símbolo del enemigo por ser signo de vida y muerte en los mitos. Incluso una serpiente de origen mosaico era venerada en el templo de Jerusalén (véase Nm 21 y 2 Re 18,4). Que hable no es extraño en relatos populares (en Nm 22,28 habla una bu-

rra), tampoco que tenga cualidades humanas (véase Mt 10,16). Se la califica como *'arum=astuta* (sabia) que se relaciona con *'arumim=desnudos* del versículo anterior y con *'arur=maldita* (véase Gn 3,14). Enemiga de Dios, no su igual: es una criatura más, desacralizada y desmitizada. En múltiples mitos y leyendas la serpiente, animal, demonio o dios enmascarado, juega un papel de enemigo del dios creador o del hombre primordial. La serpiente es la tentación, como lo fue la religión cananea, donde la serpiente representaba la vida y la fecundidad; en Egipto lleva la cruz de la vida en la boca y, en la tiara del faraón es símbolo de vida y poder; en el poema de Gilgamés una serpiente le arrebató la "planta de la vida".

El diálogo lo inicia la serpiente. Como criatura, se hace pasar por aliada de la mujer; conoce el secreto del árbol *-es astuta (sabia)-*, pero pretende una información directa a la vez que desconcierta a la mujer al exagerar el alcance de la prohibición. La mujer, al responder, también exagera: no se puede *comer ni tocar*. Hablan del *árbol del conocimiento*, identificado por su localización, no por el nombre. Una vez que ha conseguido interesar a la mujer, la serpiente siembra la desconfianza. Ella sabe cómo es Dios: egoísta, celoso de su ser y poder, falso; en una palabra, no es de fiar. Y sus intenciones son impedir la realización del hombre, frustrarlo, mantenerlo bajo su poder, impidiéndole conseguir algo que puede obtener: *ser como Dios*. El seductor no invita a desobedecer y comer; lo deja entrever y basta. Ha dado a entender a la mujer que alcanzará cotas divinas si busca su propia gloria, no si obedece. Para el autor, el origen de toda tentación y pecado reside en la falta de confianza, actitud esencial con Dios y base de la obediencia. Una vez ha cumplido su papel, el tentador desaparece o enmudece.

La escena asombra: el árbol es el centro de atención; la mujer, obnubilada, no ve el peligro; la serpiente ha colocado al ser humano ante la gran decisión. La tentación hace mella. La mujer abre los ojos y se fija en el fruto prohibido, como si fuera la primera vez que lo ve. Siente la magia que ejerce sobre

ella. Tres expresiones califican al fruto: *hermoso de ver, bueno para comer y lo mejor para adquirir sabiduría*. Allí espera encontrar lo que necesita: la autonomía y la inmunidad frente a la muerte: los dioses ni envejecen ni mueren. Antes de cogerlo, ya lo ha hecho suyo. La prohibición divina ha quedado diluida en las palabras de la serpiente: *se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses*. La palabra del tentador ha podido más que la palabra del Señor.

El autor desentraña los motivos que arrastran al hombre al pecado: un toque psicológico subraya la atracción de lo prohibido, que aumenta el deseo; a lo que se añade el afán humano de superar cualquier tipo de limitaciones. Escuetamente, sin aspavientos ni sensacionalismos, el autor constata que la mujer *tomó el fruto, comió y le dio a su marido que también comió*.

Las consecuencias son inmediatas: la pareja comprueba que las palabras de la serpiente se han cumplido, pero el efecto no es la ciencia maravillosa, sino la constatación de que *están desnudos*, de hasta qué punto son débiles e indefensos. Hay un deje sarcástico en esta constatación. Sienten vergüenza, luego no son dioses. El hombre es incapaz de asimilar el fruto que ha comido; va en contra de su naturaleza porque altera los fundamentos de su ser de criaturas, lo "des-glorifica". La vergüenza es para el autor la reacción elemental de un sentimiento de culpa en las zonas más profundas del ser humano y pretende ocultarla cubriéndose instintivamente con hojas de higuera. El signo que evidenciaba la inocencia es motivo de bochorno. Desaparece la armonía interna y hace acto de presencia la mala conciencia, la ruptura interior, el primer efecto del pecado. Este segundo acto termina como el primero, pero con la situación invertida: están desnudos y sienten vergüenza.

3,8-19 Tercer acto: juicio y sentencia.

Comienza de forma original: con el ruido que hacen los pasos de Dios. A la caída de la tarde, el dueño busca a su colono en esa morada compartida que es el huerto, símbolo de cercanía y familiaridad. El simple paso del

Señor acaba con el titanismo del hombre; lo oyen y se ocultan. La pareja se ha escondido porque no se pueden presentar desnudos ante Dios (véase Ex 20,26); los ceñidores de hojas no ocultan su debilidad. La familiaridad, sublimada en el capítulo anterior, se ha roto. Tienen miedo: si la vergüenza es señal de una perturbación interior, el miedo es signo de un trastorno en sus relaciones con el Creador: vergüenza y miedo, los estigmas de la caída. Dios está a la vista, el hombre y su mujer escondidos. Ignorando dónde se encuentra, lo llama (el Dios ignorante, véase Gn 11,5; 18,21). La pregunta: *¿Dónde estás?* marca la ruptura definitiva: el hombre ya no está con Dios.

Comienza la investigación; los implicados son remisos y el juez tiene que repetir tres veces su acusación (Gn 3,11.13.14). Dios descubre y establece los hechos pero todavía no emite juicio. El acto, acorde con el tema, tiene forma de procedimiento judicial. Dios actúa como acusador y como juez: interroga a los inculpados, escucha su defensa y pronuncia la sentencia. A la pregunta divina el hombre confiesa con medias verdades; pero, al aceptar que está desnudo, se traiciona y descubre su secreto culpable: sólo desobedeciendo ha podido alcanzar el conocimiento que le lleva al miedo y a la vergüenza. La segunda interrogación es retórica: el Señor asegura que el hombre ha comido del árbol prohibido. Al defenderse, el varón rehuye su responsabilidad, se escuda en la mujer y acusa veladamente a Dios: *La mujer que tú me diste por compañera*, tuvo la culpa. Le reprocha como si la mujer hubiera sido una trampa; como diciendo: Si tú no me hubieras dado esa compañera, si no me hubieras puesto en esta situación, no habría comido del fruto prohibido. Ha olvidado el grito gozoso del encuentro y lo cambia en un despectivo: *La que tú me diste*. La humanidad tipificada en los sexos, rompe su unidad; se instaura la cobardía, la insolidaridad y el odio. El pecado, en lugar de unir a los humanos, los aísla traicionándose unos a otros; rompe su unidad.

Tampoco la mujer afronta su responsabilidad y acusa a la serpiente: ruptura con el

mundo animal. Siempre hay alguien a quien culpar. En la pregunta a la mujer resuena la que Dios hará a Caín (véase Gn 4,9). Ya no quedan más preguntas. Como juez inteligente, Dios descubre y establece los hechos con rapidez. Son responsables ambos, el hombre y su mujer. A la serpiente no la interroga. Ella ha cumplido el papel que se le encomendó en la tragedia: como animal, no tenía sentido del pecado; como enemigo de Dios, no tiene esperanza de perdón. Tras el juicio viene el veredicto, formado por tres oráculos en prosa rítmica, dirigidos a cada uno de los responsables.

3,14-15 *Maldición de la serpiente*. Una de las pocas veces en que Dios maldice: ¡son tantas en las que bendice! La expresión *maldita entre todos los animales* corresponde sarcásticamente a la *sabia entre todos los animales* (Gn 3,1). Hay una asonancia en hebreo entre *maldita* y *sabia*: 'arur-'arum. El documento yahvista condena como falsos y engañosos los cultos que pretendían proporcionar el conocimiento superior, en donde la serpiente asumía un papel importante. Tal vez denuncie a la *serpiente* venerada en el templo de Jerusalén (véase 2 Re 18,4; Nm 21,6-8). Sigue una explicación etiológica, popular, de su forma de desplazarse y de su alimento: su caminar es de postración y como enemigo derrotado masca el polvo (véase Sal 72,9; Is 49,23), se alimenta de muerte (véase Is 65,25).

La segunda parte preanuncia una lucha entre la mujer y la serpiente, que fueron aliadas frente a Dios; desde ahora estarán en una guerra que abrazará a los respectivos linajes. Su resultado está expresado por el mismo verbo: *herir-atacar*, pero así como el hijo de la mujer será *herido en el talón*, herida no de muerte; la que infligirá a la descendencia de la serpiente será *en la cabeza*, mortal de necesidad: la serpiente y su linaje serán derrotados. Aunque es poco verosímil que el autor pensase en una lucha escatológica, la interpretación judía, a la que sigue la cristiana, vio en estas palabras una profecía mesiánica: Dios anuncia que un hijo de la mujer, el Mesías, acabará con las consecuencias del pecado (véase Ap 12,1-7).

La serpiente es considerada desde las primeras interpretaciones judías como un ser demoníaco y, en cuanto tal, transmite este carácter a sus descendientes. Extraña este mensaje de esperanza en el contexto de Gn 1-11 donde domina el tema del pecado, sólo limitado por la misericordia.

3,16 *Sentencia contra la mujer*. El Señor no maldice a la mujer. El redactor yahvista, que subraya el papel de ésta en la historia, denuncia como efectos perversos del pecado dos aspectos característicos de la situación femenina. Le parece aberrante que la maternidad, la realización más completa de la mujer, su honor y su alegría, esté condenada al dolor. Piensa lo mismo del *deseo*, sexual o de protección, que la convierte en esclava voluntaria del hombre. Cree que nada de ello entraba en el plan divino y su única explicación es este horrible pecado. Apela a una oscura ley del talión según la cual estas desgracias corresponderían a las pretensiones de la culpable: la que decidió por ella y su marido, vivirá sujeta por el ansia de protección y el deseo sexual, y quien quiso *ser como Dios*, tenerlo todo y ser siempre joven, sobrevivirá sólo en sus hijos y con dolor.

3,17-19 *La sentencia contra Adán*. Es la más detallada, la de más peso y la única que especifica el crimen en una contraposición: *Por haber comido, comerás*. Este verbo, repetido cinco veces, revela el fondo del orgullo: apoderarse, conseguir, poseer. Si el pecado afectaba a la mujer en su ser de esposa y madre, al varón lo herirá en su afán de sobrevivir y en el trabajo. La tragedia del hombre es la decepción. El Creador lo tomó de la estepa, de cuyo polvo había sido formado, y lo llevó a un *huerto*, a un plantío divino. Ahora ha de volver al lugar de su origen y apechar con la vida que le corresponde, más dolorosa porque conoce la de un hortelano en su huerto. Vuelve a la estepa, su mundo original, sin agua, estéril. En lugar de frutos al alcance de la mano, obtendrá sólo cardos y espinas, el ardor del día y el sudor de un trabajo frustrante. La figura del hortelano deja paso a una mezcla de beduino y jornalero: una vida pobre, trabajando de sol a sol en una tierra ingrata. No hay maldición para el

hombre, pero su egoísmo hace maldita a la tierra; las resonancias ecológicas de la sentencia son enormes. Esta es la última ruptura: la madre le niega el sustento al hijo porque ha sido maldecida por su culpa. El pecado ha roto esa solidaridad creacional y ha dado paso a un enfrentamiento entre el jornalero y su tarea. La tierra no responde al esfuerzo humano, pero seguirá dando alimentos, aunque pobres, a sus hijos; se vislumbra un atisbo de misericordia.

Finalmente la decepción aboca en la muerte: el hombre ha de volver al polvo. En este final resuenan vocablos del comienzo. Muchas leyendas explican la muerte como efecto de un error o una falta; San Pablo lo achaca a una desobediencia (véase Rom 5,17). En el epílogo, la muerte es ineludible al impedir al hombre el acceso al árbol de la vida. De este texto no se puede deducir el don de la inmortalidad como condición del hombre en el paraíso; lo que sí podía era *rejuvenecer* continuamente al comer del *árbol de la vida*. Se cierra el oráculo con una frase contundente, casi un proverbio: *¡Ciertamente eres polvo y al polvo volverás!*, que subraya la decepción inherente a la vida, llena de dolor hasta que culmina en la frustración definitiva de la muerte. A pesar de todo, la lectura del oráculo puede aportar un aspecto positivo de la muerte como el momento en que por fin el jornalero descansa de una vida sujeta a tantas penalidades. La idea de la muerte como reposo está grabada en lo más profundo del hombre y la Iglesia la acepta, deseando que los difuntos “descansen en paz”. Sencillamente, con la vuelta a la tierra se cierra el ciclo de la existencia humana. La misericordia divina detuvo la sentencia de muerte hasta que la pareja tuvo un hijo en el que sobrevivir.

3,20-24 Epílogo. Este final ha conservado apuntes de las tradiciones manejadas en la tragedia y que no fueron utilizados. Carece de unidad y su estilo es arcaico, recortado, puro en su ingenuidad.

El varón, sin nombre propio, le da uno a su mujer, *Eva* (el de Gn 2,23 era un nombre común), de etimología dudosa, con resonancias

míticas: *Madre de la vida - Madre de todos los vivientes*, que se usa para la “Tierra madre”. Nombre paradójico: se da el nombre de *vida* a aquella por la que vino la muerte. Parece suponer el nacimiento de un hijo y, en boca del varón, es un canto de esperanza en la maternidad, un aferrarse a la vida por encima de las muertes individuales. Maternidad y vida son regalos de la misericordia divina: la humanidad pervivirá a pesar de su pecado, aunque su destino estará fuera del huerto.

El autor conserva un motivo mítico más: el Señor, como sastre, confecciona para sus criaturas unos vestidos de piel. Son varias las leyendas que cuentan cómo los dioses enseñaron a los hombres la fabricación y el uso de los medios necesarios para la vida y el progreso (hacha, pico, ladrillos). Pero el autor yahvista utiliza este motivo para hacer hincapié, una vez más, en la clemencia del Señor. Esas *túnicas de piel*, prenda para la desgracia, simbolizan la protección para la vida que les espera fuera del huerto. Dios aceptó su opción libre y ahora los acoge como pecadores: vela su desnudez, no les obliga a vivir desnudos uno frente al otro. La misericordia desarma a la justicia.

La expulsión merece un trato especial: es el auténtico castigo al afectar a la totalidad de la existencia humana y no a aspectos parciales. El Señor toma su decisión de acuerdo con su corte, de ahí el plural: *Ahora que el hombre es como uno de nosotros* (véase Gn 1,26; 1 Re 22,19-23; Job 1,6). Reconoce que el hombre ha conseguido una prerrogativa divina, *el conocimiento*. La frase no es irónica: el hombre voluntariamente ha optado por la independencia de su saber y hacer; no se considera criatura. Por lo tanto Dios no puede fiarse de él y tiene que impedirle el acceso al *árbol de la vida*, del que se vuelve a hablar. Resuenan ecos de la envidia o celos de los dioses, elemento mítico cuya base sería la tensión entre creadores y criatura, origen de una posible rivalidad, como en el mito de Prometeo.

Pero la expulsión no se agota en el alejamiento de Dios, sino que tiene una finalidad positiva: cultivar la tierra esteparia de donde fue tomado. Se cierra el drama: cuando el Se-

ñor creó al hombre, no había plantas porque aún no había quien trabajase la tierra; entonces plantó el huerto. Ahora es el hombre quien, solo y lejos de Dios, debe transformar la tierra baldía en un huerto. El trabajo civilizador se equipara con la tarea divina de transformar la estepa. ¿Puede el hombre recrear el huerto donde estuvo a buenas con Dios?

La expulsión connota la imposibilidad de volver. Para impedirles la entrada Dios coloca dos seres terroríficos con capacidad de disuasión: unos querubines y una espada de fuego. El *querubín* es un monstruo alado en la imaginería semita cuya tarea es impedir el acceso o la agresión a un lugar. Se encuentran querubines como guardianes del jardín divino (véase Ez 18,14-16); dos figuraban sobre el arca de la alianza (véase Ex 25,18ss); Salomón colocó otros dos en el templo (véase 1 Re 6,23ss; 8,6ss); sobre ellos cabalga Dios (véase Sal 18,10-11) o son los portadores de su trono (véase Ez 9,3; 10,1-22; Sal 80,1). A los querubines se suma *la espada de fuego*, una realidad independiente –lleva artículo– que se mueve por propio impulso: quizá la objetivación mítica del relámpago o el rayo (véase Jr 47,6; Sal 104,4). Tiglatpilésér I, rey de Asiria (1115-1077 a. C.), colocó una espada de bronce monumental en las ruinas de Hattusas, ciudad que había destruido, avisando de que nadie osara reconstruirla. Zacarías habla de una muralla de fuego que rodea-defiende a la nueva Jerusalén (véase Zac 2,9). El acceso al paraíso ha quedado cerrado para siempre y para todos.

Es frecuente la nostalgia del paraíso en muchas culturas: se trata de un lugar real, donde habitaron los hombres; de allí fueron arrojados o se marcharon y no recuerdan la forma de retornar, *perdido*: tan paradójico como la existencia. En este texto, por el contrario, los componentes míticos sirven para revelar a Dios como artista y amigo del hombre: lo crea en la estepa y lo traslada a este vergel, donde encuentra su alimento y su tarea, y al alcance de la mano la fruta que repone el girón de vida que cada día pierde. El hombre dejó de tener acceso por su culpa y la expulsión revela las contradicciones del

hombre: criatura de Dios pero alejado de él; llamado a vivir pero condenado a morir. Si siente la nostalgia del *paraíso perdido*, siempre puede trabajar para conseguirlo.

COMPLEMENTOS A Gn 2,4b-3,24

1. Diversas lecturas

Este drama constituye un complejo significativo de mucho alcance y, por tanto, susceptible de diversas lecturas. Veamos algunas:

Lectura histórica: Puede interpretarse como una crítica profética de la monarquía (véase 1 Sm 6,6-22). El Señor ha concedido a David un reino en paz y próspero, (es el *huerto* de Gn 2,8), pero condicionado a la fe confiada, al cumplimiento de su ley y al rechazo de toda idolatría, en especial aquella que divinizaba al monarca y lo consideraba dueño absoluto de todo y de todos. Las mujeres son una tentación que propicia el sincretismo (véase 1 Re 11,1-13). Este bienestar desapareció como consecuencia del pecado del rey que, como cabeza de la nación, contaminó a todos. En versión positiva, es una llamada a la fe en el único Dios y al rechazo de las idolatrías que el pueblo empezaba a acoger, simbolizadas en la serpiente. El *árbol del conocimiento* sería, como “la planta mágica”, el distintivo de una religión que ofrece conocer y dominar el mundo, en oposición a la palabra divina. Si el *adán* es el rey, *Eva* sería, la reina, tal vez la hija del faraón, si se recuerdan los tiempos de Salomón. Entre la dinastía (descendencia de la mujer) y el linaje de la maldad se entabla una lucha y el oráculo de esperanza se inserta en la línea profética que esperaba un salvador de la dinastía de David, hijo de la reina de Jerusalén (véase Is 7,14-16).

Lectura en clave de alianza: El paraíso, suma de todo bien, responde a la idealización de la tierra prometida, donde Israel es libre y su trato con el Señor continuo y familiar. Si el hombre, el pueblo o sus jefes, cumplen la ley, conservarán ese estado y esa tierra. La tentación consiste en buscar *la vida*, la salvación, a espaldas de la ley del Se-

ñor. Sucumben a esa tentación, están condenados a vivir fuera del paraíso, arrojados a un destierro de dolor y soledad. Una forma peculiar de seducción consiste en la aceptación de mujeres no israelitas: en la historia del pueblo hay más de un ejemplo (véase Nm 25). Esta lectura en tiempos del destierro debió ser una terrible profecía: el Adán-Israel, formado en la estepa-desierto, volvió a la estepa, la zona de Babilonia, por haber desobedecido al Dios que les regaló el Edén, *la tierra que mana leche y miel* (véase Dt 30,15-20).

Lectura sapiencial: Adán es el "hombre sabio" (véase Ez 28,11-19): conoce y da nombre a los animales, organiza el mundo por medio del lenguaje; además tiene a su alcance los árboles de la ciencia y de la vida. Sin embargo, el sabio debe someterse a la ley, límite y norma de su condición. Mientras mantenga este orden su vida será feliz. Pero la "hybris", la soberbia que no admite dependencia alguna, oscureció su mente y desconfió de su Creador: la fe es la base de la existencia (véase Gn 15,6; Is 7,9); y la desconfianza es raíz de todos los pecados y de la muerte. Este planteamiento está en la línea de la tradición yahvista. El peligro para el sabio es la mujer, ayuda preciosa para él, pero también con frecuencia compañera curiosa e imprudente (véase Prov 1-9). Si se deja seducir y rompe los límites que le impone la ley, acabará frustrado, llevando una vida pobre y arrastrada. En esta lectura, Eva y su descendencia simbolizan a Israel que derrota al enemigo del Señor, como afirma el Talmud.

Lectura en clave de misericordia: A pesar de todo, el drama tiene una lectura optimista. Dios limita las desgracias que el hombre atrae sobre sí: suspende la inmediata condena a muerte y da a la pareja la posibilidad de sobrevivir en sus hijos; de ahí el nombre de Eva. Un descendiente humano derrotará a la serpiente y la tragedia tendrá un final feliz. Los expulsa porque no puede fiarse de ellos, pero les da vestidos más resistentes, medios frente al mundo hostil que les espera. A Dios le siguen preocupando sus criaturas.

Lectura cristiana: Según San Pablo, todos los hombres se identifican con el Adán desobediente y por eso están condenados (véase

Rom 5,12); este pecado es el primero, el prototipo. Sin embargo, Jesús, cabeza de toda la humanidad, hijo de María, la nueva Eva, por su obediencia ha traído la salvación para todos. La serpiente representa cuanto se opone al reino. Jesús, herido y maltratado, derrota, *hiere en la cabeza*, a la maldad y la muerte, haciendo posible la resurrección y la vida. En una secuencia temporal, de la descendencia de Eva, el "hijo de la mujer" vencedor de la serpiente, es Israel, Jesús y la Iglesia (véase Is 27,1; Ap 12,1-7).

Connotaciones sexuales. El texto las tiene como se deduce de la comparación con el poema épico de Gilgamés. *Fruta-fruto* es el sexo o el deleite sexual; Istar invita: *Ven, Gilgamés, sé mi amante; dame de tu fruta* (véase Cant 2,3; 4,16; 6,2.11). Enkidu adquiere la ciencia que hace como un dios después de su relación con la prostituta. Aquí *conocer el bien y el mal* sería un eufemismo para designar la cópula carnal. Las alusiones al pudor, a la maternidad y al deseo en Eva así como el protagonismo de la serpiente, emblema del culto de la fecundidad, indujo a ciertos autores a interpretar el texto también con caracteres de iniciación sexual. El redactor yahvista polemiza con los cultos cananeos e insiste en que sólo Dios tiene el poder de dar la vida y transmitirla. Eva se olvida de Dios y se somete a la serpiente y a cuanto representa en orden a la fecundidad y la fertilidad. Ese pecado provoca la ruptura con el Dios-vida y trae la muerte.

2. El pecado del paraíso

A las varias lecturas responden diversas acepciones de la culpa descrita:

1. *La apostasía:* comer la fruta equivaldría a apartarse del Señor y seguir los ritos religiosos paganos (véase Jr 2,3-5). El autor transfiere esta aberración a los orígenes de la humanidad y, al presentar sus consecuencias, quiere que sirva de escarmiento para no caer o reincidir en ella.

2. *Soberbia:* la serpiente propone nada menos que la divinización, forma suicida que puede tomar la "hybris" humana, afirmando su propia independencia frente a la sobera-

nía de Dios. De esta pretensión se burla trágicamente el autor aquí y en el episodio de la torre de Babel (véase Ez 27; 31 y Dn 4,1-33).

3. *Desconfianza, falta de fe*: la tentación que está en el origen de todas las demás, consiste en minar la confianza, actitud esencial del hombre para con Dios y base de la obediencia. La serpiente, que se presenta como aliada y conocedora de los planes divinos, presenta al Señor como celoso y poco fiable. Es un Dios que no quiere nada bueno para el hombre y que al prohibirle comer del *árbol del conocimiento* intenta apartarlo de una posibilidad única: ser como los mismos dioses.

4. *Desobediencia*: Una vez sembrada la desconfianza, es lógico desobedecer. San Pablo considera al pecado de Adán como el pecado capital, originante, que Jesús con su obediencia al Padre redimió (véase Rom 5,12).

3. Semejanzas y relaciones con el poema anterior: Gn 1,1-2,4a.

El drama de Gn 2,4b-3,24 se parece y conecta con el anterior poema. Ambos cuentan la aparición del universo, cuya cima es la humanidad sexuada. La conexión entre ambas obras es lógica: el poema de Gn 1 enseña cómo Dios sacó al mundo del caos, el drama de Gn 2-3 demuestra cómo de esta creación totalmente perfecta surgió el mundo imperfecto y caótico en que vive el hombre. Sin embargo, el lector menos avisado se da cuenta de las diferencias entre ambos, tanto en los centros de interés como en la presentación de la materia. La explicación es obvia: hay cinco siglos de distancia entre el documento yahvista y la redacción sacerdotal y, consecuentemente, sus respectivas tradiciones proceden de ambientes muy diversos.

La cosmovisión es diferente: Para la escuela sacerdotal el origen de todo es el agua en su aspecto negativo, enemigo con el que Dios se enfrenta y que separa-destroza con una bóveda sólida. Se recrea en la construcción del cosmos, al que contempla con interés en cada una de sus partes y la tierra resultante es una isla encantada en medio de las aguas divididas, el mundo habitable. Por su parte, el estrato yahvista arranca de

la *tierra esteparia*, seca y estéril donde el *agua* es imprescindible para modelar la figura del hombre y de los animales y que caracteriza al *huerto* al que fecunda: la tierra que habitan los hombres constituye un oasis en medio del desierto. A la escuela yahvista no le preocupan ni el cielo ni sus ornamentos, ni los mares y sus peces; su mundo es el cuadro de la existencia del hombre: un huerto, su mujer, los animales del entorno. Obviamente será distinta la imagen que cada uno presente del Creador: del Dios trascendente, propia del estrato sacerdotal, en cierta forma abstracto, que todo lo hace por medio de su palabra, se pasa a un Dios cercano, con características humanas, semejante al que dan los mitos, que es el del documento yahvista.

La estructura literaria es diversa: El poema del autor sacerdotal es un "texto de creación" propiamente dicho, redondo y unitario; en el relato yahvista la creación es sólo el primer acto de un proceso de seducción y pecado; ha utilizado elementos creacionales, pero al subordinarlos a la tragedia, se distancia de los usados por la escuela sacerdotal. En cuanto a la forma, la de Gn 1 es piramidal: comienza con la luz; las plantas y animales preceden a la pareja humana, que ocupa la cúspide, pero abierta a lo trascendente a través del sábado. El estrato yahvista, en cambio, tiene un orden totalmente humano: el varón es lo primero y la mujer el final, como los dos polos que abrazan el acto creador, con forma circular, centrado en las necesidades del hombre: formación, alimento y ocupación, la compañía de los animales y sobre todo la de la mujer que es la coprotagonista, en la que culmina la creación.

En cuanto al lenguaje y estilo las divergencias son evidentes: el poema de Gn 1,1 y 2,4a es una unidad literaria completa y cerrada, que lo diferencia del resto y le da personalidad propia. Es un cántico con siete estrofas: los días; y diez mandatos divinos. El ritmo se lo proporcionan las repeticiones de fórmulas y el estribillo. Por su parte, la obra del redactor yahvista es un relato en prosa, estructurado en actos y escenas, a modo de drama, que se continúa en los episodios siguientes.

La conclusión es obvia: se trata de dos obras distintas, siendo Gn 2-3 la más antigua y con una cierta dependencia de la corte de Salomón.

4. Síntesis teológica

No es raro encontrar en religiones arcaicas una leyenda que cuenta cómo un dios creador castigó la culpa de los hombres con la muerte, con un alejamiento de ellos, con una catástrofe cósmica, con el trabajo, con el hambre o con las diferencias raciales o lingüísticas. La fuente yahvista conforma esta creencia a su mentalidad: el Señor es el origen de toda la realidad ordenada e inteligible, cuyo culmen lo ocupa la pareja humana, sujeta a sus leyes. En su historia se articulan dos pasos sustantivos: el que va de la *estepa al huerto* y, tras la culpa, el de regreso a la tierra árida. Los hechos se concatenan lógicamente, lo que no quiere decir que hayan sucedido realmente. Están expresados en imágenes, cada una de las cuales puede tener más de un significado; bajo esta capa de metáforas se esconde una doctrina, de ahí su hálito sapiencial para enseñanza de reyes y príncipes; o el matiz de crítica al estilo de las parábolas proféticas, que enjuician una forma de ser o actuar, o que aconseja al estilo de las parábolas de Jesús. La fuente yahvista sitúa su relato en el mundo real y concreto; no especula en absoluto sobre la vida anterior al pecado. Cuanto dice pertenece al mundo de los hombres y se abstiene de figuraciones y fantasías; en esto se aparta de los mitos.

De primeras el yahvista se enfrenta con la **paradoja** de las relaciones entre Dios y el **hombre** e intenta superar la contradicción **entre** un Dios bueno y las miserias que **encierra** la vida, estado que tiene en tensión al **ser** humano, criatura limitada pero con **ansias** de infinitud, dependiente de Dios pero **ansioso** de una autonomía total, nacido **para** morir y a la vez deseoso de una vida **siempre** joven. Agiganta esta tensión alienante al **representarla** en doloroso contraste con un **estado** anterior del que la humanidad se **siente** venida a menos. Si el autor sacerdotal res-

pondía a qué son las realidades creadas, el yahvista quiere responde al por qué son así: ¿Porqué el mundo es tan miserable? ¿Cómo compaginarlo con la bondad del Creador? ¿Cuál es el origen de la vida y el porqué del dolor y de la muerte? ¿Porqué el hombre está tan limitado? ¿Qué sentido tienen el sexo y el matrimonio? También se enfrenta con preguntas más personales: las relaciones con Dios, con la mujer como prójimo; con la tierra, su origen, tarea y destino. El trabajo, que da sentido a la vida, se ha convertido en una carga insoportable por las fatigas y sinsabores que lleva aparejado; la maternidad está marcada por el dolor y los peligros.

El relato se plantea un gran interrogante: el misterio del ser humano a quien el temor a la muerte paraliza su voluntad de vivir y le angustia continuamente. Constata, por un lado, que el hombre es algo incompleto, manco, sin explicación aparente y, por otra parte, que hay algo dañado en el corazón del hombre, en lo más profundo de su ser (véase Gn 6,5).

La culpa no pudo ser de Dios, que tanto hizo por el hombre: lo formó y lo convirtió en un ser cercano a sí gracias a la vida, hálito divino y lo hizo participe de su obra creadora gracias al lenguaje. Amigo leal, le dio trabajo y, consciente de su soledad, le proporcionó una compañera. Al hacerlo libre, lo convirtió en el único que puede decirle no. Pero sobre la vida pende una amenaza porque lo humano es efímero: formado del polvo, allí volverá el hombre si desobedece. La imaginería que utiliza el autor yahvista retrata a Dios como alguien muy cercano e inteligible: como el alfarero que lo modeló y el sastre que les confeccionó unas pellizas; el que plantó árboles y le contrató como hortelano; cirujano experto y padrino de bodas; busca su compañía al caer la tarde: imágenes próximas a los mitos, pero que la tradición yahvista usa para presentar al Señor como alguien muy cercano al hombre.

Cuando el hombre optó por la dirección equivocada, Dios jugó limpio y respetó su libertad: sólo detectó la culpabilidad de la criatura. Aprovechándose de la confianza que su Señor le otorgara, fue un ladrón que trató de

arrebatarse un *conocimiento* con el que pretendía ser como Dios o, al menos, ser dios para sí mismo, dueño de la vida, capaz de determinar el bien y el mal. Un conocimiento que le vino grande, pues lo apartó de su Dios y lo hizo un ser miserable y patético. La independencia que consiguió fue suicida, le acarreó la desesperación y la muerte. Fue el hombre quien separó a Dios de la vida y a la vida de Dios; desde su pecado, todo parece oponerse a la vida: la muerte obligada relativiza su valor; la maternidad se ve ensombrecida por las penas y el dolor; el trabajo se convierte en tormento.

El pecado, además fue una locura, porque la desobediencia ni era un paso necesario para la autonomía del hombre ni fue una fuente de progreso, sino que representó una serie de alienaciones que todavía sufre el hombre. Dislocó el quicio invisible de la vida dejándolo todo fuera de lugar; el hombre está donde Dios no está. Deshizo la imagen del hombre querida por Dios: un ser en relación armónica con cuanto le completaba. El pecado provoca cuatro rupturas trascendentales: la ruptura consigo mismo, la mala conciencia (su símbolo es la vergüenza que sienten al verse desnudos); la ruptura con el prójimo: Adán y Eva se echan las culpas, se convierten en enemigos; la ruptura con Dios que no encuentra al amigo de todos los días; y la ruptura con la madre tierra que acaba siendo maldita. Aunque cometido en los orígenes, el pecado pervive como rebeldía frente al Señor y se llama "pecado original" porque está en el origen de todas las desgracias.

El drama tiene un final triste, pero no desesperado: el hombre, hortelano y guardián del Edén, pierde su condición y pasa a ser un triste jornalero en una tierra que le niega su sustento. El *paraíso*, mansión terrenal de los dioses, situación primordial de los humanos y destino definitivo de los muertos bienaventurados, simboliza también una llamada llena de esperanza para los hombres que, desde este valle de lágrimas, dirigen sus anhelos hacia él y confían volver a encontrarlo. Es posible recuperar la armonía con lo creado porque el hombre cuenta con la misericordia de Dios para limar castigos y con

su gracia para restaurar el orden caído. El Antiguo Testamento predice, como algo posible y deseable al final de los tiempos, una recreación de ese mundo (paraíso) perdido (véase Is 11,6-7; 25,8; 51,3; 65,19.25; Ez 36,25; Ap 21,4); parece que la situación creada por el pecado no es irreversible. Todavía es posible el paraíso y está en manos del hombre el rehacerlo: Adán, conocedor de la vida que disfrutaba en el huerto, puede ver en la estepa un reto para convertirla en un jardín. Quizá una enseñanza velada del relato avise que, si el hombre viviera más en consonancia con la voluntad divina, sus relaciones con cuanto le completa se convertirían en fuente de alegría.

LOS DESCENDIENTES DE ADAN (4,1-5,12)

4,1-16 Caín y Abel, un drama entre hermanos. El autor yahvista construye este relato jugando con los nombres de Caín, epónimo de los cainitas (véase Nm 7,29; Jue 1,16; 4,17), y de Abel, que en hebreo suena como *'ebel=nube*, algo que pasa sin dejar rastro. El enfrentamiento entre hermanos, que lleva al fratricidio, es un tema conocido; por ejemplo la leyenda de Rómulo y Remo.

Como relato independiente, es otra versión del delito original que denuncia la envidia que lleva al odio y desemboca en la violencia que acaba con el otro, el hermano; crimen que provoca la ira divina y el destierro del criminal. La relación de hermandad pertenece a la esencia del ser humano. Tratándose en este episodio de dos formas de existencia, ganadera y agrícola, este pecado adquiere una dimensión social que no tenía el de Adán: el odio puede acabar con un modo de vida o con un pueblo.

Como continuación del drama del paraíso, este relato comienza con el nacimiento de Caín, nombre que significa *conseguido gracias al Señor*. La pareja, aunque alejada del *árbol de la vida*, logra perpetuar la vida en el primogénito y se realiza el mensaje del nombre de Eva. Lo confirma un nuevo nacimiento: *De nuevo Eva dio a luz y tuvo a Abel, her-*

mano de Caín. En el texto hebreo el sustantivo *hermano* precede al nombre propio Abel y se repite siete veces en el relato. El hermano, el otro, quita protagonismo al que era único; es su sombra y su espejo. La hermandad, reducida a dos, introduce las diferencias en cultura y culto: Caín es agricultor como su padre; Abel es pastor. Ambos harán sus ofrendas que son distintas por su procedencia, pero los dos ofrecen lo mejor que tienen. La diversidad agudiza la crisis que culmina en la diferente aceptación: Dios se inclina por las de Abel. La tradición judía, buscando una explicación, supone unas disposiciones en Abel que no tenía Caín (véase Sab 10,3 y el Targum; 1 Jn 3,11-12; Heb 11,4). El redactor yahvista ignora este detalle y sólo pretende subrayar la absoluta libertad que tiene Dios al elegir, que se inscribe en la línea de la marginación del primogénito en favor de otro hermano (Isaac y no Ismael, Jacob y no Esaú, Judá y no los primeros hermanos).

Caín no acepta una actitud que cree discriminatoria y humillante. No admite al otro y, al no darle cabida en su existencia, elimina a su hermano antes de matarlo. Caín es el primero que recibe la vida y el primero que la quita: ¿la quería sólo para sí? En dualidad escénica, Dios da al rencoroso la oportunidad de vomitar su mala intención. Su actitud externa, *andaba cabizbajo* (Gn 4,5), revela la fiera que lleva dentro. Dios, que no ha rechazado a Caín, quiere que recapacite y vea en el otro a su hermano, no al contrincante. Y le sugiere una vía de solución: hacer frente a la tentación. La pasión homicida es evocada como una fiera acechando: para el autor el pecado es innato en el hombre, pero éste lo puede dominar. Dios respetará la libertad incluso para asesinar.

Como en el drama del paraíso, el pecado es descrito sin dramatismo. Caín, friamente, conduce a su hermano al campo y lo asesina. No medió diálogo ni lo avisó, como Dios había hecho con el. Si es un tópico en los relatos bíblicos la lucha entre hermanos, también lo es el silencio del inocente llevado a la muerte. Pero Dios echa de menos a Abel: no es un Dios impersonal, sino cercano y amigo de los in-

defensos. Un mínimo diálogo con dominio de preguntas centra el culmen del drama. Dios interroga: *¿Dónde está tu hermano?* (Gn 4,9), una pregunta que es casi un eco de la hecha a Adán: *¿Dónde estás?* (Gn 3,9) A la pregunta divina responde Caín con otra pregunta innoBLE y retórica: *¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?* El autor, con un quiebro literario, pone la denuncia en boca del mismo Caín! El fratricida se encara con el Señor y hace del egoísmo la ley suprema. Adán rompió con Dios al renunciar a ser hijo, Caín al negarse a ser hermano. En boca del homicida está la enseñanza clave: todos somos responsables de todos y nada de cuanto sucede a otro nos puede ser indiferente. Para Dios la solidaridad es un valor radical.

Una pregunta más: *¿Qué es lo que has hecho?* (Gn 4,10) Dios está perplejo y horrorizado ante el desplome de su proyecto de fraternidad. Como juez, exige cuentas. La sangre significa vida, don divino que hace al hombre lo que es. Y Caín ha osado destruirla. Al silencio de Abel responde el grito de su sangre a Dios, el que nunca olvida al menor y más desvalido. Como todos los hombres son hermanos, todo homicidio es un fratricidio. El Dios de la vida no puede desentenderse de los delitos contra la vida; por eso la sangre derramada clama a su Señor y éste pedirá cuentas a quien la derramó (véase Gn 9,6). Gritan la sangre de los inocentes, la de Abel y la de Cristo: una exige venganza, la otra perdón: *Jesús, el mediador de la nueva alianza, nos ha rociado con una sangre que habla más elocuentemente que la de Abel* (Heb 12,24).

El fratricidio trae el caos, rompe las relaciones con Dios, destroza a la persona que renuncia a ser prójimo y hasta la misma tierra, maldita por el pecado del padre, maldice al hijo, porque bebió la sangre del hermano. Con sangre no se puede sembrar la tierra. El egoísmo rompe la armonía y la tierra rechaza al hombre. El grito de la sangre convierte al fratricida en un forajido, lejos de la presencia de Dios, arrojado al mundo demoníaco del desierto. Caín, aterrado y sin atisbos de arrepentimiento, se atreve de nuevo a hablar, pero sólo le importa su problema; cons-

tata que *su culpa es demasiado grande*, que su destino es el destierro y que cualquiera podrá matarlo. Lejos de Dios, el hombre, más que condenado a morir, está muerto. Como aniquilador de la vida, Caín merecía ser aniquilado, pero el Dios de la vida no está por las ejecuciones ni siquiera de criminales. Su justicia no sólo no incluye la venganza, sino que la condena explícitamente y advierte que su aplicación puede traer una espiral indefinida de más violencia y muerte. Dios juez niega al hombre la facultad de dictar sentencias contra la vida. La *marca de Caín*, quizá característica de los quenios, es signo de castigo y de perdón a la vez. Avisa de quién es Caín y de la protección que goza: bastante castigo tiene, como todos los homicidas, con estar excluido del reino de Dios.

El mensaje del relato sobrecoge cuando se piensa en la época en que se formuló: no más venganzas, no más homicidios. Parece un alegato contra los dos fratricidios que se dieron en la corte de David y Salomón (véase 2 Sm 13; 1 Re 2,13-25).

Comenzaba el relato con el nacimiento de Caín; aquí muere al alejarse de la vida quien no tiene derecho a ella. El toma la iniciativa: sabe que no pertenece al ámbito del Señor. Irse a vivir *al país de Nod* (Gn 4,16) es refugiarse en la tierra del no retorno, perderse en el país del andar errante, lejos de Dios. Sin asiento, sin hogar, labrador sin tierra, hermano sin hermano, Caín da nombre a todos los homicidas de la historia y pasea el estigma de su crimen que es una marca divina que le defiende y le acusa.

4,17-26 Cainitas y Set. El origen de los oficios e instrumentos es un tema frecuente en las literaturas de los pueblos vecinos a Israel. La escuela yahvista lo usa para forjar una secuencia teológica: a la creación, al pecado contra Dios y al fratricidio, sigue el origen de la civilización urbana, una civilización criticada porque no siempre va unida a la elevación moral y a la paz. Si el progreso se realiza a espaldas de Dios, aboca en la brutalidad, en la venganza indiscriminada (Gn 4,23-24) que es limitada por la "ley del talión" (véase Ex 21,24-25; Lv 24,20).

La línea depravada se rompe con Set; su primogénito, Enós (que significa "el hombre") es el primero que invoca el nombre de *Yahvé*. El autor suma a las ofrendas de Caín y Abel esta *invocación*, para enseñar a sus contemporáneos que el hombre dio culto al Señor desde el principio, y el culto es un factor importante en el desarrollo equilibrado del ser humano, tanto como el progreso o la industria.

5,1-32 Historia de los descendientes de Adán. Lista del autor sacerdotal: Adán, ya nombre propio, es cabeza de una genealogía que sigue a la del cielo y la tierra (Gn 2,4a). Con fórmulas fijas construye un puente de diez generaciones que unen a Adán con Noé. Repite nombres conocidos (compárese Gn 4,17-22, lista del documento yahvista). Esta relación no tiene nada de histórica y sus nombres, restos de antiguas tradiciones, han servido para rellenar el intervalo impreciso entre la creación y el diluvio. En cuanto a la longevidad de estos personajes es un dato teológico para indicar que la vida humana se va abreviando conforme avanza el mal. Esta genealogía cierra la etapa que comenzó con la creación y contiene diversas enseñanzas: la pareja original, tras los fallos iniciales, ha proliferado dividiéndose en familias, prueba de la eficacia de la *bendición* primera (véase Gn 1,28ss); el pecado no ha borrado la imagen divina en el hombre; y en tercer lugar, presenta a *Enoc, fiel como Noé y arrebatado al cielo como Elías* (véase 2 Re 2,11). Las genealogías son el pórtico a nuevos actos salvadores en favor de la humanidad (el mismo sentido tienen las genealogías de Jesús, véase Mt 1,1-16; Lc 3,23-38).

EL DILUVIO UNIVERSAL (6,1-9,17)

Comienza aquí una nueva sección cuyo tema es un cataclismo de aguas, con Noé y su familia como protagonistas. Los pasos del episodio se encadenan: los matrimonios entre seres divinos e hijas de los hombres prueban la perversión de la humanidad y justifican la de-

cisión divina de destruir la tierra habitable (Gn 6,1-8). Sigue una orden y su ejecución: Dios manda a Noé fabricar un arca (Gn 6,9-22) en la que entra con su familia y el diluvio arrasa la tierra (Gn 7,1-8,14); con el fin del diluvio se apresta un mundo nuevo y se instauran nuevas relaciones entre Dios, el hombre y el cosmos (Gn 8,15-9,17).

En el relato se entremezclan los estratos yahvista y sacerdotal. El primero, que usa el nombre divino de *Yahvé=el Señor*, enjuicia aquí a un grupo: los que se creen "hijos de Dios" y no admiten cortapisas a sus deseos. Su culpa es descrita como algo innoce en el interior del hombre que le arrastra a la violencia sexual (Gn 8,21; véase Sal 14,2-3; Jr 5,1-5). El Señor se arrepiente de haber creado a la humanidad (Gn 8,7; véase 1 Sm 15,11.35). Sin embargo en medio de la oscuridad del castigo brilla la luz de la esperanza: Noé se salvará, y con él su familia, porque encontró gracia a los ojos de Dios (véase Gn 18,3; 2 Sm 15,25; Lc 1,30). Caracteriza a este estrato el uso del número *siete* para las parejas de animales puros que se salvarán: de impuros sólo se salva una; de siete son también los periodos de días (Gn 7,4.10); y el número *cuarenta* para los días y noches de lluvia (Gn 7,12). Culmina el diluvio en un sacrificio agradable al Señor y la promesa de que la vida continuará a pesar de todo (Gn 8,21-22).

Por su parte, la tradición sacerdotal integra el relato en la vida de Noé, a quien presenta como hombre justo en medio de una *perversidad generalizada*, símbolo del *resto* y garantía de futuro: gracias a su justicia el mundo renacerá. Se detiene con cariño en la construcción del arca como medio de salvación. El proceso de desaparición-reaparición dura un año: comienza el día que Noé cumplía 600 años y termina el año 601 de su nacimiento (Gn 7,6; 8,13). Mientras que para el redactor yahvista se trata de una lluvia torrencial, para el sacerdotal es la "anticreación", la inversión del proceso creador (véase Gn 1,1ss): las aguas de arriba (Gn 8,2; véase 2 Re 63,16; Is 24,18; Mal 3,10) se unen a las de abajo (véase Gn 1,1; Is 51,10; Ez 26,19; Jon 2,6; Sal 10,26) y todo vuelve

a ser el caos inicial. Finaliza haciéndose eco de una alianza de Dios con Noé y la humanidad (Gn 9,1-17).

Aunque el diluvio tiene paralelos en las epopeyas de Gilgamés y de Atrahasis, la redacción bíblica desmitifica a sus protagonistas, adecuándolos a la idea de una sola divinidad; por eso es el *Señor* el que toma tanto la decisión de destruir como la de salvar. Además *justifica* tamaña calamidad en un pecado moral, la perversión y la violencia, y no en los ruidos con que los hombres molestan a los dioses impidiéndoles dormir.

6,1-8 Causas del diluvio. El redactor yahvista, para avisar una vez más de las desgracias que acarrea todo intento de traspasar los límites fijados por el Creador, acude a dos leyendas independientes: una de los "hijos de Dios" y otra de los "gigantes" y las usa como pretexto para introducir el relato del diluvio, provocado por el pecado de estos seres divinos. Su transgresión consiste en tomar, siguiendo sus impulsos y con violencia, mujeres entre *las hijas de los hombres*. De este emparejamiento nacen los *gigantes*. Así se funden ambas leyendas. Tradiciones del sur de Judá recordaban a unos gigantes (véase Nm 13,33; Dt 2,10-11; 3,11; Bar 3,26-28; Eclo 16,7); sin embargo, poco dice la Biblia de *los hijos de Dios*, aunque tal sea la denominación de unos *consejeros* que rodean el trono del Señor (véase 1 Re 22,19-20; Job 1,1ss), o se use como título real (Sal 2,7; 89,27).

Este autor contempla al Señor horrorizado por la deformación de su obra, causa y efecto a la vez del pecado (véase Gn 8,21; Sal 14,2-3; Jr 5,1-5), hasta el punto de arrepentirse de haber creado al hombre y decidir su eliminación. Acumula verbos para justificar una decisión tan horrorosa (Gn 6,5-8). Conocedor de los avatares por los que ha pasado la corte de Jerusalén, analiza un fenómeno humano y lo describe escudándose en términos míticos. Retrata al poderoso, que se cree respaldado por el Señor y que escoge, movido por el sexo y el capricho, entre mil bellezas, la que le apetece: nada ni nadie se lo puede impedir. Para él no hay barreras y, si

las hay, apela a la violencia; como el faraón en el episodio de Sara (véase Gn 12,15) y David con Betsabê (véase 2 Sm 11,2-5). Se trata de una denuncia profética en términos míticos. La desgracia que provoca esta culpa se cifra, además de la catástrofe, en el límite que Dios pone a la vida humana: *ciento veinte años*, muy inferior a la que alcanzaban los hombres antes del diluvio.

Las relaciones entre dioses y mujeres es un tópico en muchas literaturas, sin embargo aquí están desmitizadas: los "hijos de Dios" no pueden ser hijos del Señor, que ni tiene sexo ni mujer. Sin embargo, estas referencias a los "hijos de Dios" fascinaron a escritores judíos y cristianos y fueron objeto de diversas especulaciones. Algunos libros bíblicos (Sab 14,6; 2 Pe 2,4-5; Jds 6), ciertos libros apócrifos (ciclo de Enoc), los Santos Padres y algunos escritores eclesiásticos los identificaron con los ángeles caídos. Otros autores, con una visión ética, los consideraron los hijos de Set, fieles a Dios, que cayeron en el pecado. Ninguna de estas interpretaciones cabe aquí. Estos "hijos de Dios" están sacados de un mito arcaico y se trata de dioses inferiores que tienen acceso al mundo de los hombres. Movidos por el sexo caprichoso y la violencia, mezclan el espacio divino y el humano. Génesis se olvida del destino de estos "hijos de Dios" y de sus descendientes, los "gigantes"; sólo le interesa la historia de los hombres.

6,9-22 Noé y el arca salvadora. Esta sección revela la mano del autor sacerdotal. Por su parte, hace hincapié en la perversión generalizada, pero en el contexto de la vida de Noé, un hombre justo en un mundo condenado a la muerte. Subraya la perversidad para que resalte la santidad del hombre fiel a quien Dios revela sus proyectos (véase Gn 18,17; Am 3,7; Ez 7,11.23) y le dicta las medidas de la barca salvadora. El *arca* es un objeto utópico; no sirve para navegar, como tampoco el barco de la leyenda de Gilgamés: éste es un cubo perfecto con siete plantas, mientras que el arca de Noé tiene forma de paralelepípedo, un *cajón* de 300 x 50 x 30 m. con tres pisos. Por sus dimensiones y distribución, con puerta y ventana, se aseme-

jan más a un templo escalonado que a una nave.

7,1-8,14 El caos del diluvio. La doble fuente documental explica las diferencias existentes en esta sección. Las aguas acaban con la tierra habitable. En medio de la tormenta o del caos, navega una nave que encierra en su interior la semilla de un mundo nuevo. El redactor yahvista se ha fijado en un dato muy humano: *el Señor cerró la puerta de la nave desde fuera* (véase Gn 19,10), una vez que todos habían entrado en ella (Gn 7,16); por su parte el redactor sacerdotal ignora el tiempo que duró la lluvia, pero recuerda que la tierra estuvo inundada ciento cincuenta días (Gn 7,24). Las aguas que caracterizan al cataclismo son las mismas con las que luchó el Creador al comienzo (Gn 1,6-8; véase Job 12,15; Sal 29,10; 93,2-4; 104,6-9). Se repiten motivos del poema de Gilgamés; sin embargo, en éste el diluvio dura seis días y seis noches.

El principio del fin del diluvio lo inician dos temas teológicos: Dios se acuerda de Noé, recuerdo eficaz (véase Gn 19,29; 30,22), que motiva que un viento se levante y deje de llover: el otro tema teológico (véase Gn 1,2). Se encadenan cifras y fechas que proceden del redactor sacerdotal: el flujo y reflujo de las aguas dura 150 días; el arca encalla el diecisiete del séptimo mes; el primer día del décimo mes aparecen las cimas de los montes. El lugar donde se posa el arca son los montes de *Ararat*, el asirio Urartu que designa los montes donde nacen el Tigris y el Eufrates, hoy en Kurdistán y Armenia. Tras los datos precisos de la fuente sacerdotal, sigue la datación de la fuente yahvista: a los cuarenta días Noé abre la ventana y suelta un cuervo que retorna al arca; sigue el triple envío de la paloma en cadencia de siete días (Gn 8,6-12). En la leyenda de Gilgamés envían una paloma, una golondrina y un cuervo. Termina con las fechas precisas del estrato sacerdotal: el día uno del primer mes del año siguiente bajan las aguas, pero esperan un mes más para que la salida coincida con el cumpleaños de Noé y al año exacto del comienzo del diluvio (Gn 8,13-14).

8,15-9,17 Nuevas relaciones en un mundo nuevo. Comienza un mundo nuevo. Según la fuente yahvista, el primer acto es un sacrificio. Cuando el Señor huele su fragancia, acude. Este antropomorfismo es copia de la tradición sumero-acádica; la leyenda de Gilgamés dice: *Los dioses percibieron el aroma, / los dioses percibieron el dulce aroma, / y se apiñaron como moscas junto al sacrificador.* También refleja el lenguaje del ritual bíblico: *ofrenda de aroma que aplaca al Señor* (véase Lv 1,9.13.17; 26,31; Ez 20,41). Sigue, en forma de soliloquio, una reflexión divina que mira al pasado y confiesa que el hombre es perverso desde que empieza a pensar (véase Gn 6,5-8); y otra hacia el futuro, y se compromete a no volver a destruir al mundo, aunque siga habiendo buenos y malos (véase Mt 5,45). Se cierra la escena con un juramento, en prosa rítmica, en el que el Señor promete el equilibrio de la naturaleza (Gn 8,20-22; véase Jr 31,35-36; 33,20).

El redactor sacerdotal, a su vez, recupera el lenguaje de la primera creación (comparar Gn 9,1.3.7 con Gn 1,28-29) para describir la segunda y los cambios que comporta: los animales temerán al hombre; éste deja de ser vegetariano y podrá comer carne, pero con tal que *no tenga aún dentro su vida, es decir, su sangre* (véase Lv 17,10.12; Dt 12,16.23-25; Gn 1,29). De ahí pasa al respeto debido a la vida humana: al animal que mate a un hombre se le exigirá la vida (véase Ex 21,28-32) e igualmente al hombre que derrame la sangre de su hermano (tres veces aparece la expresión: *pedir cuentas*; véase Ex 20,13; 21,12-15.23-25; Lv 24,17; Mt 26,52); porque el hombre es imagen de Dios (Gn 1,26-28). El culmen lo constituye una alianza universal y gratuita, cuya señal es el arco iris, recordatorio para Dios (véase Gn 17: alianza gratuita y la circuncisión como signo); otras alianzas del estrato sacerdotal: con Aarón (Nm 18,19) y con Pinjás (Nm 25,12-13). Dios cuelga su arco en las nubes, como lo hacían los héroes (véase Hab 3,9-11; Sal 7,13-14); arco que se convierte en ornato de su trono (véase Ez 1,28; Eclo 43,11-12; Ap 4,3).

Significado del relato del diluvio (6,1-9,17)

Se puede contemplar este episodio como una denuncia profética expresada en símbolos y situada en el tiempo primordial, como las anteriores. Al hacer suya esta leyenda, el texto avisa del peligro que comporta la pasión sexual sumada a la autosuficiencia, instintos tan poderosos que ciegan al hombre y le arrastran a la violencia carnal, forzando los límites marcados por el Creador. Las semejanzas con el pecado del Edén, con el de Babel e incluso con el de los sodomitas, son muy grandes. Todos enseñan a respetar las fronteras impuestas por el Creador. Una autoafirmación tan radical que lleva a despreciar esos límites, es suicida.

En el plano positivo, este relato constituye la profesión de fe en un solo Dios; no hay la más mínima alusión al binomio "dios destructor"- "dios salvador", normal en estas leyendas. Al ser uno el Dios de Israel, en él se polariza todo el poder creando y destruyendo; es señor del ser y de la nada; domina las aguas del caos, pero es también un salvador cercano y misericordioso. Revela asimismo este relato un sentido profundo del pecado como algo incompatible con Dios y con lo que Dios quiere para el hombre y para el mundo: el pecado es semilla de destrucción incluso cósmica.

El redactor yahvista ve al Señor desilusionado: el ser humano es malo desde que sabe pensar y lo prueba la historia en cuyo contexto integra este episodio. A los pecados personales de desconfianza y desobediencia (véase Gn 2-3), y al fratricidio (véase Gn 4,2-16), se suman dos más cuyos autores son grupos: estos "hijos de Dios", que no admiten cortapisas a sus deseos y los que se saltarán todos los límites usando la tecnología en Babel (véase Gn 11,1-9). De ahí que, para este autor, el diluvio tenga connotaciones de purificación por el agua y sea paso previo para una recreación.

El redactor sacerdotal, por su parte, lo enmarca en la vida de un "hombre santo", Noé,

gracias a cuya justicia el mundo renace. Frente a la maldad de los anteriores protagonistas, presenta el valor de la santidad. Dios sella un pacto de dimensión universal con este nuevo Adán, con los animales y con la misma naturaleza; restaura la bendición primordial, retira la maldición de la tierra y renueva las relaciones con los animales. El Señor bendice y promete su asistencia para siempre. Se autoimpone un memorial, el arco iris, para acordarse de su propósito de no volver a castigar. A cambio exige el respeto a una ley moral: la defensa de la vida, y a una ley ritual: no comer sangre. También aprovecha este relato para insistir sobre la ley de la endogamia: denuncia los matrimonios de los israelitas con mujeres de otros pueblos: *hijos de Dios con hijas de los hombres*, uniones que considera origen de males irreparables.

A pesar de todo, el proyecto divino se alza vencedor sobre este horrendo cataclismo. Signos salvadores son el poder del redentor, el resto y el arca. Un hombre justo, Noé, motiva a Dios para salvar al grupo que forma su familia. El relato esboza la figura del "redentor": el Señor salva a un grupo (muchos = todos) por la bondad-justicia de uno. Cambia el sentido del diluvio el hecho de que Dios se acuerde de Noé y de ahí parte la renovación de la tierra habitable. En íntima relación con esta idea teológica va unida la del "resto", lo que queda después de la destrucción que, por una parte, es testigo de la desgracia y, por otro, semilla de un orden renovado (véase Heb 11,7; 1 Pe 3,20). Queda abierta la puerta a la esperanza (véase Sab 10,4). Pero el símbolo salvador más característico del episodio es el "arca". Objetivamente es el vehículo lógico para sobrenadar las aguas; sin embargo, la fuente sacerdotal lo identifica como "tebah", nombre probablemente egipcio, que sólo se usa para designar esta nave y la cestita en que se salva el niño Moisés (véase Ex 2,3.5). En la nave se libra el padre de la nueva humanidad, en la cesta el salvador de Israel. Hay, además, un paralelismo significativo entre el arca y el tabernáculo (tienda de la presencia) que construye Moisés (Ex 25-31); sólo de estos dos objetos la fuente sacerdotal da las medidas

exactas siguiendo órdenes precisas del Señor: ambos son ideales e irrealizables, pero con una función pareja en la teología de esta escuela: salvar. El arca de Noé preservó a la humanidad y el tabernáculo salvó al pueblo de Israel.

DESCENDENCIA DE NOE Y GENERACION DE BABEL (9,18-11,32)

9,18-29 Maldición de Cam. En la secuencia de pecado-castigo que caracteriza a estos capítulos, Cam ofende a su padre y se hace digno de maldición. Este pasaje sirve al escritor bíblico para abominar de Canaán, nación vecina y enemiga de Israel, más como forma de vida opuesta a la religión yahvista que como pueblo. Los antiguos creían que la actuación de un antepasado determinaba el comportamiento de su descendencia (véase Os 12,4). Las costumbres licenciosas de los cananeos son dignas de quien les dio el ser. Cam-Canaán, que no tuvo reparos en fijarse en la desnudez de su padre. Esta lección viene a sumarse a las anteriores. Tras la ruptura entre los esposos en el Edén y entre hermanos en el crimen de Caín, aquí encontramos la tercera: la ruptura familiar enfrentando al padre con el hijo y a los hermanos entre sí.

10,1-32 Historia de los hijos de Noé. Esta pequeña sección, propia de la redacción yahvista, es conocida como Tabla o mapa de pueblos, una geografía especial en la que, jugando con epónimos, esta escuela configuró el mapa de las naciones que Israel conocía en el siglo VI a. C. Aunque constituya un documento laico, en este contexto adquiere dimensión teológica: la disposición geográfica, resultado de una dispersión, entra en los planes divinos y no es un castigo. Por tanto, se trata de una versión distinta a la que tiene la dispersión en el episodio de la torre de Babel. Además, subraya el poder eficaz de la bendición divina manifestada en la multitud de pueblos y también la unidad del género humano por encima de razas, familias o países: es un canto a la fraternidad universal. Fi-

nalmente sirve para situar, en el conjunto de las naciones, a Israel como pueblo elegido a ser el testigo del Señor y su mediador.

11,1-9 La tragedia de Babel. Esta preciosa narración simbólica, referida a la ciudad de Babilonia, continúa la secuencia pecado-castigo de la tradición yahvista e intenta explicar la ruptura más absoluta y universal, la del género humano. El autor considera la dispersión de los pueblos y la diversidad de lenguas una desgracia que la humanidad atrajo sobre sí por un pecado de soberbia y autosuficiencia, semejante al de Edén o al que provocó el diluvio. El relato quiere explicar la multiplicidad de lenguas, que hacen difícil el entendimiento de los hombres, y utiliza la fama y el nombre de Babel para ello.

La humanidad es retratada como una, unida y fuerte. La expresión *la misma lengua y las mismas palabras* o intenciones indica que todas sus energías están concentradas en el intento de construir una ciudad con su torre. Se trata de un lenguaje no de ordenación creadora, como el de Adán (véase Gn 2,20-21), sino de otro contrapuesto: el que nace de la ambición y del que han desaparecido palabras que hacen referencia al otro o a Dios. El punto de referencia son las "zigurat" o torres escalonadas, edificaciones unidas a los templos en Mesopotamia, que representaban convencionalmente una especie de "montañas" que acercaban a los hombres al espacio divino. El redactor yahvista considera la construcción de esta torre como un intento humano de llegar hasta Dios y símbolo, por ende, de la loca pretensión humana de rivalizar con él (véase Gn 3,3-5; Is 14,12-15; Ez 28,2-10.14-19). A la "hybris", que incita al ser humano a defender hasta la locura su autonomía y encerrarse en su *torre-ciudad*, en un intento defensivo frente a su Creador, se suma el ansia de gloria e inmortalidad, expresado en su deseo de obtener un *nombre*.

La narración, breve pero cargada de enseñanza, refleja la vitalidad y orgullo de los pueblos emergentes. Dos exhortaciones enfáticas en boca de los humanos: *Vamos a hacer...* *Vamos a edificar* (Gn 11,3 y 4), caracterizan la

realización del proyecto. El autor percibe un secreto titanismo que se convertirá en la más grave amenaza a las relaciones entre Dios y el hombre. Pero lo recoge con descarado escepticismo e incluso con ironía. Por una parte, los materiales utilizados: *ladrillos cocidos al fuego y alquitrán*, no piedra ni argamasa, son materiales efímeros para tan grandioso objetivo. La confrontación entre el lenguaje de Dios y el de los hombres se hace evidente en que a la autoinvitación que se hacen los hombres: *Vamos a edificar una ciudad* de los hombres, el Señor responde como un eco con su propio: *Voy a bajar* (Gn 11,7). Además, el antropomorfismo "bajar" manifiesta la magistral ironía del relato: poca altura han conseguido los constructores si Dios precisa bajar para ver la obra de los hombres.

La reacción divina no tiene carácter punitivo sino preventivo: intenta defender su proyecto de hombre y de mundo contra esta amenaza. La ambición pretende desafiar el poder divino por medio de la técnica. No se condena al progreso sino al orgullo prometeico. Dios no puede permitir ninguna de estas actuaciones; sería el fin de su obra. Los hombres quieren que esa *torre-ciudad* les sirva para encerrarse en sí mismos y desentenderse de los demás e incluso de lo transcendente, nutriéndose de su propio egoísmo. No se trata de una primera sedentarización, sino de una rebelión contra el mandamiento del Señor de llenar la tierra (véase Gn 1,28; 9,1); no quieren separarse, sino *hacerse famosos* (literalmente *hacerse un nombre*), algo que sólo Dios puede otorgar. En su osadía, pues, pretenden arrebatarse a Dios su espacio, romper los límites.

Babilonia, cosmopolita, lugar de paso obligado y amenaza continua para los pueblos vecinos, con su torre escalonada "Etemenanki-Casa del fundamento del cielo y la tierra", sirve de imagen a la osadía. El autor juega con su nombre, *Babel*, que suena a *babel=confusión*, satirizando a la ciudad opresora y a sus constructores blasfemos: pretendieron un nombre famoso y lograron uno de burla. El sarcasmo es evidente.

Como en el pasaje del Edén, pero con imaginación distinta, un pecado de orgullo expli-

ca y justifica la condición humana. El hombre, confiando en sus solas fuerzas, corre el peligro de autodestruirse por su inclinación a romper los límites de su condición de criatura. Aquí y así se cierra el ciclo de las rebeliones con el pecado más absoluto: esta autoafirmación del hombre es la más radical pues desprecia todos los límites que el Señor ha marcado, y la más universal al estar implicados todos los hombres. De ahí que su castigo no tenga remedio. El egoísmo provoca la esterilidad en todos los campos. Si el hombre no puede entenderse con su prójimo, tampoco se entenderá con Dios y su fin está decidido (véase Is 14,13-14).

Quizá Betel sea la anti-Babel (véase Gn 28,10-22); Jerusalén lo es (véase Is 2,2-4; 66,18) y sobre todo estamos ante una anti-Babel cuando se derrama el Espíritu de Jesús, cuyo mensaje, que todos lo entienden, reúne en torno a sí a la humanidad dividida (véase Hch 2,1-2).

11,10-32 Historia de los descendientes de Sem. Genealogía puente entre el ciclo de los orígenes, de Adán a Noé, y el patriarcal: diez generaciones. Termina en Abrahán, comienzo de la era que culminará en Jesús. El nombre (en hebreo *sem*), que pretendieron los de Babel, lo posee el epónimo de la familia elegida (el de Abrahán será signo de bendición universal, véase Gn 12,3). Tras el castigo de Babel, parece imposible la salvación porque el egoísmo ha roto todos los cauces de entendimiento. Pero Dios no renuncia a su designio: por su palabra llama al que va a ser padre de los creyentes en orden a una nueva creación (véase Gn 12,1).

SINTESIS TEOLOGICA DE Gn 1-11

Este ciclo tiene características distintivas y únicas: es como la obertura de una sinfonía en donde se insinúan los temas que se desarrollarán a lo largo de la Biblia hasta culminar en el Apocalipsis, su final solemne, al que se parece porque ambos tienen lugar en un tiempo y un espacio ajenos a la historia de los hombres. Esta atemporalidad y la imprecisión de los lugares, distinguen el co-

mienzo y el final de la Biblia: los primeros compases y el acorde final se mueven en una tonalidad semejante. Como sección posee unidad literaria y un objetivo: demostrar que la creación y la humanidad desembocan en Israel. Tal es la finalidad de las genealogías, su elemento vertebrador: éstas se van estrechando de Adán a Noé y de éste a Abrahán, en dos series de diez (véase Gn 5,1-32; 11,10-32). Pero enseña más; habla de un Dios que escribe la historia de los hombres con amor y que si éstos, usando de su libertad, se apartan por el pecado de las fuentes de la vida, siempre acude con su misericordia a limar en lo posible las desgracias que el pecado lleva aparejadas. Digamos algo sobre cada uno de estos tres aspectos.

Una palabra de amor. En el comienzo de todo Dios tenía un proyecto de mundo y de hombre. Por su palabra de amor puso en marcha su plan y el resultado fue un mundo feliz y un hombre en el que resplandecía la imagen divina y con un porvenir de felicidad y bienestar. Con su palabra bendijo el Señor a la vida y nada ni nadie puede anular esa bendición. Sin embargo, cuando el ser humano se hace indigno de un universo en orden y en armonía, esa misma palabra, eficaz siempre, arroja al hombre del Edén, destruye la habitabilidad de la tierra y confunde a la humanidad sumiéndola de nuevo en el caos inicial. A pesar de todo, esta palabra de amor y bendición es la única que posee la fuerza suficiente para vencer a la maldición y convertirse en el asidero del hombre para recuperar el sentido de la historia y de la vida en un mundo desquiciado. Más aún, a imitación divina, la palabra debe ser el instrumento para vencer el desorden en el que está inmerso el universo y preparar un mundo en que los hombres puedan vivir en paz, unidos entre sí como hermanos, hijos del mismo Padre. Es la línea de la gracia.

La respuesta del pecado-desgracia. El hombre fue creado como un ser en el que habita la vida, el hálito divino, en perfecta armonía con todo, y libre; pero su afán de romper los límites de su condición de criatura, le arrastra a la autodestrucción. El pecado es semilla de muerte, algo incompatible con el

Dios de la vida y con lo que éste quería para el hombre y el mundo. En estos primeros pasos de su historia el ser humano enturbia repetidamente el agua de la vida y atasca su fuente. Las fuerzas de la muerte, vencidas por la palabra el día de la creación, vuelven a dominar al mundo, y la vida pierde la alegría de ser vivida: algo hay dañado en el corazón del hombre. Y vienen *las historias* que lo quieren explicar. Adán es la criatura que se cree dueño de la vida e intenta ocupar el lugar de Dios, capaz de determinar por sí mismo el bien y el mal. El primer relato avisa de las desgracias que trae consigo la "hybris", el afán prometeico de creerse totalmente autónomo frente al Señor. Adán es la rama que se desgajó del árbol, porque creía que se bastaba a sí misma, y se secó, arrastrando consigo los frutos que llevaba. Adán quiso separar de Dios la vida y lo que consiguió fue separar a Dios de la vida. Pecado radical, porque disloca el quicio invisible del orden de la creación y lo deja todo fuera de lugar. El pecado de Adán se llama pecado original porque está en el origen de todos los males y a través de ellos se manifiesta y multiplica. Es raíz de maldición que se personifica en Caín y Lamec, los que no ven en el prójimo al hermano sino al antagonista, los que entronizaron el odio y la venganza. También son hijos de aquel pecado los que implantan en el mundo la violencia sexual y los que, herederos de la locura de Babel, pretenden vaciar a la historia de Dios, ocupar ese vacío y dominar el mundo. Pretensión criminal de todo hombre, grupo, cultura o nación que se arroga el poder absoluto sobre los demás. Tamaña pretensión atrae de nuevo el caos inicial, porque cada uno sólo habla y entiende su lenguaje, el de sus intereses egoístas y no comprende lo que el otro quiere decir porque "no hay más ley que la mía". El lenguaje se hace opaco y llega algo peor que la muerte. El orgullo se vuelve contra el orgulloso, lo aísla, impide sus relaciones con los demás y acaba destruyéndolo. Si no puede entenderse con el prójimo, tampoco con Dios; estamos ante el pecado más absoluto y universal: la humanidad en pleno pretende desbanca a Dios.

Aparte de esta dimensión cósmica, el pecado también provoca rupturas en el individuo y en la sociedad familiar: rompe la paz interior y los hombres se avergüenzan de sus limitaciones; deshace a la pareja, enfrenta a los hermanos y en la familia de Noé a los hermanos y al padre. El pecado significa romper también con Dios, que aleja a Adán, destierra a Caín, limita la vida humana, envía un diluvio, maldice a Cam y dispersa a los hombres. También es una ruptura con la tierra, maldita por culpa del hombre y que le niega su sustento. El proyecto divino parece fracasar.

La misericordia. A pesar de todo, en estos dramas se revela la piedad divina que limita las desgracias que el hombre atrae sobre sí. Dios no olvida que, aunque imagen suya, el hombre está inclinado al mal. Por eso le conmueve la misma infelicidad que el castigo lleva aparejada y lo limita al máximo: el desgraciado, por serlo, provoca la compasión divina. A las dos líneas: *palabra-gracia* y *pecado-desgracia*, se suma una tercera, *misericordia*. Dios limita las consecuencias negativas de esta "hybris". En el Edén suspende la inmediata condena a muerte: morirán sólo cuando tengan hijos y de alguna forma sobrevivan en ellos; el nombre de *Eva* es un canto de esperanza: el hombre da el nombre de *Eva=Vida* a quien trajo la muerte, y su culmen lo representará el nacimiento y nombre del primogénito, *Caín*, porque lo ha tenido gracias al Señor. Al expulsarlos del huerto, Dios les proporciona *unas túnicas de piel*, en lugar de los de hojas de higuera, para así poder enfrentarse mejor al mundo hostil que les espera. Finalmente, la victoria de un hijo de la mujer sobre la descendencia de la serpiente abre un resquicio de esperanza en las tinieblas de la tragedia. Quiere detener, con la señal de Caín, la espiral de violencia que origina el fratricidio. Reinicia su plan con Set, cuyo primogénito Enós *invoca-adora el nombre de Yahvé=el Señor* (Gn 4,26). Nuevo comienzo con Noé y su familia: la santidad de uno es causa de salvación de todos: se esboza una teología de la redención y otra del "resto": tras la destrucción, queda una familia, semilla de la nueva humanidad.

II HISTORIAS PATRIARCALES (12-50)

La segunda sección de Génesis tiene la forma de un árbol genealógico con tres familias: Abrahán y su hijo Isaac; Isaac y sus dos hijos Esaú y Jacob; Jacob con doce descendientes, los padres de las tribus. La historia de cada una de estas familias forma un ciclo con personalidad propia, no sólo por ser distintos los protagonistas, sino también por la forma en que las tradiciones se conservaron y posteriormente se redactaron. Estas historias tienen en su origen una serie de recuerdos muy antiguos, unificados alrededor de personajes y hechos que daban prestigio al grupo, o bien en torno a lugares consagrados por alguna costumbre. Con los relatos de los patriarcas se entremezclan noticias de otros personajes emparentados con ellos, como Lot, Ismael, Esaú; o relatos independientes como el de Siquén y Dina (Gn 34) y el de Judá y Tamar (Gn 38). Los recuerdos, en forma de leyendas, se conservaron y transmitieron oralmente en la familia, el clan o la tribu, y también en celebraciones religiosas o laicas.

Estos grupos se fueron uniendo hasta llegar a constituir una nación. Pues bien, al compás que Israel nacía, las distintas historias se fueron entremezclando y crearon unos parentescos entre los diversos protagonistas que sin duda antes no existían. De esta manera se integraron y vertebraron unas tradiciones que eran independientes.

Al constituirse en nación, Israel vio en la salida de Egipto y en la alianza del Sinaí el centro de su historia y, al relacionarla con las historias de los antepasados, la convirtió en una vuelta al lugar de donde un día salieron esos antepasados. La bajada de los hijos de Jacob-Israel a Egipto es el primer acto; los sufrimientos y esclavitud caracterizan la estancia; finalmente la liberación por Moisés, que revela al Dios salvador que los devolvió a la tierra de donde habían partido, cierra el periplo. Cuando cuaja esta interpretación de su historia, Israel poseía una tierra, se había constituido en nación y tenía un rey; sin embargo, era el último pueblo es-

tablecido en Canaán y no tenía más derecho a la tierra que el de conquista y nada lo acreditaba como nación.

Para justificar esta situación, Israel mira al pasado. Este se reducía a arcaicos recuerdos de los respectivos patriarcas, pero en estas tradiciones busca y encuentra promesas del *Dios de los padres*, que garantizaban de alguna forma sus pretensiones. Los escritores israelitas, al ir esbozando las primeras versiones de la historia nacional, escogieron los dichos de promesa que creyeron más adecuados para justificar el dominio del país y el ser una nación con un rey. Estos autores no inventaron las tradiciones patriarcales, pero sí las interpretaron como promesas de un futuro hecho presente. Consideraron a su pueblo, en la persona de sus antepasados los patriarcas, uno de los primeros colonizadores de Palestina y, por ende, con tanto derecho a la tierra como el que más. En tan antiguas promesas encontró Israel la justificación de su ser y estar allí, de sentirse enraizado en aquel país.

Las *historias de los padres-patriarcas*, limitadas y particulares, al enmarcarse en la historia de la nación, se convirtieron en episodios nacionales. Nace de esta manera una galería de retratos en que figuran los antepasados de los distintos grupos, emparentados entre sí para formar la gran familia nacional. En ella cuajaron y se conservaron los recuerdos arcaicos de los padres, pintados y adornados con detalles de todas las épocas. En síntesis, los episodios que forman el ciclo de los patriarcas fueron integrados por los diversos redactores en su concepción de la historia nacional, hasta que en la época del destierro la escuela sacerdotal reelaboró todo el libro, dándole su aspecto actual (véase Introducción General).

El ciclo de los patriarcas se enriquece al situarse tras el de los orígenes: si en éste se perfila el escenario de la historia de Israel, en el ciclo patriarcal se retrata el ambiente familiar y tribal como ejemplo a seguir por la comunidad y el estado, para modelar la mentalidad de los ciudadanos y crear una conciencia de pueblo. También adquiere profundidad al servir de puente entre el ciclo de

los orígenes y el del éxodo, porque identifica al Dios creador con el Dios salvador del éxodo; por medio del Dios de las promesas a los patriarcas y, al ser uno de los que prometió y el que salvó, justifica la secuencia teológica de *promesa-cumplimiento*. Todo cuanto el Dios de los padres había prometido se realiza en la salida de Egipto y el subsiguiente dominio sobre la tierra.

En este contexto tan rico y desde la experiencia que tiene de Dios, Israel descubrió su vocación como pueblo mediador del proyecto divino. El Señor libró a Israel de Egipto para que fuera su testigo ante los demás pueblos (véase Ex 3,7-10; Dt 7,6). Esta elección, esbozada en la historia de los orígenes (Abel, véase Gn 4,4-5), es constante en el ciclo de los patriarcas: Isaac en lugar de Ismael (véase Gn 17,19-22), Jacob y no Esaú (véase Gn 27,37-41) y Judá por delante de sus hermanos mayores (véase Gn 49,8-12). Estas elecciones preparan la elección final y tipo, la del pueblo de Israel, comunidad de los salvados y transmisores de una fe universal (véase Ex 19,3-6). Dios llama a Israel en Egipto (Os 11,1), como llamó a Abrahán en Ur, en el contexto de un proyecto que incluye la liberación y el don de la tierra (véase Gn 15,7.13-16.18-21). Culmina así la enseñanza teológica del Pentateuco.

Historicidad de los relatos patriarcales. Respecto a la veracidad histórica de estos episodios, es de subrayar que, entre la época en que, en teoría, tuvieron lugar y el momento en que se pusieron por escrito median más de siete siglos; y, en segundo lugar, que así como de la era patriarcal se conservaron tantos y tan precisos recuerdos, existe un silencio total de los cuatrocientos años que transcurren de José a Moisés (Ex 12,40-41). Extraña el olvido de lo más reciente cuando de otros acontecimientos lejanos la memoria no ha fallado.

A pesar de ello, Israel, que conocía la literatura de ficción, quiso dar a estos ciclos un tinte histórico, como lo demuestra la forma literaria en que los expresó, el género narrativo conocido como "historias de antepasados", usado por los pueblos de su entorno. Abrahán, Isaac y Jacob son los padres, no

héroes populares. No parece probable que un grupo humano creara a su progenitor. Puede inventar héroes, santos, pero no a sus padres. Estos retratos de los antepasados de Israel no pudieron ser dibujados varios siglos después sin que existieran unos datos mínimos sobre ellos.

En cuanto a la veracidad de los contenidos, la forma de existencia descrita en los relatos coincide con la que la historia presenta. A finales del tercer milenio numerosos grupos humanos emigraron desde oriente, atravesando el Creciente Fértil y asentándose donde podían o les permitían los ya asentados. Su vida era seminómada, con ganado menor. Son atrevidos frente a los débiles y se pliegan ante los fuertes. Los relatos de Génesis no sólo no chocan con este medio ambiente, sino que lo reflejan, con sus deseos y apetencias, miedos y peligros. Los grupos, aquí descritos y que con el tiempo se convirtieron en Israel, se sentían extranjeros en Palestina y suponían que su origen estaba más allá del río Eufrates, hacia oriente. Su vida era la de pastores seminómadas, sus rutas las mismas de las emigraciones, su esperanza asentarse a la sombra de ciudades. Pertenecen a este período muchos nombres de personas, ubicaciones de santuarios, límites entre poblaciones. En síntesis, las historias patriarcales reciben mucha luz de este mundo tan bien conocido hoy por la historia. Sin embargo, estas semejanzas, que hacen verosímil el relato, no son suficientes para fechar los acontecimientos narrados, ya que estas condiciones de vida pudieron pervivir siglos.

Respecto a la historicidad de los protagonistas, hay que mantener una postura abierta. No se puede negar su historicidad sin más, ni tampoco afirmar que está fuera de dudas la existencia histórica de cada uno de los patriarcas. Hay que contar con que en este tipo de literatura un personaje simboliza al grupo que lleva su nombre. José llevado a Egipto, por ejemplo, puede recordar cómo un grupo de semitas, que se consideraban de la familia de Jacob, fueron arrastrados o contratados para trabajar en el país del Nilo. Además, hay nombres que parecen de personas y lo son de lugares: Efraín, Benjamín.

A pesar de todo, hay indicios para defender cierta historicidad en estos relatos. A personajes mitificados de la antigüedad se les negó historicidad. Hoy la crítica sopesa mucho más afirmaciones tan radicales y reconoce la historicidad de héroes como Gilgamés, Atrahasis, Sargón de Acad, Ulises, Aquiles o Eneas. Los patriarcas están poco mitificados y difícilmente se les puede considerar héroes de leyenda: Abrahán tiene fallos muy serios; Jacob no es ejemplar sino en contadas ocasiones (Oseas lo critica abiertamente); quizá sea José el único que merece la calificación de héroe.

Otro dato a tener en cuenta es que en estos capítulos la divinidad va unida en muchos casos con nombres propios: *Dios de Abrahán, Padrino de Isaac, el Fuerte de Jacob*. Esta relación parece indicar que un personaje histórico adoró a esa divinidad, y sus sucesores lo siguieron haciendo. Por lo tanto, si los patriarcas fueron considerados por Israel como fundadores de los cultos practicados por sus hijos y a los cuales va unido su nombre, parece evidente que fueron personas que, en un momento dado, tuvieron una existencia histórica, o al menos así lo pensaron sus descendientes.

Además, ninguna tribu lleva el nombre de estos antepasados, por tanto quizá haya que remontar su origen a un estadio preisraelita. También se refieren usos que chocan con las leyes del Israel histórico, como el matrimonio con dos hermanas (Jacob) y costumbres que fueron denunciadas por los profetas como levantar estelas, plantar árboles. Hay episodios que han conservado elementos cuya función no conocían los israelitas, como los celebrados *terafim*, o bien tabúes que son ajenos a los establecidos, como la prohibición de comer el nervio-músculo ciático. Extraña que en estos relatos se consideren respetables lugares mal vistos posteriormente o fuera ya del control nacional, como son los santuarios de Penuel, Betel, Siquén, Berseba; algunos profetas incluso criticaron el culto que se daba en santuarios fundados por los padres. Tal cúmulo de detalles demuestra que estos relatos estaban ya consagrados y considerados intocables cuando se comenzó a redactar la

historia nacional y, por tanto, gozaban de gran autoridad. Aunque estos detalles no resuelvan todas las cuestiones históricas, obligan a aceptar cierto arraigo histórico anterior al siglo XI a. C.

Composición: Génesis 11-50 constituye un pequeño libro, formado por tres ciclos de relatos, diferentes entre sí por su composición y sus temas:

1. Abrahán y su hijo Isaac (12,1-25,18).
2. Isaac y sus hijos mellizos (25,19-37,1).
3. Historias de Jacob y sus hijos (37,2-50,26).

1. Ciclo de Abrahán y su hijo Isaac (12,1-25,18)

El tema de este ciclo es la espera ansiosa de un hijo que colme la soledad de una pareja de ancianos. El nacimiento de Isaac sería su desenlace, pero sigue la escena del sacrificio que da un gran dramatismo al conjunto. Tiene como apéndices dos obritas independientes: la compra de la cueva de Macpelá como propiedad sepulcral (Gn 23), y la búsqueda y hallazgo de novia para el heredero (Gn 24); la muerte de Abrahán es su conclusión natural.

El ciclo esboza la figura del creyente. A la crisis original de la falta de un hijo se suma una llamada divina que le invita a abandonarlo todo. La geografía sirve para vertebrar las relaciones de Dios con el patriarca: le llama en Harán, se le aparece en Siquén, le habla en Betel, se compromete con él en Mambré y de una forma aún más solemne en el rito del pacto. El Señor se detiene en su casa y come a su mesa. Abrahán responde con la más absoluta fidelidad y con una confianza total al Dios que le llama: lo abandona todo sin vacilar basándose sólo en la palabra que ha escuchado y lo mismo hace cuando le pide el sacrificio de su único hijo. El Señor tiene que reconocer la fe y la obediencia de su servidor, a quien califica de su hombre de confianza. Abrahán es también el hombre del culto, adorador de la divinidad. Como recompensa a esta fe se ve colmado de las bendiciones divinas, padre de multitud

de pueblos, raíz y puente de salvación para todos los hombres.

Junto a la figura del creyente resplandece el rostro de Dios, dador de la vida que asegura la descendencia por encima de la imposibilidad natural, dueño de la tierra que reparte a quien quiere, padre de los hombres con quienes convive y se relaciona en un diálogo incesante: es el Señor que ama a los suyos y les demuestra con obras su amor.

El ciclo se estructura a base de momentos en los que se renuevan, concretan y amplían las promesas, signos de la experiencia de Dios. Tras la vocación comienza un viaje que lo lleva a Mambré (Gn 12-13); defensor de su sobrino Lot, vence a reyes poderosos y Dios pacta con él una alianza (Gn 14-15). Viene luego el primer episodio de Ismael (Gn 16) y la síntesis sacerdotal (Gn 17). Dios personalmente le anuncia el nacimiento inmediato de su hijo en el contexto de la destrucción de Sodoma (Gn 18-19). Nace Isaac, nuevo episodio de Ismael y anécdota en Berseba (Gn 20-21). Sacrificio de Isaac (Gn 22, 1-19) y apéndices (Gn 22.20-25, 18).

En cuanto al origen de estos recuerdos, al área de Mambré pertenecen: el viaje (Gn 12-13), el conjunto de los episodios acerca de Abrahán-Lot-Sodoma (Gn 14.18), promesa y nacimiento de Isaac (Gn 18-21) y el sepulcro familiar (23); al área de Berseba, más al sur pertenecen: el pacto con Abimelec (Gn 21, 22ss), la anécdota de Guarar (Gn 20), el sacrificio de Isaac (Gn 22) y la novela de la novia del heredero (Gn 24); finalmente al desierto del Sur pertenece el subciclo de Abrahán-Agar-Ismael.

12,1-4 La llamada del Señor. La desgracia que acarrea sobre sí los constructores de Babel sirve de introducción-marco a este oráculo, subrayando su aspecto positivo. Al pecado prometético ha seguido la condenación más absoluta: los hombres no pueden entenderse entre sí y, por ende, están llamados a desaparecer. De nuevo el caos y de nuevo el Señor interviene en la historia por medio de su palabra, con una orden y una promesa. Llama a un hombre y, en él, elige a un pueblo. Elección que no es un privilegio, sino la

invitación a realizar una tarea difícil: ser puente entre los hombres y Dios. Abrahán es el "hombre nuevo", padre de la humanidad cuyo culmen será Jesús.

La invitación que el Señor le hace subraya lo que ha de abandonar con tres expresiones que van de más a menos, indicando hasta qué punto ha de llegar la renuncia. En nuestro lenguaje sería: la *tierra* correspondería al marco natural donde el clan vive –circulo más amplio–, sus propiedades, el paisaje que ha dado hasta el momento sentido a su vida; abandonarla lo convierte en un emigrante; el segundo círculo, *la patria*, es el lugar de su nacimiento, de su clan donde encuentra el *afecto* y la *solidaridad*; los usos y costumbres, la lengua; si la deja se convierte en un apátrida; finalmente la *casa paterna* es el domicilio familiar –tercer círculo– donde el hombre encuentra su complemento y tantas razones para vivir; al renunciar se convierte en un huérfano voluntario. En cambio, la tierra que se le promete queda en lejanía de la esperanza. Frente al imperativo *vete*, el futuro *te indicaré* es impreciso local y temporalmente.

Ahí reside la tensión de la fe: dejar lo seguro por algo sólo posible, colgado de la palabra de Dios. Al empobrecimiento total se suma el riesgo de fiarse de alguien que bien pudiera no existir, y perderlo todo por nada. Se exige una fe activa: Abrahán no se queda a la espera de que el Señor realice sus promesas, sino que se pone en camino para buscar la tierra que, al fin y a la postre, es búsqueda de Dios y del sentido que tiene la vida compartida con él. Así de radical y absoluta es la fe-confianza que el Dios de la revelación exige.

Por su parte, Dios se compromete con promesas de bendición que hacen más difíciles notables paradojas. Cinco veces se repite la raíz *bendecir*, seis son las promesas y siete las frases, indicando la totalidad.

1. Quien tiene una mujer estéril (Gn 11,30) y es viejo al iniciar la emigración (Gn 12,4) se convertirá en una gran nación.

2. Al empobrecido se le asegura bienestar.

3. En oposición a los constructores de Babel (véase Gn 11,4), el nombre de Abrahán será grande como sólo lo es el del Señor (véase

Jr 10,6; 44,26; Mal 1,11). Resuena la promesa a David (véase 2 Sm 7,9), abrazando a la línea mesiánica que culmina en aquel a quien se le dio *el nombre sobre todo nombre* (véase Flp 2,9).

4. El patriarca, solo y abandonado, será una bendición: todos verán cómo se porta el Señor con quien cumple su voluntad (véase Gn 48,20; Jr 29,22). Su nombre servirá de fórmula para bendecir (véase Is 19,24): Dios ordena a la historia: ¡Que Abrahán sea una bendición!

5. Las promesas se extienden a todos los amigos del amigo de Dios: *Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan*. La expresión tiene resonancias de antiguos pactos (véase Gn 27,29; Nm 24,9). De ahora en adelante nadie puede permanecer neutral ante el plan divino: el solidario del bendito, recibirá bendiciones; quien se le oponga, atraerá sobre sí la maldición.

6. Finalmente el patriarca es fuente de bendición para todos. Cuando se redactó este oráculo, probablemente sólo miraba a los vecinos de Israel (*todas las naciones*) y a la posesión de la tierra de Canaán (en tiempos de la monarquía) o a su recuperación (si se leía en el contexto del destierro de Babilonia). Sin embargo, en el marco actual, enlaza con el ciclo de los orígenes, se abre al futuro mesiánico y derriba las fronteras: la bendición se promete a todos los pueblos de la tierra y para siempre. La promesa se irá cumpliendo a lo largo de los siglos, abierta a nuevas realizaciones, y acabará siendo una realidad palpable en el hijo por excelencia de Abrahán, Jesús, y en cuantos lleven el nombre del patriarca. Así queda patente una de las enseñanzas claves de estos ciclos y de todo el Antiguo Testamento: el Señor cumple siempre lo que prometió porque es el Dios fiel.

Partió Abrán como le había dicho el Señor (Gn 12,4): en un solo verbo cabe toda la audacia del creyente. En el texto hebreo, al verbo de la orden responde el de la obediencia; es la respuesta del que se fía. Nada de explicaciones. El texto quiere que el oyente descubra lo que pasa por el interior del héroe de la fe viéndole actuar. Un verbo lo dice todo *-partió-*: confianza, aceptación del

riesgo, marcha hacia lo desconocido y obediencia a la palabra de Dios.

En el destierro, al recomponer todos estos escritos, la actitud del patriarca provocaría en los deportados un hábito de esperanza. Oían la misma orden que, según antiguas tradiciones, había escuchado su padre y en el mismo país de donde él salió. Les sobresaltaba una voz que les conminaba a marcharse de allí (véase Is 48,20-21) y volver a la tierra donde estaba su esperanza y les esperaba su Dios.

Entonces y ahora es una llamada de atención inquietante: la palabra divina se hace realidad en un marchar hacia lo nuevo y desconocido, en dirigirse y poner la esperanza en lo que está naciendo (véase Is 43,19), allí donde está el Dios que bendice. La invitación revela un dato capital: la historia no está regida por una fuerza ciega, voluble, sino por alguien que tiene un proyecto y este proyecto es de amor y salvación. El hombre puede participar en ese plan de esperanza y libertad por medio de su fe. El Señor de la historia imprime a ésta un rumbo positivo en bien de todos.

12,5-9 Camino patriarcal. El itinerario que hace Abrahán desde Harán a Canaán es ejemplar: Jacob lo vuelve a recorrer tras su aventura entre los arameos (véase Gn 33,18ss; 35,1ss) y será asimismo el de los grupos capitaneados por Josué. Está jalonado por tres altares o santuarios, testigos del paso de Abrahán y de la misericordia del Señor con él: Siquén, hacia el norte (Gn 12,6-7); en el centro, Betel (Gn 12,8), y en el sur, Mambré (Gn 13,18). Aquí asentará sus tiendas y desde aquí irradiará hacia los cuatro puntos cardinales. La primera secuencia del ciclo está formada por este viaje que le conduce desde Harán a Hebrón. En el texto actual tiene incrustada la anécdota de la bajada a Egipto y la separación de los clanes del patriarca y de Lot.

12,10-20 Egipto, tentación para Abrán. Este episodio, completo y que rompe el itinerario, tiene como tema un motivo que se repite tres veces en este libro con ligeras variantes. En dos, la protagonista es Sara (aquí

y en Gn 20, 1ss) y en el otro lo es Rebeca (Gn 26). El de aquí tiene como escenario Egipto y los otros dos suceden en Guerar.

De las tres versiones, ésta es la más ruda y arcaica. Supone la primera prueba para Abrahán, el hambre. Ante ella pierde la confianza en el Dios a quien tan ciegamente creyó. El pecado también se evidencia en su forma de actuar: busca la solución de su problema no en el Señor, sino nada menos que en Egipto!, el antidiós. En lugar de fe confiada, apela a un subterfugio humano, la mentira. Toma una iniciativa astuta y cobarde, poniendo en peligro tres de las promesas: la tierra que abandona, la descendencia al estar dispuesto a renunciar a su esposa, madre de la futura nación; y, por último, va a ser causa de maldición para Egipto, haciendo vana la promesa de que en él se bendecirían todos los pueblos de la tierra.

En este episodio se manifiesta un rasgo constante en la actividad divina: con frecuencia, cuando Dios está a punto de cumplir una de sus promesas, se lo impide la falta de fe del hombre. Sin embargo, fiel a su palabra y capaz de imponerse en la historia, Dios sale en defensa de su proyecto en peligro. Aquí, impide la pretensión del faraón de retener a Sara y, en cuanto a Abrahán, que desconfió, recibe regalos que lo enriquecen cuando esperaba la muerte. Son las ironías de Dios: el hambriento, que temía por su supervivencia, sale expulsado pero cargado de riquezas, signos de una bendición que no merecía.

Son numerosas las referencias al éxodo: el hambre que provoca la bajada de los hijos de Israel a Egipto, el peligro de desaparecer que corren allí, las plagas con que es puesta a prueba el faraón y la expulsión cargados de riquezas (véase Ex 11, 1ss). Este relato tiene también una lectura profética: se denuncian en Abrahán las alianzas que hicieron los reyes de Israel con las potencias de entonces (Egipto, Asiria, Babilonia). Los profetas las juzgan como un menosprecio hacia el Señor, al no confiar plenamente en él y refugiarse en soluciones humanas (véase Is 30, 18; 36, 5-9; Jr 2, 18; etc.).

13,1-18 Lot se separa de Abrán. La bendición alcanza a quienes se asocian al bendito y la prosperidad de Lot lo testimonia. El conflicto entre clanes emparentados (motivo repetido: véase Gn 21,22-32; 26,18-33) tiene su origen en la prosperidad y en último término, paradójicamente, en la bendición.

Abrahán actúa ejemplarmente: deja escoger a Lot, aunque le correspondería a él por ser el más viejo y el jefe del clan. Lot se deja llevar por lo que ve, como Eva (véase Gn 2,6) y los *hijos de Dios* (véase Gn 6,2), elige lo que parece un *huerto* divino, como el paraíso de Gn 2,8-15. Se equivoca: allí acecha la tentación, la gente de Sodoma vivía de espaldas a Dios como los contemporáneos de Noé (véase Gn 6,5). Lot, al separarse de Abrahán, se aparta del portador de bendición y se expone a la desgracia. La tragedia de Sodoma, que se introduce aquí (continuada en Gn 18-19), tiene muchas semejanzas con el ciclo de los orígenes.

En la escena final, Abrahán alcanza su destino, Hebrón. El Señor le renueva las promesas con un tanto de paradoja: a quien se quedó sin compañero, le asegura una gran descendencia; a quien dejó que otro escogiera, el Señor le ofrece todo el país que tiene ante sus ojos tomando posesión de forma incoativa. Lot ha conseguido una tierra fértil, pero ya condenada; al patriarca se le ofrece otra abierta para recorrerla y poseerla. La llegada a Hebrón, el oráculo y la adoración dan fin a la primera secuencia, en forma de viaje desde la tierra natal a la prometida con la consagración de tres santuarios importantes: Siquén (Gn 12,6-7), Betel (Gn 12,8) y Mambré (Gn 13,18), probablemente aquellos en que se conservaron estas tradiciones sobre Abrahán.

14,1-24 Abrán vence a reyes poderosos. La segunda secuencia relata un episodio singular con el patriarca en un papel extraño: jefe de guerra. Tres escenas lo componen: en la primera (Gn 14,1-12), cuatro reyes llevan a cabo una incursión y apresan a Lot (que sirve de enlace con el episodio anterior); en la segunda (Gn 14,13-16), Abrahán con sus aliados parten para la guerra; y en la terce-

ra (Gn 14,17-24), caen sobre el enemigo y el bendito vence a los reyes. De la historicidad del episodio se ha escrito mucho porque conectaría estos hechos con el mundo de Abrahán; pero no se pueden identificar ni los monarcas que intervienen ni el momento en que aconteció.

La interpretación del episodio viene dada por la figura y las palabras de un personaje misterioso que aparece repentina e inesperadamente, Melquisedec. Este bendice a Abrahán y después a *El Elyón*=Dios Altísimo, porque dio la victoria a Abrahán. Testifica así que el bendito posee una fuerza que le viene de lo alto. Las promesas se siguen cumpliendo; dos se evidencian: *maldeciré a quien te maldiga y haré famoso tu nombre* (véase Gn 12,2-3). Ha vencido a reyes poderosos y un rey-sacerdote lo ensalza públicamente. Este contenido religioso explica sobradamente el papel del episodio en el ciclo de Abrahán.

Se ha buscado la conexión de esta escena con Jerusalén (*Salem*) y con el trono (véase Sal 110,4). Abrahán sería el tipo del triunfador sobre reyes enemigos gracias al Dios de Jerusalén, el Dios Altísimo (*El Elyón*), y es entronizado como monarca en la ciudad santa por el rey-sacerdote.

La secuencia termina con una actitud ejemplar del patriarca: rechaza las riquezas que le ofrece el rey de Sodoma, aunque tenía derecho a ellas por ser botín de guerra. Y la razón es clave: Abrahán no quiere que nadie se atribuya su prosperidad. Estas palabras sirven de puente con el capítulo que sigue.

15,1-21 Alianza con promesas. Como Abrahán ha rechazado el botín de guerra y las riquezas que le ofrecía el rey de Sodoma, Dios le asegura una recompensa enorme: su protección *-yo soy tu escudo-* y, si ha sido aliado de hombres (véase Gn 14,13), ahora lo será del Señor. Se entremezclan tres promesas: de un hijo, de una gran descendencia y de una tierra.

El capítulo se articula en un doble escenario con dos tiempos: en la primera escena (Gn 15,1-6) es de noche, el patriarca está dentro de su tienda o de un santuario y tiene una visión: primer diálogo de Dios con

Abrahán. El Señor se presenta con tres expresiones conectadas entre sí: *No temas, Abrán / Yo soy tu escudo / Tu recompensa será muy grande*. Como en otras autopresentaciones (véase Ex 20,2) el texto legitima a quien se presenta, aquí Dios. La metáfora de *escudo* significa protección (véase Dt 33,29; Sal 3,4; 18,3); el Señor le hace ver que, gracias a él, venció a los reyes. El patriarca responde desde la humildad con un título unido al nombre divino: *Mi Dios y Señor*, al que sigue una queja en la que le reprocha que, a pesar de su palabra, un extraño va a ser su heredero: *¿Para qué me vas a dar nada, si voy a morir sin hijos y el heredero de mi casa será ese Eliezer de Damasco?* (Gn 15,2). Interviene el Señor haciendo llegar su palabra al patriarca. La promesa contempla ahora no sólo al hijo, que vendrá con toda seguridad, sino a las generaciones futuras. Lo saca fuera (¿de la tienda, de un santuario o quizá de sí mismo?), es de noche y las estrellas sirven de signo de fecundidad (véase Gn 22,17; 26,4; arena de las playas, véase Gn 22,17; 32,12; y el polvo de la tierra, véase Gn 13,16; 28,14). Abrahán cree en esa palabra a pesar de que sigue sin hijos, Sara es estéril y cada día son más viejos. El inacabable retraso en el cumplimiento de la promesa no obscurece la fe y, por esa fe ciega y confiada, el Señor anota a Abrahán esta entrega en su *haber*; es considerado por el mismo Dios digno del mayor bien divino: la justicia-salvación (véase Rom 4,3; Gal 3,6; Sant 2,23) y un ejemplo a imitar (véase Rom 4,18; Heb 11,12).

El término castellano *creyó* no traduce cuanto encierra la palabra hebrea. Es la constatación de que Abrahán puso su confianza en Dios y le reconoció como garantía más que justificadora de la confianza. La fe se realiza creyendo en las promesas y obedeciendo al Señor. San Pablo afirma que Abrahán creyó en la promesa antes de obedecer (véase Rom 4,3); subraya su fe; mientras que la carta a los Hebreos y la de Santiago subrayan la obediencia (véase Heb 11,8.39; Sant 2,22-23).

La fe ofrecía un futuro a Abrahán, la realidad se lo negaba. La solución lógica era nombrar como heredero a su criado, confiar en una ley y no en Dios. No tenía mala vo-

luntad, pero le faltaba fe. Dios le saca de su error y todo vuelve a ser como antes, con el agravante de que la promesa no es ya de un hijo, sino de una multitud equiparable a las estrellas. Y Abrahán se vio en el dilema de confiar entre lo legal y seguro, que era la solución que venía pensando: nombrar como heredero a Eliezer; o bien aceptar sin más la palabra divina, una promesa vaga y sin garantías. Abrahán optó por Dios, creyó en la palabra de la promesa. Ahí es cuando empezó a ser justo, pero todavía le quedaba un largo camino por hacer.

La segunda escena (Gn 15,7-21), más rica en símbolos, se desarrolla desde el atardecer hasta la noche y, al parecer, en un santuario al aire libre o en el campo. La promesa es la tierra y Abrahán aquel con quien se comprometió el Señor. El desarrollo es distinto, se enmarca en la historia: su vocación en Ur enlaza con la salida de los israelitas de Egipto y la conquista de la tierra; esquema que acabará canonizado (véase Jos 24,2-13; Neh 9,7-25). En este plan divino Abrahán es protagonista como padre del pueblo que recibirá la tierra, a pesar de las naciones que la ocupan. Dios justifica el retraso de la promesa. Es clave el rito y su puesta en escena: una teofanía, con obscuridad, fuego y víctimas como la del Sinaí, revela a un Dios que se compromete con su siervo y con el futuro para siempre.

Es un Dios paradójico el que Abrahán (y cualquier creyente) debe aceptar *de noche* o *al oscurecer*: a la pareja estéril le promete tantos hijos como estrellas; al que lo abandonó todo en Ur, está solo y despreció el oro de Sodoma, le asegura una tierra densamente poblada por gente aguerrida. Pero, ¿cuándo? Cuando él lo decida: el momento es de Dios, no del hombre. La fe exige mucho y, a veces, hasta el absurdo.

16,1-16 Nacimiento de Ismael. El tema del hijo, esperado y vuelto a prometer, sirve de lazo de unión entre la secuencia anterior y este episodio sobre Ismael, considerado padre epónimo de los pueblos del desierto (véase también Gn 21; 25,12-18). Siguiendo esquemas repetidos, cuenta la concepción de Is-

mael, el significado de su nombre, el origen paterno y materno del pueblo que de él nacerá, su forma de vida, la zona en que habita y la existencia de un santuario junto a un pozo o manantial en el desierto del sur, lugar santificado por una aparición con oráculo.

El protagonismo lo tienen las mujeres, Sara y Agar, cada una en su papel. El motivo es el hijo que no acaba de llegar. El episodio gana en tensión dramática al venir tras la promesa tan solemne del capítulo anterior. Sara con su esterilidad ha convertido a Abrahán en un muerto. Ahora es ella quien se desespera por el retraso y propone a su marido un subterfugio legal: tomar como segunda esposa a su esclava. Ya antes de nacer, el niño provoca enfrentamientos. Ismael no será el hijo de la promesa; en él se cumplirán aspectos parciales de la bendición: tendrá una numerosa descendencia que vivirá indómita en el desierto; una forma de vida semejante a los cainitas (véase Gn 4,11-16) y edomitas (véase Gn 27,39-40).

Sin una condena formal, describe la fe mediocre de Abrahán y de Sara. Ella lo tienta, tomando la iniciativa (como Eva) y él accede sin rechistar (Adam). Las intenciones son buenas, pero humanas y, además intentan forzar al Dios libre. La impaciencia es condenada y subrayado el respeto que merece el silencio de Dios. Abrahán es débil tanto en el uso de la esclava de su mujer como en la expulsión de la misma cuando se encontraba encinta. Agar, por el contrario, da ejemplo de abandono en manos del Señor que no deja desamparados a los débiles y le envía a su ángel para salvarla y confirmarle el nacimiento y la futura grandeza del hijo que espera (véase Is 7,14; Lc 1,31). Al fin y al cabo, a Ismael, hijo del bendito, le alcanzará la bendición.

17,1-27 Alianza y circuncisión. El escritor sacerdotal, a quien pertenece este capítulo, presenta una escena de majestuosa belleza, sintetizando y enriqueciendo temas tratados con anterioridad, que hace suyos. Según este autor Dios se había revelado a los patriarcas como *El Saddai*, el *Dios de la montaña* (véase Ex 6,3), nombre de la divinidad

adorada en Mambré. Este Dios fue asimilado al Dios salvador. El autor aprovecha el fracaso del plan de Sara y presenta al Señor que toma nuevamente la iniciativa. En cuanto a la palabra de Dios resuena, algo nuevo sucede. Existe un paralelismo teológico entre la creación (véase Gn 1,1-2,4a) y la alianza con Noé (véase Gn 9,8-17) con este episodio. El acontecimiento creador aquí es sencillamente el cambio de nombres: Abrán se convierte en Abrahán y Saray en Sara. Cambiar el nombre es cambiar el ser y el destino de las personas, y con Abrahán, cambiar el signo de la historia de la salvación.

A la vez precisa y enriquece las promesas: la descendencia alcanzará proporciones universales, dando reyes a muchos pueblos; y la posesión de la tierra será eterna. La paradoja es evidente: a unos emigrantes indefensos, como los aquí descritos, se les asegura que serán los dueños perpetuos de Canaán y que de sus hijos saldrán reyes. En ellos se ven representados los judíos del destierro que compusieron esta secuencia y que habían perdido cualquier derecho a la tierra patria.

El hijo de la promesa está por venir, no es Ismael. Y será con Isaac con quien el Señor pactará una alianza. El redactor conocía el pacto con Abrahán, que no exigía nada a cambio: las promesas de la descendencia y de la tierra eran incondicionales (véase Gn 15,1-21); y también conocía la alianza del Sinaí en forma de contrato en el que cada parte se comprometía al cumplimiento de unas obligaciones. La infidelidad del pueblo había servido para justificar la desgracia que representaba el destierro. Ahora, para animar a los desesperados, el autor vuelve a la antigua concepción de una alianza gratuita, de amor, de misericordia y compasión. Sólo exige cumplir con el rito de la circuncisión. Esta práctica, común a muchos pueblos, se convierte en el destierro en el signo personal de la pertenencia al pueblo elegido, señal de la alianza, como el arco iris lo fuera de la primera alianza, concluida entre Dios y Noé, que representaba a la humanidad (véase Gn 9,8-17). Esta segunda alianza, concluida con los descendientes de Abrahán, será eterna, pero deja en claro que contemplará sólo a los hijos

que le vengan por Isaac, no por Ismael, que queda fuera de la línea de los elegidos. Todo es gracia; sólo pide con pocas y precisas palabras, al estilo de una ley arcaica, que circunciden a los varones de la familia.

Abrahán duda al reírse y pedir, casi en un lamento, que conserve la vida a Ismael; con eso se contentaría. Extraña que en un documento de la época profética se critique veladamente al padre de la fe que se ríe (y no Sara, véase Gn 18,12.15), preparando el nombre de Isaac. Abrahán parece desconfiar de promesas sin fundamento, por eso pide seguridad para la línea de Ismael. Pero Dios va por otro lado. Refuerza y amplía la promesa: será eterna, de los hijos saldrán reyes. El conflicto se agiganta y el patriarca debe optar una vez más: o creer a Dios y a su proyecto aparentemente absurdo o dejarlo a un lado y actuar de acuerdo con su idea, la segura según todos los indicios. El padre de la fe optó por Dios: cambió lo seguro por lo inseguro, fiándose a los cien años de edad. Desistió de encajar a Dios en su proyecto y aceptó el divino, aunque le pareciera imposible. Caminaba a oscuras. Su única luz era la palabra que prometía. De forma subliminal el autor recomienda a los desterrados que imiten a Abrahán: sed perfectos –parece decirles– y caminad en su presencia (véase Gn 17,1).

18,1-15 Aparición en Mambré. Comienza aquí la sección más amplia del ciclo (Gn 18-19). En ella se entrelazan tradiciones de dos personajes, Abrahán y Lot, en situaciones parecidas y con motivos que se repiten. La primera comienza describiendo el escenario: Abrahán sentado a la sombra de su tienda en Mambré, con Sara tras la cortina de entrada, se ve sorprendido por la presencia de tres caminantes. Sale a su encuentro y los invita a descansar y *tomar un bocado*. La ambigüedad da realce a la reacción de nuestro héroe. El no sabe, ni el lector tampoco, quiénes son. En el desarrollo de la acción y del diálogo, uno se identificará como el Señor y los otros dos como sus mensajeros (Gn 18,22; 19,1). Los trata con normas exageradas de hospitalidad (véase Heb 13,2); se pone en pie y corre a su encuentro, los invi-

ta con humildad y sencillez a reposar y a comer y beber algo. Apenas sale de su presencia, todo son prisas: ordena a Sara que haga pan y a los pastores que maten una res y la guisen. Mientras ellos comen, permanece en pie como un criado.

Los caminantes prometen, en este caso a Sara, que va a tener un hijo. Ella que escucha escondida, se ríe. De nuevo la risa da pie al nombre del hijo por nacer; Isaac significaría según la etimología popular "Dios me ha hecho reír" (véase Gn 17,17 y 21,1-6). Se retrasará lo preciso, pero vendrá a pesar de la imposibilidad aparente de la edad y la esterilidad. Al padre se le confirma el anuncio. Quien habla posee todo el poder (véase Lc 1,37). El motivo "hijo esperado" enlaza este episodio con el anterior. Aunque no haya una relación explícita de premio entre la hospitalidad de la pareja anciana y el don del hijo, se detecta en el fondo este motivo tan corriente en la literatura heroica. Esta manifestación divina a través de los tres visitantes sirve de obertura al castigo trágico de Sodoma.

18,16-33 El Señor es un Dios justo. Se escalonan varias escenas. Dos soliloquios del Señor sirven de intermedio entre la promesa del hijo y la destrucción de la ciudad. En el primero (Gn 18,17-19) Dios elogia a Abrahán, su elegido, su hombre de confianza, futuro maestro de Israel, de cuyas enseñanzas dependerá el porvenir de los suyos, a quien revela sus proyectos como si de un profeta se tratara (véase Am 3,7). Este monólogo, junto a promesas conocidas, hace hincapié en la relación especial con el patriarca, introduciendo su papel de intercesor.

El segundo soliloquio (Gn 18,20-21) retrata al Señor como si fuera "un dios ignorante" que investiga la culpabilidad de Sodoma, en forma parecida a como lo hacía en Babel (véase Gn 11,5ss). El juez divino ha de cerciorarse del crimen cuyos ecos han llegado a sus oídos; de ser verdad, el castigo será tremendo.

La escena siguiente ha quedado reflejada en una de las páginas más bellas de la Biblia donde se superponen dos aspectos maravillosos en relación con el Señor: la justicia al

estilo de Dios y el poder omnímodo de la oración; misión del elegido y capacidad de cambiar la decisión del Altísimo (véase Ex 32,11ss; Is 53,10ss; Lc 23,42-43). La forma literaria enriquece el contenido. Todo se desarrolla en un diálogo franco y sencillo entre Dios y su amigo (Gn 18,23-32). Se plantea la forma de entender la justicia divina frente a la establecida en las religiones vecinas. En un episodio de la leyenda de Atrahasis, parecido a éste, los dioses determinan acabar con los hombres porque éstos hacían demasiado ruido y no les dejaban dormir. Tras diversos castigos, parecidos a las plagas de Egipto, deciden enviar un diluvio. A esta justicia, que castiga a todos por el pecado o falta de la mayoría, se opone la justicia según Dios, dispuesto a perdonar a todos si encuentra un mínimo de personas justas. En este contexto se entiende que acepte la insistencia de Abrahán.

La aparentemente escandalosa osadía del justo, está limada por la constatación del primer monólogo: el Señor no puede ocultar a su amigo lo que va a hacer. Abrahán, humilde y audaz, pretende ser vehículo de bendición para Sodoma, en la línea de las promesas. Se enfrenta con Dios por amor a aquellos de quienes sólo conoce el pecado. Quiere salvar a Sodoma, que representa a la humanidad pecadora. Su oración es universal por lo más abyecto y sin tener a mano más arma que la misma osadía de su oración para segar la hierba bajo los pies de su Señor. Abrahán se crece más y más para conseguir la benevolencia divina y apela a un tipo de justicia cercano a la misericordia reudentora, que consiste en perdonar a todos por la inocencia de pocos. Abrahán se mueve por amor; un amor que nace de la fe en un Dios en quien la justicia se hermana con la misericordia; una justicia que no mezcla a inocentes con culpables; una misericordia que perdona a los pecadores por amor a los justos.

La oración de Abrahán sirvió para salvar sólo a Lot y a sus hijas, pero desveló que el Dios de la revelación es un Dios dispuesto a perdonar por muy pocos que sean los inocentes. El interceder es tarea del mediador:

como Moisés que se ofrece a sí mismo para apartar la ira divina que intenta destruir a su pueblo y con su plegaria consigue que el Señor mismo *se convierta*, es decir, que cambie de actitud (véase Ex 32,7-14.31-32); o como Jeremías que busca solamente un justo para el perdón de Jerusalén (véase Jr 5,1; en Ez 22,30 Dios se queja de no haber encontrado a nadie que se le enfrentara e intercediera); o como Jesús, el gran mediador en la cruz (véase Lc 23,42-43). La plegaria de Abrahán deja abierta la puerta a la esperanza. Su actitud recorrió el velo del misterio: la justicia del Dios de la Biblia se manifestará siempre; pero no en el castigo de los culpables sino en el perdón por amor de no importa cuántos sean los inocentes. Como una madre, Dios está dispuesto a olvidar porque su amor a los hombres es, por divino, infinito (véase Os 11,9).

19,1-29 Destrucción de Sodoma. El episodio pertenece a un ciclo menor de relatos referidos a Lot y a los pueblos de la Transjordania (véase Gn 13,1ss). Lot, como Abrahán, recibe a los huéspedes sagrados, llegando incluso al heroísmo estar dispuesto a entregar sus hijas a la voracidad lujuriosa de sus paisanos antes que entregar a los huéspedes. Esta sublime hospitalidad le va a salvar, aunque en el contexto actual cuenta también el recuerdo-méritos de Abrahán ante el Señor (véase Gn 19,29).

La maldad de los sodomitas (véase Ez 16,49; Sab 19,14-17) está muy bien dramatizada en palabras y acciones: la ciudad entera, representada en todos sus varones, violenta la casa, despreciando los sacrosantos derechos de la hospitalidad y los límites del sexo. Pero el delito más radical es que los habitantes de Sodoma se consideran por encima de cualquier ley (Gn 19,9). Bajo esta perspectiva, el intento se asemeja a la pretensión del hombre en el paraíso, a los hijos de Dios que violentamente arrebatan a las hijas de los hombres y a los constructores de Babel: en todos estos casos el pecado consiste en invadir el espacio divino.

El desenlace, castigo para unos y salvación para otros, es también un modelo de drama-

tización. El principio del fin es puro sarcasmo: los que forzaban la puerta se ven cegados por una luz divina, dando vueltas como locos sin encontrar lo que poco antes estaban a punto de derribar. Los mensajeros divinos con sus propias manos arrastran a Lot dentro. Paso a paso se describe el proceso de salvación-destrucción: perecen los yernos por desconfiados y la mujer de Lot por desobediente como Eva, o por curiosa como Cam; un diluvio de fuego lo arrasa todo. Lot, como un nuevo Noé, salva a sus hijas en Soar, la "pequeña" o insignificante, que tiene la misma función que el arca en el relato del diluvio y un valor teológico: es el resto pobre que se salvará (véase Sof 3,12-13).

El relato se estructura en una secuencia noche-día: la agresión es nocturna y también el comienzo de la salvación; pero es al amanecer cuando llegan a Soar. Con la misma expresión se describe la hora en que Jacob atraviesa Penuel, cojo pero transformado (véase Gn 32,31). También al amanecer los israelitas contemplan a los cadáveres de los egipcios que el mar ha vomitado (véase Ex 14,24.27).

En el centro de la tragedia, incrustado en la leyenda primitiva, se agiganta la figura de Abrahán (Gn 19,27-29), que contempla el castigo desde el mismo lugar en que habló con el Señor e intercedió por Sodoma. Abrahán quería salvar a Sodoma por Lot, pero es Lot quien se salva por Abrahán. El bendito consigue el perdón divino. Y una advertencia: quien se aparta del bendito se expone a los mayores peligros.

19,30-38 Origen de los moabitas y amonitas. La última escena de este gran episodio intenta explicar el origen de los amonitas y moabitas. Quizá la leyenda original ensalzaba la heroicidad de las hijas de Lot que, para dar descendencia a su padre en un mundo sin varones –la catástrofe es cósmica– se saltan los tabúes y conciben de su progenitor. En el contexto actual, Amón y Moab son hijos de un incesto y por tanto despreciables. La embriaguez de Lot lo asemeja a Noé, que es objeto de burla por parte de uno de sus hijos, progenitor de otro pueblo vecino y enemigo: Cam-Canaán. El escritor is-

raelita pretende explicar, bajo su punto de vista, el origen de dos pueblos vecinos y enemigos, y de las complejas relaciones de vecindad-enfrentamiento que caracterizaron su historia compartida.

20,1-18 Peligro para Abrahán en Guerar. Vuelve el motivo de la madre del pueblo en peligro, pero más matizado (véase Gn 12,10ss). Abrahán toma una vez más la iniciativa e invierte de nuevo su misión de bendecir: primero con un subterfugio-mentira, que deja indefensa a Sara; después siendo ocasión de la esterilidad para las gentes de Abimélec. Este rey se lo reprocha duramente. Dios interviene en defensa de su proyecto divino cuando los protagonistas lo ponen en peligro. En el oráculo deja las cosas en su sitio: Abrahán es su profeta intercesor y el Señor un Dios justo. Se repiten motivos del episodio precedente, pero Abrahán consigue el perdón, lo que le fue imposible en Sodoma. La fecundidad de las mujeres de Guerar frente a la esterilidad de Sara hace más patética la espera: Abrahán logra para otros lo que él no ha conseguido para sí. Otras manifestaciones del poder de la bendición son la tierra, la asistencia divina y las riquezas adquiridas.

Se valora y reconoce la ética de Abimélec que acepta y obedece al Dios de Abrahán. No es más justo el patriarca que el rey de Guerar, aunque por ser profeta tiene una fuerza impetratoria especial ante el Señor. Es una lección para que los israelitas sean respetuosos con sus vecinos, aunque sin perder su identidad de "pueblo de profetas".

21,1-21 El hijo de la promesa y el hijo de la esclava. Nace Isaac, final feliz de la larguísima espera y desenlace primero de la crisis (Gn 21,1-7). Abrahán tiene un heredero, hijo de la legítima esposa, cuya esterilidad y vejez se acentúan una vez más. Risa y alegría dominan la secuencia; el nombre de Isaac es una constatación: *Dios me ha hecho reír* (o bien un deseo y una petición: *Que Dios le sonría*). La risa de la estéril (véase Is 54,1), la risa de los incrédulos (véase Gn 17,17; 18,12) y la provocada en cuantos no son capaces de

comprender los caminos de Dios, se suman para dar un aire de gozo completo. La risa de incredulidad de los padres (véase Gn 17,17; 18,12) se ha convertido en risa de reconocimiento.

Como contrapunto, Abrahán pierde a su primer hijo (Gn 21,8-21). La fiesta del destete, normal en estos pueblos, hace de puente con el episodio anterior. Los celos de Sara, que ve peligrar la primogenitura de su hijo, coinciden con el plan divino (véase Rom 9,7; Heb 11,18). El patriarca obedecerá al Señor. El episodio pertenece a la narrativa de Ismael y repite motivos conocidos: etimología del nombre, modo de vida del pueblo que nacerá, relación entre culturas o pueblos.

Es patética la expulsión de Agar: introduce al lector en la angustia de los preparativos. Y es dramática la escena en el desierto: la madre no quiere ver morir a su hijo ni tampoco abandonarlo. Se aparta de él, pero lo imprescindible para no presenciar su muerte. El grito desesperado en la soledad del desierto recibe una respuesta. Quien grita es, sin duda, la madre, pero el texto pone el grito en boca del niño para dar razón de su nombre: *Ismael=Dios escucha*. El final es grandioso: una manifestación divina con oráculo, el hallazgo de un pozo y la salvación final en medio de asombrosas paradojas: la supervivencia depende del Dios que parecía haberlos condenados a morir y, por otro lado, de un niño moribundo van a nacer numerosos pueblos gracias a la asistencia de ese mismo Dios.

Algunos tópicos más enriquecen el episodio: relaciones entre descendientes del mismo padre, con distinto modo de vida (Cain y Abel, Esaú y Jacob), un pozo santo con un nombre que es una invocación. Quizá se trate de un antiguo santuario ismaelita.

21,22-34 El bendito derrama bendición. Dos tradiciones sobre Berseba y su nombre componen esta secuencia. En la primera (Gn 21,22-24.27.31), Abimélec invita a Abrahán a formalizar un pacto de amistad. Este rey reconoce el misterioso poder del patriarca y lo refiere a la divinidad: *Dios está contigo en todo lo que haces* (véase Gn 26,26ss). El pa-

triarca accede y se sella el pacto con un juramento. Del hebreo *seba`*, que significa *juramento*, el autor hace provenir el nombre de *Berseba*=*Pozo del Juramento*. La otra tradición relaciona el nombre con el numeral *seba`=siete* (Gn 21,25-26.28-30.32-34). Supone una situación distinta: Abrahán recrimina al rey la usurpación de unos pozos (véase Gn 26,15ss); éste responde con evasivas y Abrahán le obliga a aceptar siete ovejas en reconocimiento del derecho que tiene sobre ellos (véase 1 Re 15,19).

Berseba debió ser un centro importante para los pueblos del desierto; allí se adoraba a *El Olan, el Dios eterno*, nombre que asumiría el Dios de Israel (véase Sal 102,25.28). Abrahán planta un árbol sagrado, que equivale a levantar un altar. Berseba, ciudad propia de las tradiciones de Isaac, entra en el ciclo de Abrahán para subrayar diversas promesas: la asistencia al bendito, su poder de derramar bendición sobre quienes se le asocian, su fama ante reyes extranjeros. El episodio tiene notables semejanzas con las tradiciones de Isaac (véase Gn 26,15-33).

22,1-19 Sacrificio de Isaac. Con el sacrificio de su hijo, uno de los capítulos más escalofriantes de la Biblia, termina propiamente el ciclo de Abrahán. La explicación del nombre de un monte, una enseñanza muy antigua sobre el rechazo de sacrificios de niños (2 Re 3,27; 16,13; 21,6; Jr 7,31; 19,5; Ez 16,20-21; 23,37) y una teología muy comprometedoras, se funden y entremezclan en el episodio. Quedarse con una sola de estas enseñanzas, sería empobrecerlo. Este capítulo, antes de llegar a la forma que hoy tiene, ha pasado por la vida, la experiencia y la meditación de generaciones y muchas dejaron aquí la huella de su vivencia espiritual.

Esta aventura asombrosa es clave en el ciclo. Abrahán, que ha alejado a Ismael, se ha quedado sólo con Isaac. Esta soledad aumenta el dramatismo de la prueba, cuyos pasos vamos a seguir. La secuencia narrativa es un modelo de composición literaria. El oyente, hoy el lector, entra de inmediato en el drama, gracias a la información que recibe en el primer versículo: *Dios quiso poner*

a prueba a Abrahán. El verbo *poner a prueba* condiciona el relato. No se trata de un peligro para Isaac, sino de una prueba para Abrahán que ha de demostrar su fe confiada en el Señor. Así el autor elimina el escándalo que suponía que el Dios de la vida obligara a un sacrificio humano. Sin embargo, para Abrahán, ignorante de ello, supone algo terrible. La prueba es propuesta en forma de diálogo. Dios llama al patriarca que responde de inmediato con una expresión que indica disponibilidad: *Aquí estoy*. El don que le pide está subrayado por la triple repetición que identifica al niño: *Toma a tu hijo único, a tu querido Isaac* (véase Gn 12,2).

Isaac es el hijo de la larga espera de un padre viejo y de una madre estéril. La tensión del ciclo ha ido creciendo a lo largo de diez capítulos y ahora, apenas destetado y alejado Ismael, el mismo Dios que se lo concedió le obliga a hacerlo desaparecer. Ya no cuenta con Ismael: al despedirlo con su madre, Abrahán ha quemado las naves; sólo le queda Isaac. Con el sacrificio de ese hijo se suicida Abrahán: se le impide la supervivencia y el acceso a las promesas que dieron sentido a su peregrinar. Al responder a su vocación, enterró su pasado; ahora debe renunciar al porvenir. Ese hijo era la garantía evidente de que el Dios que le llamó existía, de que aceptaba su fe y le amaba. El niño es el don que sostenía el entramado de las promesas. Sin hijo la descendencia innumerable se esfuma, la tierra no tiene destinatario, fama y nombre resultan imposibles y ¿quién va a ser vehículo de bendición para todos? Si desaparece Isaac, todo se esfuma. Es la misma pregunta que se hacían sin duda los desterrados: si desaparece Israel, ¿quién y cómo sostiene el proyecto del Señor?

Al pedirle esa vida, el Señor parece contradecirse. Abrahán podía pensar que él tenía derecho a ese hijo por haber sido obediente. Si Dios es justo, la orden de eliminarlo no tiene sentido. La alternativa sería horrible y blasfema: Dios es injusto. Hasta ese momento Dios y las promesas habían marchado juntos. Ahora el padre de la fe se enfrenta a un dilema: ha de escoger entre las promesas de Dios y el Dios de las promesas.

Si sacrifica a Isaac, destruye por obediencia la prueba que sostiene su fe; se ciega voluntariamente para aceptar a Dios en la oscuridad total. Le amenazan unas tinieblas más horrosas y un riesgo más absoluto que el día en que comenzó a caminar, a vivir según el Señor.

Crece el dramatismo conforme se desarrolla la acción: el texto hace hincapié en la prontitud de Abrahán: *de madrugada* preparó lo preciso. El camino dura tres días, tiempo suficiente para repensar su decisión. Deja a los servidores al pie de la montaña y suben en solitario el padre viejo y el hijo único. El silencio es roto solamente en la ascensión por un diálogo que comienza y termina con la misma frase: Caminaban *los dos juntos*. A la llamada del hijo, *Padre*, Abrahán responde con la misma expresión de disponibilidad inicial, *Aquí estoy, hijo mío*.

Ya en el monte, el patriarca construye el altar, amarra a su víctima y levanta la mano. Acciones subrayadas por el silencio. La tensión sube al máximo: parece inminente y lógica la muerte del hijo. Cuando alza la mano, Dios interviene; repite el nombre de Abrahán dos veces, con urgencia, y el héroe, de nuevo y por tercera vez en el capítulo, responde con la fórmula de disponibilidad *Aquí estoy*: disponibilidad absoluta ante la palabra divina y la angustia de su hijo (Gn 22,1.7.11). El Señor revoca la orden cuando parece que ya no hay esperanza y toma de nuevo la iniciativa. Por medio de un oráculo el mensajero divino notifica al patriarca que ha pasado la prueba. Es de notar la correspondencia existente entre la orden: *Toma a tu hijo único, a tu querido Isaac* (Gn 22,2) y el desenlace: *Ya veo que obedeces a Dios y no me niegas a tu hijo único* (Gn 22,12), y en el centro la confesión del creyente: *Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío* (Gn 22,8). A la inexplicable petición divina responde la fe patética de un hombre, ejemplar para todos los siglos.

Sigue el sacrificio sustitutorio relacionado con el nombre del monte: *el Señor provee*, sin duda un elemento de la primitiva leyenda. Y se cierra con un mensaje mas completo encerrado en el tema de la obediencia: *Por haber hecho esto y no haberme negado a tu úni-*

co hijo... porque me has obedecido. En este oráculo y en el que revocaba la orden se subraya la ejemplaridad de Abrahán.

Dios le devuelve vivo a Isaac: ahora sí que ese hijo es totalmente gratuito, don divino sin reservas. La fe de Abrahán se apoya sola y exclusivamente en la palabra de un Dios que un día le dio un hijo y otro día estuvo a punto de quitárselo; pero él, Abrahán, no dudó un instante. La lección es muy dura: en ocasiones hay que seguir creyendo y confiando aún cuando se vengan abajo las condiciones que hicieron posible la fe; o, más todavía, Dios a veces puede exigir la destrucción de las pruebas subjetivas en que se basa esa misma fe. Se trata de una fe-obediencia incondicional, más allá de cualquier tipo de norma, que sólo el mismo Dios puede exigir.

Este episodio ha conservado elementos de una antigua leyenda cáltica: el nombre *Moria*, cuya primera parte "*mori*" indica que en aquel lugar se manifestó la divinidad, mientras la segunda "*yah*" quizá sea una adecuación del nombre de la divinidad que allí se reveló al nombre de *Yahvé=Yah*; también puede pertenecer a esta leyenda cáltica el cambio de una víctima infantil por un carnero. El sacrificio de niños pertenece al ambiente cananeo y es preisraelita (véase 2 Re 3,27; 16,3; 21,6; Jr 7,31; 19,5; Ez 16,20-21; 23,37). La figura del carnero sobre un matorral recuerda imágenes sumerias y asirias y quizá simbolice la vida. El autor israelita adecuó esta leyenda convirtiéndola en el momento sublime que desvela la fe de Abrahán y en el que Dios le renueva las promesas de una gran posteridad, la posesión de la tierra y una bendición universal. La leyenda original debía estar ya consolidada cuando se configuró el ciclo de Abrahán, ya que la tradición israelita justifica el rescate de los primogénitos en la noche de Pascua y la víctima sustitutoria era un cordero. Si la tradición del *Moria* subsistió después de haber consagrado la salida de Egipto como eje de la historia de la salvación, es sin duda porque era muy respetable. Su origen es probablemente el entorno del templo que *El Olam, Dios eterno*, tenía en Berseba, centro de las tradiciones sobre Isaac y su grupo.

La forma actual es el resultado de una reflexión teológica, adecuada y profundizada a lo largo de siglos y ha sido colocada en este lugar en una evidente relación con la vocación del patriarca (véase Gn 12,1-3). Supone cierto personalismo en las relaciones del hombre con Dios, ya que su tema es el respeto que Abrahán, el creyente, debe al Señor. No existe contradicción, sino que es una visión realista, presentar en la misma persona al hombre que duda y al que cree hasta el absurdo. Las historias patriarcales estaban abiertas para plantear y resolver las preguntas de cada momento (véase Gn 15,1-21 y 18,17-33).

Más allá de la absoluta prohibición de los sacrificios de niños, su mensaje, en la línea de los profetas, es la denuncia de un culto que no va unido a la obediencia. El valor de los sacrificios, sea cual sea su dificultad, radica en ser signo de la fe y la obediencia de quienes los ofrecen, y su demostración es el cumplimiento de las normas del Dios a quien se dice adorar. Lo importante no es el acto sacrificial de extender la mano, coger el cuchillo y degollar a la víctima, sino la entrega y la obediencia: el "temor" de Dios, aún cuando pida cosas muy penosas y difíciles.

Siguiendo la interpretación judía, según la cual Isaac acepta libremente ser atado y sacrificado, y su sacrificio sirve para el perdón de los pecados de sus descendientes, el cristianismo vio aquí una anticipación del sacrificio de Cristo. Los elogios que la Sagrada Escritura hace de Abrahán recuerdan este hecho, prueba de su fe (véase Sab 10,5; Heb 11,17-18).

La experiencia descrita es ejemplar para los creyentes de todos los tiempos: la fe exige aquella disponibilidad que obliga a sacrificarse; más aún, a sacrificar lo más valioso que uno tiene en aras de la obediencia a Dios. El creyente ha de identificarse bien con Abrahán el sacrificador, bien con Isaac el sacrificado. Cuanto posee, ha de considerarlo don divino regalado en cada ocasión. Su vida ha de ser no sólo salir cada día a la búsqueda del Señor como Abrahán, sino también a no perder la esperanza confiada, aún en el caso de que se le vayan derrum-

bando las pruebas que tiene de que Dios existe: hay que creer incluso cuando parezca que todo obliga a lo contrario.

22,20-22 Noticias sobre el clan. Pequeña unidad, constituida por dos listas de nombres, descendientes de las dos esposas de Nahor, con un total de doce personas. Introduce al final de la primera lista a Rebeca, hija de Betuel y nieta por tanto de Nahor. La intención del autor es evidente: unir a la familia de Abrahán con Rebeca, que aparecerá de inmediato (véase Gn 24,15) y será la esposa de Isaac. Sobre una arcaica lista de doce nombres, quizá una liga de clanes arameos, el redactor construye el puente que une el ciclo de Abrahán-Isaac con el de Isaac y sus hijos.

23,1-20 Muerte de Sara. Primera propiedad en la tierra. Culminado el ciclo, una leyenda independiente de la fuente sacerdotal cuenta la muerte de Sara y sirve de pretexto para el relato de la compra de una finca en Mambré con derecho a sepultura, la cueva de Macpelá. Relato arcaico o arcaizante, expresivo y vivo, dramatizado en un diálogo lleno de sutilezas orientales.

Abrahán, un emigrante conocido, pero que no tiene derecho alguno entre ellos, se presenta ante lo que podríamos llamar "concejo municipal". Le reconocen como protegido por Dios y famoso: las promesas se siguen cumpliendo. Viene a comprar una finca y enterrar en ella a su esposa difunta. Efrón, el vendedor, acepta la oferta con el consentimiento general, pero evita señorialmente el prosaico verbo *vender* y habla de *regalar*. Todos saben bien de qué se trata; como de paso pone un buen precio. Al final queda constancia notarial y catastral de la compra.

Abrahán no podía permitir que Sara, su esposa y madre de la generación bendita, fuera sepultada en tierra extranjera. Ahora esa tierra es suya. Al menos en la muerte serán dueños de la propiedad sepulcral donde reposen sus huesos. Sus descendientes serán herederos de esa parcela, prenda de lo que poseerán un día; lugar sagrado y respetable como lo son los cementerios.

La compra puede ser considerada como

falta de fe, ya que, por una parte, Abrahán paga por algo que el Señor le prometió y, por otra, trata de asegurarse el don de la tierra amparado por la ley y actuando por propia iniciativa, como lo hizo cuando buscó la salvación en Egipto o un hijo por medio de la esclava. Cabe ver de otra manera la compra, como ejemplo de fe activa: hacer realidad con el propio esfuerzo la promesa de poseer una tierra. El texto no recrimina para nada al patriarca y es posible esta segunda interpretación, pero sin descartar la primera, dado que siempre se critica aquellas iniciativas que el hombre toma sin contar con Dios.

La cueva es símbolo de la tierra y del seno materno. Aquí se unen ambos: la madre tierra acoge en su seno a la madre terrena de los hijos de la promesa: simbolismo recogido en el libro de Isaías (véase Is 51, 1-2). Junto a Sara fueron enterrados, Abrahán, Isaac, Rebeca, Lía y Jacob.

24,1-67 La esposa del heredero. Tras la muerte de Sara hay que buscar para el heredero una esposa que continúe la línea femenina de las promesas. Para contar esta historia el autor utilizó una pequeña novela, independiente y completa, con crisis, desarrollo y desenlace. El relato describe cómo el buen servidor de Abrahán encontró esposa para Isaac. La búsqueda de la novia ideal es un tema tópico del folklore. La serie de condiciones impuestas por el padre, entre ellas la lejanía del lugar donde debe ir a buscarla, dan tensión al relato. Detalles como el encuentro con la novia junto a un pozo (véase Ex 2,15ss y Jn 4,5ss), los diálogos abundantes y vivos, las repeticiones, el detallismo en la descripción de los personajes, situaciones y objetos, prestan colorido oriental a esta obrita que identifica al pariente representante de la novia con Labán, un personaje clave en el ciclo siguiente caracterizado por su egoísmo y avaricia.

El tema que da sentido a la novela es la endogamia: la esposa del sucesor debe provenir del tronco familiar. Abrahán, sin embargo, prohíbe que su hijo vuelva a la patria de sus antepasados: para construir el futuro no se puede dar marcha atrás. Distinto es

el caso de Jacob. Curiosamente es Isaac el único a quién prohíbe salir de Canaán; no lo puede hacer ni acuciado por el hambre ni para buscar mujer. Quizá se recuerden aquí costumbres de los distintos pueblos: *los de Jacob* se emparentaban con arameos de Harán por proximidad geográfica o porque allí trashumaban; *los de Ismael* tomaban esposas egipcias, pero *los de Isaac*, asentados en el sur, no tenían esta costumbre.

La enseñanza teológica más importante es que el Señor dirige el destino de los hombres de una forma misteriosa, interior, sin prodigios aparentes (se asemeja a las historias de Jacob y de José). En el mismo comienzo se encuentra una confesión en boca del patriarca, sus últimas palabras consignadas en la Biblia, su testamento espiritual. Abrahán proclama su fe en el Señor del cielo y de la tierra, que le ha asistido y protegido desde que salió de casa de su padre, que le ha enriquecido y ha estado a su lado durante toda su vida; ahora esa vida se abre al futuro. El servidor, con su relato en casa de Labán, insiste en la importancia de la fe confiada. Con su plegaria puso su misión en manos de Dios, a quien le exige que muestre su fidelidad a Abrahán, ya que éste le ha sido fiel; y le sugiere un signo no para confirmar su fe, sino para conocer a la destinada por Dios. Esta fe confiada, garantizada por la fuerza de Abrahán ante Dios, recibe respuesta inmediata: encuentra a Rebeca, la esposa futura, que cumple al pie de la letra lo que el servidor pidiera al Señor. Extraña que se le exija algo a Dios, cuando es el absolutamente libre; y además que se le exija fidelidad a quien siempre es fiel. Parece una osadía blasfema. Pero el servidor no se arredra: fuerza al Señor a responder con lealtad a la lealtad de su señor Abrahán. Tal tipo de oración exigitiva sólo es posible cuando la respalda un mediador justo, a quien Dios nada le puede reprochar. Se revela la fuerza de la oración y el poder del intercesor; también la fidelidad divina y cómo ese Dios, omnipotente y libre, se deja "manipular" –parece blasfemo– por la oración confiada.

Ya en casa de Labán y Rebeca, el criado explica todo lo que le ha ocurrido en una lar-

ga exposición que resulta un tanto extraña en este tipo de literatura; en esta explicación repite en estilo directo peripecias ya conocidas en el relato (Gn 24,34-49) y con ella pretende convencer a la familia de la elegida de que todo ha sido dirigido por el Señor. Una vez descubierto el proyecto del Señor en la vida y en la historia, hay que responder de inmediato. El criado propone la marcha y, a pesar de su familia, Rebeca accede. De nuevo la fe exige a una madre del pueblo el desarraigo, la ruptura y la rapidez de la decisión. Rebeca es un ejemplo más de creyente, como lo fue Abrahán y como lo serán Raquel y Lia.

El episodio enriquece la teología de la bendición. Se inicia confesando que el Señor ha bendecido a Abrahán, la bendición sirve de salud, se escucha en boca del criado y en la arcaica fórmula de despedida a Rebeca (Gn 24,1.31.35.60), la nueva madre del pueblo. El éxito del viaje, constatado en cuatro ocasiones (Gn 24,21.40.42.56) es una manera de afirmar esa asistencia-bendición del Señor.

25,1-11 Descendientes de Abrahán por Queturá. Muerte del patriarca. Tres pequeñas notas sirven de conclusión al ciclo de Abrahán. La primera habla de otros hijos del patriarca (Gn 25,1-6), y es aprovechada para un fin teológico: anotar una vez más que estos hijos se separan del heredero. La marginación de Caín, Ismael, estos hijos de Abrahán, Esaú, Rubén, Simeón y Leví, explican la elección: una será la línea escogida; los demás pierden su protagonismo y desaparecen de la historia de la salvación.

Casado el heredero, el padre puede morir en paz. Sus hijos le rodean; escena repetida en todos los ciclos (Gn 25,7-10; véase de Isaac, Gn 35,27-29; de Jacob, Gn 49,29-33). Es enterrado en la cueva de Macpelá junto a Sara. En las leyendas, la muerte del protagonista señala el fin del relato, sin embargo aquí la muerte no es un final, sino que, por el contrario, sirve de enlace con las historias de su sucesor. Exceptuada la muerte de José, que no es protagonista y da paso al éxodo, las restantes están incrustadas en la vida del hijo y en ella encuentran sentido. En

Génesis la muerte no es un final, sino un momento más de la historia divino-humana que continúa.

25,12-18 Descendientes de Ismael. Este último párrafo contiene una relación de tribus y jefes, propia del subciclo de Ismael, y demuestra que la bendición del Señor también se realizó en esta rama de hijos de Abrahán.

2. Ciclo de Isaac y sus hijos Esaú y Jacob (25,19-37,1)

Constituye el tema central de este ciclo la lucha entre dos hermanos por el derecho de primogenitura, al que va unida la bendición; agrava la crisis el hecho de que son mellizos y un oráculo anterior al nacimiento asegura que el menor se impondrá al mayor. Otros enfrentamientos entre parientes diversos se suman para darle mayor riqueza significativa al conjunto. Aunque el protagonista sea Isaac, como lo confiesa el título inicial, su hijo Jacob capitaneará la mayoría de las historias reseñadas.

Este ciclo está formado por secciones más amplias y complejas que las del ciclo de Abrahán. A partir de los escenarios en que la acción se desarrolla, constituye una especie de relato dramático con tres actos y dos intermedios teológicos, que dan profundidad al conjunto.

El *primer acto* se desarrolla en la casa de los padres, presenta a los personajes y sus mutuas relaciones: el matrimonio formado por Isaac y Rebeca y los dos hijos, Esaú y Jacob; sirve además para aclarar que la bendición es el objeto en litigio y para indicar cuál es el contenido de la misma; y finalmente, en un primer y desgraciado desenlace, describe con maestría la forma en que todos engañan a todos y cómo la soledad es la desgracia que acarrean sobre sí (Gn 25,19-28,9). El primer intermedio tiene como escenario Betel, adonde llega Jacob. Es de noche, está solo y convertido en un forajido, huyendo de la muerte, porque ha conseguido con malas artes la

bendición. En esa situación tan miserable el Señor se le aparece y le hace promesas asombrosas. El Dios de Betel se le ofrece como fuente de bendición: de allí sale Jacob y allí volverá (Gn 28,10-22).

El *segundo acto*, que abarca veinte años de la vida del héroe, transcurre en casa de Labán, su tío, en tierra de los arameos. Jacob va pagando sus delitos y purificándose. Sin embargo, el Señor no lo abandona, le colma de riquezas y le acompaña en su camino de retorno (Gn 29,1-32,22). Las noches de prueba abocan al encuentro con el Señor en Penuel, segundo intermedio. Junto al torrente Yaboc, más aterrorizado que nunca, Jacob lucha con Dios, confiesa su pecado y recibe un nombre nuevo (Gn 32,23-32).

En el *tercer acto*, de vuelta a la tierra paterna, Jacob, reconciliado con Dios, se enfrenta con su hermano Esaú, a quien le devuelve cuanto le robó. En el marco de este itinerario patriarcal, el autor introduce diversas anécdotas y una lista de los hijos de Jacob según las diferentes madres. Son doce y representan el orgullo del semita y prueban la eficacia de la bendición. En Mambré Jacob encuentra a su padre que, rodeado de sus hijos reconciliados, fallece. Cierran el ciclo, al estilo del de Abrahán, unas listas de descendientes de Esaú; y todo termina con el asentamiento de la familia de Jacob en Canaán (Gn 33,1-37,1).

Estas historias enseñan en primer lugar que el proyecto divino está por encima de los hombres: Dios escribe derecho con renglones torcidos. La elección de Jacob se impone a las decisiones humanas. En la escena del engaño, clave para entender todo el conjunto, Isaac bendice a quien debía, creyendo que era Esaú, su preferido; Rebeca cree seguir sus impulsos pero lo que hace es cumplir el plan divino; Jacob deberá sufrir una profunda transformación, pero en definitiva será el elegido y el bendito. Aceptando la vida como penitencia, el héroe se ha preparado para confesar su delito y recibir de Dios su nuevo nombre. La noche-día de Penuel marca el momento en que el hombre pasa de la oscuridad a la luz, de la muerte a la vida. La reconciliación con el hermano no es sino la

consecuencia de su conversión. Finalmente Betel, centro geográfico y religioso del ciclo, se configura como el antitipo de Babel; aquí está el único punto del universo por donde el Señor se acercó a los hombres, mientras que Babel fue el intento blasfemo y suicida del hombre que pretendió llegar al Señor con su esfuerzo. Betel es signo de la gracia y el amor, mientras que Babel lo es del orgullo y la osadía. Betel denuncia y rechaza cuanto significó Babel a lo largo de la Biblia.

25,19-34 Esaú y Jacob antagonistas.

Perfectamente ensamblado con el anterior, comienza el ciclo de Isaac. La obertura en la casa paterna presenta a Rebeca estéril, como Sara y Raquel; pero, tras veinte años de espera, la oración de Isaac logra que sea fecunda. Todo este tiempo que precede al nacimiento se sintetiza en un momento narrativo. El autor introduce de inmediato la crisis con una imagen preciosa: una madre que siente luchas en su seno. El oráculo, respuesta a la madre angustiada, da sentido no sólo a esta escena sino a toda la historia, introduciendo el tema clave: tiene dos hijos en su seno que un día se separarán y el menor dominará al mayor. Rebeca se alegra porque dará a luz a dos naciones, pero se aterra porque la inversión de valores siempre trae consigo lucha y disensión.

El nacimiento sigue en clave de etiología y es tan portentoso como lo que antecede. Primero sale un niño todo rojo, de color terroso, y peludo como una zalea, Esaú. Si lo primero es raro, lo segundo es extrañísimo, parece un pequeño monstruo. Estas características prefiguran acontecimientos de su vida: *'edom = rojo* evoca el plato de lentejas por el que venderá su primogenitura, y el ser velludo alude a la forma en que su hermano le suplantarán. Del segundo, Jacob, no se describe el aspecto, sino el gesto: viene agarrado al talón de su hermano en un intento, infructuoso en este primer caso, de adelantarse; por eso se le llama *Yacqob = Jacob*, de *cqb = talón* y *suplantar*. Se delinea la conducta futura de Jacob que desplazará a su hermano a base de poner zancadillas y hacer trampas. La preferencia de los padres distancia también a los hermanos.

Satíricamente el autor da entender que el cariño de Isaac por Esaú pasaba por su estómago (Gn 25,28).

Una segunda escena, siendo ya hombres, cuenta la primera victoria de Jacob. Jugando de nuevo con sus nombres y forma de vida, se retrata a Esaú, cansado y hambriento, sin haber conseguido la caza que esperaba. Ve que su hermano ha cocinado algo de color *'edom=rojo*. Cree morir de hambre, los ojos se le llenan de lo que tiene delante. Se parece a su padre, le gusta comer. ¿Quizá sea el guiso de carne que él le prepara? Al menos lo considera algo sabroso. Menosprecia su primogenitura y la cambia por ese manjar delicioso, que luego resultaron ser ¡vulgares lentejas! El engaño es tremendo; puro sarcasmo. La vista le ha perdido, como perdió a Eva (véase Gn 3,6), a los *hijos de Dios* (véase Gn 6,2) y a Lot (véase Gn 13,10). Pero ya no puede volverse atrás porque el taimado Jacob le obligó a jurar (Gn 25,29-34). Esta vez gana Jacob, pero de una forma inmoral e indigna, aprovechándose de su hermano, engañándolo, haciendo honor a su nombre.

26,1-35 El valor de la bendición. Noticias sobre Isaac. Dejando en suspenso la historia de Jacob, se retoma la vida del protagonista Isaac. Las semejanzas con episodios del ciclo de Abrahán son evidentes: el peligro que corre Rebeca, reflejo del que amenazó a Sara (véase Gn 12,10-20); el hambre que provoca la marcha –aunque a Isaac se le prohíbe que baje a Egipto–, el juramento y las promesas, las disputas sobre los pozos (véase Gn 21,25ss); igualmente a quien se invoca es al Dios de Abrahán, al que el patriarca obedeció (Gn 26,3.5.24). Hasta tal punto estas historias de Isaac se asemejan al ciclo anterior que algunos autores las consideran sus duplicados. Sin embargo, parecen pertenecer a las historias de Isaac el tópico de los pozos y el tema teológico de la asistencia divina: la fórmula *Dios está contigo...* se repite tres veces (Gn 26,3.24.28.) y equivale a la bendición o es una forma de su manifestación. La providencia es fuente de prosperidad para el bendito, hasta el punto de que su fama es grande y los señores de aquella tierra tienen envidia del emi-

grante sin derechos, y pactan con él para aprovecharse de la fuerza maravillosa que en él descubren. La bendición o la asistencia del Señor hace del pobre un poderoso. Se introduce una de las más paradójicas enseñanzas bíblicas: en la debilidad se manifiesta el poder divino.

La leyenda de los pozos va unida al significado del nombre de Berseba (Gn 26,18-23.32-33), también con reminiscencias del ciclo de Abrahán (véase Gn 21,22-34); sin embargo esta versión parece anterior. Probablemente el capítulo conserva tradiciones y recuerdos de las relaciones de Isaac y su grupo con los asentados en Guerar. Tal vez *éste haya sido el relato primigenio del que se tomaron los datos evocados en el ciclo de Abrahán, y no al revés.*

Este episodio engarza al ciclo de Abrahán-Isaac con el de Isaac y sus hijos. Describe el valor de la bendición que ha pasado de Abrahán a Isaac con todos sus efectos maravillosos y es causa y objeto de la crisis. Denuncia la locura de Esaú que menospreció la bendición y abre un interrogante que se va a desarrollar de inmediato: ¿quién se hará con ella: Esaú o Jacob? Sin todas estas noticias el valor de la bendición en litigio quedaría desdibujado.

27,1-46 Isaac bendice a Jacob. Escenificación de la tragedia. Se cumple el oráculo prenatal (Gn 25,23) y la familia heredera de la bendición queda rota. En la escena todos mienten; pero, sin darse cuenta, representan el papel que Dios les tiene asignado. Rebeca es culpable: aunque conoce el oráculo que concede la primacía a su preferido, toma la iniciativa sin esperar el momento de Dios. Actúa innoblemente, engañando a su marido ciego, y a Esaú de cuya ausencia se aprovecha para usar sus vestidos en el fraude; también manipula a Jacob, su preferido. Atrae de inmediato sobre sí una desgracia horrible: se queda sin hijos en un solo día (Gn 27,42-45; véase 2 Sm 14).

Jacob egoístamente se presta a las maniobras de su madre sin hacer objeción moral alguna. Su falta de ética y cariño resalta en el patetismo de la escena en que Isaac

pretende identificarlo. El pobre ciego utiliza todos los medios que tiene para estar seguro: oído, tacto, olfato, la pregunta angustiada y, por fin, un beso. Jacob no hace nada para orientar a su padre. En su orgullo, incluso blasfema al apelar al Señor, *tu Dios*, el Dios fiel de sus antepasados, para justificar lo pronto que encontró la pieza de caza (Gn 27,20). Consuma su traición. Consigue lo que le pertenecía según el oráculo y que también era suyo porque se lo compró a su hermano (Gn 25,29-34); pero la forma no tiene justificación. Su desdicha será tremenda: huirá al destierro, será burlado y humillado; al regresar, su miedo será tan grande que le incitará a devolver cuanto robó (Gn 33).

Isaac tampoco es inocente del todo: toma la iniciativa y pretende cambiar el contenido del oráculo, dejándose llevar por la ley natural que imponía al primogénito y por sus preferencias: también hay un guiso de carne por medio. Su iniciativa se vuelve contra él (parecido al caso de Sara, véase Gn 16,1-6); es engañado y acaba bendiciendo a quien no quería, al preferido de su mujer, que le ha manipulado.

Esau, por su parte, ha querido arrebatar lo que un día menospreció y vendió. Se queda sin nada. El oráculo se ha impuesto; así lo reconocen Isaac y Esau (Gn 27,36-37). La enseñanza es clara: el destino está en manos de Dios, que elige a quien quiere e impone su voluntad en la historia, aún cuando los hombres crean que están haciendo la suya.

El culmen del episodio lo constituyen las palabras de Isaac (Gn 27,27-29), pieza admirable en prosa rítmica, perfectamente estructurada. A promesas conocidas se suman otras nuevas: se revela el señorío de Dios sobre la naturaleza y la historia. La fuerza de su bendición campea sobre el espacio, el campo y su fertilidad (con resonancias proféticas que rechazan a los dioses de la fecundidad, véase Os 2,23-24). Es también señor de la historia: Jacob dominará a sus hermanos y el destino de los pueblos dependerá del comportamiento que tengan con él (véase Gn 12,3; Nm 24,9). Esta pieza explícita en forma lírica el oráculo inicial. Las promesas serán contestadas por Esau, pero la bendición es

irrevocable porque viene del Señor, el Dios que ni cambia ni se desdice.

Desde la escena del plato de lentejas hay un juego de palabras hebreas: *berakâ*=bendición; *bekorâ*=primogenitura. Quien menosprecia una, como hizo Esau, se hace indigno de la otra. La bendición va unida a la primogenitura y será Dios quien elija al beneficiario, lo que evidencia su libertad; se ve claro en el hecho de que sea el segundo quien la recibe.

28,1-9 Partida de Jacob. Esau quiere matar a su hermano (Gn 27,41-45), y el autor sacerdotal, de quien es esta noticia, "de la necesidad hace virtud": convierte la huida de Jacob en búsqueda de una esposa. Esta misión le alejará de su casa y le hará marchar al país de sus antepasados para cumplir la ley de la endogamia (Gn 28,1-8). Precisamente Esau se ha convertido en una pesadilla de muerte para sus padres por haberse casado con mujeres extranjeras.

28,10-22 Visión y voto en Betel. Intermedio entre el primer y el segundo acto. Betel es importante en todo el periplo del patriarca, porque *el Dios de Betel* se va a comprometer con él en una visión, como lo hizo con Abraham en la alianza (véase Gn 15). El viaje que inicia constituye un camino espiritual: de Betel parte y a Betel vuelve, aquí recibe promesas y seguridades y aquí retorna para confesar la fidelidad de ese Dios a cuanto aquí le dijo. Betel es el punto de referencia teológico de todo el camino.

El episodio se estructura en tres momentos: sueño con aparición y promesas, reacción de Jacob, y voto que hace el patriarca. Su contenido es muy antiguo y ha sido rehecho a lo largo de siglos, índice de la importancia que tuvo para la historia religiosa de Israel. La escena se enmarca en una inmensa paradoja: el que ha recibido promesas incalculables se encuentra desprovisto de todo (lo recuerda en Gn 32,10), solo y angustiado por el presente y el futuro. Su pecado le ha convertido en un emigrante a punto de perecer (véase Dt 26,5). Abraham lo dejó todo voluntariamente para seguir al Señor;

Jacob se encuentra en la misma situación, pero a la fuerza. El que sea de noche es un agente multiplicador: de noche el ser humano se halla más desprotegido, más vulnerable y débil. Cuanto más solo, impotente y sin recursos se encuentra el hombre, en mejor disposición está de servir a ese Dios de la paradoja.

Jacob llega a un lugar cuya sacralidad desconoce y se echa a dormir; su cabezal es una piedra mágica. Nada más reposar su cabeza en ella, se abre el cielo y contempla una torre escalonada, una "zigurat". Mensajeros divinos suben y bajan por la escalinata, y en la cima una divinidad que le habla: se identifica como el Señor Dios de sus antepasados Abrahán e Isaac, y está dispuesto a serlo también de él y su descendencia; le promete la tierra donde reposa y una progenie que se esparcirá por los cuatro puntos cardinales y que será fuente de bendición para todos.

Las semejanzas con las promesas a Abrahán son muchas, pero hay diferencias evidentes en el fondo y en la forma y no se puede hablar de una repetición (comparar Gn 12,3; 26,4 con 28,13-15). La primera parte del oráculo divino se refiere al futuro, determina el porvenir de Jacob; en la segunda parte el Señor le promete su asistencia y fidelidad para el presente. Se acumulan las expresiones de asistencia en las que se revela la bendición. Dios termina de hablar y firma su oráculo con un "Yo cumplo lo que prometo". El presente y el futuro de Jacob que huye y del pueblo que de él nacerá, están en manos del Dios fiel, señor de la historia, adorado en Betel. La enseñanza insiste una y otra vez en los mismos puntos.

Jacob responde, una vez despierto, con un gesto y un voto. Al levantar con fuerza hercúlea (Gn 29,10; véase 31,45; 32,24-25) la piedra "la masabá" y ungir su cima, funda un templo y un culto, lugar del encuentro con el Señor. Luego recoge el ofrecimiento de ese Dios que quiere ser el suyo; intenta aprovecharse y atar a Dios. Este parece que se deja. El taimado propone condiciones concretas, realistas: que el Señor provea a sus necesidades mínimas, pan y vestido; que le proteja durante el viaje y que le asegure la

vuelta. Si así se cumple todo, será la señal de que el Dios de sus padres y Dios de Betel, quiere ser el suyo y el de sus descendientes. Más aún, si vuelve sano y salvo, este Dios tendrá en Betel un santuario donde Jacob vendrá a adorar y a pagar un diezmo de cuanto logre en su emigración.

Las palabras del Señor y de Jacob tienen un eco enorme si se leen como palabras sacramentales, repetidas en celebraciones periódicas. El Señor, Dios fiel a Jacob, se siente provocado por los descendientes de éste cada vez que salen a trashumar con sus ganados. Los creyentes oyen, año tras año, idéntica respuesta; no se cansan de escucharla porque los anima y confirma su esperanza de volver una vez más, vivos y ricos, al santuario de sus mayores. Betel, con su piedra consagrada y sus diezmos, se convierte en testigo y sacramento. Testigo de una relación de amistad: aquí se abrió el portillo por donde el cielo se unió a la tierra, Dios con Jacob y su pueblo. Por eso, Betel es la anti-Babel, porque en Betel la iniciativa de fundir el mundo de arriba con el de abajo la tomó el Señor, al revés que en Babel. Y sacramento, porque rito y palabra se conjugan para hacer presente el don divino y el compromiso del pueblo.

29,1-30 Jacob burlado por Labán. En un momento de la narración se condensa todo el viaje de ida. El autor dará un tratamiento distinto a la vuelta: le asaltarán enemigos, tendrá visiones, pleiteará, pactará. Aquí olvida todas las peripecias de la marcha. De inmediato se revela la asistencia que le prometió el Dios de Betel: llega sano y salvo y encuentra rápidamente a la mujer de su vida; se llama Raquel y es hija de aquel Labán, hermano de su madre Rebeca (véase Gn 24,29) y por lo tanto, su prima. Jacob de nuevo se ve ante una *piedra*, como en Betel, que ha de retirar de la boca del pozo para que abreen las ovejas. La fuerza divina le asiste y consigue levantarla él solo. Como su madre Rebeca (véase Gn 24,11ss) y Moisés (véase Ex 2,15ss), Jacob es quien da de beber al ganado.

De primeras, Labán lo trata no como a un emigrante o a un jornalero, sino como a un

hermano. Pero el amor por Raquel, que no disimula, lo pone en manos de su pariente. Se inicia el proceso de purificación de Jacob: ha de pagar cuanto hizo, según las exigencias mínimas y básicas de la "ley del talión" (véase Ex 21,23ss). Labán le asigna un sueldo –de pariente baja a jornalero– y Jacob pide que su sueldo sea la mujer que ama. Trabaja siete años sin cobrar. Su amor es tan grande que se le pasan en un soplo. Las costumbres de la noche de bodas explican la trampa en que le hacen caer: la novia velada es conducida a la casa del novio y la oscuridad oculta a la interesada; quizá también haya bebido Jacob. Al amanecer se da cuenta que ha dormido con Lía, la primogénita. Todo se suma para dar una imagen satírica, la del "burlador burlado".

Es una trampa magistral y castigo para Jacob. Si él se aprovechó de la ceguera-oscuridad de su padre para hacerse pasar por el mayor, ahora paga con la misma moneda: por estar *ciego* de amor y ser de noche, ha hecho suya a la mayor cuando esperaba encontrar a la pequeña. Jacob explotó la debilidad de su hermano por la comida; ahora Labán, que le ha llamado hermano, se aprovecha de la debilidad de Jacob, es decir, de su amor por Raquel (o la bebida, si bebió). La razón que da Labán la entiende Jacob perfectamente (y los lectores enterados de su fraude): *En nuestra tierra no es costumbre dar a la menor antes que a la mayor* (Gn 29,26). Si allí, en casa de Isaac, eso fue posible, en casa de Labán no se permite. Labán desautoriza a Jacob. El patriarca comienza a pagar los engaños de que hizo objeto a su padre y hermano. Dios es justo, no se queda con nada de nadie.

29,31-30,24 Las esposas y los hijos: fecundidad. Este relato constituye una obra independiente que revela la fuerza de la bendición en la fecundidad de la familia: van naciendo los hijos, epónimos de las tribus. Las explicaciones que se dan de los nombres –etiologías– son un juego de asonancias en que se retrata de forma realista y poco edificante el nacimiento e incluso la concepción de los antepasados de las tribus. Las muje-

res son las protagonistas. En sus labios, esos nombres son gritos ampliados y justificados de alegría, orgullo y esperanza. Es notable por sus resonancias el de *Aser=Dicha, porque las demás (mujeres) me llamarán dichosa*, dice Lía (véase Lc 1,47-48). Algunos son hijos de las esclavas, a las que acuden Raquel (Gn 30,1-5) y Lía (Gn 30,9-10), como otrora hiciera Sara (véase Gn 16,1-4).

Se repiten tópicos conocidos: disensiones entre las esposas (véase Gn 16,4ss; 21,9ss), amores y despechos de quienes son consideradas las madres de las tribus, continuadoras de Sara y de Rebeca. Otro tópico es la esterilidad de la mujer amada (véase Gn 29,31; 30,1) y también la solución a la que acuden ambas hermanas: dar al esposo una esclava propia como mujer. Posiblemente quede aquí reflejado algo sobre el origen y la naturaleza de las tribus que un día formaron Israel y es probable que la vinculación a una misma madre revele la relación existente entre los diversos grupos tribales.

Jacob sigue pagando su culpa. Como protagonista, queda oscurecido por sus mujeres y su personalidad degradada hasta el punto de que Lía lo alquila para que duerma con ella ¡por un puñado de mandrágoras!; ¡el bendito del Señor, portador de las promesas y padre de la nación, envilecido hasta ese extremo! (Gn 30,16). Su vida es una mezcla de dolor y alegría, satisfacción y frustraciones, porque, aunque sus hijos aumentan, la preferida sigue sin tenerlos. Al fin, un primer desenlace feliz en la trama y solución de una crisis: Raquel da a luz su primer hijo, José (Gn 29,22-23), y todo cambia: Jacob se crece, retoma la iniciativa y piensa en volver al hogar que abandonó.

Este episodio vuelve a insistir en la catequesis acerca de Dios y su palabra: las promesas se cumplen porque son del Dios siempre fiel. Su palabra se realiza en la fecundidad, en el destino paradójico del patriarca y, en último término, en la historia de la nación. Un episodio que explica la forma, un tanto anómala y extraña, en que nació Israel. De un Jacob emigrante, pobre y manipulado, brota una nación; de la debilidad nace la fuerza; de lo uno lo múltiple; del que fue es-

clavizado una comunidad que defiende su libertad.

30,25-43 Jacob, bendito del Señor. A la fecundidad familiar se suma el cumplimiento de otras dos promesas: la abundancia del ganado y la prosperidad de quien se acoge a la sombra del bendito. Al nacer José, Jacob manifiesta a Labán su propósito de marcharse con sus mujeres y sus hijos. Labán confiesa que su propia prosperidad se debe al Dios de Jacob y éste también lo reconoce (Gn 30,27.30). Labán intenta retenerlo ofreciéndole el salario que Jacob fije. Tienta al patriarca para que olvide su intención de volver a su hogar, lo que representaría el abandono del plan divino.

Lo que sigue es casi un duplicado del engaño en que cayó Jacob cuando le cambió de mujer; pero ahora el defraudado será Labán, ciego y débil por la avaricia. La trampa se vuelve contra el tramposo: una vez más “el burlador burlado”. El relato, con tintes humorísticos y sarcásticos, juega con el significado de *labán*, que en hebreo significa “blanco”. Hace que lo *blanco* de las ramas descortezadas engañen a *Labán=Blanco*. Estando el ganado blanco en un hato y el negro en otro, separados entre sí por tres días de camino, paren crías manchadas que van a engrosar los rebaños de Jacob. Para el documento yahvista, esta fecundidad se debe a la astucia de Jacob y a su sabiduría en trucos, elementos ambos que determinan el color del pelo del ganado (Gn 30,35-43), mientras que para el estrato elohista es un efecto evidente de la bendición de Dios (Gn 31,11-12).

31,1-54 Jacob huye de Labán. El retorno se convierte en tragedia. A la orden divina (Gn 31,3.12-13) se oponen Labán y sus hijos: pierden mucho con la marcha del bendito del Señor. Jacob hace partícipes a sus esposas del mensaje de Dios y ellas aceptan el plan divino y forman un frente común con su esposo en contra de su padre y hermanos. Se reconcilian entre sí cara al enemigo común. Son conscientes de que su padre se ha aprovechado de ellas y de su marido y piden a Jacob que obedezca al Dios que le ha hablado. El

patriarca, que se sabe protegido, lo hace. De nuevo el desarraigo; a pesar de estar situado, con su familia y sus rebaños, Jacob rompe con su vida e inicia una aventura a las órdenes de un Dios al que conoce y le promete asistencia (como Moisés, véase Ex 3,1ss). Las mujeres se deciden a acompañarle, demostrando su heroísmo, como lo hiciera Rebeca tras escuchar las palabras del servidor de Abrahán (véase Gn 24,33ss).

Raquel se atreve a más: se apodera de los *terafim*, imágenes de los dioses lares que traían buena suerte y, al parecer, servían como títulos de propiedad de los bienes de familia. Raquel “roba la bendición”, se identifica con su marido; pero, en su caso, resarcíendose de cuanto su padre le había estafado. Labán y su tropa corren tras los huidos. Cuando los alcanzan, se cruzan veladas amenazas y una acusación muy grave: alguien de los de Jacob ha robado los *terafim*. Su búsqueda es detallada y marca el clímax del relato, porque de ello depende el desenlace: si los dioses familiares están en mano de Jacob, éste no tiene salvación, queda a expensas de Labán.

Jacob está tan seguro de sí mismo y de los suyos que, sin saberlo, con sus propias palabras, condena a muerte a la mujer que más quiere (Gn 32,32; una situación semejante en Ex 44,9). La treta de Raquel pone en evidencia el poco respeto que le merecía al autor la herencia aramea. Los *terafim* se salvan, salvando a Raquel y a Jacob, merced a algo considerado el colmo de la impureza, la sangre menstrual. La escena es espléndida: Raquel, sentada en la jamuga de un camello, se excusa de no ponerse en pie ante su padre, que ha entrado a investigar, porque tiene la menstruación (literalmente: *lo que tienen las mujeres*). El padre ni se acerca a ella; bajo sus faldas se esconden los diosillos. La historia de los *terafim* es puro sarcasmo: los dioses familiares arameos llegarán a la tierra santa gracias a la impureza de una mujer, que miente para salvarse y salvar a su marido. Allí serán enterrados, en Siquén, antes de iniciar la gran peregrinación de acción de gracias que llevará a Betel al patriarca y los suyos (véase Gn 35,2).

Labán queda inerme ante Jacob y es víctima de la retórica de su yerno. Toma la palabra el patriarca y en un magnífico discurso—caso raro en este tipo de literatura— (otro caso es el de Judá ante José, véase Gn 44,18-34) le reprocha todas las injusticias que contra él cometió y termina afirmando que, si no es por el Dios paterno, estaría sin nada.

Diez veces no tiene valor numérico, significa simplemente siempre que quiso (véase la misma expresión en Nm 14,22).

Acobardado, Labán consigue concertar una alianza de paz con alguien protegido de forma tan palpable por la divinidad y en cuyo poder deja a sus hijas en paz. En el monte levantan dos monumentos testigos: una piedra y un majano (un montón de piedras) y se concertan las condiciones que ambos pueblos, hijos de Jacob y arameos de Labán, deberán cumplir: respeto a los límites territoriales y a las esposas arameas que llevan consigo.

Se corona así una exquisita catequesis: en casa de Labán Jacob comenzó a sufrir los castigos que merecía: si la bendición le destinaba a ser señor de sus hermanos, aquí le explotaron como a un emigrante sin derechos. Redimió el engaño del que hizo objeto a su padre y hermano. Es un huído y ha corrido diversos peligros de muerte. A pesar de todo, el Dios que se le apareció en Betel no le ha abandonado; le ha tratado con exquisita misericordia y la bendición ha fructificado en hijos y ganados. Esta experiencia enseña que una conducta de espaldas a Dios acarrea la desgracia, que la misericordia divina es superior a su justicia y que, por encima de todo, la asistencia divina es la única fuerza en que se debe confiar.

32,1-22 Noches de purificación. Estos episodios se sitúan en un itinerario conocido y que demuestra la antigüedad de los mismos: es el que recorre Abrahán en su marcha a Hebrón y Josué con los invasores provenientes del desierto. Estos recuerdos, probablemente conservados en santuarios, son aprovechados por el autor yahvista para montar estos cuadros llenos de patetismo, fresca narrativa y contenido espiritual.

Arregladas sus desavenencias con Labán, Jacob ha de enfrentarse con su pasado: con Dios y con su hermano. Su conciencia culpable le hace temer. Debe responder a la afrenta que hizo a Esaú y devolverle cuanto le robó. El miedo y las noches ambientan cada paso. La visión, temible por su ambigüedad, de unos mensajeros divinos que le recuerdan a los de Betel, le mueve a enviar una embajada a Esaú. Sus mensajeros encuentran a los de éste, pero no sabe con qué intenciones vienen, dato que añade dramatismo a la situación. Sin embargo reaparece el hombre de infinitos recursos, que idea una estratagema: divide su hacienda en dos partes para salvar algo. Es el Jacob de siempre con soluciones para todo, que nada y guarda la ropa; sin embargo, su forma de actuar y sus palabras le traicionan. Está muerto de miedo, sólo y sin valedor. Entonces recurre a la oración, con la que culmina esta primera noche.

Toda su cobardía está compensada en la plegaria (Gn 32,10-13). Desde su desdicha se dirige al Dios que se le apareció en Betel y que le ha venido ayudando desde entonces, llamándole con su nombre propio. Recuerda las relaciones de éste con sus antepasados, invoca la orden que recibió y la promesa de asistencia que le hizo en Betel. Confiesa que no puede aducir ningún mérito y por eso se acoge a la fidelidad que siempre demostró el Señor a su palabra. Reconoce su debilidad e impotencia y pide angustiosamente que le libre, que le salve. Termina recordando de nuevo la promesa: al saberse indigno, no puede agarrarse más que a la misericordia de su Señor y a la fidelidad de éste a su palabra.

A la segunda noche corresponde el intento de reconciliación con Esaú por medio de regalos: la palabra *minhá*=ofrenda es clave. El texto revela y desmenuza las emociones, cosa rara en estos relatos. Se trasluce el pavor del patriarca: se sabe en peligro de muerte y aparece su cobardía. Quien quiso ser siempre el primero, ahora se queda atrás, se resguarda tras los servidores a quienes envía cargados de regalos; incluso llega al extremo de utilizar como escudo a sus mujeres e hijos frente a su posible enemigo. A tal punto

es cobarde y servil: por la bendición era señor de Esaú, pero aquí se autodenomina una y otra vez *servidor* de su hermano, a quien llama *su señor*.

32,23-33 Encuentro con el Señor y transformación de Jacob. Este episodio tiene la función de intermedio entre el segundo acto –en tierras arameas– y el tercero –ya en Canaán–, y corresponde a la visión y voto en Betel tanto en el desarrollo del drama como en la importancia teológica. Desaparecen los motivos que vienen repitiéndose y se imponen otros nuevos. Jacob tipifica la fragilidad y debilidad: se ha quedado voluntaria y completamente solo, y es de noche. Ha ordenado que cuantos le acompañan pasen el Yaboc, un río o torrente. La noche es sublimada como el momento en que el hombre es más débil y su enemigo más fuerte; se le suma la oscuridad que justifica el pavor y la duración de la pelea –hasta el amanecer– y oculta la identidad del antagonista. Este es una figura sin nombre y sin rostro. Jacob, un hombre cuya fortaleza se ha demostrado al levantar repetidamente piedras, tiene el adversario que merece.

La lucha es sorda y larga. Jacob parece el vencedor hasta que su adversario le hiere mágicamente en la pierna, le deja cojo, y el patriarca se ve costreñido a reconocer que su enemigo es alguien con un poder fuera de lo normal. El Señor, o su ángel, se reviste de aspecto demoníaco; la tradición reviste a Dios con el carácter del genio defensor de los límites de la zona o del espíritu del río, que le impide el paso (semejante a Ex 4,24ss en el que ataca a Moisés). La acción, reducida al mínimo (Gn 32,26), sirve de soporte al diálogo, como en Betel (véase Gn 28,10-22): lo importante es lo que se dice (Gn 32,27-30).

Jacob pide la bendición. Sabe que la tiene, pero no que la merezca; se ha percatado de que su antagonista es poderoso, es Dios o su ángel (véase Os 12,4). Pero el Señor le exige previamente que se identifique, la prueba postrera. Al decir su nombre, confiesa su pecado: *Yo soy Jacob, es decir*, el que suplantó, el tramposo (véase Gn 25,26; 27,36); y el ser misterioso, una vez conseguida su

confesión, le da un nombre nuevo, *Israel*, que marcará su destino en adelante, su nueva existencia, su tarea. Hasta ahora su vida ha sido una lucha contra todos: contra los hombres y contra Dios; unas veces ha sido vencedor, otras vencido. La señal del encuentro es la cojera. Jacob no se arredra. Como tantos otros que se han visto frente a un ser divino, le pregunta por su nombre (véase Ex 3,13; Jue 13,17ss). Quiere arrebatárle su intimidad y su poder; quiere hacerlo su aliado a la fuerza. El Señor se lo niega. Jacob se tendrá que contentar con la bendición, que no es poco. El Dios del Yaboc se identifica así con el que se le apareció en Betel y ahora su palabra legítima la bendición que robó a su hermano de forma criminal.

Amanece; el sol contempla al victorioso Jacob atravesando Penuel y cojeando. Jamás podrá ya suplantar a nadie, adelantarse a ninguno; de ahora en adelante tiene que contar siempre con un apoyo, con su Dios. Amanecía también –con la misma frase que aquí cuando Lot entraba en Soar y se libraba de la muerte (véase Gn 19,23); al amanecer verán los israelitas los cadáveres de los egipcios que el mar ha vomitado (véase Ex 14,24). Es la hora de la victoria. La de Jacob está limitada por su cojera, su incapacidad de adelantarse ya a nadie. Todo cambia: la oscuridad es luz, la noche día, el miedo confianza. la cobardía decisión, Jacob se ha convertido en Israel. En el Yaboc ha quedado enterrado el estafador y nace un nuevo hombre. Ha superado la noche oscura y, una vez confesada su culpa y reconciliado con Dios, comienza el último acto de su vida de peregrino.

33,1-7 Encuentro de Jacob con Esaú. Tras el encuentro y la reconciliación con Dios, le espera el hermano, porque la amistad con el Señor conduce al prójimo. Jacob ha quedado atrás, muerto. Ahora es Israel, el hombre nuevo, el que se pone al frente de los suyos y da la cara: se acabó la cobardía y va a responder de cuanto le hizo a Esaú. A las siete bendiciones que le robó responde con siete postraciones. Aunque a tenor de la bendición Jacob sea el verdadero “señor” entre los dos hijos de Rebeca, arrepentido llama a

es cobarde y servil: por la bendición era señor de Esaú, pero aquí se autodenomina una y otra vez *servidor* de su hermano, a quien llama *su señor*.

32,23-33 Encuentro con el Señor y transformación de Jacob. Este episodio tiene la función de intermedio entre el segundo acto –en tierras arameas– y el tercero –ya en Canaán–, y corresponde a la visión y voto en Betel tanto en el desarrollo del drama como en la importancia teológica. Desaparecen los motivos que vienen repitiéndose y se imponen otros nuevos. Jacob tipifica la fragilidad y debilidad: se ha quedado voluntaria y completamente solo, y es de noche. Ha ordenado que cuantos le acompañan pasen el Yaboc, un río o torrente. La noche es sublimada como el momento en que el hombre es más débil y su enemigo más fuerte; se le suma la oscuridad que justifica el pavor y la duración de la pelea –hasta el amanecer– y oculta la identidad del antagonista. Este es una figura sin nombre y sin rostro. Jacob, un hombre cuya fortaleza se ha demostrado al levantar repetidamente piedras, tiene el adversario que merece.

La lucha es sorda y larga. Jacob parece el vencedor hasta que su adversario le hiere mágicamente en la pierna, le deja cojo, y el patriarca se ve costreñido a reconocer que su enemigo es alguien con un poder fuera de lo normal. El Señor, o su ángel, se reviste de aspecto demoníaco; la tradición reviste a Dios con el carácter del genio defensor de los límites de la zona o del espíritu del río, que le impide el paso (semejante a Ex 4,24ss en el que ataca a Moisés). La acción, reducida al mínimo (Gn 32,26), sirve de soporte al diálogo, como en Betel (véase Gn 28,10-22): lo importante es lo que se dice (Gn 32,27-30).

Jacob pide la bendición. Sabe que la tiene, pero no que la merezca; se ha percatado de que su antagonista es poderoso, es Dios o su ángel (véase Os 12,4). Pero el Señor le exige previamente que se identifique, la prueba postrera. Al decir su nombre, confiesa su pecado: *Yo soy Jacob, es decir, el que suplanta, el tramposo* (véase Gn 25,26; 27,36); y el ser misterioso, una vez conseguida su

confesión, le da un nombre nuevo, *Israel*, que marcará su destino en adelante, su nueva existencia, su tarea. Hasta ahora su vida ha sido una lucha contra todos: contra los hombres y contra Dios; unas veces ha sido vencedor, otras vencido. La señal del encuentro es la cojera. Jacob no se arredra. Como tantos otros que se han visto frente a un ser divino, le pregunta por su nombre (véase Ex 3,13; Jue 13,17ss). Quiere arrebatárle su intimidad y su poder; quiere hacerlo su aliado a la fuerza. El Señor se lo niega. Jacob se tendrá que contentar con la bendición, que no es poco. El Dios del Yaboc se identifica así con el que se le apareció en Betel y ahora su palabra legítima la bendición que robó a su hermano de forma criminal.

Amanece; el sol contempla al victorioso Jacob atravesando Penuel y cojeando. Jamás podrá ya suplantar a nadie, adelantarse a ninguno; de ahora en adelante tiene que contar siempre con un apoyo, con su Dios. Amanecía también –con la misma frase que aquí cuando Lot entraba en Soar y se libraba de la muerte (véase Gn 19,23); al amanecer verán los israelitas los cadáveres de los egipcios que el mar ha vomitado (véase Ex 14,24). Es la hora de la victoria. La de Jacob está limitada por su cojera, su incapacidad de adelantarse ya a nadie. Todo cambia: la oscuridad es luz, la noche día, el miedo confianza, la cobardía decisión, Jacob se ha convertido en Israel. En el Yaboc ha quedado enterrado el estafador y nace un nuevo hombre. Ha superado la noche oscura y, una vez confesada su culpa y reconciliado con Dios, comienza el último acto de su vida de peregrino.

33,1-7 Encuentro de Jacob con Esaú.

Tras el encuentro y la reconciliación con Dios, le espera el hermano, porque la amistad con el Señor conduce al prójimo. Jacob ha quedado atrás, muerto. Ahora es Israel, el hombre nuevo, el que se pone al frente de los suyos y da la cara: se acabó la cobardía y va a responder de cuanto le hizo a Esaú. A las siete bendiciones que le robó responde con siete postraciones. Aunque a tenor de la bendición Jacob sea el verdadero “señor” entre los dos hijos de Rebeca, arrepentido llama a

Esau *su señor* y él se considera *siervo*. Los regalos que Jacob, el hombre viejo, quería utilizar para comprar el perdón, se convierten en boca de Israel, el hombre nuevo, en pruebas de cómo lo ha bendecido Dios; y, como esta bendición correspondía a Esau, ahora se lo devuelve todo: la bendición en sus resultados. Tanto insiste que al fin Esau accede y los recibe. Jacob acaba devolviendo cuanto robó.

En el encuentro Esau se transfigura y agiganta; ni un reproche, ni una queja. Se abraza a su hermano y lo besa. No hay rencor y olvida las amenazas. Las semejanzas entre este episodio y el encuentro de José y sus hermanos son muchas, a pesar de pertenecer a distintos estratos de tradición (véase Gn 45,1ss). El diálogo hace de esta escena un duplicado o una consecuencia del encuentro-reconciliación con Dios. El patriarca ha pasado de la angustia y el temor al gozo de la bienvenida y a la bendición; Jacob llega a confesar que ver la cara de su hermano es como ver la del Señor, una experiencia salvadora. A través del prójimo se contempla a Dios y el perdón del hermano corrobora el perdón divino. La fraternidad transparente a Dios. Los hermanos se tienen que separar, como lo están los pueblos que representan. Es un motivo que se repite en otros relatos: Abrahán y Lot (véase Gn 13,11), Isaac e Ismael (véase Gn 21,14), Jacob y Labán (véase Gn 31,55).

33,18-19 Jacob en Siquén. Nueva etapa en el itinerario patriarcal desde más allá del río, Padán-Aram, a Siquén, Betel y Mambré; allí le espera su padre Isaac (Gn 35,27; véase Gn 31,30). Jacob completa su vuelta. En Siquén repite otro gesto patriarcal: Abrahán compró su propia heredad en Mambré a los hititas (véase Gn 23) y Jacob adquiere la suya en Siquén a los hijos de Jamor. Aquí levanta, para ratificar su derecho, un altar (como Abrahán, véase Gn 12,6-7) en honor del *Dios de Israel*. La tradición une este santuario a un árbol (Gn 35,4; véase Jos 24,26; Jue 9,6). Con esta nueva posesión de una parte de la tierra se vuelven a cumplir las promesas (véase Gn 27,27-28; 28,13-15.20-22).

34,1-31 Rapto de Dina. Este episodio constituye una unidad independiente con su planteamiento, desarrollo y desenlace, y rompe las etapas del viaje patriarcal. Los protagonistas son la hija de Jacob, sus dos hermanos de madre y los habitantes de una ciudad importante en Israel, Siquén, mencionada en la anécdota anterior. El ambiente que respira contrasta enormemente con su contexto inmediato: la venganza criminal e indiscriminada de Simeón y Leví, a la que se asocian los restantes hermanos, choca con la actitud de Esau que perdona a Jacob.

Quizá este episodio recuerde las dificultades que experimentaron los primeros grupos israelitas en sus relaciones con los pueblos asentados en el norte, Siquén y su área, y habría que enmarcarlo en el mundo que refleja el libro de los Jueces. Su misma formulación respira antigüedad: el vocablo hebreo con que se designa el delito de Siquén es *nebalah* (véase Jue 19,23ss; 20,6) y se usa para indicar el mayor de los crímenes, una falta contra el hombre pero con aspectos religiosos que infamaba a todo el grupo. También es arcaica la expresión *eso no se hace en Israel* (véase 2 Sm 13,12). Por otra parte, sólo en tres pasajes se habla de una hija de Jacob (véase Gn 30,21; 34,1; 46,15). Posiblemente las tradiciones básicas sobre Israel desconocieran a esta hija.

El mundo que se refleja es el de una sociedad asentada que teme y, a la vez, pacta con los grupos nómadas de la zona. Así salen beneficiadas ambas formas de vida: los ganaderos encuentran salida a sus productos y los asentados encuentran quienes les suministren lo necesario. Estas relaciones acabarían sin duda en matrimonios. Lot, nómada asentado, está a punto de casar a sus hijas con hombres de Sodoma (véase Gn 19,12-14). Estos matrimonios podrían traer complicaciones al enfrentarse costumbres distintas.

Dina, curiosa y encerrada en un mundo de hombres, sale, quiere conocer a las mujeres de aquella tierra; pero es Siquén quien la ve. Y lo que comenzó en cariño acabará en carnicería. La ética de los hijos de Israel es distinta a la del entorno. Quizá para Siquén y los suyos el matrimonio pueda compensar una

violación; tal vez ese fuera un modo, más o menos normal, de conseguir esposa; para los israelitas, no. De ahí que todas las proposiciones de quienes viven en la ciudad, por muy ventajosas que parezcan para estos trashumantes, sean rechazadas; las consideran una burla y acuden a la venganza de sangre.

Simeón y Leví, hermanos de padre y madre de la agraviada, toman la iniciativa; los demás se les asocian. Astutos como su padre, exigen para el matrimonio que todos los varones de la ciudad se circunciden. La maldad está plasmada tanto en el engaño –proponen la circuncisión como medida de paz y alianza– como en la debilidad en que se encuentran sus posibles enemigos. Además, se trata de una venganza criminal por ser indiscriminada. Jacob no les afea ni lo que han hecho ni el modo de hacerlo; sólo lo considera una imprudencia porque han colocado a la tribu en una situación peligrosa cara a los demás pueblos del entorno. La frase final parece, por otra parte, una justificación: *¿Hubieras preferido que trataran a nuestra hermana como una prostituta?* Este crimen se recordará como un oprobio para estas tribus que son denostadas por Jacob en su lecho de muerte (véase Gn 49,5-7) y eliminadas de la línea mesiánica.

Parece que un judaíta rehizo estos recuerdos: Rubén va a perder su primogenitura al atentar contra su padre (véase Gn 35,22); aquí se hacen indignos Simeón y Leví; así, a pesar de ser el cuarto en la genealogía de la tribu, sobre Judá recaerá el derecho a ser el jefe de sus hermanos.

35,1-15 Betel, final de la aventura. En Betel se cierra el viaje de vuelta: Jacob regresa a su hogar sano y salvo. El Dios de Betel ha realizado su promesa (véase Gn 28,20ss) y ha demostrado que quiere ser el Dios de Jacob y los suyos, como lo fuera de Abrahán e Isaac. Ahora el patriarca ha de cumplir su voto: reconocer al Dios de Betel como Dios familiar o tribal. El episodio tiene dos escenas: una procesión o peregrinación de toda la familia patriarcal desde Siquén a Betel y una segunda donde se narra lo que allí sucedió (paralelo con Gn 28,11ss).

La peregrinación comienza con un acto purificador: abandonan cuanto no es santo ni presentable ante el Señor. Entierran a los celebrados *terafim* y se desprenden de otros objetos mágicos; con ello renuncian a sus raíces arameas y se apartan de los cananeos. Reniegan de su antigua existencia y confiesan que el Señor es su Dios. A su paso los pueblos quedan petrificados por el *terror divino*, prueba de que Dios les asiste (véase Ex 23,27; Jos 10,10; Jue 4,15; 7,22).

Ya en Betel –segunda escena–, Jacob repite los mismos gestos religiosos de la primera vez (véase Gn 28,18) y una visión con oráculo vuelve a cambiarle el nombre y lo confirma como sucesor de Abrahán y de Isaac, de cuyas promesas resuenan aquí los ecos. Se trata de la interpretación que hace el escritor sacerdotal de este cambio.

Oseas recuerda el episodio y lo profundiza: el texto repite tres veces que Dios habló con Jacob (Gn 35,13.14.15); y el profeta lo transforma en *habló con nosotros*. La palabra de Dios no se agota en el padre; en Jacob está su pueblo. Todos los creyentes estamos unidos y comprometidos con el Dios de Betel y somos herederos de su promesa (véase Os 12,4-5).

35,16-29 Últimas noticias y muerte de Isaac. Jacob llega hasta su padre como un jeque: rico y rodeado de hijos, los epónimos de las tribus, el orgullo del semita, su corona. Vuelve poderoso quien se escapó de mala manera, prueba de la bendición del Señor y de la fidelidad divina a su palabra. Noticias de muertes abundan en esta sección: se recuerda la de Débora, ama de Rebeca (Gn 35,8), y la de Raquel, la preferida, que fallece al dar a luz a Benjamín, el único hijo (¿tribu?) que nace en la tierra de las promesas y cuyo nombre es objeto de polémica en la agonía de la madre (Gn 35,16-20); también se anota la muerte de Isaac, el protagonista del ciclo, que expira rodeado de los suyos, ya reconciliados, habiendo conocido a sus nietos como Abrahán (véase Gn 25,7ss) y como Jacob (véase Gn 48,1ss). Una anécdota más, penosa para Jacob: Rubén pierde sus derechos de primogénito al atentar contra su padre cohabitando con la concubina de éste (Gn

35,21-22). Esta tradición se recuerda en las palabras de Jacob moribundo (véase Gn 49,4) y prepara la ascensión de Judá.

36,1-43 Descendientes de Esaú. El ciclo de Isaac y sus hijos termina como el de Abrahán: con genealogías de los descendientes de Esaú, el otro hijo de Isaac (para Ismael, véase Gn 25,12-28). Aquí el texto le dedica todo un capítulo. Son listas antiguas de reyes edomitas, que abarcan desde épocas remotas a la monarquía israelita y demuestran la fuerza de la bendición en este epónimo. Esaú y Jacob se separan definitivamente, como antes otros padres de pueblos: Abrahán y Lot (véase Gn 13,11), Jacob y Labán (véase Gn 31,55).

37,1 Asentamiento de Jacob en Canaán. Con esta noticia termina el ciclo, configurando el escenario donde va a desarrollarse la primera parte del siguiente.

3. Ciclo de Jacob y su hijo José (37,2-50,26)

Estamos ante una obra maestra de la literatura hebrea; una novela histórica preñada de enseñanzas. El protagonismo lo ostenta Jacob y sus hijos, pero con José como columna vertebral. El patriarca es clave en los episodios que marcan el comienzo y el final con su testamento y muerte, en las decisiones de emprender los viajes en busca de grano y en la decisión definitiva de bajar a Egipto para asentarse allí. Tampoco es desdeñable el papel de Rubén y Judá, sobre todo este último por el discurso que pronuncia delante de José, ofreciéndose como esclavo en lugar de Benjamín; éste y Simeón son figuras mudas dentro de la intriga. José ostenta el papel principal en la mayoría de las aventuras. Su figura literaria refleja las características del héroe joven, sabio, prudente y temeroso de Dios, salvador de sus hermanos, a quien el Señor no abandona.

La novela se desarrolla en dos escenarios: Canaán, la tierra patria, y Egipto. Se trata de un relato continuado, bien articulado desde su inicio al final en capítulos, aunque hay

que anotar que no todos coinciden con los del texto bíblico; muchos de ellos han sido tan bien dramatizados que se pueden distinguir las escenas que los componen. Cada uno de ellos tiene su punto de arranque, casi siempre en forma de crisis: desavenencias entre hermanos o hambre; un desarrollo con un punto álgido y un desenlace, normalmente parcial, que sirve de puente y lugar de descanso para el lector antes de pasar al siguiente. Dos motivos repetidos sirven de punto de referencia importante: los sueños y los vestidos. Los sueños son seis y siempre van en parejas; no son enigmáticos, pues los símbolos que aparecen son de un mundo conocido y su interpretación lógica y sencilla. Tienen, a su vez, dos caras: desencadenan la crisis y son el medio de salvación o de elevación para el héroe; por supuesto siempre se realizan. En cuanto a los vestidos: la túnica principesca, el manto y el ropaje cortesano con que lo revisten indican cambios sustanciales en la vida del protagonista.

En la composición de la obra subyacen, sin duda, recuerdos ancestrales. Es más que posible que existieran leyendas que explicaban la presencia de israelitas en Egipto. Tanto el estrato yahvista como el elohista forjaron sendas versiones acerca del cómo y el porqué sus antepasados residieron allí y de allí fueron sacados, y de la importancia que tuvo un personaje llamado José. El redactor último, heredero del yahvista, fundió en esta versión los datos que le interesaron del estrato elohista. Debí ser un artista, pues la fusión está muy bien conseguida y apenas se notan los zurcidos.

Este ciclo tiene la función clave de servir como puente entre las historias patriarcales y el ciclo del éxodo, y de responder a la pregunta que se hacía el pueblo de Israel de cómo y porqué sus antepasados estaban en Egipto cuando comenzó su historia.

37,2-11 Sueños de gloria de José. Como indica el título, el protagonista es Jacob, sin embargo desde el principio se le asocia José, el héroe idealizado cuyo dolor trae la salvación, el inocente que sufre porque su destino plantea conflictos a otros de menor cate-

goría moral. Comienza el ciclo en la casa familiar y con una crisis tópica: desavenencia entre hermanos. Se menciona a la madre, ya muerta (véase Gn 35,19); contradicciones de este tipo no son raras en las leyendas.

José se convierte en objeto de envidia y odio a causa de la predilección de su padre y de los sueños que tiene. Su padre lo prefiere: le ha comprado una túnica de príncipe, con la cual no se puede trabajar (véase 2 Sm 13,18-19), y lo mantiene a su lado mientras los demás trashuman con el ganado. La sensibilidad del héroe se evidencia en las acusaciones que hace a sus hermanos, acusaciones que su padre atiende. Vuelve el tema teológico de la libertad divina al elegir, ahora por intermedio del patriarca. Los sueños serán la confirmación divina de esta preferencia humana. Si se considera el favoritismo como punto de arranque de la crisis, éste es defecto del padre.

La túnica de príncipe y otros vestidos de José tendrán un papel importante en el desarrollo del relato, indicando cambios sustanciales en la vida del héroe. Otro factor importante son los sueños. Tienen dos caras: por un lado, son el desencadenante de la crisis, pero por otro serán medio de salvación para el héroe. Siempre por parejas en el ciclo, los dos primeros sueños marcan el destino de José: atizan el fuego de la envidia y, a la vez, predicen su futuro éxito. Se trata de sueños fáciles de explicar en su simbolismo agrícola y astronómico; son sueños premonitorios que se cumplirán indefectiblemente y confieren a José el carácter heroico de elegido de Dios y profeta. Los sueños provocan el conflicto inicial. La reacción del padre es confusa: por un lado se irrita y por otro reflexiona para descubrir los planes de Dios (véase Lc 2,51); la reacción de los hermanos es criminal: el verbo utilizado indica la rabia que exige venganza.

El comienzo de las aventuras de José se parece al del ciclo anterior: en ambos el protagonista es preferido: aquí del padre, allí de la madre; una crisis entre hermanos provoca el alejamiento de uno y otro. La función que tenía la huida de Jacob lo ocupa aquí el viaje de José, a Dotán y de allí a Egipto: se

trata del paso hacia la fe adulta y responsable por medio del dolor, el desprendimiento y la angustia. Ambos, Jacob y José, serán puestos a prueba, pero en la esclavitud encontrarán al Dios que no los abandona.

37,12-36 José vendido por sus hermanos. Dos tradiciones que se entrecruzan explican las pequeñas incoherencias del texto: dos hermanos, Rubén y Judá, quieren salvarlo de distinta forma, y a dos grupos se atribuye su deportación: amalecitas y madianitas. En una tradición, seguramente yahvista, el salvador es Judá que propone venderlo a los ismaelitas y así lo libera (Gn 37,25-28a); según el que parece estrato elohista, es Rubén quien lo esconde en una cisterna donde lo encontraron los madianitas (Gn 37,28b-30). Sustancialmente dicen lo mismo: los hermanos lo quieren eliminar y uno de ellos lo salva. En capítulos posteriores volverán, Rubén antes y después Judá, a protagonizar sendas escenas frente a su padre (véase Gn 42,37-38: 43,3-10). El dramatismo está bien conseguido en la secuencia que va desde que sus hermanos ven venir de lejos a José hasta que es arrastrado a Egipto. La actitud de los hermanos es criminal: apenas lo divisan, deciden su muerte con cierto sarcasmo: *¡A ver de qué le sirven los sueños al soñador!* Con premeditación le quitan la túnica y lo arrojan a una cisterna, condenándolo; después se ponen a comer con la más absoluta indiferencia (Gn 37,18-25). Patética es la escena en que Rubén descubre la cisterna vacía y grita su fracaso en la soledad del desierto (Gn 37,29-30). A sabiendas de sus hermanos o a sus espaldas, unos mercaderes que pasan por allí se lo llevan a Egipto como esclavo.

El protagonismo de Jacob se mantiene en todo este capítulo: va a pagar de nuevo su culpa. Quien engañó a su padre usando la ropa de Esaú, el preferido, y unas pieles de cabrito, es engañado a su vez con la ropa de su preferido tinta en la sangre de un cabrito. La túnica es la prueba jurídica de la muerte de José (véase Ex 22,12), pero en manos de los criminales es puro cinismo y sátira sangrienta para Jacob, que le obliga a recordar lo que un día hizo. El Señor no deja que fracase su plan

de salvación y no permite la muerte de José; sale en su defensa y lo que era sentencia de muerte se convierte en destierro (como en el caso de Jacob a quien quería matar Esaú). Es arrastrado a Egipto. Allí se desarrollará y culminará la trama salvadora.

38,1-30 Judá y Tamar. A este episodio le vendría muy bien este subtítulo: "O de cuando estuvo a punto de perderse la línea mesiánica". Se trata de una pieza literaria autónoma, independiente del ciclo; tiene la forma de una novela ejemplar. Su protagonista es una mujer, la mujer fuerte que hace valer sus derechos, que son los derechos de Dios, por encima de todo y de todos. Tamar, que significa "palmera", es la mujer de los hijos de Judá, y de Judá nacería el Mesías. Tamar se sabe solidaria de Er, primogénito del patriarca, su esposo difunto, y quiere darle un hijo incluso después de muerto. Su lealtad denuncia a Onán y su valentía pone en ridículo al mismo Judá. El patriarca cometió un pecado al apartarse de sus hermanos, vivir en un ambiente extranjero y casarse con una mujer extraña a su pueblo. Su cobardía y su falta de fe y de ética están a punto de ser la causa de que su familia desaparezca; se hace viejo y no quiere entregar a Sela, el hijo que le queda, para que cumpla con la viuda de sus hermanos. La tribu mesiánica corre peligro de extinguirse.

Tamar, una viuda joven todavía, sin hijos y sin derechos, síntesis de debilidad, se lanza a la arena de la historia, toma la iniciativa y por encima de convencionalismos y falsas modestias, se disfraza de prostituta y se vende a su suegro. Este ignora quién es; el lector sí lo sabe. Mujer prudente ha exigido unas prendas que le garanticen el salario que le enviará; se trata de objetos que identifican plenamente al poseedor: el sello con que firma sus compromisos y el cordón con el que lo lleva colgado al cuello, y el bastón. Estos objetos tendrán un papel importante en el desenlace; son los testigos de la intimidad de ambos protagonistas.

Como es normal en las leyendas, Tamar queda encinta de inmediato y desaparece. Judá quiere recuperar sus señas de identi-

dad que Tamar se ha llevado. Es tan cobarde que no se atreve a dar la cara y envía a su amigo a que pague a la supuesta prostituta. Por supuesto no sólo no dan con ella, sino que incluso los vecinos niegan que por allí circule este tipo de mujer.

Cuando Tamar vuelve a aparecer, su estado es evidente: espera un hijo. Su suegro sin piedad la condena a muerte. Con un coraje desmedido, ella espera hasta el último momento para que su triunfo sea más sonado. Cuando la llevan a ajusticiar, grita y su grito se convierte en un escándalo. Con evidente sarcasmo presenta a Judá, que se creía juez justo, las pruebas que le identifican como padre del que va a nacer. Judá tiene que reconocer la inocencia de su nuera y su grandeza de ánimo, y a la vez su propia cobardía y su falta de solidaridad. El triunfo de Tamar es total; gracias a ella la línea mesiánica continúa; dará a luz a Peres, antepasado de David y Jesús (véase Rut 4,18ss; Mt 1,3). El nacimiento de los mellizos se asemeja al de Esaú y Jacob (véase Gn 25,24ss).

39,1-23 José en casa de Putifar. Primer capítulo de la estancia de José en Egipto, con unidad propia. Comienza con una situación de calma y prosperidad en casa del egipcio Putifar, gracias a la ayuda que el Señor dispensa al héroe (Gn 39,2.3.5). Se le retrata física y moralmente: joven, apuesto, inteligente, honesto y responsable; prefiere ser condenado antes de traicionar su concepto de la moral. Sabe que Dios le asiste y que dirige la historia y el destino de los hombres; por eso se entrega en sus manos. El éxito es total en cuanto emprende, en la casa y en el campo de su señor, porque Dios está con él. Su belleza, descrita con las mismas palabras que la de su madre (véase Gn 29,17), plantea el conflicto: la esposa de su señor pretende seducirlo. En un primer intento, la mujer lo provoca: José es agredido sexualmente, como lo fueron Sara y Rebeca (véase Gn 12,10ss; 20,2ss; 26,7ss). Rechaza la proposición por dos razones: el temor de Dios y la confianza que su dueño ha depositado en él. Pasan los días y, ante el intento de violación, el héroe huye y a la calumnia responde con el silencio; como el

siervo sufriente que no abre su boca ante quienes le acusan (véase Is 53,7; Mt 27,14; Lc 23,9). De nuevo un vestido juega un papel decisivo en la vida de José. El amor se ha convertido en odio (véase 2 Sm 13,15), en desprecio: *ese hebreo que nos ha traído*. Esta frase es una velada acusación a su marido (como la de Adán, véase Gn 3,12). José merecía la muerte, pero acabará en la cárcel; el Señor de nuevo impide la eliminación de su elegido porque su proyecto debe seguir adelante. José, en silencio, confía en su Dios.

En la cárcel se hace evidente una vez más la asistencia divina y el "bendito", aunque preso, se convierte en la mano derecha del jefe de la prisión. Así termina esta primera parte de la estancia de José en Egipto, evidenciando el poder del Señor que asiste a su elegido y sale en defensa de su proyecto salvador. José, por su parte, es el ejemplo de quienes confían en Dios, como Abrahán, a pesar de las desgracias más duras.

40,1-23 Sueños de los reclusos. Este episodio no enlaza bien con el anterior: aquí José no está en la cárcel, sino que sirve como criado en casa del *capitán de la guardia*. Puede tratarse de otra tradición independiente que seguiría a la llegada de José a Egipto (véase Gn 37,36): sus raptos lo venden a este personaje en cuya casa encuentra a dos cortesanos en prisión domiciliaria a la espera de juicio. Ambos tienen sueños muy parecidos la misma noche. Nuestro héroe, en el papel de sabio, se los interpreta y les anuncia carismáticamente el porvenir. Unas palabras del héroe dan luz a todo el episodio: Dios es el único que puede revelar el significado de los sueños, su voluntad dirige el destino de los hombres y él, José, es testigo de excepción. Con una frase ambigua responde a los dos inquietos personajes: *te sacará de la cárcel*. Para el primero, el copero jefe, significará ser repuesto en el cargo que ostentaba y para el repostero, la muerte. Lo que predice José acontece en su momento. Como intérprete-mensajero de buenas nuevas, pide al copero una recompensa, según la costumbre (véase Nm 22,7; 1 Sm 9,7-8; 1 Re 14,3). Aprovecha la ocasión y hace una

apología de su vida: él es un pobre hebreo —es interesante la autodenominación—, arrastrado a Egipto como esclavo y preso sin culpa. El regalo que pide es sencillamente que no le olvide, que haga algo por sacarlo de la cárcel. Es la única ocasión en que José le falla a Dios: nunca debió poner su confianza en un hombre (véase Sal 40,4). El copero lo olvida; sólo el Señor se acordará de él y el momento también lo fijará el Señor de la historia.

41,1-57 Sueños del faraón. El tercer capítulo tiene como escenario la corte. La trama es sencilla y profunda: dos sueños paralelos provocan la inquietud del faraón (Gn 41,1-8); el desarrollo abarca los intentos por encontrar quien los interprete hasta que el copero recuerda a José, que lo hace y aconseja al rey (Gn 41,9-36) y el desenlace cuenta que es nombrado visir, recibe los atributos de su cargo y es desposado con una mujer de alcurnia (Gn 41,37-45).

Ahora es nada menos que el faraón quien ha tenido dos sueños y nadie es capaz de interpretarlos. Se trata de dos sueños alegóricos que abocarán a un primer desenlace. Ambos sueños son muy simples y con elementos comunes: el primero tiene como escenario el río, fuente de la abundancia simbolizada en siete vacas gordas; pero también del río surge lo contrario: estiaje, carestía y hambre: siete vacas flacas. En el segundo sueño se repite el mismo tema con simbolismo agrícola: siete espigas granadas que son devoradas por siete espigas secas. El número siete indica la totalidad o un ciclo de siete años, normal en la literatura egipcia. Los sabios no saben interpretarlos. La situación, peligrosa para todos y para Egipto, hace que el copero recuerde arrepentido a José. Es la hora del Señor. Urge la presencia de un hombre así en la corte para dar respuesta a la angustia del soberano. Egipto espera confuso la palabra de un preso. Todo sucede con rapidez: el prisionero sale del horror de la prisión al esplendor de la corte: pero antes lo han adecentado: a la nueva situación responden nuevos vestidos, tópico que sigue orientando la lectura.

Ante el faraón, José vuelve a repetir que sólo Dios, señor del destino, puede aclarar un sueño premonitorio (véase Gn 40,8). Los interpreta como lo que son, uno y el mismo. Se atreve incluso a dar consejos al faraón en un discurso; de nuevo José en el papel de sabio según Dios. El rey reconoce que nadie mejor que José está capacitado para afrontar estos años críticos; el faraón ha visto que el preso es alguien "bendito" por un Dios omnipotente. Será su salvación y la salvación de su pueblo. José alcanza el máximo poder posible en la leyenda: ser segundo después del faraón. Le entregan los símbolos de su cargo, entre ellos un nuevo vestido de lino fino, lo casan con una mujer de alcurnia, que de inmediato le da dos hijos, y sale a visitar el país que ya depende de él.

Los primeros sueños que crearon la crisis familiar se cumplen con creces: José se ha convertido en la *gavilla* ante la que se postran no sólo sus padres y hermanos sino muchos más; aquel ante quien se inclinaban el sol, la luna y once estrellas es el virrey de Egipto. Alcanza fama universal: su nombre lo pronunciarán los que busquen alimento y gracias a él serán benditas las naciones del mundo, porque sobrevivirán al hambre que se avecina. No sólo el destino de las personas sino también el de los pueblos está en manos del Señor: las palabras de José, profeta y sabio, se cumplen.

Hay muchos detalles egipcios en el relato: el cargo con el sello real y el collar de oro, los tres títulos y el grito con que se avisa el paso de José, así como el nombre que el faraón le da, el de su mujer y suegro; sin embargo los nombres de sus hijos son de origen semita.

El desarrollo de la trama exigiría continuar ahora con la actividad de José como visir (véase Gn 47,13-26, también con recuerdos egipcios), sin embargo la redacción actual introduce la salvación de sus hermanos para luego recobrar el hilo egipcio del relato, donde culmina la acción bienhechora del héroe. Este desorden está ordenado a presentar primero la salvación de los suyos –los hijos de Israel– y después la del resto del mundo: Egipto y los demás pueblos.

42,1-38 Los hermanos de José bajan a Egipto. El autor deja a José en Egipto y vuelve a Canaán; Jacob y sus hijos recuperan protagonismo: el patriarca decide, dialoga y en estas conversaciones se transparentan sus sentimientos. También algunos hermanos dejan de ser meras comparsas en el drama y desempeñan un papel en sintonía con el de su padre y el de José: Simeón es el rehén, Rubén primero y Judá después salen fiadores del hermano menor; Judá pronunciará un discurso admirable y Benjamín desde el comienzo es clave y se convierte en centro del último viaje.

En realidad este episodio es el comienzo de una amplia sección (Gn 42,1-47,12), que intenta explicar cómo Israel bajó a Egipto. Como en otras ocasiones, el detonante es el hambre que estaba anunciada en los sueños del faraón y que llega a Canaán. Dos viajes de los hijos precederán la marcha definitiva del patriarca. La narración se desarrolla en dos escenarios: la casa de Jacob en Canaán y el palacio de José en Egipto; y tiene cuatro tiempos importantes: primer viaje (Gn 42,1-28), intermedio en Canaán (Gn 42,29-43,15); segundo viaje con la reconciliación (Gn 43,16-45,20); termina con la bajada a Egipto y el asentamiento de la familia (Gn 46,1-47,11). Estos bloques de tiempo se dividen en escenas. De esta forma se justifica, con la aprobación explícita del Señor (Gn 46,2-4), la marcha de Israel a un país extraño, Egipto, y se forja el puente entre los ciclos patriarcales y el éxodo.

El autor utiliza unos procedimientos poco usuales en este tipo de literatura: el análisis de los sentimientos y los discursos. En los relatos bíblicos son raras las incursiones al interior de los personajes; tampoco es frecuente que los protagonistas expresen sus sentimientos con palabras. Aquí se multiplican los diálogos en los que se revelan las intenciones y en los que unos y otros se desahogan, manifestando lo que llevan dentro: temor, remordimiento, desconfianzas; también valor, arrepentimiento, solidaridad.

El primer viaje, bien estructurado, se divide en cuatro paneles, según los escenarios: en Canaán (Gn 42,1-5), en Egipto (Gn 42,6-

26), en la posada (Gn 42,27-28) y de nuevo en Canaán (Gn 42,29-38). Comienza con una acusación de Jacob, que recupera su protagonismo, planteando la crisis: el patriarca se debate entre el miedo de ver morir de hambre a toda su familia y el pánico a quedarse solo, sobre todo sin Benjamín. Toma la iniciativa de enviar a sus hijos a Egipto, pero sin Benjamín, lo que servirá de puente para el desarrollo ulterior de la trama: viaje sin incidencias.

Cambia la escena: llegan a Egipto y a presencia de José cuyo poder es evidente. Este reconoce de inmediato a sus hermanos. La postración inicial hace que recuerde los sueños que tuvo. Los gestos y los diálogos revelan la interioridad de los personajes. Los acusa de ser espías que han venido a conocer los puntos débiles del país y preparar una invasión (la frontera más expuesta era la de Canaán). Esta denuncia traía aparejada la pena de muerte. El lector intuye las intenciones de José: al no ver a Benjamín entre ellos, lo primero es saber qué ha sido de su hermano y, de camino, descubrir cuáles son los sentimientos de quienes un día quisieron acabar con él. Los acusados se defienden y, en su alegato, se muestran serviles y locuaces por el pánico. Su padre los acusará más de una vez de haber hablado demasiado.

José actúa como un auténtico egipcio: duro, usa intérprete y jura por el faraón. A las acusaciones siguen los intentos de defensa, lo que aprovecha el autor para recordar la historia de la familia. José no acaba de fiarse: exige la presencia de Benjamín, así verá cómo han tratado a su hermano de padre y madre. Toma una decisión para tenerlo a su lado de inmediato: uno irá a Canaán en su busca y el resto quedará preso en Egipto. Así verificará sus alegatos de inocencia.

Cambio en el tiempo y en la prueba: al cabo de tres días, José decide quedarse con Simeón como rehén y que los demás vuelvan a Canaán; exige, sin embargo, que traigan al menor de los hermanos en otro viaje; entonces les devolverá a Simeón. Los hermanos hablan entre sí, sin saber que José los entiende, lo que da mayor dramatismo a la escena. Sometidos a una tal tensión, el diálogo

manifiesta su mala conciencia; surgen los remordimientos: Dios les está pidiendo cuentas de lo que hicieron a José. Rubén se justifica frente a todos. No saben que se están confesando ante su víctima. Es el comienzo de la conversión. José se conmueve, no puede contener las lágrimas y se retira; llora en su soledad al ver que algo ha cambiado. Las lágrimas, motivo tópico que se repetirá, rompen la tensión y preparan el reencuentro final. Sigue el relato en plan de narración: prisión de Simeón, José los aprovisiona y les devuelven el dinero, que oculta en sus costales: comienza el viaje de vuelta.

Intermedio patético en la posada donde pasan la noche: uno de ellos encuentra el dinero en su saco, lo que provoca un miedo mayor por lo inesperado y misterioso, un hado maligno los persigue: vuelven con uno hermano menos, Benjamín está amenazado y por si fuera poco, el dinero ha sido devuelto.

Llegan a Canaán donde tiene lugar una nueva escena. Refieren al padre cuanto les ha acontecido, subrayando el encuentro con José y el hallazgo del dinero; ahora todos lo descubren. Quizá hubiera dos versiones del mismo hecho. En esta última escena se agrava la crisis; así lo revelan las palabras de Jacob y sus hijos. El padre se lamenta ante la situación que han provocado por hablar demasiado; recuerda a los dos hijos que ha perdido y la amenaza que se cierne sobre Benjamín. Rubén de nuevo se ofrece con juramento como garante del pequeño (Gn 41,35-38). Jacob se niega a dejarlo ir aunque pierda a Simeón.

Se ha invertido el planteamiento inicial (véase Gn 37): los hermanos arrojaron a José en manos de un hado cruel; José ha hecho lo mismo con ellos. Han reconocido que están pagando el crimen que cometieron. La familia está deshecha: creen a José muerto, Simeón preso, Benjamín condenado: están peor que al principio. Una incógnita aumenta la tensión: ¿tendrán que volver a Egipto? Y si es así, ¿cómo reaccionará Jacob ante la necesidad de abandonar a Benjamín?

43,1-34 Segundo viaje. Tiene una configuración parecida al anterior: los mismos es-

cenarios y personajes, aunque ahora el lugar de Rubén lo toma y supera Judá. Sin embargo, la vuelta queda interrumpida en el episodio de la copa de José, que introduce el clímax y desemboca en el desenlace: el retorno feliz de todos con un mensaje esperanzador: José vive y es virrey de Egipto.

El segundo viaje comienza después de un periodo impreciso, el suficiente para que se hayan terminado los víveres y el hambre represente un peligro de muerte. Simeón sigue en Egipto. La primera escena, en casa de Jacob, se reduce a un amplio diálogo entre el padre y su hijo Judá. Afloran motivos conocidos: las exigencias de José, la imprudencia de los hermanos que hablaron más de la cuenta, etc. Judá garantiza la seguridad y la vuelta de Benjamín, imprescindible para conseguir ayuda del virrey, encaprichado en conocerlo. El diálogo evidencia los sentimientos de Jacob y de Judá; los del patriarca son los mismos de la escena anterior (véase Gn 42,36-38). Jacob, viejo y nostálgico de José, siente que su terror a la soledad se agiganta cuando tiene que dejar marchar a Benjamín. Judá, por su parte, consciente y valeroso, sale fiador de su hermano y ayuda a su padre a superar sus miedos: a la muerte y desaparición de su familia por hambre y a perder a su hijo preferido. Finalmente el padre se decide: expondrá a quien más quiere por salvar a la familia (Gn 43,2-14). Esta angustia sirve de fondo tenebroso para que resalte el gozo final de Jacob, cuando todos sus hijos vuelvan felices y se entere de que su hijo José, a quien creía muerto, vive y es el segundo del faraón en Egipto; éste será el final lógico del segundo viaje. Al diálogo sigue una oración en la que los encomienda a Dios (Gn 43,14). Como José preparará las acémilas con los regalos para su padre (véase Gn 45,17-23), ahora es el padre quien escoge los regalos para *el hombre de Egipto*.

Viaje sin incidencias; llegan a Egipto y a la presencia de José. Cuando éste ve a Benjamín, manda que les preparen un banquete en su casa, lo que hace crecer la ansiedad, nuevo sentimiento que revela el diálogo entre los hermanos. Estamos en la segunda escena (Gn 43,15-25). Los hermanos recuperan pro-

tagonismo: temen una trampa y se muestran mezquinos; les quitarán sus burros (como los que llevan los semitas de la pintura de Beni Hasán) y ellos acabarán siendo esclavos. Nadie les pide explicaciones, ellos las dan y devuelven el dinero. Los regalos esperan a que llegue José. El mayordomo los tranquiliza, pero los hermanos no las tienen todas consigo: la mala conciencia no los deja en paz (Gn 43,15-26).

Este prólogo ambienta el banquete, escena tercera (Gn 43,26-34). Se palpa el miedo de los hermanos. José recupera su protagonismo; el texto se detiene en cada uno de los pasos que da y que desembocarán en la emoción. Se repite una escena conocida en los monumentos egipcios: los tributarios, de rodillas, ofrecen sus dones al virrey a quien desean paz y prosperidad. Se intercambian noticias. José pregunta por su padre y se fija en Benjamín que está presente; hace que se lo identifiquen, ¡como si no lo conociera! y lo bendice o saluda. La escena es patética: no puede contener su emoción, sale y de nuevo llora. Comen juntos, pero respetando las reglas: José solo, los hermanos según la edad y los egipcios aparte. Enviar a un invitado porciones de la propia mesa es una señal de estima (véase 1 Sm 1,4-5; 9,23). Los hermanos siguen sin entender nada; José mantiene su secreto. Parece que los ha perdonado; pero maquina una última y definitiva prueba. No acaba de creer lo que sus ojos ven.

44,1-34 La copa de José. A pesar de la división que hace el texto bíblico, continúa la trama. La cuarta escena (Gn 44,1-5) describe como revulsivo final la trampa que les tiende José. Como en el primer viaje, les devuelve el dinero, pero el eje es la *copa de plata* sagrada, destinada a la adivinación, que es escondida en el costal de Benjamín. El dinero es marginal, mientras que la copa escondida sirve de factor de tensión. Hay en la escena un paso de la noche al día. Son detenidos apenas han hecho una jornada; el mayordomo cumple la orden que le dio José, descubre el objeto robado y los acusa de devolver mal por bien. Ellos se defienden, están seguros de su inocencia hasta tal punto

que, en un esfuerzo desesperado por demostrarla, aceptan que el ladrón sacrílego pague con la muerte su delito y el resto de los hermanos sea sometido a esclavitud: solidaridad en la culpa y en la pena. Los hermanos han condenado inconscientemente al menor de quien salieron fiadores: también Jacob condenó sin querer a la mujer que amaba (véase Gn 31,32). El mayordomo especifica las responsabilidades.

Vuelta a palacio: ahora han de enfrentarse al misterioso personaje que les espera. Esta quinta escena (Gn 44,6-13) es puro diálogo que, en su brevedad, hace crecer la tensión. Al verlos a todos –no han dejado solo a Benjamín–, José se da cuenta de que algo ha cambiado. Desde la primera entrevista los fue probando, no se fió de ellos a pesar de lo sumisos que se mostraron: los acusó de espías. En las siguientes entrevistas ha mantenido su secreto en lo posible, utilizando incluso un intérprete (véase Gn 42,23). Va calibrando hasta qué punto son solidarios y leales, sobre todo con Benjamín. Encadena y retiene a Simeón como rehén para obligarlos a que le trajeran al hermano menor; les ha devuelto el dinero para ver su grado de honradez. El interés por Benjamín y por el padre ha sido constante. Este proceso de indagación culmina aquí.

En la sexta escena, la más larga (Gn 44,14-45,15), José se juega su última carta: se presenta con un aura de misterio, como mago adivinador que todo lo conoce. Con su sentencia, aparentemente justa, pone a sus hermanos entre la espada y la pared; todos los triunfos están en su poder. Si los hermanos aceptan su sentencia, es señal de que no les preocupa Benjamín. Este se quedará con él en Egipto y los demás volverán a Canaán; si se rebelan y se solidarizan con el pequeño, es la mejor señal, es lo que espera para darse a conocer, reconciliarse y reunificar la familia.

La tensión ha llegado a su punto culminante. Los hermanos no ven una salida; al parecer, Benjamín está perdido. Entonces se adelanta Judá, de quien nacerá el Mesías, y en diálogo con José, se solidariza con el culpable en nombre de todos los hermanos (Gn 44,14-17). A la sentencia de José responde

con un amplio y dramático discurso, perfectamente construido, que intenta provocar la piedad y compasión del virrey. Comienza con el balbuceo de una confesión, no tanto del robo, sino de un pecado anterior: esa copa, misteriosamente escondida en el costal de Benjamín, es la voz divina que los denuncia por el delito contra José. Cuando Judá confiesa que *Dios ha descubierto la culpa de tus siervos* (Gn 44,16), no se refiere sólo a la copa, sino a aquel crimen que tanto pesaba sobre la conciencia de todos.

El discurso, propiamente dicho, tiene dos partes: en la primera, Judá recuerda los hechos previos a la situación en que se hallan, implicando a José: Benjamín está en peligro por la curiosidad de José; ni ellos ni su padre querían dejarlo venir; ahora ellos, y su padre sobre todo, sufrirán las consecuencias. La segunda parte pretende suscitar emociones en quien le escucha: retrata al padre solo en su casa, anciano y angustiado; no quería dejar ir a Benjamín porque, sin José, éste era el único hijo que le quedaba de la mujer a la que tanto amó. Judá no puede volver sin su hermano, porque eso representaría la muerte del padre y todos serían y se sentirían responsables de ella. Este discurso, que recurre al estilo directo y así escuchamos hablar a los interesados, revela el entramado, resume la crisis y va a desencadenar el desenlace final.

Judá no puede sospechar hasta qué punto José está afectado por lo que oye. La descripción de su hermano ha hecho mella; en su interior contempla al anciano que espera atezado por la angustia y la soledad y, admirado, José escucha la confesión de quienes quisieron acabar con él. La propuesta de de Judá –el “padre del Mesías”– es heroica: carga con toda la responsabilidad y se ofrece *como víctima y redentor* de la culpa de todos: él se quedará como esclavo, no el pequeño. De manera ejemplar los hermanos forman una piña, se solidarizan con Judá y se niegan a volver sin Benjamín: un grito sirve de final grandioso al discurso de Judá (Gn 44,18-34).

La reconciliación, desenlace principal del drama exige el arrepentimiento y conversión

Jacob, seguro ya de que su hijo José vive, va a emigrar, con todo el empobrecimiento que comporta, más el riesgo de abandonar la tierra que el Señor había prometido a sus padres, exponiéndose a ser perjuro. Esta emigración es clave para la historia ulterior: sirve de telón de fondo al éxodo, por eso la decisión no puede ser humana, pecadora, como fue la de Abrahán (véase Gn 12,10). Ahora el Señor toma la iniciativa en una visión con oráculo en la que el patriarca es confortado con promesas conocidas: asistencia para el camino y protección en Egipto, providencia que ya había experimentado Jacob, y seguridad de que José, el hijo querido que creía muerto, será quien le cierre los ojos y que un día volverá a la tierra (Gn 46,2-4). Esta última promesa preveía que la permanencia en Egipto sería fecunda: los pocos que eran se convertirían en un gran pueblo.

Esta promesa se cumple en dos formas: cuando lo traen, cadáver ya, para enterrarlo junto a sus antepasados en la cueva de Macpelá (Gn 50,7-13); o la vuelta en la persona de sus descendientes, los israelitas. Según la mentalidad antigua, el antepasado estaba realmente en sus hijos y sus hijos en él, formando un organismo unitario con un objetivo compartido. Esa concepción se conoce como "personalidad corporativa" y es imprescindible para comprender muchos planteamientos bíblicos, entre otros el del pecado de Adán y la redención de Jesús.

Termina este párrafo con una genealogía (Gn 46,6-27); en ella la escuela sacerdotal da cuenta de la descendencia del patriarca siguiendo el esquema conocido de los hijos de cada una de las madres del pueblo: hijos de Lía y de su esclava, de Raquel y de la suya; está perfectamente enmarcada en el viaje de todo el clan y refleja plástica y formalmente el proceso que llevó a los israelitas –en sus padres– a Egipto. Tiende un puente entre el ciclo de Isaac y sus hijos (Gn 29,31-30,25) y éste de Jacob y los suyos, y los proyecta a la salida de Egipto: funde en una sola epopeya nacional el ciclo de los patriarcas, de las promesas, con el Exodo, comienzo de las realizaciones.

46,28-47,12 Llegada a Egipto. Se han conservado dos versiones del viaje, sin incidentes, de Jacob a Egipto. En la primera, de la fuente yahvista Judá se adelanta como mensajero para encontrarse con José quien, con visión política, instruye a sus hermanos para que se ganen al faraón y consigan lugar de asentamiento y, tras informar al rey de Egipto, recibe a su padre anciano como a un rey. Este encuentro constituye el desenlace feliz de la crisis originada por la desaparición del hijo querido; afloran los sentimientos de Jacob que ahora ya puede esperar tranquilamente la muerte (Gn 46,28-47,6: la división de capítulos es forzada).

En la segunda versión, del documento sacerdotal, se agiganta el protagonismo de Jacob: el mismo faraón comunica a José la llegada de su padre y pone a disposición de los recién llegados todo el país para que ellos escojan donde asentarse. Viene luego una audiencia, que ¡Jacob concede al faraón! A preguntas de éste, el patriarca desgrana su vida en un patético discurso en el que le cuenta sus penas al rey. A la entrada y a la salida, Jacob bendice –o saluda– al faraón. (Gn 47,7-12).

47,13-26 Política de José. Una vez que el autor ha situado a la familia de Jacob en Egipto y ha dado fe del comportamiento de José con su padre y hermanos, desenlace feliz de la crisis inicial, vuelve al tema de José como visir del faraón, que había dejado en suspenso. El hambre, como factor perturbador y mortal, sirve de enlace entre los dos frentes del relato: el de José y sus hermanos y el de José y Egipto. Debido a la carestía, los egipcios van entregando sus bienes a José a cambio de grano hasta que incluso sus mismas personas pasan a ser propiedad del faraón. Se exceptúan las posesiones de los templos. José organiza la agricultura de tal forma que una quinta parte de los productos sea entregada al faraón como tributo anual. Esta ley es histórica y parece que se conservaba cuando se pusieron por escrito estos relatos.

La enseñanza global es religiosa: José es el hombre sabio y providencial que consiguió

asegurar no sólo la supervivencia familiar, sino también la de todo un imperio y sus alrededores –el mundo– gracias a la asistencia del Señor. En esta etapa, de alguna forma definitiva, se cumplen las promesas tantas veces repetidas a los patriarcas: Israel se convierte en un pueblo numeroso, posee una tierra donde asentarse, el Gosen; disfruta de paz y autonomía, aunque paradójicamente sea en Egipto, y cuantos se acercan al “bendito” reciben bendición; tanto Jacob como José alcanzan fama y son respetados.

47,28-48,22 Últimos días de Jacob. Sección miscelánea donde se mezcla la tradición yahvista con la sacerdotal. Comienza con un resumen de ésta última (Gn 47,27-28) que da entrada a las tres escenas que fundamentalmente componen la secuencia. En la primera, Jacob exige que José se comprometa con juramento a llevar su cadáver a Canaán y lo entierre junto a sus antepasados (Gn 47,29-31), promesa que tiene relación con la que le hizo el Señor (véase Gn 46,4) y de cuyo cumplimiento el texto dará razón (véase Gn 50,7-14).

La segunda escena, adopción de los hijos de José, parece ser un relato independiente en sus orígenes, conservado y adecuado por el redactor sacerdotal (Gn 48,1-7). El padre de todo Israel adopta a los hijos que le han nacido en Egipto a José con un rito insinuado y unas palabras claras y tajantes. El rito consistía en sentar a los adoptandos sobre las rodillas de quien adoptaba, uso atestigüado en la antigüedad sumeria y asiria. José retira a sus dos hijos de las *rodillas de su padre* en la siguiente escena (Gn 48,12); de los hijos de Maquir, hijo de Manasés, se dice asimismo que, *al nacer, José los recibió sobre sus rodillas* (Gn 50,23). Y las palabras de adopción son definitivas: Efraín y Manasés serán tan hijos suyos como lo son Rubén y Simeón, los dos primeros. Probablemente se explicaba así, muchos siglos después, cómo grupos que no eran de estirpe aramea se integraron en la comunidad de Israel, llegando incluso a ser sus líderes. Demuestra además el carácter heterogéneo de los escapados de Egipto (véase Ex 12,38).

La tercera y última escena, también con indicios de haber sido un relato autónomo (Gn 48,8-22), vuelve al tema de la elección del pequeño. Como en una serie de fotogramas, se retratan incluso los movimientos de los actores. José acerca sus hijos al anciano medio ciego; a su izquierda Manasés y a la derecha Efraín; así la mano derecha del que bendice caerá sobre el mayor, Manasés, respetando el derecho incuestionable de la primogenitura. Sin embargo, Jacob hace un gesto extraño, cruza los brazos: la mano derecha recae sobre Efraín. Un gesto que revela la libertad de quien representa al Señor. José se atreve a interrumpir la acción sagrada, creyendo que el gesto de su padre era equivocado por estar medio ciego; pero el portador de la bendición lo explica: ambos serán grandes y se convertirán en pueblos numerosos, pero el menor se impondrá al mayor. La libertad divina a la hora de elegir ha de quedar en claro por encima de la ley natural que imponía al primogénito.

Las semejanzas con la escena en la que Isaac, medio ciego, bendice a Jacob en lugar de Esaú, son muchas; sólo que aquí la ceguera sirve para acentuar la voluntariedad del acto libre, tal como exigen los planes divinos, y no para ocultar el engaño. Dios es quien bendice, pero también tiene un papel notable el mediador; sus gestos y palabras se funden en una acción sagrada, en un “sacramento”.

Las palabras de Jacob, en forma oracular, recuerdan primeramente la fidelidad de los padres al Señor y ruega que sus méritos garanticen las gracias que pide para los niños y las tribus que de ellos nacerán. Después apela a quien le ha guardado a él personalmente, a quien le *ha guiado* (literalmente: a quien ha sido su *pastor*, título divino con muchas resonancias; véase Sal 23; 28,9; 80,2); a su *ángel*, manifestación providente y asistencial del Señor que es presentado como un “goel” (=libertador o redentor), es decir, aquel familiar solidario que estaba obligado a salir en defensa de los derechos conculcados de los suyos. Bendice a los hijos de José, más que como personas, como padres de las tribus que de ellos nacerían.

muestra su poderío sobre la historia. La vida del héroe es la prueba: a pesar de todo y de todos, el proyecto divino de salvar a los suyos se ha realizado. José es el modelo a imitar; hay que tener su misma fe confiada y esperanzada en cualquier situación, por absurda y dolorosa que sea. El Señor asiste a quien confía en él. Israel no cree en un hado ciego, sino en un Dios sabio y poderoso, que realiza su plan de salvación incluso contra la voluntad de los hombres. La vida de José lo demuestra y el protagonista da fe de ello en su confesión.

La pasión de nuestro héroe comenzó con unos sueños que le arrojaron lejos de su hogar; le odiaron sin motivo unos hermanos ciegos, y buscaron su muerte. Recorrió el camino de la vida con todos sus sinsabores: el desprendimiento, el dolor y la angustia; pero nunca se sintió solo, pues fue descubriendo al Dios compañero y amigo, que le asiste en este itinerario con mano bondadosa y providente en la oscuridad de la cárcel y ante un peligro de muerte declarado.

El dolor del justo sufriente, además, provoca una reacción en quienes lo ven y, con más razón, en aquellos que han sido el origen de su desgracia. Este aspecto se advierte en las escenas en que los hermanos se encuentran solos: la mala conciencia los acusa, se sienten castigados por lo que un día hicieron con el hermano a quien condenaron. La muerte como una amenaza posible les hace reflexionar: el hambre primero y luego la acusación de ser espías los condena; y cuando contemplan aterrados la copa de José en el costal de Benjamín, ven en ella una sentencia divina que los castiga por el crimen que un día cometieron con José. La vida los ha enfrentado con su pecado. Al reconocerlo se libran de él: el sufrimiento del justo ha sido recompensado librando a sus hermanos de la culpa.

El final es grandioso: los hermanos arrepentidos, José que los abraza y besa. Ante ellos se abre un futuro sin miedos, pues se

dan cuenta de hasta qué punto ha sido ensalzado José. Pero el colofón, la enseñanza capital está en lo que dice éste: *Yo soy José, vuestro hermano a quien vendisteis y que llegó a Egipto. Pero no estéis angustiados, ni os pese el haberme vendido aquí, pues Dios me envió delante de vosotros para salvar vuestras vidas... Dios me ha enviado delante de vosotros para que vuestra descendencia se perpetúe en esta tierra y para salvaros de forma admirable. Así pues, no habéis sido vosotros los que me enviasteis a este lugar, sino Dios. El me ha hecho padre del faraón, señor de su casa y gobernador de todo el país de Egipto... Vosotros y mi hermano Benjamín veis con vuestros propios ojos que os hablo personalmente. Contad a mi padre la dignidad que tengo en Egipto y todo lo que habéis visto; id aprieta y traed aquí a mi padre* (Gn 45,4-13). Tan importante le pareció al autor esta lección que la repite otra vez tras la muerte de Jacob (Gn 50,20).

José es el justo inocente, que sufre y que, por su dolor, consigue que otros se salven; su figura está muy cerca de los *Cantos del Siervo sufriente* (véase Is 40-55); ambas figuras intentan dar una razón del sufrimiento humano y enseñar que, a través de la desgracia de un individuo inocente, el Señor puede conceder bienes inesperados. Esta verdad debió alcanzar una fuerza tremenda en el destierro de Babilonia, cuando Israel y sus gentes bebieron hasta las heces el cáliz del dolor.

Hay que notar las semejanzas entre José y Jesús: ambos han sido elegidos por Dios y ante ellos se han de prostrar padre, madre y hermanos; ambos son desnudados, vendidos por el precio de un esclavo y condenados a morir; su desgracia motivó el arrepentimiento de quienes quisieron acabar con ellos; pero una vez ensalzados por Dios y sentados a la derecha del rey y, desde su poder y gloria, no olvidan a los hermanos que un día les condenaron, sino que les dan cuanto necesitan para ganarle la partida a la muerte y vivir felices.

EXODO

Juan Guillén Torralba

INTRODUCCION

Por su etimología, *éxodo* significa *salida*, del griego *odos*=camino y *ex*=fuera: "camino que lleva afuera". Los judíos lo conocen como *elleh shemot*=*estos son los nombres*, porque comienza con estas palabras en hebreo. Tiene como eje y centro una "salida" modelo, la que lleva de la esclavitud a la libertad, de la obscuridad a la luz, de ser menos que nada a convertirse en hijos de Dios. De ahí que los acontecimientos del éxodo, a saber la salida de Egipto, la revelación del nombre de *Yahvé=el Señor* y la alianza del Sinaí, se convierten muy pronto en el eje de la ideología religiosa israelita. Esta visión unitaria y lógica es teología y pone en entredicho una interpretación literalista de los hechos, ya que han sido conformados para manifestar el papel de Israel en el proyecto divino (véase Ex 19,3-6). El éxodo es el evangelio que proclama la buena nueva de que Dios ha salvado a Israel: los israelitas de todos los tiempos se sienten implicados en esa buena noticia. El éxodo es un recuerdo vivo y vivificador, un "sacramento" que se celebra en la noche de pascua: Israel resucita cada año cuando, de la hondura de su memoria colectiva, hace presente la fuerza del Dios de la libertad; el recuerdo y la celebración de aquella salida adquieren un tono triunfal y ejemplar para siempre (véase Ex 13,6-10). La liberación de Egipto resuena en muchos lugares de la Biblia, pero es el tema específico en este libro. En él se reflejan los

ecos de las celebraciones de un acontecimiento, cuyo medio de transmisión son los relatos que hacen viva la celebración. La historia se queda en lo que pasó y en sus consecuencias objetivas; la celebración provoca los sentimientos de quienes reviven el acontecimiento.

1. Estructura y contenido

El éxodo como acontecimiento es el centro del Pentateuco; mirando hacia atrás, integra a los ciclos patriarcales, que le sirven de prólogo-promesa; hacia adelante, se abre a nuevos actos salvadores, tanto en forma de relatos como de leyes (Números y Levítico) hasta culminar en Deuteronomio al que proporciona materia de reflexión y síntesis. En cuanto libro, el Exodo presenta en su desarrollo una clara unidad interna. Cuenta la historia de los israelitas desde la muerte de José hasta que terminaron las obras del santuario en el desierto a los dos años de haber salido de Egipto, según la cronología del libro. El eje de su enseñanza lo constituye el don de la elección, compromiso mutuo entre Dios y su pueblo. Se estructura en tres momentos con tres escenarios distintos:

1. *Escenario, Egipto; el tema es la liberación.* Se escalonan dialécticamente los momentos para presentar a los personajes: Israel, Moisés, Dios y el faraón, "el antidiós". Los hijos de

Israel se convierten en pueblo –cumplimiento de las promesas–, y el faraón decide acabar con él. Moisés es salvado para que sea salvador y en el desierto encuentra a Dios que le revela su plan liberador. El faraón se niega a reconocer al Señor y éste le ofrece “doce oportunidades” para rectificar. En la noche de la salvación un conjunto de prodigios posibilitan la libertad: el mar deja de ser un obstáculo para los explotados y se convierte en trampa mortal para los opresores. Culmina la salida en una sinfonía (véase el himno de Ex 15) en la que participan todos: el Señor, que demuestra que su nombre (Yahvé) significa el salvador; el antidiós, que desaparece en el mar; Moisés, el líder, que conoce mejor al Dios que le escogió; y los esclavos, que descubren quien es el Señor y el papel que ostenta Moisés (véase Ex 1,1-15,21).

2. *La segunda sección tiene como escenario el desierto y como tema la asistencia divina*: los liberados caminan hacia el Sinaí. Como lugar de silencio y soledad, el desierto favorece el encuentro con Dios, pero también representa un riesgo: el hombre se encuentra a la deriva, sin caminos, y asediado por múltiples peligros. Los salvados reaccionan murmurando y rebelándose contra Moisés y contra Dios: *tentar a Dios* es pretender que se les subordine; *blasfemar*, achacarle lo que le es contradictorio; *volver a Egipto*, renunciar al proyecto salvador. La pregunta: *¿Está el Señor en medio de nosotros?* (véase Ex 17,7) es la clave de esta sección. El Señor los asiste, atiende sus quejas y los ayuda; por medio de Moisés endulza las aguas amargas, hace caer pan y carne del cielo, y brotar las aguas en Meribá; da la victoria sobre Amalec; finalmente Jetró orienta a Moisés en la organización del pueblo (véase Ex 15,22-18,27).

3. *Ultima sección en el Sinaí y como tema el compromiso mutuo*: el Señor invita a Israel a pactar una alianza por medio de Moisés. Si acepta y cumple su compromiso, Dios lo hará su pueblo elegido, su testigo, lo conducirá a la tierra que prometió a los patriarcas. El pueblo acepta y se sanciona la alianza con un ritual. Los códigos especifican las obligaciones morales y litúrgicas. Además Dios les promete habitar entre ellos y da normas

a Moisés para construirle un santuario. El pueblo, angustiado por la ausencia del líder, se forja su propio dios con ayuda de los sacerdotes. Se rompe la alianza. Antes de bajar del monte, Moisés intercede; destroza las tablas de la ley y el ídolo, pero insiste en sus ruegos. Le pide al Señor que perdone y asista, que renueve la elección y la alianza; llega a la osadía de pretender *ver a Dios* y lo consigue todo. Al bajar nuevamente del Sinaí, en su rostro se refleja la gloria divina. Obtenido el perdón, construye la morada / tienda de la presencia (véase Ex 19,1-40,38).

La estructura del libro quedaría así:

I. En Egipto: Ex 1,1-15,21:

1. *Presentación de los protagonistas*: el Señor, Moisés, el pueblo y el faraón. Nacimiento y vocación del líder: Ex 1,1-7,7.

2. *Las plagas y los signos*: oportunidades que Dios da al faraón para que cambie de opinión y permita la salida de los esclavos: Ex 7,8-10,29.

3. *La noche de pascua*: una celebración anticipada de la liberación; celebraciones y ritos: Ex 11,1-13,16.

4. *El paso del mar y la liberación*: fin del antidiós; el poder del Señor se hace patente y su gloria resplandece: Ex 13,17-14,31.

5. *Himno de acción de gracias*: Ex 15,1-21.

II. En el desierto: Ex 15,22-18,27:

1. A la sed del pueblo responde el episodio de *Mará=Aguas Amargas*: Ex 15,22-27.

2. Al hambre el Señor responde con *el maná*, alimento que nadie conocía, y con las codornices; todo en el contexto de la manifestación de la gloria divina: Ex 16,1-36.

3. De nuevo la sed y la duda acerca de los planes del Señor, el prodigio de *Aguas del Juicio*: Ex 17,1-7.

4. *Batalla con Amalec*, prototipo de la guerra santa: Ex 17,8-16.

5. *Encuentro con Jetró*, suegro de Moisés: organización del pueblo: Ex 18,1-27.

III. En el Sinaí: 19-40:

1. *El pacto*: Dios propone la alianza: Ex 19,1-15; teofanía: Ex 19,16-25; decálogo: Ex 20,1-17; Moisés mediador: Ex 20,18-21; có-

digo de la Alianza: Ex 2,22-23,19; exhortación: Ex 23,20-33; ratificación de la alianza: Ex 24,1-11; Moisés se encuentra con el Señor: Ex 24,12-18.

2. *Normas para el culto*: Ex 25,1-31,18. Tienda de la presencia: Ex 25,1-27,21; los ornamentos sacerdotales: Ex 28,1-43; consagración de los sacerdotes: Ex 29,1-46; otras normas y utensilios: Ex 30,1-31,18.

3. *Apostasía y renovación de la alianza*: Ex 32,1-34,35. El becerro de oro: Ex 32,1-6; acusación divina y primera intercesión de Moisés: Ex 32,7-14; baja del monte y castigo de los culpables: Ex 32,15-29; nueva oración de Moisés: Ex 32,30-35; el ángel, compañero de viaje: Ex 33,1-6; la tienda del encuentro: Ex 33,7-11; Moisés pide al Señor que los acompañe personalmente: Ex 33,12-17; le ruega ver su gloria: Ex 33,18-23; renovación de la alianza y revelación al mediador: Ex 34,1-10; decálogo ritual: Ex 34,11-28; la gloria divina se refleja en la cara de Moisés: Ex 34,29-35.

4. *Ejecución de las normas para el culto*: Ex 35-40.

2. Composición del libro y medio vital

El libro del Exodo es el resultado de una actividad literaria que duró siglos. Las huellas de esta lenta redacción son evidentes y manifiestan la existencia de diversos estratos. Este descubrimiento elimina dificultades e ilumina los contenidos. El proceso pudo ser el siguiente:

Recuerdos transmitidos oralmente: eran cortos y se referían a Moisés y a los lugares claves del desierto: Sinaí-Horeb, Cadés, etc.; a situaciones que vivieron: la esclavitud, la salida, la formación del grupo bajo la hégida de Moisés. Los recuerdos cuajan en leyendas, cánticos, costumbres, celebraciones periódicas, etc. El medio ambiente en que todo este material se conserva y enriquece son las fiestas en los campamentos, las visitas a los santuarios y los aniversarios. Y como consecuencia, adquieren valor normativo los estatutos, instrucciones o leyes que miran a la vida social y religiosa. Leyes que se remontan a los últimos años de la permanencia en el desierto y que se conservan en los decá-

logos, en el código de la Alianza o en rituales. Así se formó el ciclo del éxodo.

Estratos de tradición escrita. Una vez asentados los que llegaron del desierto y unificados con otros semitas que encontraron en la tierra conquistada, las tradiciones orales que fueron cristalizando en escritos que guardan semejanza con la literatura de Egipto, de Mesopotamia y del propio país de Canaán donde los israelitas se instalaron. La escritura sirve para dejar constancia duradera de los recuerdos y creencias, aunque no se prescindía de la transmisión oral. Diversas crisis nacionales provocaron el nacimiento de los varios estratos de tradición escrita de los que se ha hablado en la Introducción general al Pentateuco:

- **Yahvista**. El nacimiento del estado plantea un reto a Israel: justificar su identidad de pueblo elegido. Un escritor anónimo o una escuela, a quien se le conoce como yahvista porque denomina *Yahvé=el Señor* al Dios nacional, redacta la primera versión de la *historia nacional*. Unifica tradiciones y crea una teología. Se le sitúa en tiempos de David-Salomón en Jerusalén (entre los siglos XI-X a. C.), aunque estuvo abierto a revisiones a lo largo, quizá, de siglos. Enmarca la historia de su pueblo en los inicios del mundo, aunque confiesa que Israel, como nación, se origina en la salida de Egipto y en el Sinaí. Su Dios es señor de la historia: tiene un plan de salvación universal y elige como mediador a Israel. Esta relación es gratuita y sólo exige la fe confiada como respuesta. El elemento distorsionador es la libertad que permite al hombre obstruir el plan divino; sin embargo la misericordia olvida la culpa y renueva una y otra vez el proyecto. Este autor o escuela es monárquico; considera al rey heredero de la promesas y sucesor de Moisés en el liderazgo del pueblo.

A pesar de ser el primero no es un "primitivo", sino un escritor "clásico". Describe con realismo a sus personajes: el mismo Dios tiene actitudes humanas (antropomorfismos). Dramatiza hechos y sentimientos. Vigoroso en los relatos, su lenguaje es claro, directo e imaginativo. Considera la salida de Egipto como el centro de la historia de la salvación.

Une las tradiciones patriarcales con el éxodo por el tema de la bendición prometida, que justifica la proliferación de Israel. Egipto se opone al plan divino; de ahí la importancia de las plagas. Para este autor, Moisés es el personaje central, el último de los patriarcas; en Madián, donde encuentra esposa y tiene un hijo, recupera en cierto modo la forma de vida de sus antepasados. El Señor lo llama en el Sinaí y lo envía a los ancianos de Israel para comunicarles que, a pesar del faraón, los va a sacar de la esclavitud. Anotamos que, para designar al monte de la alianza, utiliza el nombre de Sinaí en lugar de Horeb; habla también de cananeos en lugar de amorreos, de Ragüel en lugar de Jetró.

– **Elohista.** La división del reino en 931 a. C. y el profetismo sirven como revulsivo que pone en marcha esta revisión de la historia, la más problemática. Se la llama elohista porque denomina generalmente *Elohim* al Dios nacional (al menos hasta la revelación del Sinaí). En el texto actual del Pentateuco, el estrato eloista nos ha llegado fundido con el estrato yahvista. Su identidad es muy discutida: hay quien la considera una redacción completa usada en parte; otros que consiste sólo en fragmentos; unos que se trata de una revisión de la corriente yahvista y otros la tienen como una redacción pre-deuteronomica de la historia. Se data entre los siglos IX-VIII a. C. y refleja el impacto profético. Su centro es Moisés y la salida de Egipto, sin duda por influencia de las tradiciones de Efraim-Manasés, las más vinculadas a los acontecimientos del éxodo y las tribus más importantes del reino del norte. No conoce más intermediarios entre Dios y los hombres que los profetas, cuyo modelo supremo es Moisés a quien coloca en la cúspide, porque a él se le reveló el nombre divino y tuvo que enfrentarse con el faraón como los profetas lo hicieron con los reyes de Israel.

La idea que tiene de Dios es trascendente y espiritual; su enfoque nacionalista: Dios se preocupa de su pueblo, el elegido, separado de los demás pueblos (véase Nm 23,9) que aparecen más como enemigos o tentación que como destinatarios de un mensaje salvador. Con Israel hace una alianza de relación mu-

tua, cuya exigencia radical es el temor, que no es un sentimiento sino una actitud de respeto hacia un orden moral, la ley; negativamente es no pecar (véase Ex 20,20), positivamente es obedecer (véase Gn 22,1-14); ambas actitudes equivalen a *servir al Señor*.

Su lenguaje es menos directo que el de la tradición yahvista, pero más profundo, sobre todo en temas concretos: por ejemplo, la trascendencia de Dios, que le hace renunciar a los antropomorfismos. Como expresiones diferenciadoras llama madianitas a los quenitas de la fuente yahvista; la montaña divina es el Horeb, no el Sinaí.

– **Yehovista.** Al ser destruida Samaria, la tradición yahvista asume a la elohista dando lugar al estrato yehovista (JE). Quizá sea el redactor que fusionó ambas tradiciones el gran autor de Exodo, cuya obra fue completada posteriormente por la escuela sacerdotal. Hoy se relaciona esta tradición con los comienzos del Deuteronomio; huellas de la escuela deuteronomica se detectan en numerosos trozos de Exodo.

– **Escuela sacerdotal.** El destierro de Babilonia marca la crisis definitiva: o su Dios es inferior a los de Babilonia o se ha desentendido de ellos. Sin embargo, en pocos y tan adversos años, se purificó y engrandeció el bagaje religioso y cultural de Israel. Sobre una tradición multiseccular, los sacerdotes redactan su peculiar visión de la historia israelita durante el destierro o en los años sucesivos al retorno. Se relaciona esta labor redaccional con la reforma de Esdras (véase Neh 8) y es la más fácil de identificar por sus ideas y formas literarias: repeticiones, precisiones numéricas, genealogías, listas; y en cuanto a temas: santuario (véase Ex 25-31; 35-40), sacrificios (véase Lv 1-7) y el clero (véase Lv 8-10). Su trabajo es sustancial en Génesis, Exodo y Números (Levítico es todo suyo), dando al Pentateuco su estructura actual.

El redactor sacerdotal explica el plan divino fuera de los esquemas tradicionales, anulados por la historia, y pretende rellenar el hueco dejado por las instituciones; en una palabra, responder al “silencio de Dios”. Demuestra que tras la desgracia está el mismo Señor que hizo salir a Abrahán de Ur de los

Caldeos (donde ellos sufren el destierro) y a Moisés de Egipto donde sus antepasados sufrieron la opresión. En ellos, los que sufren el exilio, descendientes de uno y otros, se harán realidad las promesas de un Dios único y fiel a su palabra, tan poderosa que creó el mundo e hizo al hombre a su imagen y semejanza (véase Gn 1,1-2,4a). Dios es inaccesible y santo, y transfiere su santidad, para bien o para mal, a quien se le acerca. Actúa desde los comienzos y "sus alianzas" dividen a la historia en tres periodos: una con Noé y la humanidad (véase Gn 9), otra con Abrahán y sus descendientes (véase Gn 17) y la última con Moisés y el sacerdocio (véase Nm 16-17). Su tema vertebrador es la bendición: al comienzo (véase Gn 1,28), después del diluvio (véase Gn 8,17; 9,1), y en un nuevo comienzo, a Abrahán y Sara (véase Gn 17,1-8).

Su nacionalismo se explica por el contexto histórico: ve con pesimismo al mundo que le rodea y lo considera una tentación para el creyente, que debe tener conciencia de su singularidad y ser fiel a ella. Así convierte costumbres más o menos normales en señales distintivas de la fe y vehículos de salvación: el descanso sabático está justificado en la creación; la prohibición de comer sangre en la alianza con Noé, y la circuncisión en señal de la alianza con Abrahán. Estas alianzas exigen una santidad más litúrgica que moral. El único lugar de encuentro con Dios es el templo, donde habita su gloria y, mientras éste no sea reedificado, su función la tiene el sábado, día para la relación íntima con el Señor. Esperan volver a ser el pueblo que un día fueron, en una tierra renovada, con un santuario reconstruido y una liturgia digna del Dios a quien adoran (véase Ex 25-31; 35-40; Ez 40-48; Is 56-66). Por supuesto, su ideal es una sociedad teocrática: los sacerdotes son los únicos que pueden dirigir y orientar a esta comunidad.

3. Historicidad

Dado que los recuerdos suponen unos hechos, ¿qué hay de histórico en estos relatos? Aparte de la existencia del Egipto faraónico como lugar de opresión, es evidente la pre-

sencia de semitas en este país desde el tercer milenio como comerciantes (pintura de la tumba de Beni-Hassam), como invasores (los "hicsos" que fundaron un estado y fueron expulsados por los reyes de Tebas), o como funcionarios: muchos nombres semitas aparecen en documentos egipcios. Es también histórico que, junto a los prisioneros de guerra, estos extranjeros son empleados en las obras públicas, como lo testimonian documentos y bajorrelieves: hombres trabajando bajo la mirada atenta de escribas que llevan la cuenta y vigilados por capataces con sus látigos en la mano. No es de extrañar que en tal situación prefirieran escapar antes de ser tratados como bestias de carga.

En un contexto parecido se suele colocar la salida del grupo que encabeza Moisés: la opresión se situaría en los reinados de Seti I o Ramsés II, y la huida o escapada en la de su sucesor Merneptah (1234-1225 a. C.). El año quinto de su reinado, este rey consigue una victoria sobre ciertos países, entre los cuales aparece *Israel* como pueblo sin territorio fijo. Asimismo está probada la presencia, en la península del Sinaí y en los oasis de este mismo desierto, de gente parecida a los escapados de Egipto. La arqueología ha querido demostrar que por estas fechas entraron y se asentaron en Canaán grupos poco evolucionados; pero las pruebas no son convincentes. Hay que reconocer que, fuera de la Biblia, no hay indicios seguros de esta escapada. Se suele acudir a la existencia de ciudades-graneros, Pitón y Rameses, mencionadas en Exodo, una de las cuales está localizada en el delta. La falta de testimonios fehacientes no quiere decir que los acontecimientos narrados en este libro no sean verídicos, sino que no hay pruebas fuera de la Biblia. De ahí que sea preferible hablar del "éxodo en la historia" más que de "la historia del éxodo" y contentarnos con el contexto histórico que tenemos mejor que ponernos a buscar pruebas que, por ahora, no existen.

Frente a este silencio, la Biblia recuerda innumerables veces estos hechos, ya desde tiempos antiguos: el ciclo de Elías (véase 1 Re 19), los profetas del siglo VIII a. C. (véase Am 2,10; 3,1; 5,21-25; 6,10; 9,7-8; Os 2,16-17;

9,10; 10,1; 11,1-4; 12,10.14; 13, 4-6; etc.); también en Salmos, en las grandes fiestas, etc. Sobresalen dos grandes himnos antiguos: el Canto del Mar (véase Ex 15,1ss) y el de Débora (véase Jue 5,4-5).

El Exodo constituye una historia de salvación. El texto actual es el resultado de una reflexión: Israel se sintió como un pueblo en tensión profética hacia un futuro en que se cumpliría el proyecto salvador de Dios. Esta tensión crea el entramado convencional de recuerdos, los interpreta en forma épica y litúrgica, y construye un relato unitario con un fin catequético; al resultado lo llamamos "historia de salvación". Cada época, cada autor, interpretará este conjunto de episodios de forma personal, respetando siempre los elementos esenciales. Lo importante en esta historia no es el hecho, casi siempre espiritualizado, sino la reflexión que la compuso a lo largo de siglos y cuyo resultado está ahí, así como la vida de los creyentes que la interpretaron como norma. Con esta historia de salvación, Israel pretendía encontrar su identidad y destino: su origen como pueblo, las raíces de su fe y la misión que tenía en un mundo pluriforme, así como el porqué de sus leyes y ritos.

Es sintomático que no existan historias sobre la permanencia en Egipto, sobre la vida que llevaron allí durante los fantásticos 400 años de estancia en aquel país. La razón es evidente: los dos polos de interés son la llegada y la opresión-salida, porque se trata de contraponer dramáticamente las fuerzas del Dios de Israel y el poderío de los enemigos de su proyecto. Y como la religión de Israel es histórica, apelará a unos hechos memorables y los enmarcará en el cuadro cósmico de las plagas y del paso del mar para proclamar que el Dios paterno, identificado como el Señor, interviene en el tiempo y espacio para librar a sus elegidos y componer la comunidad de sus testigos. Este es el ángulo de visión que nos ofrece Exodo. No se trata de la historicificación de un mito, la lucha de Dios con el mar, sino de la idealización de unos recuerdos del pasado que flotan en las tradiciones con tintes de leyenda.

La historia, desde Abrahán hasta la en-

trada en Canaán, se estructura como un retorno a la patria y ha sido compuesta según el modelo de la épica religiosa. Cada etapa lleva como marca identificadora las apariciones del Dios salvador. Desde *más allá del río*, Dios llama al padre de la nación, lo acompaña y asiste en Canaán; llega a ser una familia y baja a Egipto. La opresión y la libertad serán los temas de este libro. El desarrollo es coherente y lo mismo el desenlace: los israelitas se han convertido en un pueblo, han vivido juntos experiencias decisivas. De los trabajos forzados al servicio del faraón han pasado al trabajo libremente escogido, alegre, para la gloria de Dios. Han recibido reglas de vida en común destinadas a estructurar el grupo. Y sobre todo se han encontrado con Dios bajo la guía de Moisés. Este Dios les ha hecho gozar de la experiencia liberadora, se comprometió con ellos y ha establecido en medio de ellos su morada. Esta combinación de tradiciones acaba teniendo sentido.

Estos recuerdos, convertidos en relatos, se celebraban en ritos que influyeron en su redacción. El libro, producto final, tiene la lógica de una "historia de salvación" en la que es normal la exaltación épica de los antepasados y el destino único del pueblo. Su historicidad hay que reducirla a un núcleo verosímil, disociando lo que hay de trasfondo primitivo de lo que es interpretación religioso-sacral.

El *retorno a la patria* no termina en el libro del Exodo: desde el Sinaí, los israelitas seguirán caminando por el desierto: libro de los Números, hasta llegar a los confines de la tierra. Allí y siglos más tarde, mirarán hacia atrás y encontrarán el sentido que tiene la existencia global de su pueblo: libro del Deuteronomio.

4. Teología

El tema básico de Exodo es el significado teológico del nombre del Señor, es decir, el significado de *Yahvé*. A la pregunta *¿Quién es Yahvé=el Señor?* este libro responde, dramatizando su enseñanza: *Yahvé=el Señor* es el Dios que salva, que asiste, que compromete y se compromete y que está presente en

la historia del pueblo. Aunque sean las interpretaciones tantas como los estratos o documentos, sin embargo hay una base común. La mayoría, si no todas, recuerdan que sus antepasados salieron de Egipto y aunque el tema de la alianza sea patrimonio de las tradiciones del norte, es integrado por la redacción yehovista. La elección es el tema más importante para el ideario deuteronomico.

El acontecimiento. El relato tiene unidad: cuenta de forma lógica la manera en que Dios libró a los suyos por medio de Moisés. Su marco teológico lo forma "una salida" que culmina en "un encuentro", polos que configuran la fe nacional y revelan que Israel es el pueblo salvado y elegido para ser testigo del Señor. En este marco se encuadran los materiales de la epopeya sagrada: enfrentamiento entre Dios y el faraón, los años de peregrinación hasta llegar a la tierra patria, las dificultades inherentes a una larga marcha. Y en la epopeya sacra se insertan explicaciones de fiestas claves, como la pascua, el destino de los primogénitos y los ázimos.

Según el relato, todos salieron con Moisés, se libraron al unísono de los poderes demoníacos y redescubrieron de su mano al Dios paterno. El proceso debió ser mucho más complejo. Numerosos grupos jamás estuvieron en Egipto, otros salieron de allí pacíficamente o expulsados con los hicsos; unos llegaron por la costa y nada saben del Sinaí, otros vivieron acontecimientos memorables bien en esta península o al norte de Arabia. Estas diferencias se olvidan y todo se simplifica en aras de una respuesta religiosa a la pregunta sobre el Señor y su mensaje, sobre la identidad propia de Israel y su papel en el proyecto de ese Dios libertador.

Aunque el texto actual se redacte en el destierro (siglo VI a. C.), no se inventa entonces. A lo largo de siglos fue cuajando en la vida y en la expresión de muchos autores. Cada uno buscó los materiales, tradicionales y convencionales a la vez, en los grupos cuyos antepasados habían participado en el hecho y en los centros que podían darles información (santuarios y corte). Cada generación ha revivido esta historia sagrada, con-

siderándose el pueblo elegido a la espera de que su Dios se comporte con ellos según lo que pactó en tiempos de sus antepasados. Esta vivencia se transparenta en el resto del Antiguo Testamento.

El éxodo es el acontecimiento fundamental, único entre todos, origen de la nación: de una familia, *los hijos de Israel*, brota un *pueblo*, la comunidad nacional. Este *éxodo=salida* está por encima de cualquier otro hecho por muy importante que haya sido para la vida de Israel o por muy segura que sea su historicidad: asentamiento en Canaán, conquista de Jerusalén, la fusión de los grupos, etc. Es el dogma básico de su fe, el punto de referencia de las creencias, instituciones y ritos, y fundamento de las esperanzas nacionales. Es la respuesta a mil preguntas y norma de cualquier liberación. La comunidad explotada y desvalida, así como el individuo que sufre una desgracia, se identifican con los de Egipto y se sienten respaldados por el nombre del Dios que los ha escogido, en su impotencia y pequeñez, como vehículos de su designio. Así, el prototipo que emerge de este conjunto de recuerdos sirve de modelo para cualquier forma de salvación, comunitaria o individual.

Es de suma importancia la elección para explicar esta ideología. Israel no se ha resignado a ser un esclavo de las grandes potencias. Para él la historia tiene un sentido y su Dios, el Señor, le reserva el papel de ser su testigo. Esta conciencia ha sido el revulsivo que nunca le dejó caer en la desesperación. Para justificar tamaña osadía (el más pequeño es el elegido: 2 Sm 16), idealizó su pasado como respuesta a las calamidades que sufría en cada momento. Son un pueblo en tensión hacia un futuro de plenitud por encima y a pesar de los pueblos que le oprimen. Quizá haya mucho de literatura de evasión en lo que escribe, pero revela una fe en la propia identidad de pueblo mesiánico, compañero de Dios en la realización de un mundo nuevo en el que todos los hombres vivirán como hermanos.

Dios. La idea del Señor como Dios de Israel le debe mucho a la epopeya del éxodo.

En los recuerdos arcaicos se delinea el "dios del clan familiar" (Gn 12-50) que asiste al grupo y lo defiende de sus enemigos; divinidad sin lugar fijo de culto a quien descubren en los acontecimientos más nimios de la vida. En relación con esta salida se impone su nombre propio, *Yahvé=el Señor*, que asume mucho de la divinidad tribal y se enriquece con otros matices.

Conocido como *el Elohim=Dios de Israel*, en la tradición elohista, y *El-Saddai*, en la sacerdotal, revela su nombre propio: *Yahvé=el Señor*, ya conocido desde los comienzos de la historia según la fuente yahvista; al revelar este nombre demuestra que está dispuesto a acudir en defensa de quienes lo invoquen. *El que nos sacó de Egipto* acaba siendo uno de sus títulos y casi el equivalente semántico de *Yahvé=el Señor*. Guía providente de la humanidad (véase Gn 2-11), se abre a todos como uno y libre, justo y misericordioso, señor del espacio y del tiempo. Nadie lo puede ver: su presencia se desvela y oculta en el fuego, la nube, la tienda del encuentro, etc. De ahí su absoluta libertad: manipularlo es imposible, intentarlo una osadía que se paga. Sin embargo, no está lejos: conmueve el corazón de las parteras y se deja conmover por la oración de Moisés. No se cansa de perdonar: en todo ello se revela su libertad.

Ha demostrado ser el Señor del cosmos con los doce signos; abre los abismos del mar y por allí saca a los esclavos, como en una nueva creación. Su providencia en el camino confirma su señorío: conduce a los salvados por un desierto y les da lo que precisan; en el Sinaí, la naturaleza tiembla ante su poder: fuego, seísmo, huracán, etc.

Es también Señor de la historia: eligió y bendijo a los padres y a los hijos los convirtió en nación. Jamás ha abandonado la arena de la historia y lo demuestra acudiendo a salvar a los que sufren horrible explotación en Egipto. Fiel a su proyecto, responde al grito de quienes considera su pueblo, aquellos a quienes nadie quiere. Incluso él mismo despierta la esperanza y responde al hombre esclavizado. Lleva a cabo su plan libertador contra todo tipo de resistencia: en una lucha

de titanes acaba con el faraón, el opresor-tipo, porque allí se juega el futuro. El primogénito del Señor contra el primogénito del faraón. Y también se juega su prestigio: los magos egipcios, incapaces, acaban en el ridículo o en la fe. Derrota a ejércitos enemigos: al egipcio y al amalecita. Promete una tierra lejana y añorada, y la concederá a pesar de estar habitada por pueblos numerosos y agueridos. No es un Dios caprichoso, sino que tiene un proyecto: la formación de una comunidad de hijos suyos y hermanos entre sí, que sean testigos ante el mundo de todo lo que ha hecho y de cuanto alberga su corazón de padre. Va a reunir a los hombres en una comunidad que será *su heredad particular*, les ofrece un pacto y les pide que obren en consecuencia.

El antidiós. Figura necesaria para que resplandezca el contenido del nombre del Señor. Lo representan: *el faraón*, cruel, sanguinario hasta el genocidio, explotador de los marginados, se mueve sólo por los índices de producción, subordinando el derecho de gentes al mercantilismo más materialista. Llega a burlarse de sus esclavos de forma sangrienta: *¡Que busquen la paja!* Ni reconoce ni obedece al Señor; falaz y embustero, pretende engañar al mismo Dios. A veces cede, pero luego, como un perjurio, se vuelve atrás. Pasa por encima de la horrible desgracia que le sobreviene a él y a sus gentes, olvida todo sentimiento y, movido por el odio sumado al interés, comienza una persecución que acabará en su tragedia. En medio de las olas del mar le llega la luz, pero ya es demasiado tarde. Es el prototipo de aquel que rechaza a Dios sistemáticamente.

El endurecimiento del corazón atribuido a Dios se explica porque la palabra de Dios es eficaz incluso en quien la rechaza. La palabra divina no limita la libertad del faraón, pero sí le obliga a responder sí o no. Cada vez que dice no a Dios, lo hace más conscientemente, se endurece más. El no consciente le llevará a la ruina. La invitación de un gran rey puede ser rechazada, pero nadie puede acusar al rey de ese mal gesto, aunque su invitación lo haya provocado.

Egipto tiene asimismo la función de "antidiós": es la tentación constante de dar la vuelta, de refugiarse y acogerse a la seguridad que proporciona la esclavitud, renunciando a la aventura del encuentro con Dios en la libertad.

El becerro de oro se alza finalmente como el símbolo culmen del "antidiós". El pueblo, que se siente solo y abandonado, siente el horror infinito del silencio de Dios y estimula al sacerdocio para que le *fabrique un dios* que le acompañe en su vida e historia.

Moisés o el mediador. Si se suprime a Moisés, no tiene explicación ni la existencia ni la religión de Israel. Si la tradición no nos dijera nada de Moisés, habría que inventarlo. Hasta nosotros ha llegado convertido en héroe de una epopeya sacra, con todo lo que implica de sublimación y exaltación. El Moisés que sobrevive en los textos es el Moisés de la fe.

Una leyenda etiológica explica su nombre y su lucha por la justicia provoca su huida. Su vida prefigura su tarea: salvado de las aguas y huido, Dios se le hace encontradizo en el monte divino y le invita a llevar hasta allí a los esclavos. Su tarea está marcada por la paradoja: cuando es considerado como un criminal y un traidor es precisamente cuando debe librar a los oprimidos, y no antes, cuando tenía poder como perteneciente a la familia del faraón.

En su vida se realiza de forma perfecta la imagen ideal del escogido: tomado de entre el pueblo y dotado por el Señor para salvar al mismo pueblo del que ha sido sacado. En Moisés culmina el modelo de mediador. Dios cuenta con él y a él se dirige aunque el objetivo final sea la comunidad, el grupo o la humanidad. Siempre se sentirá solidario con estos pobres a los que no abandona ni se desentiende de ellos. Cuando Dios le propone aniquilar a los liberados y hacer de él un nuevo Abrahán, se niega: si quiere acabar con ellos, también ha de acabar con él. Incapaz de hacer daño a su elegido, Dios perdona a todos. En su audacia de intercesor, llega a exigir al Altísimo que *se convierta del mal pensamiento* de castigar a los pecadores, y lo

consigue. Por haberse solidarizado tan radicalmente con la generación pecadora, no entrará en la tierra prometida; pero su nombre es inmortal porque es el elegido que asume y realiza plenamente su tarea. Es embajador del Señor ante el faraón y hacedor de prodigios; profeta para el pueblo, y Dios para el rey de Egipto y para Aarón, que será su profeta. Dios baja a encontrarse con él y él sube para entrar en la nube. Tiene acceso libre al Señor en la tienda del encuentro. Por esta intimidad, en su cara se reflejará la gloria del Señor. Es la imagen del Mesías Jesús.

El pueblo. El objetivo final del éxodo es la constitución de la comunidad de los salvados: de la familia patriarcal, en Génesis, se pasa al pueblo-nación. Su núcleo inicial son los oprimidos, social y personalmente reducidos a números, que precisamente en razón de su desgracia van a ser escuchados. La comunidad estará formada por esclavos que prefieren el riesgo de la libertad a la seguridad que les proporciona la esclavitud; los que ponen por encima de la supervivencia personal la solidaridad con el grupo; los que buscan a Dios dándole la espalda a Egipto. Este pueblo se mueve entre la fe y la desconfianza: cree y alaba a su Dios salvador, acepta sus mandamientos, pero duda y protesta cuando se presenta la prueba: los peligros externos, el hambre, la sed, la ausencia de Moisés, el silencio de Dios. La reacción del pueblo es la murmuración, la rebelión y sobre todo la tentación de mirar atrás y renunciar a la tierra; algo que equivale a renegar de los planes de Dios, rechazarlo o pretender manipularlo (becerro de oro). El peor de los pecados consistirá en la horrible blasfemia de interpretar al revés los planes divinos, acusando al Señor de asesino. Dios se ve en la obligación de seguir dando pruebas de su asistencia.

El encuentro con Dios en el Sinai es dramático, tipificando todos los enfrentamientos: mientras que arriba en la montaña se está sellando el pacto y Dios los está reconociendo como hijos, abajo ellos mismos están rompiendo estas relaciones de amor y elección. Por eso es un pueblo en perpetua

condena de muerte por infiel y sólo los salva la fuerza intercesora de Moisés. El pueblo es la antítesis de Moisés: el elegido que no ha sabido o no ha querido asumir su tarea.

Alianza. Marca la cima de una marcha ascética hacia el encuentro con el Señor y con los hermanos, encuentro ratificado en una liturgia. La liberación ni se termina ni se agota en la libertad, sino que mira al pacto-alianza. El creyente debe seguir luchando contra todo lo que frustra y enajena al hombre. Esta lucha tiene como objetivo aceptar libremente al Señor, darle culto y cumplir sus preceptos, que son las normas imprescindibles para vivir como seres libres y no recaer en la esclavitud. La alianza es relación con Dios: el Señor reconoce en Israel un tú capaz de diálogo y lo convierte en su pueblo al aceptarlo como con-compromisario y hace del individuo un ser capaz de plena realización, abierto a su Salvador y a los hombres, a su familia y a la nación, al mundo y a todos los que lo pueblan. El pacto incluye reconocer al prójimo como hermano con quien ha de comprometerse de una forma solidaria. Estas relaciones se entrecruzan de tal forma que todas pasan por Dios; de ahí que cualquier falta será contra Dios y por tanto un pecado.

En la alianza el individuo y la comunidad aceptan ser los testigos del Dios libertador y los continuadores de su obra redentora; por su parte, Dios se compromete a convertir a Israel en comunidad sacerdotal y en nación santa, si Israel confía y obedece. Este compromiso con Dios, el prójimo y el cosmos ha de manifestarse externamente, en el rito con el que se ratifica el pacto. El culto es esencial a la alianza, pero sólo en cuanto manifestación de una disponibilidad permanente. En el Sinaí y por el pacto, Israel alcanza su plenitud. Aquí finaliza el proceso iniciado en Egipto y se cierra el ciclo original y originante de todo el Antiguo Testamento.

Signos-sacramentos. Toda una constelación de signos, como la pascua, los ázimos, el rito de la alianza, la tienda del encuentro, la nube, etc. hacen presente la acción divina en favor de sus elegidos. Son signos con

dimensión supratemporal: sirven para que cada generación actualice las gestas divinas. se vea comprometida y responda debidamente. A muchos de estos signos les acompaña una catequesis que pretende desvelar la fuerza de la presencia del Señor que, como su nombre indica, siempre está donde lo necesitan. Algunos de los signos "sacramentalizan" el compromiso de los hombres con Dios.

Los escenarios. El éxodo se desarrolla prácticamente en dos escenarios, que a su vez tienen carga significativa. Por una parte, *Egipto* es el reino de la opresión donde los hombres están sometidos a un poder deificado que los subyuga hasta anularlos en aras de un interés materialista; reino de la desconfianza, de la falta de solidaridad, del individualismo. El interés egoísta del explotador los mantiene en una seguridad mínima, la imprescindible para conservar el potencial de sus esclavos, objetos limitados a su condición de productores. Por otra parte, el *desierto*, un mundo abierto y libre, donde no hay caminos y hay que hacerlos a diario: donde el hombre se puede realizar plenamente contando consigo mismo, con su decisión; donde el riesgo es permanente, pero también la satisfacción de superar cada momento una dificultad. Ha de contar con los demás, porque la solidaridad es imprescindible: porque todos son necesarios y quien se aísla corre el peligro de perderse y perecer. Ha de contar sobre todo con Dios que les guía y asiste. El desierto es el mejor ambiente para la fe, donde el empobrecimiento, el riesgo y el silencio propician el encuentro con Dios.

5. Bibliografía

- A. Néher, *Moisés y la vocación judía*. Madrid 1962.
 L. Alonso Schökel, *Pentateuco I, Génesis y Exodo*. Madrid 1970.
 J. Alonso Díaz, *El Exodo*. Santander 1970.
 A. F. Lensen, *La salida de Egipto en la Biblia*. Estella 1971.
 G. Auzou, *De la servidumbre al servicio*. Madrid 1972.

G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento, I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca 1974.

J. Briend, *El Pentateuco*. Estella 1977.

H. Haag, *De la antigua a la nueva pascua. Historia y teología de la fiesta pascual*. Salamanca 1980.

H. Cazelles, *En busca de Moisés*. Estella 1981.

L. Alonso Schökel y G. Gutiérrez, *La misión de Moisés*. Santander 1989.

A. Spreafico, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Exodo*. Madrid 1995.

COMENTARIO

I
LIBERACION DE EGIPTO
(1,1-15,21)

Esta primera sección tiene su centro en la revelación del nombre divino. La forma literaria en que ha cuajado es un drama sacro en el que participan una serie de personajes tipo que hacen y se hacen la misma pregunta: *¿Quién es Yahvé, el Señor?* El drama, con características de catequesis y de liturgia, va a responder no con ideas ni consideraciones filosóficas o teológicas, sino contando una epopeya, una historia maravillosa en la que los protagonistas se mueven como en un escenario, recitando cada uno su papel. Desde el primer momento se perfila un enfrentamiento radical entre el Señor y aquellos que se oponen a su proyecto. Los acontecimientos son signos dirigidos a los implicados en la trama. Por medio de estas *signos* Dios desvela el sentido salvador que tiene su *nombre, Yahvé, el Señor*, el que está donde debe estar, que habla y que actúa en el espacio y en el tiempo, un señor que hace honor a su palabra y respeta la libertad del hombre, tanto del amigo como del enemigo: no juega con las cartas marcadas; es misericordioso y paciente.

El drama sacro se divide en actos:

1. Presentación de los personajes.
2. La catequesis de las plagas.
3. La noche de pascua.
4. Paso del mar.
5. Canto de acción de gracias.

1. Presentación de los personajes.
Moisés, el libertador
(1,1-7,7)

Sublimando unos recuerdos arcaicos sobre diversas salidas o escapadas de Egipto, Israel montó una catequesis a la que dio forma de una hermosa epopeya religiosa en la que, frente a Dios, actúan tres tipos de personajes:

a) *El grupo de los oprimidos*, gente sin nombre y sin rostro, que se preguntan dónde está Dios. Se acumulan los verbos para indicar la servidumbre y explotación que culmina en la orden de genocidio (Ex 1,22). Su grito lleva un interrogante implícito: *¿Quién nos puede salvar? ¿Dónde está ese Dios?* No lo ven por ninguna parte (Ex 2,23-25). Esta tremenda pedagogía acabará vaciando a los esclavos de sí mismos y haciéndoles desconfiar de toda ayuda externa. La respuesta será la desaparición del opresor. Esta situación enmarca dos ideas: la preocupación de Dios por los esclavos y su paradójica actuación que escoge a los débiles para realizar su proyecto: las parteras, la hermana de Moisés, la hija del faraón, un niño, un criminal huido.

b) *Los que no quieren ver a Dios* forman el segundo grupo; lo simboliza el faraón. Poco a poco se va apoderando de la escena: no conoció a José, tiene miedo, es feroz, no se ablanda. Acaba convirtiéndose en el antagonista del Señor. Su postura queda reflejada en la pregunta, sarcástica y blasfema, que hace a Moisés: *¿Quién es el Señor para que yo le obedezca y deje salir a Israel? Ni reconozco al Señor ni dejaré salir a Israel* (Ex 5,2). No puede aceptar a otro dios, porque sería suicida; en su mundo sólo cabe una deidad, él. El faraón está mitificado, lo mismo que Egipto; no pueden demostrar debilidad ni arrepentirse: son el "antidiós", y serán destruidos de forma maravillosa. El faraón es todo aquel o todo aquello que se ha opuesto al reinado de Dios: Egipto, Canaán, Asiria, Babilonia, Persia, Grecia y Roma; también Salomón, rey que esclavizó a sus hermanos, y otros reyes de Israel o de Judá. Lo es todo tipo de pensamiento o ideología que impide lo que Dios quiere para el hombre.

c) *Quiénes conocen al Señor, pero quieren saber más de él*, constituyen el tercer grupo. Su tipo es Moisés cuya salvación y nombre presagian su tarea: es salvado para que sea el salvador de los condenados. Acunado sobre una cestita abandonada en un río, sim-

bolo de la muerte, viaja un niño. El Dios de la vida se fija en él y lo libra. Moisés acabará dominando y separando las aguas que deberían haber acabado con él y los suyos. En la montaña santa, Dios lo llama e invita a ser su colaborador para una empresa imposible. El escogido quiere saber más: el nombre del Dios que lo envía; quiere saber quién es ese Dios, qué proyecto alberga y cuál es el papel que le asigna. Y el Señor le responde con un verbo que expresa presencia y actividad: es el Dios cercano y poderoso, dispuesto a intervenir; pero también libre, que se manifiesta cuándo y cómo quiere. Sea quien sea, *Yahvé=el Señor*, exige que le acepten como libre y salvador. Su nombre es un reto al futuro, porque se revelará en el desarrollo de la historia. La respuesta toma la forma de un drama titánico entre dos poderes sobrehumanos. Un enfrentamiento radical y concluyente.

1,1-7 Israel se convierte en un pueblo.

Esta introducción une las historias patriarcales con la salida Egipto. El redactor sacerdotal enlaza por medio de una genealogía el final de Génesis con la suerte que han corrido los hijos de Jacob en Egipto (comparar Ex 1,1-15 con Gn 46,8-27). El tema unificador es la bendición: prometida a la humanidad (véase Gn 1,28; 9,1) y luego a los patriarcas (véase Gn 17,2-6), se ha realizado de forma admirable en Egipto; el Dios paterno es fiel y poderoso incluso en tierra enemiga. *Los hijos de Jacob* se han multiplicado y se han hecho fuertes hasta el punto de asustar a los egipcios. La humanidad, representada en los setenta pueblos (véase Gn 10), alberga en su seno un microcosmos bendito: los setenta de Jacob. Número que también quiere destacar la pequeñez numérica de los que llegaron a Egipto y que, gracias a la bendición, se han convertido en un pueblo temido: la familia de Jacob da paso al pueblo de Israel.

1,8-22 Oposición de los israelitas. El tema base es la oposición egipcia y los esfuerzos de un faraón receloso que quiere terminar con los hijos de Jacob. Se desarrolla en

tres etapas que, aunque pertenecientes a diversos estratos, han quedado bien escalonados: la oposición (Ex 1,8-10), los trabajos que amargan la vida (Ex 1,11-14; véase Ex 12,8) y la orden de acabar con el futuro –todos los niños– de Israel (Ex 1,15-22). En pocos versículos se acumulan los verbos para indicar hasta qué punto son explotados y envejecidos estos pobres sin derechos. Se repite una y otra vez la misma frase, dándole un tono poético, de canto popular, que sirve de prelude a la liberación. El faraón-Egipto tipifica al enemigo duro y feroz, cerrado en su locura que le llevará a la autodestrucción. Resuena una crítica a Salomón en un contexto de trabajos forzados y de *ciudades almacén* (Ex 1,6.8-12.22, son del autor yahvista lo que justifica la semejanza con 1 Re 9,19).

La tensión crece hasta el final del capítulo. Fracasan los dos primeros intentos opresores –no sabemos porqué– y se pasa al genocidio. Dios calla, no revela su propósito. Tremenda pedagogía que provoca la desconfianza en cualquier ayuda externa; el empobrecimiento es camino para estar totalmente disponible a la voluntad de divina.

El comienzo de la salvación revela el carácter paradójico de este Dios que va a salvar a los indefensos por medio de la indefensión, a los débiles por quienes son más débiles que ellos: las parteras, unas pobres mujeres que dan un toque de sensibilidad femenina y humanitaria a este cuadro de horror al burlar la orden del tirano simplemente desobedeciendo. *La dos piedras* puede ser un eufemismo para indicar el sexo del varón, o bien recuerdan el sillón del parto, que ayudaba a dar a luz. Jeremías usa la misma palabra para indicar el torno del alfarero formado por dos piedras o tabloncillos circulares (véase Jr 18,3). La desobediencia de las matronas implica la obediencia a Dios y el motivo *temer a Dios* evidencia la mano del elohista. La conclusión, *el Señor las bendijo*, es ambivalente: gracias a ellas el pueblo siguió multiplicándose, y por sus buenos sentimientos, Dios les concedió tener familia en Israel. El Señor cumple en ellas sus promesas: *bendeciré a los que te bendigan y en ti serán benditas todas las naciones de la tie-*

rra (Gn 12, 3). El texto tiene un cierto deje de burla: exalta a las mujeres hebreas que eran más robustas que la egipcias. Es una explicación ingenua que ridiculiza al faraón, impotente ante las decisiones secretas de Dios que va a formar su heredad a partir de unos esclavos condenados a morir y unas parteras de buen corazón. Queda en pie el último peligro: la muerte de los niños. Esta orden (probablemente de la fuente yahvista) completa la decisión del faraón (Ex 1,8-12), pero contradice su política esclavista. Si la medida se aplica rigurosamente es el fin de Israel. Este capítulo describe el medio ambiente, desolador y peligroso, en que va a nacer Moisés, el libertador: la orden de arrojar los niños al río introduce su nacimiento.

2,1-10 Nacimiento y salvación de Moisés. De los niños condenados a muerte, la atención pasa al niño que le nace a un levita y su mujer, que se convierte en centro del episodio. Esta leyenda se parece a la de Sargón I: hijo ilegítimo, su madre lo oculta en una cestita y lo coloca en un río; de allí lo recoge un aguador que lo cría y llega a ser el fundador del imperio semita de Acad. En ambas leyendas se mezclan folklore, exotismo y mitificación. Esta se basa en la explicación popular del nombre de Moisés. A pesar de la etimología que da el texto, Moisés es un nombre egipcio, que corresponde a la parte final de un sustantivo teóforo: como Tut-mosis, Ra-mosis o A-mosis, hijo de Tot, de Ra o de Ah. Si proviniera de un verbo hebreo, se trataría de un participio activo, “el que saca” y no pasivo, “el sacado”. En el libro de Isaías el autor juega con este nombre: *Se acordaron de quien sacó a su pueblo.. ¿Dónde está el que sacó de las aguas al pastor de su rebaño?* Viene a decir: los israelitas se acuerdan de Moisés, el que saca, pero el que de verdad sacó al pueblo fue el Señor (véase Is 63,11).

El Señor *saca* a Moisés, para que éste *saque* a su pueblo. La narración candorosa de su nacimiento y de cómo escapa de la muerte, presagia la misión de Moisés: es el salvador elegido para librar a los esclavos. El autor, casi seguro elohista, se detiene en la construcción de la cesta, en hebreo *tebah*, la

misma palabra que designa al arca de Noé. La hermana observa sin ser vista. Un absurdo delicioso, propio de las leyendas: ¿de dónde sale esta hermana, si Moisés es el primer hijo? Su presencia atempera la dureza de haberlo dejado expuesto en el río y media entre la hija del faraón y la madre. Las parteras, la hija y la madre, personajes femeninos, dan un toque de dulzura a esta parte trágica de la historia. La hermana sale de su escondite, habla con la hija del faraón, que, como las matronas, tiene buenos sentimientos y logra salvar al niño.

El relato es irónico. La madre, que temía por la vida de su hijo, lo tiene a su cargo y recibe un sueldo por amamantarlo: paradojas de Dios (véase Gn 12,10-20, que se le parece); el niño es salvado por quienes lo habían condenado y la corte se encarga de prepararlo. Sus mismos enemigos le enseñan la sabiduría precisa para acabar con ellos. El faraón colabora sin querer en los planes divinos: la historia hebrea cuenta con cierto sarcasmo que la casa real crió y educó a quien los salvaría. Así demuestra que su Dios es señor de la historia. No es del todo inverosímil la formación de un hebreo en la corte egipcia. Durante el Imperio Nuevo (1550-1070 a. C.) jóvenes asiáticos eran preparados como funcionarios para las provincias de Asia o como jefes de sus compatriotas (véase Ex 5,15.19).

El plan divino tiene unos comienzos inseguros. El riesgo es enorme al depender de la debilidad total: un niño abandonado en una barquilla deleznable sobre un río que debía ser su sepulcro (el motivo teológico *niño-debilidad* reaparece en Is 7,10-11,9; Mt 2). Sobre esas aguas, el caos y la muerte, destino del futuro de Israel, navega la impotencia, pero también el poder del Señor, quien se fija en el débil y lo salva para que éste salve a los demás. Moisés separará las aguas que deberían haber acabado con él y con su gente. Al relacionar el texto sagrado esta *tebah* =cesta con la *tebah*=arca de Noé, da pie a una analogía teológica: el futuro de la nueva humanidad y el futuro del pueblo escogido dependen de unos seres indefensos, que navegan en un mar de muerte, flotando en unos

objetos extremadamente frágiles. Jesús, el salvador, niño en un pesebre, condenado a muerte por Herodes, también es salvado para salvar.

2,11-22 Huida de Moisés a Madián. Primera de las tres escenas, que cuentan otras tantas salidas que llevan a Moisés a la recuperación de la vida patriarcal. El libertador sale de la seguridad que le da el poder y visita a sus hermanos oprimidos: de la corte a los esclavos. La salvación comienza con un venir a menos del salvador (Ex 2,11-12; véase Flp 2, 5-8). La suma de verbos articula la acción de Moisés: observa, mira alrededor, hiere y esconde. Hace lo que ve hacer: el mismo verbo hebreo describe la acción del egipcio y la acción de Moisés. Defiende a un hebreo hermano suyo. Se perfila el retrato del salvador: justo y amante de la libertad, dispuesto a librar al oprimido, aun a costa de su vida.

Nueva escena y nueva salida (Ex 2,13-14). Ve a dos hebreos peleándose, son sus hermanos y quiere imponer paz; fracasa porque este hebreo no le reconoce autoridad alguna. Al darse cuenta de que su crimen es público, huye de Egipto (véase 1 Sm 21,11-16). No hay una respuesta clara al uso de la violencia en la defensa de los inocentes.

Rechazado como mediador, Moisés se refugia en Madián. Esta huida, tercera salida (Ex 2,15-22), lo sitúa en territorio de otro hijo de Abrahán (véase Gn 25,2). Allí recupera la vida de sus antepasados y encuentra al Dios de los padres. Tampoco desentona la huida del héroe: está justificada porque corre peligro de ser condenado en Egipto. Jacob ya lo hizo por alejarse de Esaú. Siglos antes huyó Sinuhit tomando el camino del desierto y acogiendo a una tribu de seminómadas asiáticos (así lo cuenta una obra egipcia escrita hacia el 1962 a. C.). Junto a un pozo, en Madián, encuentra a la que será su esposa (véase Gn 24,11-21 y 29,1-13). Diversos tópicos describen el encuentro: el lugar, junto al pozo, normal en Oriente; la pelea por el agua; la rudeza de los pastores que esperan que las mujeres llenen los abrevaderos para aprovecharse de las más débiles.

Moisés las defiende y ayuda. Vuelve a aparecer la figura del defensor de los maltratados y resuenan palabras de salvación. Lucha por la justicia sin fronteras: si antes pelea con un egipcio, ahora, considerado egipcio, lo hace en favor de unas madianitas. El Dios de los débiles se transparenta en su elegido.

Las tradiciones sobre la esposa de Moisés son variadas: según la fuente yahvista, se trata de una familia quenita y el suegro de Moisés se llama Ragüel (Ex 2,18; también Jobab, hijo de Ragüel: Nm 10,29; Jobab es un quenita: Jue 1,16; 4,11); la redacción elohista depende de una tradición madianita y lo llama Jetró (véase Ex 3,1;4,18;18,1-12; véase Nm 12,1).

Esta bella sección se debe al autor yahvista, que encadena los hechos: el que huyó de su casa, encuentra un hogar, esposa y un hijo; a quien expulsó la ingratitud, lo reciben agradecidos. Sin embargo, en esta nueva situación, no olvida su condición de emigrante sin derechos en una tierra extraña. Así lo confirma el nombre de su hijo, *Guersón=soy emigrante*: él pertenece a otro pueblo, a otro lugar. No olvida a sus hermanos, los oprimidos. Su tarea está marcada por la paradoja: precisamente ahora que es perseguido por los egipcios como criminal es cuando debe librar a los oprimidos y no antes, cuando tenía poder como perteneciente a la familia del faraón. Desde la debilidad y la impotencia ha de salvar o ayudar a salvarse a quienes son tan débiles e impotentes como él.

2,23-25 El Señor se acuerda de su promesa. La escuela sacerdotal hace una síntesis, que nos introduce en la epopeya por medio de una datación: el faraón ha muerto (véase Mt 2,20); sin embargo, los sufrimientos no han terminado con la muerte del opresor ni con el paso del tiempo. El recuerdo de la opresión sirve de obertura a los temas salvadores, para lo que recurre a una estructura de la escuela deuteronomica: opresión, lamento, envío de un salvador (véase Jue 2,11-19). Se acumulan sinónimos para indicar la esclavitud, y los verbos de sentido y acción para revelar la reacción divina; hay resonancias de las promesas a los patriarcas: *escuchó*

(véase Gn 16,21,17; 29,33), *recordó* (véase Gn 8,1; 19,29; 30,22), *se fijó* (véase Gn 29,31; 31,12.42). El autor sacerdotal relaciona a los patriarcas con la salida de Egipto para subrayar la fidelidad del Señor a su palabra. El relato termina en el texto hebreo de forma un tanto abrupta: *se dio cuenta...*, es decir, *comprendió su situación*; la versión griega interpreta como: *Y se les dio a conocer*. El relato queda abierto al futuro: introduce la vocación de Moisés como respuesta inmediata al grito de los esclavos y su motivación es la fidelidad divina.

3,1-4,17 Vocación y tarea de Moisés. La decisión divina de redimir y la reacción del elegido constituyen el marco y el contenido de esta secuencia. En un bloque de la fuente yahvista (Ex 3,2-4a.5.7-8.16-20), el redactor elohista inserta la revelación del nombre divino (Ex 3,1.4b.6.9-15). Tanto en una tradición como en otra, Dios revela su plan a Moisés y le envía; en ambos el arranque es la opresión del pueblo y la voluntad liberadora. Sin embargo, según el autor yahvista, el mensaje va dirigido a los ancianos de Israel; el Señor lo hará todo, Moisés es sólo el portavoz (Ex 3,13-22); en la tradición elohista, en cambio, el mensaje es para el faraón y Moisés tiene mayor protagonismo (Ex 3,10-12). El redactor yahvista habla de fuego y de *seneh=zarza*, de ahí quizá el nombre de Sinaí que el autor yahvista da al monte. El autor elohista lo llama Horeb (así también en otras tradiciones del norte: la deuteronomista y relatos de Elías); del redactor elohista es también el nombre del suegro de Moisés, Jetró. Y, en cuanto al Dios que se revela, para el redactor yahvista, quien habla y se compromete, es el Dios nacional, *Yahvé=el Señor*; mientras que el redactor elohista, que normalmente ha usado el nombre común *Elohím=Dios*, sitúa aquí la revelación del nombre propio de *Yahvé=el Señor*. Así hace de Moisés el mayor de los profetas: a él se le dio a conocer el nombre que garantiza la salvación; también su tarea será profética: conducir al pueblo a la esfera de la alianza, aunque tenga que enfrentarse con los reyes de la tierra (como lo hicieron Elías y Eliseo, e in-

cluso Amós). Se trata de un momento clave para el pueblo: desde ahora este nombre será su mayor tesoro y su misión santificarlo. Comentaremos más detalladamente el pasaje siguiendo los varios momentos del mismo.

1. *Teofanía* (Ex 3,1-5): lo que comenzó siendo un día normal en la vida de Moisés, se convirtió en una experiencia revolucionaria. El nombre de Moisés es el primer foco de atención, que lleva al signo, *la zarza*, y ésta al *lugar*, cuya santidad no conoce nuestro pastor (el mismo caso de Jacob, véase Gn 28,11-22). Se trata de una visión; de ahí la repetición del verbo *ver*. Su objeto es la presencia divina, el ángel o mensajero del Señor. El fuego ni consume a la zarza ni de ella depende: está ahí. La visión de la zarza atrae la atención; una vez cumplida su función, desaparece; pero quedó ligada al Dios que en ella se reveló: *el que habita en la zarza* (Dt 33,16). En el monte divino Moisés descubre a Dios en la zarza y Dios le sale al encuentro por su palabra; del *ver* se pasa al *oír*: la teofanía se hace diálogo. Dios llama a Moisés, y éste responde: *Aquí estoy*. A la orden de descalzarse Moisés obedece; por su cuenta se tapa la cara. Son medidas de seguridad ritual. De los pies –sandalías– a la cabeza –cara– todo el hombre espera en silencio. Oculta su rostro, pero atiende. El encuentro con Dios es un riesgo y un acontecimiento salvador que llama a una vida nueva (véase Gn 28,17; 32,2-33; Ex 19, 21; 33,20; Nm 4,20; Dt 5,24-25; Jue 6,22-23; 13,22; Is 6,5. La misma sensación tienen los que contemplan la gloria de Jesús: Mt 12,6; 28,4; Mc 1,27; 2,12; 4,41; 5,15.42; 6,49-51; 16,5-8; y paralelos).

2. *Dios se presenta* (Ex 3,6-10). Quien se revela no es un desconocido, sino el Dios paterno, ligado a una historia de amor y comprometido con unas promesas. Dios toma la iniciativa y entra en la historia para rescatar a los suyos. La situación del pueblo oprimido la constata el mismo Dios con tres verbos: *he visto, he oído, conozco*. Sigue la decisión con otros tres: *voy a bajar / para librarlo / y lo llevaré a una tierra*; alabada también con

tres adjetivos: *buena, espaciosa y fértil*. Las acciones de Moisés y las respuestas de Dios toman la forma de un diálogo; las dudas de Moisés son viscerales: es incapaz, teme a lo desconocido, sabe que su pueblo es duro. El hombre se resiste al mandato divino, y es que la misión contraría las tendencias naturales de quien la recibe. Dios responde a cada duda con una mirada al futuro y urgiendo a la acción. A base de repeticiones, se articulan la resistencia humana, la insistencia divina y la promesa de asistencia de quien quiere llevar adelante su proyecto: Dios es paciente pero lo tiene decidido.

3. *La primera objeción* (Ex 3,11-12) es la más radical. El pastor Moisés es consciente de la propia incapacidad: *¿Quién soy yo?* (véase Jr 1,6; 1 Sm 9,21; Jue 6,15). Un huido de la justicia, un pobre hebreo marginado, un pastor, despreciable para los egipcios, ¿va a ir al faraón y conseguir librar a los explotados? La respuesta divina consiste en una promesa de ayuda continuada y un signo que mira al futuro: *Yo estaré contigo*, una invitación a abandonarse en manos de *quien estará a tu lado*, a creer en la misión y en el éxito. A la pregunta: *¿Quién soy yo?*, Dios parece responderle: “Seré yo, no tú el que estará y realizará la tarea”. Garantiza su misión el hecho de que un día, libres ya, se encontrarán con Dios y formarán una comunidad que dará culto en el monte donde se desarrolla la escena. La liberación se orienta a la alianza.

4. *El Nombre divino se enmarca en la segunda duda* (Ex 3,13-15). Moisés plantea los inconvenientes del proyecto, aunque parece que ya ha aceptado al seguir hablando. La objeción se resuelve en una pregunta: quiere conocer el *nombre* del Dios que lo envía. Si la pregunta mira al pasado, quizá sea un reproche: *¿Quién es ese dios que nos ha dejado abandonados en este infierno? ¿de verdad está cerca de nosotros, nos podemos fiar de él?* Y si mira al futuro, Moisés le pregunta: *¿Qué pretende de mí Dios con ese nombre?*

‘Eyeh ‘aser ‘eyeh es un juego de palabras con el verbo *hayah=ser*. Gramaticalmente, es un futuro “seré el que seré”, o como el an-

terior “Yo estaré”. Como expresión verbal es dinámica (el sustantivo es estático); “ser” no es verbo de esencia o estado, sino de acción, de presencia real y efectiva: “ser así, llegar a ser, manifestarse como uno es”. Sus hechos explicarán su nombre. Lo confirma el arcaico *Canto del Mar: Yahvé=el Señor* es su nombre porque los salvó como había prometido (véase Ex 15,3). Aunque se pudiera traducir como “Sea yo quien sea”, no se trata de una negativa, sino de una afirmación: *Yo estaré*, que se reserva la información: el cómo y el cuándo lo decidirá él. Por un lado, asegura que es alguien real, que tiene nombre; por otro, que estará donde y cuando quiera estar. En la promesa de asistencia se enmarcan y explican la duda de Moisés, la respuesta-revelación del *nombre* y el sentido de éste (Ex 3,12; 4,12).

Sigue una expresión extraña: *El que es me envía a vosotros*. Usar como sujeto “el que es” constituye una audacia lingüística, ya que no se trata de un nombre, aunque se utilice como tal (véase Os 1,9; Is 52,6). La expresión desemboca en el envío, la misión: el verbo se repite. Cierra esta objeción la respuesta definitiva: *Dirás a los israelitas: El Señor, el Dios de vuestros antepasados...* Para el autor elohista el nombre de *Yahvé=el Señor* entró en la historia de la mano de Moisés, pero dentro de una tradición ancestral al identificarlo con el Dios de los antepasados.

5. *La tarea* (Ex 3,15-22). La fuente yahvista recupera elementos de la teofanía inicial y repite con urgencia la misión: el Señor le asegura a su enviado que todo lo tiene bajo su control, incluso los inconvenientes. El mensaje va dirigido a los ancianos de Israel, que deberán acompañar a Moisés ante el faraón. La tradición elohista añade un tema que le es querido, el despojo de los egipcios (Ex 3,21-23; véase Ex 11,2-3; 12,35-36). Son posibles varias interpretaciones: los egipcios les prestan objetos para la fiesta y se los llevan al huir; o es el botín del vencedor, o el precio de la manumisión del esclavo (véase Dt 15,13-14). Quizá pretenda explicar la existencia de objetos egipcios en las casas israelitas.

6. *Últimas vacilaciones* (Ex 4,1-17). Las dos últimas dudas de Moisés no tienen relación entre sí. En primer lugar duda de sus hermanos, quizá para ocultar su propia incredulidad y Dios le convence con signos que anuncian futuros prodigios: con la conversión del bastón en serpiente y con la lepra intenta que Moisés acepte (véase Jr 1, 11.13; Am 7,8; 8,2), mientras que la conversión del agua en sangre tiene presente también al faraón (véase Ex 7,14-24). Los signos, tanto éstos como las plagas, son una constante en esta epopeya, señales que revelarán a todos, al pueblo, al faraón y al mismo Moisés, quien es el Señor. Unos los necesitan para creer y el faraón para doblegarse.

La segunda de estas vacilaciones y la última del conjunto es la duda que Moisés alberga sobre su capacidad de persuadir (Ex 4,13-17; véase Jr 1,6). El Señor consiente que Aarón sea su portavoz con palabras de hondo sentido teológico (véase Jr 1,9; 15,19; Sal 94,9; Is 40,21-31; 44,6-8; 45,5-7). Nótese las veces que se repiten *boca, palabra, yo estaré*. Las relaciones de Aarón con Moisés son equiparadas a las de un profeta con Dios (véase Ex 7,1; Jr 1,9; 15,19). De nuevo resuena el nombre divino en el *yo estaré en tu boca*. Moisés es la boca del Señor, como en Egipto la boca del faraón era su visir. El bastón o cayado que recibe Moisés en la tradición yahvista, lo convierte el autor elohista en vara mágica. La misión de Moisés y la revelación del nombre se enmarcan en la promesa que da sentido a todo el episodio: *Yo estaré contigo*, expresado de varias maneras. Lo decisivo no es la capacidad del enviado sino la palabra que Dios le entrega.

Nótese estas curiosidades lingüísticas: en Ex 3,2-7 domina *ver-visión* (7 veces); en Ex 3,10-15, *enviar* (5 veces); en Ex 4,1-9, *creer* (4 veces); en Ex 4,10-17, *hablar* (7 veces) y *boca* (7 veces); además, se repiten: *Dios del padre o de los antepasados* (Ex 3,6.15.16; 4,5); *estaré contigo o en tu boca* (Ex 3,12.14; 4,12.15); y al final, de nuevo, *boca, palabra y yo estaré*.

El Nombre del Señor

El nombre de *Yahvé*, que hemos traducido sistemáticamente por *el Señor*, pudo ser conocido por los antepasados de Israel: no es normal que un pueblo adopte el nombre de un dios distinto al del clan (véase Jr 2,11). Independientemente de su antigüedad y origen, aparece en las antiguas tradiciones de estos clanes; así lo confirmaría el uso que hace el redactor yahvista. Quien se revela, pues, no es desconocido, sino el Dios paterno, ligado a una historia y comprometido con un pueblo. El redactor elohista asocia la revelación de su nombre con la liberación arquetípica: su nombre es salvador. La tradición sacerdotal lo enmarca de otra manera en la historia: se reveló a los padres como *El Sadday* y fue el que prometió tantas cosas a los patriarcas; ahora lo hace como *Yahvé-el Señor* y va a realizar lo prometido (véase Ex 6,2-8). Este nombre no es un salto en el vacío: ni hacia atrás, porque ya lo conocen; ni hacia adelante, porque se sigue revelando a lo largo de la historia: siempre es el mismo y diferente.

En el antiguo mundo semita sólo existe lo que tiene nombre y éste indica la naturaleza de quien lo lleva; por el nombre se puede llegar al ser. Aunque en el nombre de *Yahvé=el Señor* domine el valor de lo activo, su acción no oculta ni minimiza su esencia, sino que, por el contrario, revela su ser. Por otro lado, “conocer el nombre” supone estar enterado de su forma de actuar y de su proyecto. Sólo los íntimos de Dios conocen su nombre y son sabedores de su forma de actuar. Moisés quiere alcanzar la realidad profunda de lo que este Dios puede ser y hacer. El nombre es la garantía para el enviado, Moisés, y para los destinatarios del mensaje: el faraón o los ancianos. El nombre es el signo que legitima la misión del mediador, y también el poder –nombre es igual a fuerza– que garantiza la eficacia de su mensaje.

Dar a conocer el nombre, por consiguiente, es entregarse en manos de otro: el que conoce el nombre puede llegar a manipular a

quien lo lleva. Al revelar su nombre, Dios hace el don de sí mismo a Moisés y, por él, a cuantos acepten su misterio. A este Dios no se le descubre; conocerlo es una gracia salvadora. Dar a conocer su nombre es algo más que información, es una invitación a creer y confiar en él como anticipo de la herencia prometida. Este Dios real, que tiene el nombre de *Yahvé-el Señor*, revela que estará asistiendo donde y cuando quiera; es personal, activo, cercano, poderoso y providente; compañero de quienes se comprometen, misericordioso y libre: *que está con quien quiere* (véase Ex 33,19; 34,6-7). Si se reserva información, es para mantener intacta su libertad y defenderse de toda manipulación. Se manifestará cuando quiera, nadie podrá obligarlo. Su nombre es un reto al futuro, porque en el desarrollo de la historia se revelará su contenido (véase Os 1,9; Is 52,6; Ap 1,4.8).

Este nombre es también un memorial por partida doble: hace que los hombres recuerden quién es ese Dios salvador y también hace que Dios se acuerde de aquellos que lo invocan con ese nombre (Ex 3,15; Sal 135,13). Ese nombre es garantía para el creyente porque revela a un Dios fiable, que se reveló en una experiencia salvadora personal, la de Moisés, y comunitaria, la de Israel (véase Is 52,6 y Os 1,9; también Ex 33,19; Ez 12,25; y Ap 1,4.8). Ese nombre, en su aparente ambigüedad, sea quien sea, pide que le acepten como es y reclama una confianza absoluta en su palabra. Comprometerse con él, exige una ruptura: renunciar a sí y asumir el riesgo de una empresa imposible. Como se revela gratuitamente, el escogido sólo puede responder sacrificando su libertad y sublimándola en la obediencia. Moisés siente, como otros profetas, que el Señor puede con él y le fuerza a aceptar su tarea. La grandeza del creyente radica en este sometimiento a la voluntad de Dios.

Los judíos, quizá desde el siglo IV a. C., no pronuncian el nombre de *Yahvé*, en su lugar leen *Adonai*; de ahí las dudas sobre la vocalización de *YHWH*, el célebre tetragrama divino.

4,18-31 Moisés vuelve a Egipto. Una serie de escenas, de distinta procedencia,

unen la vocación de Moisés con su retorno a Egipto. En el comienzo hay dos versiones de la salida de Madián. En la primera –tradición elohista– Moisés se despidió de su suegro porque quiere ver si viven sus *hermanos* y se va solo (Ex 4,18). En la fuente yahvista Dios le envía y le acompañan su mujer y sus hijos (Ex 4,19-20). Sigue una síntesis, puesta en boca de Dios, que mantiene la tensión gracias a temas como el “endurecimiento” del faraón y la calificación de Israel como *primogénito del Señor* (Ex 4,21-23). Es la primera vez que Israel recibe este nombre y representa otro motivo clave en la epopeya. Israel es el primero en el orden de la salvación y garantía de bendición para todos los hombres. Se insinúa la lucha final entre el primogénito del Señor por una parte, y los primogénitos del faraón y de Egipto por otra.

Respecto a la obstinación del faraón, que tanto puede extrañar, se expresa fundamentalmente en dos formas: haciendo a Dios responsable de la obstinación (endurecimiento) del faraón (véase Ex 4,21; 7,3; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,4.17); o bien atribuyendo tal actitud al propio faraón (véase Ex 7,13.14.22; 8,11.15.28; 9,7.34-35). Parece blasfemo decir que Dios endurece el corazón de alguien, sin embargo, ante el plan divino, no es posible mantenerse al margen, hay que optar: o con Dios o contra Dios. Según los profetas, el faraón debió ver en estos *signos* una invitación a cambiar de actitud (véase Am 4,6-12); constituyeron una llamada y él respondió con una negativa. La respuesta ha sido provocada por la invitación divina a colaborar; en este sentido Dios está en el origen del endurecimiento del faraón. Si no atiende, la situación irá a peor hasta que se vea obligado a reconocer que *el Señor combate en favor de Israel* (véase Ex 14,25; Am 4,12; 5,16-18). El rey es castigado, no por ser un testarudo, sino por su dureza, por explotar y asesinar. Además este diálogo, que el Señor provoca, da fe de que existe un juez al que nada se le escapa, que está por encima de reyes y poderosos y descubre que la obstinación humana no impedirá la realización del plan divino, porque esa misma obstina-

ción está incluida en el plan que a su debido tiempo la superará (véase Jn 15,22-24; Rom 9,18). La enseñanza final es que el hombre, conforme rechaza una y otra vez la invitación divina, más duro e impenetrable se hace. La pregunta es terrible: ¿Qué locura lleva al hombre a cerrar sus ojos y oídos a la llamada de Dios?

Tras esta síntesis, sin lugar ni tiempo, Moisés sigue su camino. En la posada donde se hospeda y de noche es atacado por el Señor, escena muy extraña por contenido y formulación (Ex 4,24-26). Parece absurdo que el Señor intente acabar con él cuando está decidido a cumplir su misión (véase Nm 22,22-35). Este episodio tiene muchas analogías con el encuentro entre Jacob y el genio del Yaboc (véase Gn 32,23-33): la noche, los dos vuelven a la tierra de donde tuvieron que huir, un ser divino en forma de fuerza demoníaca los ataca y ambos son marcados en sus cuerpos: uno en la pierna, otro en los genitales. Aquí como allí, se identifica este poder sobrehumano con el Señor, ya que la religión bíblica tardó mucho tiempo en reconocer la existencia del demonio como enemigo de Dios. En este episodio extraño, pero muy rico en simbolismos, se superponen tres motivos rituales y teológicos: la sangre, la circuncisión y el primogénito, que enlazan la etapa anterior y la que se inicia. Dios intenta acabar con Moisés, como el faraón con Israel; la sangre del primogénito lo salva, como la sangre del cordero pascual, sacrificado en lugar de los primogénitos, salvará a Israel del ángel exterminador; y finalmente justifica la necesidad de la circuncisión incluso para el mediador. En la frontera de Egipto –como Jacob en la de Canaán– Séfora circuncida a Moisés, habilitándole para la misión. A su vez, la sangre inocente del primogénito salva a su padre y lo consagra. El ataque divino y la agonía del enviado propician el acto salvador de un niño cuya sangre ritual entierra al viejo Moisés y hace nacer al libertador: un hombre nuevo para una misión nueva. Sufrir por los demás tiene fuerza salvadora y redentora, como en el caso de Jacob, Moisés y Jesús. La fórmula en boca de Séfora (Ex 4,25) pertenece a la esfera del

sexo-fecundidad: ha vuelto a casarse con Moisés al salvarlo por la sangre.

El encuentro con Aarón y los israelitas (Ex 4,27-31), escena final de esta sección, enlaza con la anterior: allí Dios salió al encuentro de Moisés, soledad y prueba; aquí envía a Aarón al encuentro de su hermano, compañía y dicha. La reunión tiene lugar en el mismo lugar, desierto y monte divino, donde aconteció el encuentro central: el del Señor con Moisés. Se escalonan tres encuentros con significados importantes, que preparan otro encuentro crucial: con el faraón. Termina la sección de forma grandiosa con todos los hijos de Israel postrados agradeciendo al Señor que se haya acordado de ellos (Ex 4,27-31).

5,1-6,1 Encuentro con el faraón. Se estructura en seis escenas, unidas entre sí. obra artística de la fantasía popular, que introduce el relato de las plagas.

En la primera (Ex 5,1-5), Moisés y Aarón se presentan ante el faraón, algo impensable en el Egipto faraónico. La escena mitifica al héroe. Moisés es el profeta que se enfrenta a los reyes por medio de palabras y signos. Pero tras el profeta y el faraón se ocultan los verdaderos protagonistas: el Dios de la libertad y la maldad idolátrica y opresora, el “antidiós”. Moisés intenta la liberación por medio del diálogo (Ex 5,1-5). En nombre del Señor, exige –con un imperativo– permiso para celebrar una *hag=fiesta*. Esta palabra designa hoy la peregrinación a la Meca. Quiere organizar una romería en una fecha fija y en lugar sagrado (véase Ex 23,14-17; 1 Sm 1,3). Al Señor se le llama *Dios de los hebreos*, en el sentido de gente extranjera, marginados. El faraón, que se considera un ser divino, no puede aceptar otro *dios*; por pura lógica se niega a obedecer y a reconocer al Señor. Este rechazo es capital: se repite en la secuencia de las plagas (véase Ex 8,18.22: 9,29; 11,8) y aboca en la destrucción de Egipto. En un segundo intento, Moisés, más humilde, ruega que los deje salir. De nuevo el no. La razón es propia de un explotador: ni la peregrinación ni el culto son productivos: dejarlos partir es antieconómico y quizá pe-

se abre asimismo con la fórmula *Yo, el Señor* y contiene el mensaje que Moisés debe dar a los desesperados de parte de Dios (conecta con Ex 2,23-25, también del redactor sacerdotal). Ahora, en el centro de la historia, ese Dios paterno se va a revelar con el nombre de *el Señor*, el que realiza lo que prometió. Moisés y los esclavos serán testigos y esta experiencia salvadora completará la fe inicial. Se articulan siete verbos activos con Dios como sujeto: los tres primeros son de salvación: *arrancaré, libraré y rescataré*; este último configura a Dios como el pariente obligado a pagar un precio por un familiar esclavo o a defenderlo en su debilidad; comprometido no por pura gracia, sino por lazos de parentesco. En el centro: *Os tomaré para que seáis mi pueblo y yo seré vuestro Dios*, afirmación en la que la elección se funde con la alianza. Termina con la promesa de la tierra como heredad o posesión perpetua. Firma el oráculo *Yo, el Señor*, que autentifica lo dicho (véase Lv 18,4.6.30; etc.) y garantiza que se cumplirá. La repetición de la fórmula, las siete expresiones de la actividad divina, la inclusión que representa el nombre de los patriarcas al principio y al final, dan a este parlamento divino cierto ritmo poético (véase Jn 4,26; 8,24.28.58; 13,19; 18,4.6).

El oráculo sirve también como interpretación sacerdotal de la historia de la salvación, que divide en dos momentos a partir de dos nombres divinos: *El Saddy* es el que promete, y por eso los patriarcas no vieron el cumplimiento de las promesas; y *Yahvé-el Señor*, el nombre que introduce la eficacia y la realización, tema esencial en su teología. El nombre *Yahvé-el Señor* (cuatro veces en este pasaje: Ex 6,2.6.7.8) contiene y garantiza el proyecto divino. Revela que va a librar a su pueblo, porque está siempre junto a los suyos, es poderoso y fiel a su palabra. El pueblo debe confiar en ese nombre que es, a la vez, revelación y misterio, esperanza y realización.

Moisés comunica la decisión divina al pueblo (Ex 6,9-13) que, agotado y desanimado, ni atiende ni entiende: el trabajo abrumador es enajenante, incapacita al hombre para escuchar a Dios. El rechazo de los israelitas

repercute en Moisés que se siente incapaz. peor que en el Horeb, porque su vivencia es más directa. Se pregunta que, si no teniendo éxito con sus propios hermanos, ¿cómo lo va a tener ante el faraón? No acaba de darse cuenta de que la fuerza divina se hace más patente cuantos más ineficaces son los medios: el "portavoz" del Señor no puede hablar. El autor sacerdotal introduce a Aarón (véase Ex 6,12; 7,1-7 y 4,10-17).

6,14-27 Genealogía de Moisés y Aarón.

Entre la orden de presentarse ante el rey de Egipto y su realización (Ex 6,9-13.28-7,7) la escuela sacerdotal intercaló una genealogía (véase Ex 6,14-26), un tema subsidiario para encuadrar a Moisés y Aarón en la tribu de la Leví y a ésta entre los hijos de Israel (Ex 6,14-26; emparentada con Gn 46,8-25 y Nm 3,17-37; 26,5-61). La lista se detiene en Leví de quien, según la tradición sacerdotal, provienen los jefes del éxodo: Moisés, Aarón, Coré (véase Nm 16), Eleazar (véase Nm 17,1: 20,25-28) y Pinjás (véase Nm 25,7-13).

6,28-7,7 Aarón, profeta de Moisés. Después de la genealogía, retorna el tema principal: el mensaje al faraón se radicaliza, ampliando (Ex 7,1-7) lo que quedó iniciado (Ex 6,28-30). Moisés será *dios* no sólo para Aarón, sino también para el rey de Egipto; y Aarón será el *profeta* de Moisés. No deben temer al fracaso, porque el Señor vencerá maravillosamente. El documento sacerdotal emplea una constelación de expresiones relacionadas con "palabra", indicando el vehículo de la misión.

2. Las plagas (7,8-10,29)

Esta sección forma el arco que va de la esclavitud a la libertad gracias al Señor que rescata a los suyos a costa del faraón. Se trata de una construcción artístico-teológica de doce secuencias que cuentan otras tantas "pruebas" que revelan el poder divino. En hebreo se las llama *azotes, desgracias, signos y prodigios*. Como colección de anécdotas pertenece a la tradición oral de Israel que ha

conservado diversas versiones: la yahvista conoce siete (como Sal 78,43-51), la elohista y la sacerdotal, cinco; el salmo 105,27-36, nueve (añade una de *fuego*). A las diez tradicionales hay que sumar dos signos más: los bastones convertidos en monstruos y la desaparición de Egipto en el mar. El doce indica plenitud: el Señor ofrece al faraón todas las oportunidades de cambiar.

Los doce signos forman un drama épico, resultado de una reflexión religiosa; su protagonista es el Señor. Engarzados entre sí, progresan conforme la situación se hace más angustiosa y al compás de la evolución de los antagonistas: el faraón, los magos, que constatan *el poder de Dios* (Ex 8,15), la corte, que cree en la palabra de Moisés (Ex 9,20), hasta culminar en la muerte-desaparición del enemigo de Dios.

La base se debe al autor yahvista a quien imita y completa el sacerdotal. Ni uno ni otro quieren hacer crónica sino teología: su obra forma parte de una historia de salvación, narración novelada de las maravillas divinas compuesta para la edificación de los oyentes. En este tipo de literatura épico-sacral se impone lo milagroso a lo real e incluso a lo verosímil. Estamos ante una obra antigua compuesta para ser cantada o recitada. Tal vez siglos después de haber salido de Egipto, los israelitas recuperan los recuerdos de unas calamidades que afectaron al país del Nilo y que ellos relacionaron con su historia nacional para hacerla más singular y engrandecer el poder de su Dios *Yahvé-el Señor*. En el relato de las plagas se repite la misma estructura dramática, ampliada o sintetizada:

1. Mandato divino: amenaza al faraón.
2. Contenido: anticipación descriptiva de la plaga.
3. Mandato divino de ejecución: se describe de nuevo.
4. Ejecución: vuelve a detallarse.
5. Los magos imitan el signo.
6. Aparente conversión del faraón.
7. Intercesión de Moisés y fin de la plaga.
8. Obstinación del faraón.

La secuencia se mueve entre dos polos antagónicos: mandato divino y obstinación del faraón. Ni que decir tiene que los parlamen-

tos son ficticios; el autor apela al estilo directo para revelar el punto de vista israelita. El conjunto posee cierto ritmo marcado por paralelismos, repeticiones y estribillos que reflejan la intencionalidad del texto. Son, entre otros: *deja salir a mi pueblo para que me dé culto* (Ex 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3); *se endureció el corazón del faraón* (Ex 7,14.17; 8,18.28; 9,7.12 etc.); *conocerás que yo soy el Señor-Yahvé* (Ex 7,17; 8,6.18; 9,14; 10,2). De todo ello resulta la obra de un pueblo habituado a exagerar las maravillas de su Dios para ridiculizar el pretendido poder de la magia egipcia y la fuerza del faraón; de ahí el matiz satírico y sarcástico del relato.

La explicación naturalista parte de unos fenómenos que suceden en Egipto y que extrañan a quien no los conoce: la inundación anual del Nilo explica el color de las aguas y las oleadas de ranas y mosquitos que provocan llagas en animales y personas; un pedrisco, una plaga de langostas y una tormenta de arena que oscurece el sol, completan la relación. Sucesos que se contarían en leyendas sobre los peligros que corren los que viven en aquel país. Realmente la mayoría de estos fenómenos tienen sabor egipcio y son explicables en aquella geografía y climatología. También son egipcios el nombre de los magos ("hartom" significa el escriba sagrado que descifra los libros santos) y la topografía: ríos, canales, pozas, depósitos. Sin embargo este tipo de explicación naturalista banalizaría el aspecto de "signos". Para los autores son prodigios sobrenaturales que demuestran cómo el Señor combate en favor de los humildes incluso con armas cósmicas hasta humillar y destruir al tirano, un tema fundamental y frecuente en la poesía bíblica antigua (véase Ex 14; Jue 5; Hab 3). Su victoria es el triunfo de los humillados. Añade más: al Juez de la historia nadie le engaña, ni siquiera los reyes, porque *conoce el corazón del hombre*. Y revela que la desobediencia repetida endurece de tal forma al hombre que hace imposible la conversión.

Otra explicación (por la que se debe optar) es la de *una lectura simbólica* de las plagas: se trata de distintos asaltos en el combate entre el Señor y las fuerzas egipcias. El Señor

acaba con todo cuanto sostiene al imperio del "antidiós". El texto convierte estos fenómenos en señales, avisos o respuestas, para aquellos que preguntaban quién era el Señor. Cada prodigio responde al faraón, a los oprimidos y a Moisés; éste se convierte en testigo del contenido del nombre del Señor y de su fuerza: *Yo estaré contigo*. También serán testigos los esclavos, cuando vean que algunas plagas no los tocan ni a ellos ni a su tierra (véase Ex 8,18-19; 9,4-5; 9,26; 10,23; 11,4-7; 12,21-30). Pero los signos van dirigidos directamente al faraón, símbolo del poder que se resiste a Dios: terco, materialista, opresor, hipócrita, esclavista. Inaugura y sintetiza la lista de los tiranos, desde los reyes asirios hasta los romanos, incluyendo monarcas israelitas que siguieron la pauta de este "antidiós". De sus garras sólo el Señor puede librar (véase Dt 6,22; 7,15; 11,3; 28,27.58-61; Jos 9,9; 24,5; Sab 10-11; 16-19).

El texto explicita el valor significativo de los signos: revelan la eficacia de la palabra divina y, a la par, son la causa y ocasión del endurecimiento del faraón (Ex 14,30-31). Representan otras tantas oportunidades que tiene para reconocer al Señor; sin embargo se muestra inflexible: no le importa que sus magos, impotentes, confiesen que un poder divino asiste a Moisés (Ex 8,18-19) o que algunos de la corte obedezcan y salven su ganado (Ex 9,20-21). Al final estos signos son el anuncio y el comienzo de un juicio universal en el que todos los hombres, creyentes e incrédulos, están implicados. Las tinieblas dan paso a la noche de pascua, donde unos se salvan y otros se condenan. El Señor da "doce oportunidades" a todos y el hombre libremente elige.

7,8-13 El bastón maravilloso. Comienzan los signos en presencia de testigos cualificados: el faraón y su corte, Moisés y Aarón. El primero es un juego mágico. Según la escuela sacerdotal, el bastón de Aarón se convierte en una serpiente monstruo (en la yahvista se convertía en serpiente normal, véase Ex 4,2-5). La serpiente representa en Egipto el poder y la vida; también puede simbolizar a las fuerzas del caos (véase Gn 1,21; Is 27,1; Job 7,12;

26,12; Sal 148,7) vencidas por Dios (véase Sal 74,13-14); un cuento egipcio hablaba de un mago que convertía a una figurita de cera en cocodrilo, animal que simboliza a Egipto (véase Ez 29,3; 32,2). Los magos consiguen la mutación, pero el bastón-monstruo de Aarón acaba con el poder-bastón de los magos. El primer asalto demuestra que de nada vale la magia egipcia y que sólo en el Señor reside el poder y la vida (véase 2 Tim 3,8).

7,14-24 Primera plaga: el agua convertida en sangre. Las primeras plagas tienen como fondo al río. La explicación naturalista es pintoresca: la inundación arrastra consigo unos microorganismos que dan al agua un tono rojizo y que absorben mucho oxígeno, lo que produce la muerte de los peces a la que sigue la huida de las ranas que se esconden en todos los lugares húmedos (¡incluso en las camas de los egipcios!). Infeccionadas, mueren al fin. Sin despreciar esta interpretación, yo me inclino por el simbolismo de un nuevo asalto: el Señor se enfrenta al Nilo, vida de Egipto. La secuencia de estas primeras plagas parece desmitizar al río que es descrito como fuente de vida en un primitivo himno egipcio que sigue casi el mismo orden:

*Salud, ¡oh Nilo!
 ¡Tú que vienes para dar la vida a Egipto!...
 creado por el sol para dar vida
 a todos los animales...
 creador del trigo, productor de la cebada...
 Es el señor de los alimentos
 agradables y selectos;...
 hace surgir la hierba para los ganados:...
 germina para colmar todos los graneros...
 Bebe las lágrimas de todos los ojos
 y prodiga la abundancia de sus bienes.*

Por indicación del Señor, Moisés toca las aguas y lo que Egipto consideraba fuente de vida se convierte en pudridero: sangre, ranas, moscas, mosquitos, muerte. El *agua-sangre* preludia la que se derramará. Como los magos realizan el mismo signo, crece la tozudez del rey.

7,26-8,11 Segunda plaga: las ranas. Pasa una semana y de nuevo el *aquí estoy yo* del Señor. La oración de Moisés es poderosa. Las ranas lo ocupan todo: donde hay agua hay ranas. Egipto es un hervidero de ellas (véase Gn 1,20). Los magos repiten el signo: ¡más ranas todavía! Con ironía constata el autor que no sólo no solucionan el problema sino que lo agravan.

8,12-15 Tercera plaga: los mosquitos. Quizá esta plaga sea el duplicado sacerdotal de la que sigue. El significado de la palabra hebrea que traducimos como *mosquitos* es dudoso; la tradición judía habla de piojos. En la explicación naturalista, a la inundación sigue una plaga de mosquitos, tan densa como el polvo. Los magos son incapaces de imitarla y reconocen *el poder de Dios* (literalmente “el dedo de Dios”); probablemente se refieran al *bastón de Aarón* del primer signo. Empieza a cuartearse el mundo del “antidios”.

8,16-28 Cuarta plaga: nubes de tábanos. Un nuevo vocablo de significación oscura. La tradición judía se refugia en lo impreciso: nubes de insectos nocivos. Unas moscas que se multiplican durante las crecidas y provocan úlceras en los seres vivos, dice la explicación naturalista. Es un duplicado del signo anterior, pero con un tratamiento más completo. Imita a la primera plaga, como si fuera un nuevo comienzo, dado que el faraón ha visto la impotencia de sus magos. La expresión *ese día* tiene sabor profético, quizá escatológico, y evoca el *día del Señor*. A partir de este día, Dios indicará dónde están y quiénes son sus elegidos (Ex 8,18; 9,4.26; 10,23; 11,7; 33,16). Los esclavos, que no veían a Dios, se verán implicados y conocerán lo que significa el nombre del Señor. Para sus sacrificios han de salir fuera del país; en primer lugar por el desprecio que los egipcios sentían por los pastores y sus costumbres (véase Gn 46,34) y además porque en Egipto era impensable sacrificar animales representativos de sus dioses. El faraón se pliega y concede un permiso restringido (Ex 8,24; 10,7-11; 10,24).

Moisés lo rechaza como incompatible con la libertad total precisa para servir al Señor.

9,1-7 Quinta plaga: la peste sobre el ganado. Semejante a la segunda plaga. Mueren todos los animales. La explicación naturalista la ve como una consecuencia de la infección de la hierba por las ranas putrefactas o provocada por los mosquitos. Es una incongruencia la muerte de *todo el ganado*, ya se verá afectado por las úlceras en la siguiente plaga y destruido por la tormenta en la séptima. De nuevos los oprimidos son testigos: el ganado de Israel no sufre la enfermedad.

9,8-12 Sexta plaga: las úlceras. Se trata del duplicado sacerdotal de la plaga anterior y se suele explicar como enfermedad endémica de Egipto (véase Dt 28,27). Un gesto mágico de Moisés provoca la epidemia y los mismos magos se ven afectados. El autor los satiriza: han podido imitar sólo los tres primeros signos, pero sin provecho para Egipto; se reconocen impotentes en el cuarto y reconocen el poder divino; en la quinta han estado ausentes y ahora salen del anonimato al verse afectados por el signo: caen enfermos de úlceras, como unos más. Estas seis plagas están emparejadas y relacionadas: agua y ranas tienen en común el río; mosquitos y tábanos son duplicados y también la enfermedad del ganado y las úlceras. A partir de la séptima los símbolos bordean la escatología.

9,13-35 Séptima plaga: la tormenta. Este último ciclo de tres signos es el más detallado porque es el más severo y decisivo: sobre él aletea la muerte. Comienza con una frase solemne: *Esta vez...*; subyace la ley del talión: *Si no dejas salir a mi pueblo, haré caer sobre ti...* y una consecuencia: reconocerán al Señor. Hasta ahora Dios ha sido paciente (véase Rom 9,17), pero este signo será nuevo y único: no se ha visto *desde la fundación de Egipto* (Ex 9,18 y 24). Nuevas defecciones en el ámbito del faraón: algunos cortesanos hacen caso a Moisés y salvan sus propiedades; luego Egipto se puede salvar si cree (véase Is 19,24-25). La descripción de la

tormenta es como una teofanía: la desencadena Dios en el cielo; al granizo lo acompañan rayos y truenos; cae sobre Egipto y muere la vegetación: queda asolado *todo*, que se repite cinco veces. Sin embargo, el turbión respeta la zona donde viven los pobres, es decir los israelitas que son testigos de excepción. Se cumple la palabra de Dios: el faraón se ve obligado a confesar su culpa. La oración de Moisés hace cesar la tormenta; pero el rey y los suyos se cierran a la palabra y al signo.

10,1-20 Octava plaga: las langostas.

Moisés habla de tú a tú con el rey, no como un esclavo. Este se agarra a la palabra *hombres* pronunciada por Moisés y permite la salida sólo de los varones, pero los niños se quedarán como rehenes. De nuevo se plantea el tema del futuro, *los niños*, clave desde el principio y factor decisivo en la última prueba. A la astucia del faraón responde la astucia de Moisés, y detrás de Moisés está Dios: se rechaza cualquier limitación al servicio divino. Al no acceder el rey, Moisés ordena a la langosta que venga sobre Egipto: la muerte se cierne sobre el país, sobre el reino del "antidiós". Una oscura nube presagia lo que se avecina y evoca el día del Señor, horrendo y terrible. Las langostas devoran lo que dejó el granizo: catástrofe bien conocida (véase Jl 1,2-12; 2,1-9; Ap 9,3). Ante una nueva y más completa confesión del faraón, intercede Moisés y las langostas terminan en el mar. El autor del episodio lo contempla desde la tierra de Canaán, no desde Egipto. A pesar de haber desaparecido el horror de la plaga, el faraón sigue inflexible. El relato subraya el aspecto catequético del signo: los padres contarán a sus hijos las hazañas divinas (Ex 10,2; véase Ex 12,26-27; 13,8.14; Dt 4,9; 6,7.20-25; Jos 4,6-7.21-24).

10,21-29 Novena plaga: las tinieblas. El nuevo signo llega sin avisar, como en las terceras de cada ciclo. Los símbolos se agigantan: el Señor contra Ra, el sol, el gran dios de Egipto, que ni brilla sobre sus adoradores ni éstos lo contemplan. Ante el *Dios de los hebreos* se oscurecen todos los dioses; él lo es todo. El faraón se pliega: que salgan,

pero sin ganado. Moisés se crece: con ironía pregunta: ¿Quién le va a proporcionar los animales para el sacrificio? ¿el faraón?. El final es enorme: *Ni una pezuña* de sus bestias se quedará en Egipto. El faraón se niega. Tres días de tinieblas evocan la ausencia de Dios y la vuelta al caos, y preparan la noche de pascua (véase Gn 1,2-4; Is 9,1; Sab 17,1-18,4; Jn 1,5).

3. Noche de pascua (11,1-14,31)

Leyenda cultural en la que el relato se entrecruza con la liturgia. La historia está formada por recuerdos maravillosos: la muerte de los primogénitos egipcios, la salida y el paso del mar. En este marco se insertan unos rituales y de la suma resulta una liturgia sacramental en la que los asistentes reviven su salvación y responden con fe al don divino de la libertad. Son importantes el espacio y el tiempo en los que el drama se desarrolla. El espacio lo componen dos escenarios: la corte del faraón y el campamento israelita, pero sobresale el tiempo; el texto lo va desgranando. El acontecimiento base se desarrolla entre la tarde y el amanecer: una *noche*, un tiempo litúrgico o místico, porque es imposible que cuanto se narra sucediera en tan pocas horas. Pero todo ha sido perfectamente organizado: el día diez del primer mes del año se escoge el animal y el catorce por la noche se sacrifica y se come, sin dejar nada para la mañana siguiente (véase Ex 12,2.3.6.8.10; etc.); los ázimos duran siete días (Ex 12,15.16. etc.). *La noche de pascua* comienza con la salida de Moisés que abandona la corte (Ex 10,28-29; 11,8); a la caída de la tarde se celebra la liberación anticipada con el sacrificio del cordero (Ex 12, 6); sigue la noche horrenda en la que se funden el rito (Ex 11,4; 12,29.30.31.42; 13,21.22) y el hecho: es *esa noche* cuando Egipto e Israel se encuentran frente al mar y de noche comienzan a pasarlo. Tres momentos componen el final: alborera (Ex 14,20.21.24), amanece (Ex 14,27) y llega el *día* escatológico, definitivo, cuando los israelitas, libres, contemplan los cadáveres de

los egipcios vomitados por el mar (Ex 14,30-31). Noche sagrada y ritual, la más densa de la historia de la salvación.

Los diversos rituales, de distinto origen y fecha, celebran la libertad en el contexto de este relato. Los ritos, sujetos al ritmo repetido de las estaciones, pasan al tiempo único, sorpresivo e irrepetible de la historia. La liturgia pascual asume la triple dimensión del tiempo: el pasado como acto originante que le da sentido, el presente es la celebración sacramental de la salvación y el futuro es esperanza de una liberación plena. Los antiguos gestos se transforman en símbolos de un hecho salvador, representado sacramentalmente: hoy salva como ayer salvó.

Pasando al espacio, es decir a los escenarios, la situación es antitética. En el campamento israelita reina la actividad, se celebran los ritos de la liberación que se vive en esperanza: se preparan para salir, sacrifican un cordero, señalan con sangre los dinteles, atienden el paso del exterminador, cuecen los panes ázimos. En la corte, por el contrario, aletea la muerte y una muerte total. Desde el comienzo de la epopeya se impone la perspectiva del futuro: el faraón quiso acabar con los niños de los hebreos, con el primogénito del Señor (véase Ex 4,23), o sea con el porvenir del reinado de Dios. Ha llegado el momento del enfrentamiento definitivo: o los hijos de Dios o los del antidiós, o Israel o los primogénitos de Egipto, que garantizan la supervivencia del "antidiós". Por eso en el drama sacro han de desaparecer todos y todo, una hecatombe: mueren los primogénitos de hombres y animales. Para el enemigo de Dios no hay futuro.

Israel se enfrenta también con el mar que les cierra el paso. Allí les espera el "antidiós", su enemigo, pero también su Dios y amigo. Ahora, los que no veían a Dios, van a ser los testigos de una lucha titánica entre las dos fuerzas que se disputan el dominio del mundo. La Pascua supone estar liberados, al menos en esperanza (véase Rom 8,4) porque sólo los hombres libres pueden celebrarla; mientras estén sujetos al faraón, mientras sean esclavos religiosos, sociales o de cualquier otro tipo, serán incapaces; una vez li-

bres, pueden servir al Señor voluntaria y alegremente (véase Ex 3,12; 4,23; 7,16.26; 13,5). La *Pascua de la liberación* es el signo cumbre de la adhesión al único Dios, del rechazo de toda esclavitud y la manifestación de la fe y el amor del hombre libre al Dios de la libertad.

11,1-10 Anuncio de la décima plaga.

Con la amenaza de la muerte de los primogénitos comienza el drama. Según la ley de las primicias, todo primogénito, de hombre o de animal, pertenece a Dios y ha de ser sacrificado (el "jerem" o consagración al exterminio); pero Israel los puede rescatar. En la interpretación naturalista la muerte de los primogénitos –en hebreo *bekorim*– no es otra cosa que la destrucción de las primicias –en hebreo *bikurim*–. Moisés anuncia que este signo acabará con la tozudez del rey y los dejará partir. El lenguaje es profético y militar: el Señor saldrá al frente de sus huestes y nadie se librará. La *esclava que muele* denota lo más pobre entre los pobres. Para que la evidencia sea mayor, sobre todo para los esclavos, Egipto será un puro grito de desesperación, mientras que en el campamento israelita, *ni un perro ladrará*: los primeros en dar la alerta en la noche, callarán; todo está tranquilo. Este texto queda abierto a su realización (Ex 12,29-34) y a la ley de los primogénitos (Ex 13,1.11-16). El regalo de objetos y la amistad con los egipcios, de la tradición elohista, quizá sean recuerdos de una primera salida en tiempos de los hicsos (véase Ex 3,21-22; 12,35-36).

12,1-14 El cordero pascual. La filigrana litúrgica se sobrepone a la secuencia narrativa: dos fiestas: *pascua* y *ázimos*, y una costumbre-ley: *rescate de los primogénitos*, se insertan en el relato. Cada una evoca un aspecto de lo que pasó aquella noche. En cuanto al cordero pascual, se articula en tres secciones: ritual (Ex 12,1-14), celebración (Ex 12,21-28) y ley sobre quienes participarán en ella (Ex 12,43-51). En la sección ritual, se instituye la fiesta y se describe su liturgia como memorial de la salida de Egipto. Tiene forma de comida familiar y sagrada, y va

unida al uso de la sangre como signo protector del hogar.

En su origen se trataba de una fiesta de origen ganadero: los pastores celebran una reunión familiar con una comida para la que sacrifican un cordero. La sangre libra de los peligros del camino; la forma de vestir es la propia para desplazarse; los panes sin levadura y las verduras silvestres, no necesariamente amargas, completan la comida de comunión. Los gestos tradicionales, al entrar en la historia de la salvación, se cargan de simbolismo: la salida anual de los pastores se convierte en marcha hacia la libertad; la comida es un encuentro de hermanos que recuperan los lazos perdidos durante la esclavitud, la sangre los libra del exterminador. En esa noche el Señor se salta los domicilios señalados y castiga a los que no lo están.

La pascua está cargada de espiritualidad: es una llamada a la unidad y solidaridad por encima de los individualismos egoístas; forma o consolida al grupo: el que se aparta, se expone a morir: en la caravana está la vida. Aunque nadie es imprescindible, todos son necesarios y cada uno debe asumir su parte de responsabilidad y de servicio. Al actualizar sacramentalmente la liberación, es un rito de vida-resurrección frente a la muerte-esclavitud; un memorial en las manos y ante los ojos (véase Ex 13,9), un recuerdo y un compromiso que exige fe en el Libertador y el rechazo de la tentación de volver a Egipto, de añorar la seguridad y despreciar la libertad. Israel convierte el rito en memorial de la liberación y justifica que los primogénitos de Israel, e Israel en ellos, pertenecen al Señor. En la eucaristía cristiana todos nos reunimos alrededor de la misma mesa, comemos el mismo pan y nos comprometemos en idéntica tarea, la construcción del reino bajo la guía de Jesús, pan de vida y modelo a imitar.

12,15-20 Los panes ázimos. Este ritual aparece aquí como ley con su motivación basada en el acontecimiento (Ex 12,33-39) y con la correspondiente explicación catequética (Ex 13,1-10). Esta fiesta pertenece al mundo agrícola, se celebraba al comienzo de

la siega de la cebada y duraba siete días (véase Dt 16,9); el primero y el último de los cuales eran de descanso. Tiene dos aspectos: en conexión con el tema de los primogénitos, es una ofrenda de primicias en la que se agradece a Dios la cosecha ofreciendo las primeras gavillas. Por otra parte, se trata de una fiesta de renovación-resurrección. Se come pan nuevo hecho con el grano recién segado; se destruye simbólicamente lo viejo, la levadura, de poco valor económico, pero que representa el pasado. El sentido religioso es obvio: el campesino quiere verse rejuvenecido en conexión con la tierra, su mundo, su origen y destino. La vida que brota invita a enterrar los fallos pasados y empezar algo nuevo. El redactor sacerdotal, a quien se debe este ritual, funde esta fiesta con la pascua; en otros calendarios más antiguos son independientes (véase Ex 23,15; 34,18). En el contexto de la salida la prisa justifica la ausencia de levadura (Ex 12,33-34).

Israel, al asumir esta fiesta tras su asentamiento en Canaán e integrarla en el acontecimiento del éxodo (Ex 12,33-39), le da un sentido más profundo: el liberado debe dejar en Egipto o en el mar todo lo viejo y esclavizador, y convertirse en algo nuevo, resucitado, sin pasado y con todo el futuro por delante. Y esto con urgencia, con prisa. San Pablo utiliza el tema de los ázimos para invitar a los cristianos a que abandonen al *hombre viejo-vieja levadura* y se revistan de *Cristo-pan ázimo*. La eucaristía es una llamada a la renovación, una forma de llegar a identificarse con Cristo, a ser Cristo en una comunidad libre y liberadora (véase 1 Cor 5,7.8).

12,21-28 Sacrificio del cordero. Enfoque yahvista de la fiesta que subraya la fuerza redentora de la sangre del cordero que salva a Israel, garantizando su futuro en los primogénitos. Etimológicamente *pésah=pascua* alude a *pésah=saltar*, quizá una alusión al baile que caracterizaba a la fiesta. Una vez inserta en el acontecimiento salvador, cambió de sentido: el Señor *pasó de largo ante*, es decir "se saltó", las casas de los israelitas señaladas con la sangre del cordero. Pero también se le llama *negep=golpe*, de etimología

egipcia: para el opresor representa la muerte de sus primogénitos. En síntesis, el Señor revela sus dos caras: la que salva a Israel y la que acaba con Egipto. Sigue una catequesis en forma de diálogo padre-hijo (Ex 12,24-27), debida a la tradición elohista o a la redacción predeuteronomica; la sacerdotal da entrada a Aarón (Ex 12,28).

12,29-32 Décima plaga: la muerte de los primogénitos. Este es el tema eje de toda la sección: primero como amenaza (véase Ex 11,1-8); después se anuncia (véase Ex 12,12-14) y aquí se realiza. Una ley le sirve de apéndice (véase Ex 13,11-16). Los primogénitos miran al futuro, una perspectiva que se impone desde el comienzo: el faraón quiso acabar con los *niños de los hebreos* (véase Ex 1,22). Ha llegado el momento del enfrentamiento definitivo: o los hijos de Dios o los del "antidiós", o Israel, primogénito del Señor (véase Ex 4,23) o los primogénitos de todo Egipto. A pesar de cuanto ha visto y ha sufrido, el faraón no se rinde y acarrea sobre sí la mayor de las desgracias: mueren todos los primogénitos. Si los hijos son garantía de sobrevivencia, de forma especial lo es el primogénito. En Egipto la línea divina se trasmite a través del primer hijo del rey. Si muere, la dinastía pelagra. Si desaparecen todos los primogénitos de Egipto, no hay esperanzas para el "antidiós". Por eso en el drama sacro ha de ser eliminado todo cuanto garantice el futuro del enemigo; de ahí la muerte de todo primogénito. Esa noche, el reino del "antidiós" es un grito de desesperación; terror de pesadilla en las palabras entrecortadas del rey que accede a todo. En el entramado subyace la ley del talión: el faraón quiso acabar con los hijos de los hebreos, eliminar al primogénito del Señor; ahora ve con horror que Egipto es quien va a desaparecer en todos sus primogénitos, hombres y animales. Antes era el futuro de Israel el amenazado, ahora lo está el de Egipto. Es también el castigo por los inocentes sacrificados. El rey contempla atónito que los esclavos sobrevivirán gracias a ese Dios a quien él no quiso reconocer. El que ha sido maldecido una y otra vez, el que ha rechazado todas las oportunidades de cambiar

su actitud, paradójicamente pide ahora a Moisés que le bendiga. De poco le servirá: no hay porvenir para el esclavista, enemigo del Dios de la libertad.

12,33-42 Marcha-salida de Egipto. Se entremezclan las versiones: según la tradición yahvista, los egipcios dan prisa a los israelitas; así se justifica la ausencia de levadura (Ex 12,33-34.39); la elohista recuerda el despojo de Egipto (Ex 12,35-36; véase Ex 3,21-22); a la sacerdotal pertenecen las cifras, sin duda exageradas: en otros pasajes se habla de un grupo pequeño (véase Ex 23,29-30; Dt 7,7) y los nombres de los lugares por donde pasan; esta misma tradición fija en cuatrocientos treinta años los que permaneció el pueblo en el país del Nilo. Según la redacción yahvista los salvados no sólo fueron israelitas; el Señor libró a otras gentes (véase Nm 11,4; Lv 24,10-14; Dt 29,21; Jos 8,35). Este paso se cierra con una confesión de Israel: *Esa noche será para los israelitas noche de vela en honor del Señor durante todas las generaciones* (Ex 12,42), recuerdo agradecido de aquella noche original en la que el Guardián de Israel veló para salvarlos (Ex 12,40-42; es precioso el comentario de Sab 18,6-19).

12,43-13,16 Precisiones sobre el corodero pascual. Continúa en el documento sacerdotal la legislación sobre la comida sacrificial (véase Ex 12,1-14.21-28, de la fuente yahvista). Junto a datos muy antiguos (Ex 12,46) concreta quiénes pueden participar en ella; responde a preguntas de tiempos del destierro o posteriores a él y exige la circuncisión de los presentes.

13,1-16 Sobre los primogénitos y los ázimos. La legislación acerca de los primogénitos (Ex 13,1-2.11-16) es un caso concreto de la ley de las primicias, símbolo de lo mejor y de la totalidad (véase Ex 22,28-29). El hombre reconoce su subordinación a la divinidad al presentarlas, bien en forma de ofrenda, bien por la destrucción. En Israel nunca fue aceptado el sacrificio de los primogénitos humanos, aunque se subraye su

valor como muestra de la fe más acendrada (véase Gn 22). Esta costumbre-ley justifica el papel de los levitas (véase Nm 3,44-48). La formulación de la ley sobre la fiesta de los ázimos (Ex 13,3-10) está muy cerca del Deuteronomio, incluso en el signo (véase Dt 16,1-8; 6,8).

13,17-22 Salida de Egipto. Culmina la *gran noche de pascua* en la liberación de la servidumbre, elevada a la categoría de ejemplar para todas las edades. Comienza con una marcha indecisa en la noche (Ex 13,17) y termina en el *Canto del mar* (Ex 15,21). Este conjunto forja el esquema modelo de toda salvación: el pobre grita, el Señor lo escucha y acude a salvarlo; una vez libre, alaba al Señor (véase Jue 5; Sal 18; 30; 40; 107; 124; 129; Jon 2,3-10; Eclo 51,1-12). En esta subsección el relato del acontecimiento y el himno que lo celebra forman una unidad literaria y teológica que revela quien es el Señor y el significado de su nombre. Responde a las preguntas-eje de esta primera parte: revela a los oprimidos su fuerza venciendo al opresor; el testimonio de esta victoria son los cadáveres de los egipcios vomitados por las aguas; en el himno los liberados alaban al Señor incluso por el don de la tierra prometida. Responde a Moisés asistiéndole y haciéndole participe de sus maravillas: Moisés acaba siendo el testigo de excepción. El faraón se ve obligado a reconocer el poderío del Dios a quien no escuchó; si preguntó en su osadía *¿Quién es el Señor?* (véase Ex 5,2), el himno le responde: *¿Quién como el Señor?* (véase Ex 15,11). Ahora el rey ya sabe quién es.

El Señor aparece como un guerrero, dueño del mar y de la tierra, paladín de los oprimidos en cuya defensa resplandece su gloria; consigue su título de rey por derecho de victoria sobre el tirano (véase Is 14,3-20; Ez 28,2-10; 31,1-18); es *redentor*, lo que supone unas relaciones previas con los oprimidos: el Señor es el Dios familiar que rescata a unos hijos que había perdido en la esclavitud.

En esta sección Israel se autocomprende como pueblo de Dios al fundir los tres momentos lógicos de la elección: su raíz está en el amor del Señor a los padres, su realización

en la salida de Egipto y su final en la posesión de la tierra. A la luz de los profetas, la elección se funde con la creación de Israel: el Señor dominó al caos y posibilitó la existencia de su pueblo. Así lo evocan los verbos: *construir, hacer, crear* (véase Is 43,1-4; 44,1-2); así lo subrayan las estructuras antitéticas: el texto convierte a la salida de Egipto en una nueva creación: las tinieblas dan paso a la luz (véase Gn 1,1-2); tras la *noche*, la *alborada*, el *amanecer* y el *día* (Ex 14,20.24.27.30). Si al crear Dios dividió las aguas y *apareció lo seco* (véase Gn 1,6.9), aquí *secó el mar, partió en dos las aguas, entraron por lo seco* (Ex 14,21; véase Sal 104,4-9.25-26; 106,9). Gracias a la fuerza de un *soplo* y de su *palabra* (Ex 14,21; 15,8; véase Sal 78,26; 18,14.16), el Señor destruyó al faraón como deshizo al monstruo de los abismos. Resuenan ecos de la batalla primordial del creador contra el caos, como en los mitos de Mesopotamia: Marduk contra Tiamat; y en los de Ugarit: Baal contra Mot (Ex 15,4-5; véase Is 51,9b-10; 30,7; Sal 74,13-14; 89,9-11; Job 26,6-8.12-13). El Señor rompe el caos primordial y deja abierto el camino a la vida. Se sublima una escapada y se convierte en una lucha a muerte entre dioses: el Dios de los hebreos contra el dios de Egipto.

Esta salida es, además, un paso cualitativo: de la esclavitud a la libertad. En la noche quedan destrozados los opresores, rotas las cadenas, ahogados los que mandaban ahogar. En la noche muere el Israel esclavo. el mar es su tumba; del agua surge un ser vivo y libre (experiencia pascual de los bautizados: Rom 6,3-5; Col 2,12). De forma equivalente también pasan de la idolatría a la fe. Al estar sometidos a Egipto tenían que ser esclavos de sus ídolos y, al traspasar la frontera, Israel está en condiciones de servir al Señor: con el verbo *servir* se recuerda la servidumbre idolátrica y la entrega a Dios. La pascua es el sacramento de la adhesión al Dios de la libertad que destruye cuanto puede esclavizar al hombre.

Finalmente, subyace el esquema de un nacimiento: el mar, como madre cósmica, "rompe aguas" y el niño sale de un medio acuoso. Ezequiel contemplaba a Israel como una ni-

ña recién nacida que precisa de todo y todo lo recibe del Señor (véase Ez 16,4-6). El paso del mar es una experiencia ambivalente, como todo nacimiento: Israel sale traumatizado de un mundo seguro a otro adverso en el que se siente desnudo y vulnerable; pero también con personalidad independiente. Al otro lado del mar, Israel es una realidad nueva, que tiene delante el desierto donde precisa ayuda, orientación y guía. De no ser nada pasa a ser pueblo de Dios: en el mar deja lo añejo, caduco y pretérito para entrar en un orden nuevo, abierto al futuro (véase 1 Cor 5,6-8; 2 Cor 5,17).

El acontecimiento del paso del mar ha quedado reflejado, a modo de díptico, en un relato (Ex 13,17-14,31) y en un himno (véase Ex 15,1-21). El himno parece homogéneo mientras que el relato resulta de la fusión de las redacciones yahvista y la sacerdotal. La primera recurre a los escenarios: los egipcios, arrepentidos, persiguen a los escapados (Ex 14,5-9); éstos, desesperados al ver cómo se acerca el faraón con todo su poderío (Ex 14,10-14), claman a Moisés y éste les aconseja tener fe y esperar. La nube cambia de lugar (la tradición elohista ha convertido a la nube en ángel); el Señor hace soplar un levante muy fuerte que seca el mar y provoca el pánico entre los egipcios, que se lanzan a las aguas que han vuelto a su cauce. Cuando las aguas vomitan a los cadáveres, los israelitas creen en el Señor y en Moisés (Ex 14,18-29). Este enfoque no ve milagro alguno. Israel no se mueve. Da la impresión que ni siquiera atraviesa el mar, sepulcro de Egipto, sino que continúa su camino, dejando a un lado a los enemigos muertos. Esta tradición yahvista es la más socorrida por ser atendible, ya que se trataría del paso por unas marismas entre los lagos Amargos y el mar Rojo. Su enseñanza se centra en la fe confiada que el pueblo debe prestar al Señor y a Moisés.

El autor sacerdotal, por su parte, prescindía de la verosimilitud histórica, aunque conoce la geografía y los nombres de las etapas (Ex 14,1.9). Su interés se centra en presentar el paso del mar como la manifestación de la gloria del Señor. Dios lo tiene todo en sus

manos: conoce las intenciones del faraón y con su palabra dirige los acontecimientos. Todo está a sus órdenes: desde el mar a Moisés. Su gloria se manifiesta a costa de su enemigo (Ex 14,4.17.18), que se ve obligado a reconocer a quien no quería (Ex 14,2-4.15-18.26; véase Ex 5,2). La salvación de Israel revelará a todo el mundo quién es el Señor. Para subrayar la grandeza de este acontecimiento, recurre al esquema de creación y a gestos sagrados, construyendo una escenografía espectacular: la mano y la vara de Moisés parten el mar, las aguas se petrifican como muros formidables, abriendo un camino para el ejército del Señor (como el paso del Jordán, Jos 3,1-17; véase Sal 66,6; Sal 114). El faraón y su ejército, en su obcecación, se lanzan tras ellos: no saben que corren a su aniquilación. Las murallas se derrumban (como las de Jericó, Jos 6,1-20) y el mar los ahoga (Ex 14,28-29). Este enfoque se impone y da al relato su toque definitivo.

13,17-22 Preludio a la marcha. Tres eran los posibles itinerarios: el primero es el *camino del mar* que, desde el delta (Qantara), seguía por la costa, bajaba hacia Cadés y conducía a Berseba; otro itinerario es el que, atravesando el desierto, lleva directamente hasta Cadés y el Negueb; y el tercero es el que baja hacia el sur internándose en el desierto. El redactor elohista recuerda que tomaron este último para llegar al Horeb, donde se han de encontrar con el Señor; llevan consigo los huesos de José, motivo que enlaza a la salida de Egipto con el ciclo patriarcal (véase Gn 50,25) y con la entrada en la tierra prometida (véase Jos 24,32). La razón que motiva tomar esta ruta es obvia: no sea que pierdan la fe y quieran volver a la servidumbre (Ex 13,17-19). Es un tema profético el obstaculizar la vuelta al pecado (véase Os 2,8-9). De la fuente yahvista es la presencia de la nube, símbolo de la providencia continua, tanto de día como de noche, (Ex 13,21-22); pertenecen a la tradición sacerdotal, los nombres de los lugares (Ex 13,20).

14,1-14 Persecución y oráculo de confianza. Esta parte se articula en una serie de

escenas: esta es la primera. A la orden de ponerse en marcha va unida una predicción (Ex 14,1-3), que se verifica (Ex 14,4-9); la murmuración y el oráculo de confianza la completan (Ex 14,10-14). En el campamento de Israel, mundo de los esclavos, la palabra del Señor decide el futuro; en la corte, tras el permiso de partir (véase Ex 12,29-36), se impone el mercantilismo. Con el cadáver de su hijo todavía caliente, el faraón olvida los sentimientos más humanos: el horror a la muerte y el dolor de su hijo muerto; sólo tiene en cuenta que ha perdido su mano de obra barata. Es una bestia cegada por el dinero y el poder; alguien así no merece vivir. Como en una sublime tragedia todos se dirigen hacia el mar: el faraón y su ejército, lo mejor de Egipto, se pone en marcha para alcanzar a Israel. ¿Es tarde para que el faraón cambie de conducta? Le queda una oportunidad, pero la desaprovechará en su locura suicida. Allí junto al mar, tiene una cita con la muerte y no puede faltar. Los israelitas llegan a la orilla y ven con desesperación que se encuentran entre la espada del ejército y la pared de las aguas. Pierden la fe confiada: temen y acusan a Moisés, que es acusar a Dios. Su reproche es una blasfemia: consideran al Dios de la vida un Dios asesino. Son ciegos voluntarios, incapaces de aceptar a ese Dios que los llama a la libertad; añoran la esclavitud. Frente a ellos, Moisés es el profeta creyente que asegura la victoria y exige una fe sin límites; sirve de contrapunto a la desconfianza de Israel: el elegido fiel frente al elegido que no lo es. Se repite tres veces el verbo "ver", que da entrada al tema teológico del pueblo como testigo del Señor (Ex 14,13).

14,15-31 El mar se divide y se salva Israel. La segunda escena (Ex 14,15-23) se compone del mandato divino de atravesar el mar, que lleva incluida la salvación. Obedecer la orden, confiando en el Señor, lleva aparejada la salvación (Ex 14,15-18); al cumplirla, se libran del enemigo (Ex 14,21-23). Sirve de enlace la apostilla según la cual la nube cambia de lugar. El texto es oscuro; parece indicar que la nube -para el redactor elohista el *ángel*- al llegar la noche se con-

vierte en luz para Israel y tinieblas para Egipto, como en la novena plaga; es bifronte como el primer día de la creación (Gn 1,4-5). El texto hace hincapié en que era de *noche* (Ex 14,20-21). Se cumple la palabra divina: el mar se abre e Israel, libre, camina por en medio de las aguas. El mar se carga de simbolismos. Es muro de una cárcel: atravesarlo es salvarse; y también sepulcro, donde se deposita el cadáver de un grupo sin nombre y caduco, y resucita un pueblo nuevo y libre. El Señor hiende el mar y abre el camino a la libertad: salva y crea. Los que no se fiaban de Dios al comienzo del drama, caminan ahora *como por tierra seca* (Ex 14,22).

Con el alba, última de las tres vigilias en que se dividía la noche (véase 1 Sm 11,11; otras en Jue 7,19 y Lam 2,19), comienza la tercera y definitiva escena (Ex 14,24-31). Dios se hace presente como señor del cosmos que acude en auxilio del pobre. Desde su trono de fuego y nube (véase Sal 18,7-15), ofusca al enemigo: las ruedas se hunden en el cieno y los carros se revelan impotentes. Los egipcios reconocen, a la fuerza y a su pesar, que el Señor lucha contra ellos (Ex 14,24-25: sección de enlace). A la orden divina, Moisés levanta de nuevo su mano y el mar se vuelve contra Egipto y lo destroza. Si con la muerte de los primogénitos se desvanecía el futuro del "antidios"; en el mar de los Juncos se entierra el resto de su poderío: desaparece de la historia quien se oponía al proyecto divino (orden y cumplimiento: Ex 14,26-31).

Una serie de paralelismos relacionan este final grandioso con lo anterior: al miedo de Israel responde el de Egipto (Ex 14,10-12.25), que confiesa al Señor (Ex 14,25) casi con las mismas palabras que Moisés (Ex 14,13-14); a la falta de fe de Israel, contesta la confesión de Moisés y la de los egipcios (Ex 14,11-12. 13.25). Todo se cierra con una confesión del estrato yahvista, que lleva aneja la obligación de *ser testigos porque han visto*. El verbo "ver" se repite en momentos claves: ver a los egipcios vivos - verlos muertos; ver el poder del faraón - ver el poder del Señor. El testigo debe tener fe, que es una relación: fiarse de quien se ha ganado la confianza del testigo (Ex 14,31). Y lo mismo se

diga del verbo “temer”: de temer a los egipcios deben pasar a temer al Señor. El mismo verbo sirve para indicar dos actitudes diferentes: temer al Señor es obedecerle. Así concluye el relato: *Vio Israel,... temió al Señor y puso su confianza en él y en Moisés, su siervo* (Ex 14,31).

15,1-22: Canto de acción de gracias. Finaliza la liturgia de la noche de pascua con esta oda heroica que, puesta en boca de los salvados, es a la vez una confesión de que el Dios liberador garantiza su providencia admirable para el presente y el futuro. Sus referencias van del paso del mar hasta la entrada en la tierra prometida. Sin duda se trata de la reacción de un gran poeta que, una vez asentados en Canaán, oye contar las maravillas que realizó el Señor al sacar a Israel de Egipto y, emocionado, compone esta descripción épica de la liberación imitando los cantos en honor de los reyes vencedores. Aquí ensalza al Señor y sólo a él; ni se menciona a Moisés. Importa poco si el hecho fue grande o pequeño, normal o insólito; lo fundamental es que cuanto aconteció fue revivido e interpretado como una acción divina. Su punto de arranque y también su estribillo, pudo ser el *Canto de María* (Ex 15,21). Su medio ambiente es la “guerra santa” en la que el Señor lucha incluso con las fuerzas cósmicas en favor de sus escogidos (véase Jue 5; Hab 3).

La descripción es sublime: en su centro campea el Señor, Dios guerrero y también pastor, redentor y rey. El lenguaje es épico, directo y metafórico; los procedimientos literarios son incisivos: *se hunden en el abismo como piedras o como plomo* (Ex 15,5.10); *los devora como el fuego a la paja* (Ex 15,7); *las aguas se agolparon, se irguieron como un muro*, formando una calzada por donde caminan los liberados (Ex 15,8); *al oírlo contar temblaron los pueblos,... se quedaron de piedra*, contemplando atónitos el paso de aquellos que el Señor rescató (Ex 15,15-16). Es notable el uso de los pronombres: domina el *tú divino*, a quien alaba el *yo* del poema; otras veces será *él, el Dios que libera*. Para que queden claras las intenciones del enemigo,

introduce el estilo directo. Preciosa es la aclamación lírica (Ex 15,11-12).

Las imágenes provienen de leyendas conocidas: las aguas en que se hunden los egipcios son las “tehomot” que descubre Dios para cimentar el orbe (véase Sal 18,15; en singular, Gn 1,2); el soplo del Señor las rompe, como en el poema Enuma elis donde *Tiamat=las aguas caóticas* es partida en dos por el soplo de Marduk. Como éste, el Señor es coronado rey por derecho de conquista y de victoria; su reino será eterno. El *mar de las Cañas*, sepulcro del faraón y sus guerreros, quizá aluda al “lago de los Juncos” de la mitología egipcia que el faraón había de cruzar acompañado de Ra, el dios Sol, para resucitar. Pertenecen a las leyendas de Ugarit expresiones como *monte de tu heredad, lugar donde has puesto tu morada*. El Señor, como la Medusa, convierte en piedra a cuanto se le opone: hace de las aguas muros mientras los pueblos enemigos, petrificados por el pavor divino, acaban convertidos en estatuas que bordean “una vía sagrada” que conduce al templo, al estilo de las que tenían los templos egipcios. Los enemigos cósmicos –aguas– e históricos –los reyes vecinos– contemplan el paso de los rescatados. Silencio en el mar y en la tierra cuando actúa el Señor: sólo se escucha el paso de los hombres libres.

En la introducción (Ex 15,1-3), el autor presenta al protagonista, el Señor, de quien se enorgullece llamándolo “mi Dios”. Todo está en sus manos, así lo subraya el paralelismo (véase Is 12,2). Como en la guerra santa, el Señor es un paladín (véase 1 Sm 17,47; Is 42,13; Ex 17,16). La afirmación *su nombre es el Señor* incluye al himno en la teología del nombre.

La primera estrofa (Ex 15,4-12) describe la derrota del faraón en tres partes, como tres oleadas. La primera es descriptiva (Ex 15,4-5), usa la tercera persona y contempla la victoria del Señor sobre el mar y el faraón. El Señor ha demostrado estar con los suyos, ha revelado qué significa su nombre. La segunda parte tiene forma dialogal: se dirige a Dios con el *tú* (Ex 15,6-8.10) y ensalza su poder, para lo que acumula metáforas y adjetivos posesivos: *tu diestra* (dos veces), *tu majestad*,

tus adversarios, tu furor que los devora como paja (véase Is 5,24; Abd 18; Nah 1,10), *tu ira, tu aliento*. Las palabras del faraón constituyen la tercera parte de la estrofa (Ex 15,9). Sirve de contrapunto a la acción salvadora. Se amontonan seis verbos para recalcar las intenciones homicidas del "antidiós": *los perseguiré, los alcanzaré, repartiré el botín, saciaré mi deseo, empuñaré mi espada, mi mano los destruirá*. Pero todo queda en la intención: de nuevo el sople los hunde como plomo; el enemigo desaparece de escena (Ex 15,9-10). Termina esta parte con una increpación lírica: *¿Quién como tú, Señor, entre los dioses? ¿Quién como tú sublime en santidad?* Con su poder hundió en la tierra que está por debajo del mar, el "infierno" (véase Nm 16,30-32), a quien se atrevió a poner en duda su poder (Ex 15,11-12).

En la segunda estrofa (Ex 15,13-17) el himno evoca hechos posteriores al éxodo. Israel, el hijo rescatado, criatura elegida, camina asistido por el Señor y llega hasta el monte de tu heredad. La libertad es paso hacia un objetivo; el movimiento tiene una meta: la tierra prometida y el santuario. El Dios de la libertad es ahora el pastor que guía al pueblo que rescató (Ex 15,13-14). La tierra es calificada con títulos sagrados de la literatura del templo, lugar escogido donde prosperarán y serán felices, según las promesas (Ex 15,17). Si en el paso del mar los liberados caminaron entre bloques de agua petrificada, ahora son cuatro pueblos, enemigos tradicionales de Israel, quienes, petrificados por el pánico sagrado, con sus jefes a la cabeza, forman un "camino real", guardado por esfinges: *los toros de Edom y los carneros de Moab* (traducción literal de Ex 15,15), y contemplan el paso de los hijos de Dios (Ex 15,15-16).

La estrofa tercera (Ex 15,18) es una aclamación que proclama rey al Señor, cuyo nombre *Yahvé* se repite tres veces casi seguidas (Ex 15,16.17.18), por su victoria en la batalla (véase Sof 3,15; Sal 47; 93,1; 95,3; 97,1; 98,6; 99,1; también Nm 23,21; Dt 33,5; 1 Re 22,19; Is 43,15; 52,7; Sof 3,15; Ez 1,26; Lam 5,19; etc.). Se ha ganado su corona derrotando a un enemigo cósmico: las aguas, y a sus adversarios históricos, Egipto y los pueblos

vecinos; ha sido una victoria absoluta. En su final el himno se asemeja a los salmos (véase Sal 10,16; 29,10; 93,1; 96,10; 146,10).

El relato de la noche pascual y esta oda forman una unidad narrativa y coherente tanto en el plano lógico como teológico. Componen un drama sacro que revela quién es el Señor y el significado de su nombre: el Señor es el Dios que habla y que hace, fiel a sí mismo y a quienes confían en él; señor del espacio (mar), y del tiempo (Egipto). Responde a las preguntas-eje del principio: a los oprimidos que experimentan la victoria; a Moisés que va conociendo más y mejor al Dios que lo llamó y que le hace partícipe de sus maravillas y testigo de excepción; y al faraón a quien le demuestra su poder.

Esta sección, relato y canto, es algo más que la evocación de un hecho pasado; constituye una visión profética que contempla al Señor salvando en la historia. Así y aquí quedó consagrada la estructura modelo de toda salvación: el pobre grita, el Señor lo escucha y acude a salvarlo; una vez libre, alaba al Señor (véase Jue 5; Sal 107; 124; 129; Jon 2,3-10 y Eclo 51,1-12).

El Dios que se revela es el Señor del espacio, señor en mar y en la tierra, y de la historia: rey por derecho de victoria sobre el tirano (véase Is 14,3-20; Ez 28,2-10; 31,1-18) y paladín de los desvalidos en cuya defensa resplandece su gloria. Es el Dios paterno que viene a rescatar a unos hijos que perdió y los conduce hasta la tierra que un día prometió a sus antepasados. A Israel le protege la fuerza de la bendición, garantizada por la palabra de Dios dada a sus antepasados, una palabra que se va a realizar plenamente en la patria hacia la que se dirigen y que ya poseen en esperanza. Por eso lo reconoce como redentor y dueño, salvador y creador, pastor y guardián, imágenes de un Dios que ha eliminado a quienes le disputaban el patrocinio de los explotados; imágenes que evocan amor y providencia. Los salvados, al verse libres, reconocen que no hay otro Dios como *Yahvé el Señor*, que es su Dios. Lógicamente, Israel se autocomprende como pueblo escogido; ve la raíz de la elección en el amor del Señor a sus antepasados, su realización en la salida

de Egipto y su culmen en la posesión de la tierra. A la luz de los profetas, la elección se funde con la creación de Israel: el Señor dominó al caos y posibilitó la existencia de su pueblo (véase Is 43,1-4; 44,1-2).

Los versículos que forman el apéndice (Ex 15,19-21) tal vez recuerden una fiesta en que se cantaba y danzaba este himno. Parece ser el origen de esta oda triunfal. María es presentada como hermana de Aarón y no de Moisés; su consideración como profetisa se debe bien a que, inspirada, alaba al Señor, o bien a que actúa como portavoz de la divinidad (véase Nm 12,2). Repite el motivo inicial del himno: tres alabanzas que terminan, en hebreo, con la palabra *mar*.

II HACIA EL SINAI (15,22-18,27)

Esta sección desarrolla uno de los grandes temas del Pentateuco: el camino por el desierto. Un camino que conoce dos grandes etapas: la primera ésta que enlaza la salida de Egipto con la llegada al Sinaí (Ex 15,22-18,27) y la segunda, que lo lleva del Sinaí a las fronteras con Canaán (véase Nm 10-34). Los episodios narrados en esta primera etapa también tienen forma de catequesis-diálogo y responden a la pregunta: *¿Está el Señor en medio de nosotros o no?* (Ex 17,7). El conjunto se articula en cinco episodios: las aguas de la amargura (Ex 15,22-27), el maná y las codornices (Ex 16,1-36), las aguas del juicio (Ex 17,1-7), la victoria sobre Amalec (Ex 17,8-16) y el encuentro con Jetró (Ex 18,1-27). Algunas de estas anécdotas se encuentran repetidas en Números, lo que indica lo complejo de la redacción.

Los tres primeros episodios responden al esquema de murmuración, usado por la fuente yahvista que, sin duda, lo tomó de la tradición oral (véase Ex 14,11-12; 15,22-27; 17,1-7). El esquema es muy simple: el pueblo desconfía a la menor dificultad, tiene miedo, murmura, se subleva contra Moisés, se atreve a pedirle al Señor una señal y llegan a blasfemar del Dios que los libró. Cuando

están a punto de acarrear sobre sí la desgracia, Moisés intercede y el Señor perdona a los suyos y les concede lo que precisan a pesar de su falta de fe. La crítica al plan divino hunde sus raíces en lo más auténtico del hombre religioso y en estos episodios toma la forma de falta de fe-murmuración: los israelitas reprochan al Señor su ausencia en momentos difíciles.

El camino por el desierto simboliza la vida de la nación, desde la fundación del Estado hasta el destierro de Babilonia (testigo el salmo 106). El desierto, como la vida, es un medio adverso, lugar de prueba, donde el peligro es constante y continua la tentación de buscar refugio fuera del Señor, representado aquí por Egipto donde todo lo tenían resuelto, aunque a costa de la libertad (véase Ex 14,11; 15,24; 16,3; 17,1-7.32; Nm 11,1-1-4; 12,1; 14,1-4; 16,3.14; 20,2-5; 21,5). Las rebeliones están motivadas por la carencia de lo imprescindible, concretado en el agua y el pan: en dos ocasiones el agua (Ex 15,22-27 y 17,1-7) y en una el pan (Ex 16); temen, dudan y murmuran cuando el enemigo se les viene encima: ante el ejército del faraón (véase Ex 14,10-14) y cuando Amalec les impide el paso (Ex 17,8-16), dos ocasiones que aprovecha el redactor para insistir sobre la necesidad de confiar y orar. Finalmente, el Señor se hará presente en los consejos de Jetró para combatir la anarquía, enemigo interior; gracias a sus consejos, Moisés organiza la comunidad (Ex 18); pero la más dura de las pruebas será el silencio de Dios (véase Ex 32,1).

El fondo original de los tres episodios de murmuración (Ex 14,11-12; 15,22-27; 17,1-7) y el de Amalec (Ex 17,8-16), pertenece a la tradición yahvista, que la redacción sacerdotal hizo suyos y completó con detalles culturales, medidas precisas, semana litúrgica con sábado, esquema temporal *tarde-mañana* (como en la creación, véase Gn 1) y con el tema de la gloria; también esta redacción incorpora a Aarón y recuerda unos "memoriales" para enseñanza de las futuras generaciones: una medida de maná en el arca (Ex 16,32-34), la anotación en un libro (Ex 17,14), un altar (Ex 17,15); de la tradición elohista sería el encuentro con Jetró (Ex 18). En al-

gunos episodios subyacen explicaciones sobre el nombre de lugares: Mará, Masá y Meribá; de un altar-santuario y de instituciones.

Los relatos están dramatizados con personajes en escena, que se intercambian reproches y respuestas; en ocasiones las soluciones son prodigiosas. El texto revive el acontecimiento para responder a la duda persistente acerca de la asistencia divina. La repetición de una serie de motivos asemeja entre sí los distintos relatos y revela el mensaje: a lo largo de la historia, contemplada como un camino de la libertad a la alianza, el Señor ha demostrado que no abandona a los suyos. La asistencia tiene matices prodigiosos: es continua, día y noche (Ex 16,6-7.12-13); perfecta: reparte a cada uno lo que precisa (Ex 16,17-18); perspicaz: desenmascara a los de poca fe (Ex 16,18.20.27); poderosa: derrota al faraón y a los amalecitas (Ex 17,11-14); y oportuna, vertebrada a la comunidad (Ex 18,17-23). Los símbolos en que se revela esta asistencia son la vara de Moisés (Ex 17,5.8) y la nube, que acaba asociada a la gloria (Ex 14,19-20.24; 16,6-10). Israel no debe olvidar que sólo el Señor es quien de verdad lo cuida y debe responder con una fe confiada en el Dios que le asiste y en Moisés, su siervo. La figura del mediador se sigue agigantando: es el escogido que cumple su misión, solidario con sus hermanos, aunque los reconozca pecadores, intercede por ellos y su oración se revela poderosa. A ejemplo del líder, la comunidad debe mantenerse fiel. Si la fe se tambalea, ellos mismos abren el camino a su propia desgracia. La superación de estas dificultades y riesgos de la vida material y espiritual es condición previa para el pacto con el Señor en el Sinaí.

El Sinaí, lugar de los acontecimientos que siguieron a la salida de Egipto, es una península entre Egipto y Palestina, bordeada por los dos brazos del Mar Rojo, el golfo de Eilat en el este y el golfo de Suez en el oeste, con el Mediterráneo al norte. Su mitad superior es una llanura arenosa con pequeñas colinas y en la inferior se encuentra un macizo de montañas de altura considerable. Destacan Yebel Musa, *montaña de Moisés*, y Yebel Serval. Clima desértico con pocas fuen-

tes, apenas lluvias y escasos oasis; sin embargo es posible encontrar agua horadando el cauce seco de algunas torrenteras (*wadis*). El oasis más importante es el de Cadés Barnea, con agua abundante. A pesar de todo, en el Sinaí siguen viviendo grupos de nómadas que aprovechan la magra vegetación para sus cabras y ovejas. En la antigüedad, a esta península la atravesaban rutas que unían a Egipto con Mesopotamia; la más importante es el *Camino del Mar* o de los filisteos, que por la costa del Mediterráneo une el delta con Gaza, pasa por Galilea, atraviesa Siria y desemboca en Babilonia y Asiria. Otra conduce desde Egipto hacia el sur hasta las montañas, donde se explotaban desde el tercer milenio minas de turquesas. Junto a ellas, se ha descubierto un poblado minero, un templo y numerosas inscripciones jeroglíficas. Entre los trabajadores había esclavos semitas, como lo demuestran las pintadas o *grafitti* escritos en un alfabeto arcaico (el *protosinaítico*), datable del siglo XV a. C. Otra ruta costeaba el golfo de Suez y se doblaba para desembocar en Eilat. Sinaí en la Biblia es el nombre de una montaña (véase Sal 68,8), un macizo (véase Dt 33,2) y un desierto (véase Ex 19,2). Las tradiciones poco dicen de la identidad de la montaña; hoy se considera que es el Yebel Musa a cuyos pies está el monasterio de Santa Catalina; otros la identifican con Yebel Hillal, cerca de Cadés o con un monte de Moab, ya en la costa asiática.

Un grupo humano puede subsistir en este desierto si no es demasiado numeroso. En él se podían encontrar animales en libertad: gacelas, camellos, tamanes, etc. así como insectos o plantas comestibles: langostas, palmeras, hierbas, etc. que todavía los beduinos utilizan. Las distancias a los oasis no son exageradas. Además hay que tener presente el poco desgaste físico y la miserable alimentación habitual para estas personas en la antigüedad. El Exodo recuerda las hierbas amargas y las plantas silvestres; y es raro que no hable de dátiles, almendras, etc. que sin duda existían entonces, como ahora. Estos relatos sí mencionan aquellos tipos de alimentos que tuvieron su propia leyenda por

ser extraños o desconocidos: el maná (*¿qué es esto?*) o una lluvia de codornices; o la forma providencial como se encontró agua o se la hizo potable.

15,22-27 Mará: Aguas amargas. Para indicar las etapas de Israel por el desierto (véase Ex 16,1; 17,1; 19,2; Nm 33), el texto usa *partir*, verbo que significa “arrancar los clavos que atan los vientos de la tienda” (véase Ex 33,20). Los israelitas recuperan la vida patriarcal, de acampada en acampada hasta llegar al descanso, la patria (véase Jos 21,43-44; Hch 4,1-11). En esta primera etapa no interesa ni el lugar ni el tiempo, sino el tema: el agua que encuentran no se puede beber, es verdaderamente *mará=amarga*. Apenas iniciada la nueva vida, se encuentran con la *amargura* (tres veces). La tradición base es yahvista sostenida por el nombre *Mará*. Se estructura como una murmuración solucionada por medio de un *arbusto* que sana el agua y da a Dios el título de sanador, *médico*: necesitan a su Dios para todo (un caso parecido, véase 2 Re 2,19-22; 4,38-41). Esta murmuración pertenece a las quejas que pueden calificarse de “legítimas” y no a las que representan una rebelión contra Dios y Moisés (véase Ex 16,3). Termina este episodio con una reflexión deuteronomica: el desierto es una prueba y las enfermedades de Egipto una amenaza (véase Dt 8,2; 28,27); la ley está presente desde el primer paso que dan hacia el Sinaí (Ex 15,26). El nombre del lugar donde acampan pertenece al itinerario sacerdotal.

16,1-20 Maná y codornices. Nuevo episodio de murmuración legítima, cuyo duplicado se lee tras la marcha del Sinaí (véase Nm 11,4-34). Sobre un relato yahvista (Ex 16,4-5; 13b-15; 21b,27-31,35) actuó el redactor sacerdotal. El estrato yahvista mencionaba sólo el don del *pan-maná*—del diluvio de codornices lo hará más tarde (Nm 11,31-33)—: la mención de la carne es de la escuela sacerdotal. Quizá se conserve el recuerdo de una o varias bandadas de estas aves que, exhaustas en su lucha contra el viento o por haber atravesado el mar, caen en

medio o cerca de las tiendas. El relato del libro de los Números es más lógico y está mejor tratado (véase Nm 11,4-34); aquí pasa desapercibido. La redacción sacerdotal matiza el episodio con detalles como el protagonismo de Aarón; el don del *maná* inscrito en una cadencia de tarde-mañana como la creación (véase Gn 1,2-31) que respeta el descanso del sábado y, sobre todo, la aparición de la gloria, dan color litúrgico al episodio.

Si en Mará el pueblo murmuró del agua, ahora lo hacen de la comida, añorando unos manjares que utópicamente comieron en Egipto: dicen que allí *se sentaban junto a las ollas de carne y se hartaban de pan*. Dos mensajes divinos encuadran a otros dos: uno de Moisés y otro de Aarón. El Señor promete *pan* y la promesa está relacionada con el descanso del sábado. Moisés y Aarón añaden que también tendrán *carne* y acusan al pueblo de rebelión contra el Señor al pedirle pruebas cuando les ha dado tantas; y de blasfemia porque acusan de traidor al Dios que los salvó. A pesar de todo, el mensaje es esperanzador: los líderes aseguran que el Señor los alimentará y además verán su gloria para que crean. Subraya el don el hecho de representar a Dios como mayordomo perfecto que da a cada uno lo que necesita y aporta lo que le falta a quien no ha sido previsor. Por otro lado, la presencia de la “gloria” presta trascendencia a todo el episodio: estos dones divinos, el pan y la carne son signos que, como las plagas, deben conducir a la fe, a contemplar *la gloria del Señor*.

16,21-36 Informaciones sobre el maná. El redactor yahvista centra su interés en el maná, savia que rezuma un arbusto y que, solidificada al contacto con el aire frío de la noche, puede servir de alimento. Un juego de palabras explica el nombre del *maná*, que en hebreo sería *¿Qué es esto?* Más que pan, el maná es harina. Por su parte, la fuente sacerdotal enseña que este don justifica el descanso sabático, que la misma naturaleza cumple como lo hizo Dios al crear (Ex 16,22-27). A este estrato pertenece asimismo el tema del “memorial”: una medida de *maná* que se guarda en el arca como testimonio para

las futuras generaciones (Ex 16,32-34). Tanto la existencia del arca como la ley del sábado son anacrónicas e incongruentes en este contexto. La idea del *maná* varía a lo largo del Antiguo Testamento: sirve de prueba (aquí y en Dt 8,3.16); alimento despreciable (véase Nm 11,4-9; 21,5); manjar maravilloso, (véase Sal 105,40; 78,24-25; Neh 9,15.20; Sab 16,20-21); alimento durante los cuarenta años del desierto (véase Jos 5,10-21; Sal 78,24-25; 105,40; Sab 16,20-21; Jn 6; 1 Cor 10,3-5; Ap 2,17).

17,1-7 Masá y Meribá: Aguas del juicio.

Las *aguas amargas* del primer episodio (véase Ex 15,22-25) miran a este otro: allí Dios puso a prueba (en hebreo "masá") al pueblo; aquí es el pueblo quien pretende poner a prueba al Señor. Meribá, la otra localidad mencionada, está más al norte, cerca de Cadés. Es más que posible que la tradición de lo acontecido en Meribá perteneciera al ciclo de Cadés (véase Nm 20,1-13; Dt 32,51; 33,8; Sal 81,8; 95,8; 106,32); posteriormente se le unió Masá. De nuevo falta agua: no la encuentran en Refidín y están a punto de acabar con Moisés. Se funden dos rebeliones: en Masá se duda de la presencia del Señor en medio de su pueblo; mientras que en Meribá se discute la autoridad de Moisés.

La situación es muy grave: el pueblo tiene miedo porque ha perdido la fe y, al parecer, han atacado a Moisés. Las palabras de éste y los verbos que expresan la protesta preparan las etimologías: *masá=tentar* y *meribá=pleitear*, que tienen valor teológico: equivalen a desesperar, mirar atrás, dudar de la asistencia de Dios y pretender un signo de su poder, ¡cómo si no les hubiera dado ninguno! Menosprecian lo que ha hecho por ellos, hasta la blasfemia de creer que el Dios fiel los ha engañado, los ha sacado de Egipto para matarlos. Consideran al Dios de la vida un dios asesino y a su proyecto, un proyecto de muerte (véase Ex 17,2-3). Moisés reprocha al Señor el peligro que ha corrido y éste le responde como un padre paciente. De nuevo aparece el bastón, los testigos, la roca y una palabra que da sentido a la acción: *Yo estaré contigo*. Esta afirmación y la pregunta fi-

nal: *¿Está el Señor en medio de nosotros o no?* son la clave de toda la sección.

Estas *aguas* de Masá y Meribá han merecido el recuerdo en múltiples lugares de la Biblia (véase Nm 20,1-13.24, su duplicado; Dt 6,16; 9,22; 32,15.51; 33,8; Sal 78,15-16; 81,8; 95,8-9; 105,41; 106,32; Sab 11,4-14; quizá en Is 43,20). Una leyenda rabínica dice que la roca los acompañó desde aquí, proporcionándoles agua (véase 1 Cor 10,4). En este estrato no aparece la falta de fe de Moisés, que será tópica en los textos que se inspiran en la tradición sacerdotal (véase Nm 20,6-13; Dt 32,51).

Tercera secuencia sobre las formas de la asistencia divina. Enmarcadas en un itinerario real o ficticio, ni los lugares ni el tiempo tienen valor alguno, lo importante es el tema: la murmuración, que en el fondo es la falta de fe. La sed es el mayor peligro para quienes caminan por el desierto. Dudan y piden pruebas, tientan y se querellan contra quien les ha dado tantas, y blasfeman contra el Dios que los salvó, al acusarlo de que es un traidor que quiere acabar con ellos. Los tres episodios tienen el mismo objetivo y repiten muchas palabras; su suma da énfasis al mensaje: el Señor es el Dios que asiste a su pueblo en su caminar por la historia.

17,8-16 Victoria sobre los amalecitas.

Episodio completo atribuido al estrato yahvista, aunque quizá haya sufrido algún añadido de la escuela sacerdotal. Los amalecitas formaban un pueblo nómada que merodeaba al suroeste de Canaán, en el Negueb (véase Nm 24,20; Dt 25,17-19; 2 Sm 15,2-3). El relato enseña que así como el Señor asistió a Israel en las necesidades naturales (alimento y bebida), también los salvó de sus enemigos; tipificados en Amalec. En el centro descuellera Moisés, que actúa en plan sacerdotal: sube al monte con el bastón en sus manos y, levantando los brazos, ora; su oración es poderosa. Asimismo pertenece a un ambiente ritual la consagración del altar y el nombre que le dan, y también la invocación final. Todo viene a recalcar el papel asistencial del Señor, su *bandera* y fuente de confianza hasta conseguir la victoria definitiva.

Resulta incoherente la presencia de Josué de quien nada se ha dicho. El texto presenta a un Moisés viejo, que necesita ayuda: choca con la figura que dan los episodios anteriores y muchos de los posteriores.

18,1-27 Encuentro con Jetró e institución de los jueces. Este relato se atribuye a la redacción elohista y se encuadra en la llamada tradición madianita. Los recuerdos de Israel situaron en el entorno de este pueblo la revelación del nombre divino y un culto compartido (véase Ex 2,15-4,20). Este episodio se relaciona con el anterior al contraponer a la amistad de los madianitas la enemistad de Amalec, ambos pueblos vecinos de Israel (véase 2 Sm 15,6). El relato se divide en dos jornadas.

La primera (Ex 18,1-12) evoca una tradición acerca del culto al Señor en Cadés, quizá compartido con los madianitas. Su marco es una escena patriarcal con multitud de formalidades por ambas partes. Aparece el segundo hijo de Moisés, Eliezer. Así como el nombre del primero, Gersón, hacía referencia a la condición de *emigrante*, que caracterizaba a Moisés en casa de su suegro, el nombre de Eliezer, *mi Dios es mi ayuda*, da pie al relato de las maravillas divinas que el yerno, en su condición de testigo de excepción, hace a su suegro. La reacción de Jetró va de menos a más: se alegra, bendice al Dios que ha librado a Israel (véase Gn 14,18-20), lo reconoce y confiesa. Viene luego una acción litúrgica: en presencia de Aarón y los ancianos se consolidan los lazos de parentesco y de religión entre el grupo de Jetró y los seguidores de Moisés; esquema conocido (véase Sal 135). Como en otros casos, un extraño proclama su fe en el Señor y deja en evidencia a quienes deberían ser testigos porque experimentaron su providencia. La fe de Jetró está en franco contraste con la actitud de Israel.

La segunda jornada (Ex 18,13-27) mira a un peligro interno: la falta de organización. En el relato han quedado huellas de la evolución en la estructura legal de Israel. En Moisés se funden diversas tareas: mediador divino (véase Ex 7,1-5; 20,18-21; 33,7-11), juez

y maestro. Jetró le aconseja compartir la tarea de dirigir a la comunidad –como compartirá el don profético (véase Nm 11)– eligiendo a personas adecuadas, y tiene éxito (véase Dt 1,9-18). La elección de estos *jueces* y su tarea suponen la sedentarización; su origen parece militar y quizá sea anterior a la monarquía (véase 1 Sm 29,2; 2 Sm 18,1). El autor ha proyectado a los tiempos heroicos del desierto una organización muy posterior; pero hay que notar que en el juez israelita se combinan aspectos civiles, militares y religiosos. La tradición elohista justifica a los jueces al relacionar su institución con Moisés y hacerles compartir su responsabilidad. La costumbre de ir a consultar a alguien con autoridad era una práctica corriente en tiempos históricos. Finalmente, Moisés y Jetró se despiden (véase otra despedida, Nm 10,29-32). La providencia divina se hace presente en los consejos de Jetró; gracias a ellos, Israel se vertebra y cada uno se atiende al papel que le corresponde dentro del proyecto divino.

III ALIANZA Y LEY (19,1-40,38)

Esta sección marca el vértice de la epopeya del éxodo. Los recuerdos que el Sinaí atrae son claves en la teología del Antiguo Testamento. La tradición sitúa aquí las dos máximas revelaciones: la del nombre divino y la del compromiso mutuo entre Israel y su Dios. Esta importancia explica que todos los estratos de tradición hayan dejado sus huellas en estos capítulos del libro del Exodo. La escuela yahvista creó el primitivo relato utilizando recuerdos ancestrales, al que aportó muchos matices la tradición elohista, fusión denominada como “yehovista” como se ha dicho más arriba. Ambas tradiciones fueron completadas en su momento por la tradición sacerdotal, que añade su propia visión integradora; también se detectan huellas de la escuela deuteronomica. El eje de la sección es el relato (Ex 19-24; 32-34) en el que se insertan dos bloques legislativos sobre el

santuario de la fuente sacerdotal (Ex 25-31; 35-40).

El resultado de esta suma lo constituye una leyenda litúrgica, un “memorial”, como el de la noche de pascua, que actualiza el pasado y revive el compromiso del Señor con su pueblo. Es una entrega más sobre el significado del nombre divino: el Señor Dios que libera, que asiste y que se compromete y compromete. Todas las tradiciones coinciden en que la liberación es una exigencia previa a la alianza: cuanto ha sucedido hasta el momento preparaba este encuentro. Para expresar este compromiso pactado, el redactor yehovista acude a la antigua fórmula de “cortar una alianza”, mientras que la tradición sacerdotal apela a verbos con más densidad como “dar”, “poner”, “establecer” una alianza. La iniciativa la toma el Señor, se compromete con Israel y lo elige para una tarea: a partir de ahora, el pueblo ha de asumir su papel en el plan divino. El compromiso afecta a toda la comunidad, no sólo a Moisés o a los ancianos, y su tarea no se agota en Israel sino que abrazará a todos los pueblos de todos los tiempos. A la manifestación de Dios, Israel responde confesándolo ante el mundo como su único Señor: la alianza es un diálogo abierto a todos los hombres.

El tema del Sinaí conecta al libro del Exodo con los que le siguen. El libro de los Números continúa el relato que quedaba suspenso en Ex 34, recuerda una segunda pascua (véase Nm 9-20) y vuelve a tomar el tema de la asistencia divina (véase Nm 9,1-5, casi un duplicado de Ex 6-18); repite numerosas anécdotas hasta dejar a Israel en las fronteras de Moab. Respecto al Levítico, en teoría todas las leyes se proclaman en el Sinaí –desde Ex 20 a Nm 10– incluido todo este libro. Las disposiciones se empiezan a cumplir en Exodo (véase Ex 35-40) y acaban de serlo en Levítico con la consagración de los sacerdotes y la inauguración del culto sacrificial (véase Lv 8-10.16). Todo ha de quedar terminado y cumplido antes de abandonar el Sinaí. Deuteronomio será una reflexión de cuanto ha sucedido desde la salida.

El esquema de la sección es el siguiente:

1. La alianza en el Sinaí: Ex 19,1-24,18.

2. Normas para la tienda de la presencia (la *morada*) y su culto: Ex 25,1-31,18.

3. Apostasía y renovación de la alianza: Ex 32,1-34,35.

4. Construcción de la tienda de la presencia: Ex 35,1-40,38.

1. Alianza en el Sinaí (19,1-24,18)

El eje central de estos recuerdos es la alianza, que intenta explicar el nacimiento de Israel como pueblo elegido. Aunque se mencionen otras alianzas en el Antiguo Testamento, ésta es la radical porque en ella desemboca la liberación, es pactada con los salvados por la gracia pascual y en ella Dios reconoce a Israel como a su pueblo. En la práctica política, una alianza puede ser pactada entre iguales con obligaciones recíprocas, y entre un soberano y un vasallo. En este caso, la disparidad no es óbice para la relación, sólo que en ésta toma la forma subordinada de autoridad-obediencia, ayuda del soberano y disponibilidad del vasallo. Así es la que une a Dios con Israel: el Señor se compromete e invita a Israel a ser su testigo y a colaborar en su proyecto.

En los últimos tiempos han sido muchos los intentos de encontrar semejanzas entre esta alianza y los pactos de vasallaje del antiguo Oriente, principalmente hititas y asirios. Cuando una potencia de primer orden concedía su favor a algún Estado menor, vasallo, el compromiso seguía un esquema que comprendía más o menos los siguientes apartados:

1. Presentación del soberano que otorga, con todos sus títulos.

2. Una especie de prólogo que especifica los favores que ha concedido al vasallo; sirve para justificar el pacto.

3. Obligaciones mutuas: el soberano se compromete a ayudar al vasallo, mientras que éste no reconocerá a ninguna autoridad superior a su señor y se moverá en la esfera social y política de éste; disposiciones concretas.

4. Ambos pueblos se obligan a poner por escrito el compromiso, guardarlo en lugar sagrado y leerlo en determinadas ocasiones.

5. Los dioses de ambos contratantes son evocados como testigos que garantizan el cumplimiento de la alianza.

6. Maldiciones y bendiciones específicas para quien lo cumpla o deje de hacerlo.

La tentación de ver en estos capítulos una réplica de este esquema ha sido grande. Indiscutiblemente hay semejanzas, como la presentación del Señor y el recuerdo de los beneficios que Israel ha recibido, también las obligaciones del vasallo; sin embargo, los deberes que impone el pacto bíblico miran a todo Israel sin distinción de clases y tienen una dimensión interior, espiritual, que ni siquiera se insinúa en los pactos de vasallaje. En éstos no hay mediador, mientras que en la alianza del Sinaí el papel de Moisés es esencial. Además, la ley es revelación personal de un Dios liberador, por tanto también es liberadora, no coercitiva; y se inserta en el contexto de unas relaciones de amor agradecido a un Dios personal y trascendente. En una palabra, aunque haya elementos comunes entre esta alianza y los pactos de vasallaje, no se puede afirmar que la estructura base sea la misma.

19,1-15 El Señor propone la alianza. El redactor sacerdotal recrea el marco: el itinerario es el conocido (véase Ex 12,37; 13,20; 14,2; 15,22-23.27; 16,1; 17,1); con solemnidad fija el tiempo en la séptima semana, la que corresponde al sábado; y subraya que el lugar fue el Sinaí, importante por la revelación y por una larga permanencia: dos años, dos meses y veinte días (véase Nm 10,11). El mismo día que llegan, Moisés sube a presencia de Dios: las subidas y bajadas tienen un sentido espiritual: Moisés sube y Dios le habla, baja al pueblo y comunica las palabras de Dios, sube de nuevo e informa al Señor (Ex 19,3-8). Tanto en esta introducción como en el resto, es difícil distinguir los distintos estratos, teniendo además en cuenta que tanto el yahvista como el elohista recuperan tradiciones muy antiguas, incluso laicas.

Aquí y ahora comienza una nueva era con un mensaje de libertad y de vida para todos los hombres. El Señor toma una vez más la iniciativa, convoca a Moisés y lo comisiona:

por su medio invita a los liberados a una comunión de vida. La propuesta divina, en estilo poético, con ritmo y lógica (Ex 19,4-6), es la clave interpretativa del ciclo. Se revela el aspecto dialogal: el uso de los pronombres *yo-vosotros* indica una relación personal muy estrecha; y también el aspecto temporal: la proposición tiene tres estrofas y cada una de ellas contempla un tiempo: pasado, presente y futuro, es decir, la totalidad (Ex 19,4-6).

La primera estrofa, con tres partes, mira al pasado, a las hazañas divinas de que han sido testigos los israelitas: *Habéis visto lo que hice con los egipcios*, o sea el poder liberador de Dios; su asistencia amorosa: *Os he llevado sobre alas...* (véase Dt 32,11; Sal 36,8; 57,2; 61,5; 63,8) y, definitivamente, la llamada a la intimidad divina: *Os he traído hasta mí*. Se trata de un objetivo más trascendental que la llegada al Sinaí, pues lo esperado sería: "Os he traído hasta aquí", era lo esperado. El plan divino abraza la elección, la libertad, el pacto y la consagración-deificación de Israel.

La segunda estrofa mira al presente y tiene forma dialogal: *Ahora bien, si me escucháis y cumplís mi alianza*. El Señor considera al pueblo como un *tú-vosotros*, capaz de una relación personal y libre; por eso la propuesta es condicional. Dios invita a los hombres libres a ser sus aliados. En la invitación, el paralelismo entre *escuchar* y *cumplir su alianza* identifica a la palabra divina con las exigencias del pacto.

La tercera estrofa mira al futuro de Israel, también en tres proposiciones: si ellos cumplen lo pactado, el Señor de toda la tierra los tomará como posesión propia, los convertirá *en un reino de sacerdotes y en una nación santa*. En una palabra, les propone ser el pueblo elegido. Cada propuesta tiene su valor: *segula=posesión personal* indica en hebreo la parte del rebaño propiedad del pastor, bajo cuya tutela hay otras ovejas. El pastor es responsable de todas: *toda la tierra es mía*, pero esa parte le pertenece y a nadie ha de dar cuenta; también puede tratarse del tesoro personal de un rey, adquirido como botín de guerra o comerciando (véase 1 Cr 29,3; también Dt 7,6; 14,2; 26,18). *Un reino de sacer-*

dotes (única vez que aparece esta expresión) quiere decir que este pueblo –no una élite– será el ministro de la presencia divina; tendrá en el mundo la función que la tribu de Levi tiene en el pueblo. Esta tarea sacerdotal se suma a la misión profético-evangelizadora de ser testigos mensajeros de la salvación (véase Is 61,6). *Nación santa* significa que Israel constituirá un espacio separado de lo profano y consagrado al único Santo con unas instituciones por las que será más fácil el acceso a él (véase Dt 7,6; 26,19; Jr 2,3). Por ser una nación en la historia, su comportamiento exigirá una revisión y renovación continuas al compás de los tiempos cambiantes.

En el pacto se articulan la gracia y las exigencias: se les pide ser fieles a los compromisos intracomunitarios y realizar su tarea de pueblo elegido para que todos lleguen al Señor. Este revela su proyecto de salvación universal e Israel es invitado a ser el mediador (véase 1 Pe 2,5,9; Ap 1,5-6; 5,9-10). La elección no es un privilegio, sino un servicio que se concreta en la misión profética-evangelizadora de ser testigo del Dios de la libertad y la salvación (véase Is 61,6); a esta misión se suma la tarea sacerdotal de adorar al Señor en nombre de todos, sacrificarse e interceder por todos. Aquí y así se descubre el sentido del éxodo: la liberación no se agota en la libertad, sino que mira al compromiso con Dios y los hermanos, a la constitución de un pueblo testigo, profeta, sacerdote y templo a la vez.

Una vez que el pueblo ha aceptado la propuesta divina (Ex 19,7-8), el Señor declara su proyecto a Moisés. Tiene dos partes: una sobre la fe, que sigue la ideología yahvista (Ex 19,9-10) y otra sobre el encuentro, dentro de la mentalidad elohista (Ex 19,11-15); ambas tienen como objeto la teofanía. El redactor yahvista la ve como una legitimación de Moisés: el Señor bajará del monte y hablará con él para que todos crean en su líder (Ex 19,9). De la fe que va del *ver* al *creer* (véase Ex 14,31) se pasa a la que va del *oír* al *creer*: el Señor se acercará a Moisés, el pueblo escuchará cómo hablan y tendrá confianza en el líder. El pueblo no verá a Dios, porque una nube *mu*y *densa*, calificada con dos vocablos, lo ocul-

tará. Así el autor yahvista introduce la teofanía, marco sublime de la alianza.

Por su parte, el redactor elohista recalca el factor temible de la aparición divina: *para que le respetéis* (literalmente “temáis”) y *no pequéis* (Ex 20,18-21); así justifica la mediación de Moisés. Se señalan los límites del ámbito divino que nadie debe traspasar; sólo el mediador tiene acceso al monte. Hay que prepararse para ella; su ritual exige que se santifiquen. La secuencia de tres días (repetido 4 veces, Ex 19,10.11.15.16) no tiene valor cronológico, sino espiritual, en orden a preparar el acontecimiento. El tercer día es cuando Dios llega (véase Ex 15,22; Gn 22,4; Jos 1,11; 2 Re 20,5-8; Os 6,2). El Señor viene, pero sigue siendo inalcanzable: su espacio es impenetrable, como el cielo (véase Gn 11,1-9).

19,16-25 El Señor desciende al monte.

Moisés ejecuta las órdenes divinas y añade la pureza sexual, ya que este tipo de relaciones eran consideradas inadecuadas antes de un acto sagrado (véase Lv 15,19; 22,3-7; 2 Sm 21,5). Todo está preparado para la llegada del Señor. La vertebración de todo este conjunto, desde la teofanía (Ex 19,16-25) a la exhortación final (Ex 23,20-33), pertenece mayormente al estrato elohista. La teofanía en la tradición yahvista tiene características de una erupción volcánica (Ex 19,18.20), mientras que la elohista, que se impone, la describe como una tormenta seca, especie de huracán (Ex 19,16-17.19; 20,18-21) que inspira temor, lo que provoca la petición de que Moisés sea el mediador. Este redactor acude a los tópicos: fuego, humo, temblor de la montaña, truenos, a los que suma otros de la liturgia: trompetas, el fuego y el humo. Las normas rituales pueden pertenecer también al estrato elohista, aunque parezcan del sacerdotal, ya que subrayan la trascendencia divina en términos concretos. El espacio sagrado tiene tres zonas: una, al pie del monte, para la comunidad, otra para sus responsables y la tercera para Moisés en exclusiva.

El pueblo tiembla, Moisés no. A modo de procesión, Moisés los hace salir al encuentro del Señor, como lo hizo en Egipto. Para el redactor elohista, las relaciones del pueblo con

Dios tienen la forma de un contrato: Israel debe responder al don divino cumpliendo la ley; de ahí que introduzca de inmediato el decálogo (Ex 20,1-17) y completa la teofanía (Ex 20,18-21); añade el código de la Alianza (véase Ex 20,1-17; 20,22-23,19) y termina su relato con la exhortación final (véase Ex 23,20-33). Las repeticiones que hacen incoherente al texto se deben a añadidos del redactor sacerdotal (Ex 19,21-25).

Esta escena de revelación describe una experiencia que Israel jamás podrá olvidar; fue una gracia única, la de haber encontrado a Dios, escuchado su voz y sentido su presencia. Moisés entra en la esfera de Dios, que se esconde y manifiesta en la nube. La teología elohista es clara: bajo el símbolo del "espacio sagrado-espacio profano", se vuelve a subrayar que el Señor es otra cosa, el completamente otro. Existen unos límites: es cercano, pero también inaccesible. El autor profundiza en la realidad divina y elimina los antropomorfismos. La presencia divina provoca el miedo sagrado, del que se pasa a la actitud de respeto que desemboca en la promesa de cumplir la ley. Esta se compone de preceptos religiosos y morales, que regulan las relaciones con Dios y con los componentes del grupo, y que son descritas en términos de voluntades libres y comprometidas en una alianza que ambos deben cumplir.

20,1-17 Proclamación del decálogo. Al estilo de los pactos entre reyes, la alianza exige un "código"; aquí es el decálogo, que establece todas las relaciones que el hombre precisa para realizarse como individuo, ser social y sujeto religioso; por tanto, con Dios, con la comunidad y con todos los hombres. Como el compromiso con Dios se realiza en el seno del grupo, todas las obligaciones pasan por él: no hay pecados contra Dios y pecados contra el prójimo; todos son contra Dios. Como tampoco se puede distinguir entre precepto moral o ritual, pues este dualismo es ajeno a la Biblia.

La gratitud al Dios que elige a Israel es la razón de este comportamiento; por eso la ley, si se separa de la alianza, se vacía. El decálogo, por muy importante que haya sido en

la evolución ética de la humanidad, hay que interpretarlo dentro de la fe y el pacto; otro tipo de interpretación, bien sea racional, materialista o atea, lo empobrece. La moral bíblica pasa del amor agradecido al Señor a un compromiso matrimonial (véase Oseas) y de ahí a la moral de imitación. El pueblo de Israel debe continuar en el mundo la obra iniciada por su Dios; debe ser testigo de quien lo salvó, y confesar al Señor implica comprometerse en la liberación, en la asistencia a los hombres para que ellos descubran a través del testigo al Dios que los quiere. El decálogo es una llamada al pueblo para que sea reflejo de la actividad del Señor, de su gloria y santidad, que se manifiestan en su bondad, misericordia y compromiso activo.

Características de este código. El estilo del decálogo es lapidario, sobrio y de un denso contenido moral. Sus preceptos se formulan de manera absoluta y negativa, como principios fundamentales y eternos que transcienden cualquier circunstancia atenuante o agravante. La forma negativa, al prohibir una acción, permite todas las demás; luego la forma de negación es más amplia que la positiva y más positiva de lo que aparenta. Los mandamientos son normas que impiden que tanto el individuo como la comunidad se degraden y vuelvan a la esclavitud, adorando a otros dioses enajenantes, destruyendo la fraternidad, amenazando la vida o la libertad de los demás, impidiéndoles una existencia feliz.

Semejanzas con otras culturas. El decálogo, por su forma apodíctica en todas sus leyes, es único en el marco del antiguo Oriente. Este tipo de órdenes pertenece más al campo ritual o catequético que al jurídico. El uso de la segunda persona orienta hacia una enseñanza dada por los sacerdotes en el culto: las listas *Surpu* asirias -*surpu* son los ritos especiales para evitar el castigo por algún pecado- tienen la forma de un examen de conciencia: *¿Has ofendido a algún dios? ¿Has deshonrado a tu padre o a tu madre? ¿Has usado pesos falsos?* (véase Ez 18,5ss; Sal 15 y 24); en los tratados de vasallaje hitita aparecen fórmulas como: *No desearás ninguna parte del territorio hitita.* En cuanto a su for-

mulación apodictica, en Egipto, "la confesión negativa" del Libro de los Muertos (cp.125) conserva protestas de inocencia de este tipo: *No he cometido maldad entre los hombres. No he blasfemado de ningún dios, etc.* En una estela de Abidos, Ramsés IV se confiesa: *No he comido lo que estaba prohibido. No he robado al pobre. No he matado al débil...* Aparte de la formulación, puede pertenecer también al mundo egipcio el número diez y el considerar a estas palabras *escritas por el dedo de Dios o escritura divina* (véase Ex 31,18; 32,15s).

El *preámbulo* o introducción (Ex 20,1-2) imita la forma en que se autopresentaban los reyes; el Señor lo hace con su nombre inefable de *Yahvé*, protagonista real de una historia verificable y no una entelequia de la imaginación humana. La salvación constituye el don radical y lleva implícita una invitación a reconocerlo. Los preceptos que siguen se convierten en actos de gratitud al Señor que concedió a los israelitas cuanto son y tienen.

El *primer mandamiento* (Ex 20,3) contiene en su aspecto positivo una entrega del Señor a los suyos de tal manera que, si invita a Israel a tenerlo como Dios, él mismo se está obligando a mantenerse fiel a su pueblo. Lógicamente exige el rechazo de cualquier divinidad que le haga sombra, de toda realidad que pretenda ocupar su puesto: nada absoluto hay fuera del Señor. Esta ley defiende al hombre de la enajenación que producen los dioses falsos: el poder, el dinero, el materialismo o el consumismo, el hedonismo.

El *segundo mandamiento* (Ex 20,4-6) es una consecuencia del anterior: frente a una costumbre generalizada, prohíbe la fabricación de cualquier tipo de imagen divina y prestarle culto. En su aspecto positivo proclama la absoluta trascendencia del Señor que no tiene analogía en el mundo creado; no puede ser ligado ni limitado a ninguna figura. De ahí el rechazo de toda imagen: del Señor o de otros dioses. La única imagen divina es el hombre. La veneración que merecían los ídolos en otros pueblos, en Israel solamente la merece el prójimo. Como mandamiento liberador, denuncia la fuerza mágica de las imágenes. Si la figura puede ser vehículo de acercamiento a Dios, encierra el pe-

ligo de fascinar mágicamente, suplantando a lo que representa. Al incluir a los hijos-nietos en su formulación: *Castigo la maldad de los que me aborrecen en sus descendientes hasta la tercera y cuarta generación; sin embargo, soy misericordioso por mil generaciones con los que me aman y guardan mis mandamientos* (Ex 20,5-6), da a la ley una dimensión social. Avisa de la posibilidad de que un pecado afecte de tal forma al clan que los descendientes del culpable sufran sus consecuencias. El número hace hincapié en la misericordia: el castigo se limita a pocas generaciones; la misericordia abarca a *mil*, es eterna. Al relacionar este precepto con los celos divinos: *porque yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso*, declara que el Señor no está dispuesto a compartir su derecho a ser adorado y amado con ninguno otro poder; su relación con el amor conyugal es evidente.

El *tercer mandamiento* (Ex 20,7), defiende el nombre del Señor de cualquier manipulación indigna: blasfemia, brujería o adivinación (véase Ex 22,27; Lv 19,12; 24,10-16.23). Pone en guardia al hombre ante la tentación de utilizar la fe y la religión con fines egoístas.

El *cuarto* (Ex 20,8-11) es un mandamiento puente entre las obligaciones para con Dios y las que se deben a los hermanos. El sábado como día de descanso es una institución característica de Israel, desvinculado de los ciclos astrales, insertado en una secuencia continua de tiempo y consagrado al Señor. Conocido ya por los profetas, alcanza una importancia única a partir del destierro (véase Ex 16,23-29; 23,12; 31,12-17; 35,1-5; Lv 23,3; Nm 15,32-36). Al consagrar el sábado, primicias del tiempo, el hombre reconoce al Señor como dueño absoluto del mismo. *Santificar el sábado* es separarlo del tiempo normal y sublimarlo, uniéndolo al tiempo divino. Este día libera: desmitiza al trabajo como fin en sí mismo -un dios más- y hace que el hombre rompa la monotonía enajenante de su tarea. Ese día la persona humana se alza por encima de cualquier ocupación y se asemeja a Dios; es una invitación a imitarlo, a identificarse con él, que descansó. El hombre debe encontrar en ese día místico un reposo, su cielo semanal, jun-

to a Dios. Es una fecha bendita y fuente de bendición, por eso todos deben descansar: se mencionan siete tipos de seres indicando la totalidad. En su formulación ha sido ampliado por la fuente sacerdotal.

El *quinto precepto* (Ex 20,12) lleva como apostilla una promesa de bendición: *Honra a tu padre y a tu madre para que vivas muchos años en la tierra que el Señor, tu Dios, te va a dar* (Ex 20,12). Obliga a todos, no sólo a los niños; este matiz orienta su interpretación. A los padres se les debe honor y gloria, como al Creador, por ser quienes nos dieron la vida y la fe, y también por ser los prójimos más cercanos. Se les debe atención y cariño a los que nos engendraron, aunque ya no produzcan. Jamás deben pasar a ser piezas sociales muertas en peligro de ser menospreciadas y abandonadas. Este precepto libera al hombre de su egoísmo, haciendo que reconozca su dependencia de otros y le invita a aceptar su vinculación a una familia y a una fe (véase Ex 21,17; Lv 19,3; 20,9; Eclo 3,1-6).

El *sexto* mira a la vida (Ex 20,13): prohíbe la eliminación del hombre, imagen de Dios. Mejor quizá que *no matarás* debería traducirse: *no asesinarás*, pues se trata del verbo que se usa para indicar el homicidio culposo, el asesinato. Obliga no sólo a dejar vivir, sino también a no dejar morir al hermano (véase Ex 21,12-15; Gn 9,5-6; Lv 19,11; 24,17).

El *séptimo* (Ex 20,14) prohíbe el adulterio, defendiendo a la esposa, transmisora de la vida y eje del matrimonio y la familia. Positivamente recalca el amor fiel como raíz de la pareja y el hogar (véase Lv 20,10).

El *octavo* (Ex 20,15) es ambiguo: al verbo hebreo usado (que literalmente significa: "no tomarás para tí") le falta su objeto y puede referirse a una persona o a cosas. Sin descartar la interpretación normal *no robarás (cosas)*, que se repite en el último, puede prohibir toda acción encaminada a privar al prójimo de su libertad -raptó- o hacerlo esclavo (véase Ex 21,16; 22,1; Lv 19,11.13; Dt 24,7). Lógicamente, la libertad va tras el derecho a la vida y a la familia y antes de la fama y las posesiones.

El *noveno* (Ex 20,16), al prohibir los falsos

testimonios, defiende la fama de los demás, cuya pérdida puede acarrear la privación de la libertad, el aislamiento o la muerte. Abunda la terminología procesal, ya que se refiere a las declaraciones hechas ante un tribunal que pueden comprometer el honor y la vida del prójimo. Debido al uso del nombre divino en los juicios, conecta con el tercer mandamiento. Su matiz positivo lo encadena a los anteriores: defiende la fama, un bien tanpreciado como la vida y garantiza una justicia fiable, base de una coexistencia fraternal (véase Ex 23,1-3).

Finalmente, el *décimo mandamiento* (Ex 20,17) prohíbe todo intento de atentar a aquella propiedad que es como la prolongación de la familia: los bienes más precisos. En su aspecto positivo, intenta frenar los instintos egoístas y la codicia; también se enumeran siete propiedades del hombre (véase Miq 2,2).

20,18-21 Moisés mediador. Esta escena continúa el relato interrumpido por el decálogo y da fin a la teofanía, secuencia narrativa central. Su desarrollo ha sido el siguiente: a la propuesta divina (Ex 19,1-8) ha seguido la preparación del pueblo (Ex 19,9-15) y ha culminado en la manifestación divina, que es su centro (Ex 19,16-19); ésta incluye el decálogo (Ex 20,1-17). Pertenecen al estrato elohista tanto la línea conductora como el tema que estructura la secuencia, el temor-respeto. El pueblo, aterrorizado, pide a Moisés que sea su intermediario ante el Señor; Moisés accede y da seguridades a la comunidad. El temor-respeto motiva el cumplimiento de la alianza y da paso a la obediencia. La presencia divina es una prueba que demuestra que Dios está ahí (véase Dt 4-5); no tiene el sentido de "poner a prueba"="tentar", como en casos anteriores (véase Ex 15,25). El temor del pueblo justifica el papel mediador de Moisés: el Señor lo eligió para que lo fuera. Ahora es el mismo pueblo quien, con su ruego, coincide con la decisión divina. Moisés es no sólo el profeta-puente escogido por Dios, sino también el representante que éstos libremente eligen.

CODIGO DE LA ALIANZA
(20,22-23,19)

Colección legislativa de probable origen nortero y de los años que siguieron a la sedentarización. Recogida en la tradición elohista, fue colocada tras el decálogo. Se asemeja a códigos muy antiguos, como los de Eshunna y Hammurabi, mesopotamios del siglo XVIII a. C., al código hitita de entre los siglos XVII-XIII a. C. y al decreto de Horemheb, egipcio del siglo XIV a. C. El Código de la Alianza refleja una sociedad arcaica, rural, que depende más del ganado que de la agricultura. Las estructuras sociales son la familia y el clan; no hay una autoridad específica, la ostentan ciudadanos normales. Existe culto, pero no sacerdotes. Las fiestas, unidas a una romería, están motivadas por el recuerdo de la salida de Egipto. La sociedad es pluriforme: libres y esclavos, ricos y pobres, emigrantes asociados. La justicia es primitiva (*ley del talión*).

Por su estilo, unas leyes son absolutas, "apodicticas", como los mandamientos; otras admiten condiciones, "casuísticas". Los casos que contemplan son variados. Con cierto orden se articulan disposiciones morales, sociales, criminales, procesales y litúrgicas. Su objetivo es dirigir la conducta del pueblo de la alianza a la luz de la fe en el Señor en los primeros tiempos. Es un código religioso: comienza con la ley del altar y termina con las promesas de bendición a la fidelidad del pueblo. El nombre, Código de la Alianza (véase Ex 24,7), subraya esta conexión: pretende que el pueblo elegido responda a su tarea, haga presente a Dios y participe de su misión salvadora. Las razones que aporta son la experiencia egipcia o el ejemplo del Señor.

20,22-26 Ley del altar. Tras una síntesis de los dos primeros mandamientos, se describe cómo ha de ser el altar: un ara muy simple, fabricada con piedras toscas o trabajadas con otras piedras –el hierro *manchaba*, es decir hacia ritualmente impura, a la piedra– que puede ser levantada en cualquier lugar donde se haya revelado el Señor

(véase Jue 6,21; 13,19; 21,4; 2 Sm 7,9; 9,12; 10,8; 13,9). El que subía a este altar debía llevar un vestido adecuado, es decir un ceñidor debajo de la túnica, porque no se puede estar desnudo ante el Señor.

21,1-11 Sobre el esclavo hebreo. Disposiciones del derecho familiar. No plantea el tema de la esclavitud, sino que propone una ley sobre aquel *hebreo* –palabra que quizá tenga aquí el significado de "marginado", ya que no parece tener valor étnico de israelita– que ha perdido su libertad por motivos como la pobreza, venta o castigo. Servirá siete años y recuperará la libertad. Nadie puede ser esclavo de por vida, a no ser voluntariamente. El dintel o jamba de la puerta tiene sólo la función de soporte de madera para horadar la oreja. En cuanto al trato que merece una muchacha esclava está cerca del que se daba a la mujer libre.

21,12-17 Delitos capitales. Se especifican cinco casos de condena a muerte: asesinato (dos) raptó y menosprecio a los padres (dos). El asesino debe morir; ni siquiera el derecho de asilo unido al altar le salva. Se admite, sin embargo, el homicidio involuntario; el implicado puede asilarse en una ciudad donde nadie podrá tocarle. El respeto a los padres tiene forma negativa o apodictica. Asimismo la ley sobre el raptó confirma que en esa línea podía estar el *no robarás* del decálogo (véase Dt 24,7). Los cinco casos tienen la misma forma literaria: comienzan con participios y terminan con la pena de muerte. En este tipo de sociedad el castigo es un asunto privado que normalmente está en mano de los implicados, no de jueces.

21,18-36 Golpes y heridas. Otros cinco casos, esta vez de heridas corporales que, como los anteriores, parecen redactados para aprenderse de memoria. Se trata de incidentes que producen daños y el castigo los resarce; de ahí que no se tenga en cuenta si el hecho es voluntario o fortuito. La herida en riña es tratada como en el código de Hammurabi: hay que resarcir. El aborto provocado por un golpe da pie para introducir la

ley del talión, que establece la equivalencia entre reato y pena. Su objetivo era limitar los excesos en la venganza. Es la base de los códigos orientales antiguos. Esta ley no vale para el esclavo, considerado aquí como posesión absoluta del dueño, aunque consigue su libertad a cambio de una herida, la pérdida de un diente o de un ojo.

Siguen otros cinco casos sobre el "toro que acornea", que también se halla en el código de Hammurabi. Considera responsable al animal y por eso su carne es impura, o a su dueño. Los treinta siclos de plata eran el precio de un esclavo (véase Mt 26,15). Termina con tres casos en los que un animal sufre daño por imprudencia humana o por mala fortuna; si hay culpable, debe pagar.

21,37-22,16 Daño a la propiedad ajena.

Los animales, objeto de la ley, enlazan esta norma con la anterior. Al ladrón no se le condena a muerte ni a mutilación como es normal en otras legislaciones orientales. La noche exime de culpa a quien mata al ladrón, como en el código de Hammurabi, leyes hititas y asirias. La primera ley (Ex 21,37) debe colocarse, como una precisión, en la que contempla el robo de animales (Ex 22,3). Legisla sobre varios casos de restitución y de objetos dejados en prenda. En caso de duda, se apela a la ordalía o juicio de Dios; también se acude a "jurar ante Yahvé-el Señor" –parece una fórmula–, único lugar del código en que se encuentra el nombre divino. Termina con un caso del derecho familiar: violación de una joven no desposada. La virginidad era una condición para el matrimonio. La solución del caso es: si estaba prometida, se considera adulterio (véase Dt 22,23-27); si no lo estaba, se casará con ella el violador. En el caso en que el padre no quiera dársela, pagará lo estipulado, como bien familiar que es.

22,17-30 Leyes sociales y religiosas.

Miscelánea de casos. Tres a los que se castiga con pena de muerte: la hechicería, la bestialidad y sacrificar a los ídolos. Siguen leyes humanitarias que tienen como destinatarios a los más desasistidos: el emigrante, la viuda, el huérfano y el pobre. Dios mismo se encar-

ga de su protección y defensa. Estas líneas tienen ecos del Deuteronomio y de la predicción profética (comparar con Am 2,6.8; 8,6). Hay que respetar a Dios y a los jefes (véase 1 Re 21,10). Vienen luego leyes rituales acerca de las primicias del grano y de los animales. El final (Ex 22,30) es un añadido del redactor sacerdotal, fuera de contexto.

23,1-9 Defensa de los débiles. Nueva miscelánea de leyes en defensa de la justicia con una mirada especial al desvalido. Rechazo de los testimonios falsos, aun cuando la mayoría los den. El enemigo es también hermano y hay que ayudarlo. Por la sinonimia entre *enemigo* y *el que te odia*, quizá hay que entender el término *pobre* en el sentido de "adversario" (Ex 23,6). Tres últimos preceptos en defensa de la equidad, con un interés por quien puede estar más expuesto a la injusticia, dirigidos tal vez a quien ejerce como juez. La tercera y última ley ya apareció (véase Ex 22,20) y sirve de gancho con lo que sigue.

23,10-19 Festividades. Preceptos para cumplirse en fechas fijas: el año séptimo y el día séptimo obligan a descansar. Cada siete años se deberá dejar el campo en barbecho. Una medida agrícola para que recobre vigor la tierra cultivable y que adquiere valor humanitario: su parca producción será para los pobres y los animales no domésticos. En tiempos de Jeremías no se cumplía este año sabático (véase Jr 34,8-16), pero sí después del destierro (véase Neh 10,32; 1 Mac 6,49-53). El sábado es día de descanso. El respeto a Dios es esencial en todos los códigos. Sigue la enumeración de las fiestas al parecer todas ellas con romería al santuario. Tal vez Israel tomó de los cananeos, que ya las celebraban, las fiestas de la siega y de la recolección. Merecen un rechazo específico dos costumbres: ofrecer pan fermentado con sangre, y cocer en leche de la madre la carne de una cría de ganado, sin duda por las implicaciones mágicas que llevaba aparejada.

23,20-33 Exhortación final. Se cierra el código con promesas de éxito si se cumplen sus prescripciones, terminación normal en

otras legislaciones, como en el código de Lipit-Ishtar y de Hammurabi. El final vuelve la vista al sentido religioso del comienzo: la promesa del *ángel-mensajero* está enriquecida con elementos posteriores. Se recalca el mandamiento principal: adorar a un solo Dios y rechazar cualquier tipo de idolatría. Se promete la bendición: abundancia, salud, fecundidad y vida larga; también la asistencia divina que siembra el pánico entre los enemigos, ayudada incluso por *insectos* (véase Dt 7,20; Jos 24,12). Justifica el porqué de la lentitud en la conquista (otras explicaciones en Jue 2,20-23; Sab 12,3-22). Las fronteras son ideales; jamás llegó Israel a dominar tal territorio. Su semejanza con Dt 7 es grande: la tierra capitaliza el conjunto. Parece que el redactor olvida el resto para subrayar, en el don del país, todo cuanto el Señor ha hecho por ellos. El final es un acorde donde retoma el tema de la tentación que representan los habitantes del país, tentación continua para el pueblo de la alianza. Este epílogo tiene un estilo más cuidado, el autor se aproxima a la poesía para refrendar estilísticamente la importancia del conjunto de leyes que pretenden hacer del pueblo el testigo vivo del Señor. Debe ser del redactor final, ya que toma elementos de todas las estratos, pero resulta una obra original para dar entrada a la ratificación del pacto.

24,1-11 Ratificación de la alianza. Termina la teofanía con esta acción litúrgica que sella el pacto. Se mezclan dos tradiciones. Una presenta la acción litúrgica como un sacrificio (Ex 24,3-8) y se atribuye generalmente al estrato elohista, que continúa su relato con la subida de Moisés al monte acompañado de Josué donde permanece cuarenta días con sus noches (véase Ex 24,13-18); lo que dará paso al pecado del becerro de oro (véase Ex 32). La otra liturgia toma la forma de una comida ante el Señor (Ex 24,1-2.9-11); tradicionalmente se ha visto como la interpretación del estrato yahvista, pero con añadidos de la redacción sacerdotal como es la presencia de Aarón, Nadab, Abiú y setenta ancianos. A pesar de las dos versiones, el conjunto tiene sentido como final de la secuen-

cia narrativa que presenta al Señor que se compromete y que compromete a su pueblo. Estos ritos completan la proclamación del pacto (véase Ex 19) y además confirman el papel que tienen los líderes de Israel, sobre todo Moisés.

El rito sacrificial elohista (Ex 24,3-8) es muy detallado: lectura de la ley, respuesta del pueblo, el sacrificio con aspersion de sangre y las palabras sacramentales en boca del mediador. Conserva elementos arcaicos: las doce piedras-estelas que representan a todo el pueblo y el altar que representa a Dios. Extraña que los sacrificadores sean jóvenes y no sacerdotes. La sangre derramada sobre el altar y sobre los asistentes simboliza una comunión de vida con el Señor. El pacto tiene constancia escrita; el documento se guarda en lugar santo –el arca de la alianza– y se lee en fechas señaladas. Este relato es sobrio, completo y de gran profundidad. En la alianza el hombre reconoce su dependencia de un Dios cercano que le dio la libertad y le invita a ser su colaborador. En el centro, el compromiso del pueblo que acepta la relación que se le ofrece. Moisés o quien lo representa recibe el juramento, cuyo signo es la sangre, símbolo de la vida, que crea una comunión entre el Señor y sus súbditos y los empareja en un destino común (véase Mt 26,28). El hecho de que la ley esté escrita no limita las exigencias imprevisibles de un Dios libre.

Como segundo signo está la comida que Moisés y los responsables toman ante el Señor, cuyo pedestal contemplan; es como una transparencia de cristal que a la vez lo oculta y revela (véase Ez 1,26). Moisés, Aarón y setenta ancianos son recibidos en audiencia por el Rey del universo, aunque sólo Moisés habla. Este encuentro tiene la misma función que el sacrificio: ven a Dios sin morir, comen ante él o con él; se funden ellos y el Señor en una comunión de vida y de destino (Ex 24,1-2.9-11).

24,12-18 Moisés se encuentra con el Señor en el Sinaí. La secuencia narrativa desemboca en este encuentro, continuación del relato elohista. Moisés sube y deja al pie del monte a los responsables; sólo le acompaña

Josué (Ex 24,12-15a). Redondea la escena el redactor sacerdotal con la invitación divina a entrar en la nube (Ex 24,15b-18). La escena se encuadra en un tiempo litúrgico: seis días Moisés permanece bajo la *nube-gloria* y al séptimo entra a la presencia divina, donde se queda cuarenta días con sus noches. La subida y estancia de Moisés en el monte sirve de pórtico a la legislación sobre el santuario (véase Ex 25-31; 35-40) y su ausencia prolongada justifica la rebelión-fabricación del becerro de oro, continuación de este episodio (véase Ex 32). La figura de Moisés sigue creciendo y da cohesión al relato, lo funde con la legislación y lo hace homogéneo. Lo mismo se diga de la presencia divina, elemento vertebrador de esta sección: se abre con una teofanía (véase Ex 19,9ss) y se cierra con otra (Ex 24,1ss). En ambas el Señor se manifiesta y se acerca sin perder nada de su trascendencia; lo hace movido por el amor que justifica la elección y que culmina en la adopción de Israel como hijo.

2. Normas para el culto (25,1-31,18)

Moisés recibe instrucciones para la construcción de un santuario ideal, desmontable y móvil, la fabricación de sus utensilios y ornamentos sacerdotales y para los ritos más significativos. El santuario se describe de dentro afuera: arca y tapa, mesa, candelabro y la estructura que lo cobija; el altar y las lámparas, que dan paso a los sacerdotes. Estas disposiciones serán cumplidas al pie de la letra (véase Ex 35-40). Las semejanzas con Ez 40-48 son grandes. Uno y otro reflejan reconstrucciones ideales, utópicas, del templo que acogería a Israel después del destierro.

Retrata un santuario, lugar donde el Señor habita de forma particular, con el arca de la alianza y el propiciatorio (la *plancha de oro* que cubría el arca), que va a acompañar a los israelitas durante su estancia en el desierto. En la base está el recuerdo de la tienda del encuentro, conectada con la manifestación divina en el Sinaí (véase Ex 33,7-11); se suman las tradiciones sobre el arca y su

teología, que continúan en el santuario de Siló y en el que David construyó en Jerusalén (véase 1 Re 6,17) y que llegan a su término en el templo de Salomón. Esta línea narrativa, a la que se suman otras: proféticas, deuteronomistas, sapienciales, confiesan la presencia divina en medio de su pueblo. El redactor sacerdotal recoge esta tradición multiseular y la proyecta al momento clave de la historia, en la epopeya de la salida. Dios ordena la construcción de la *morada* tras la aceptación del plan divino por la comunidad y cuando se ha ratificado la alianza (Ex 25-31). Este complejo religioso se realizará inmediatamente después de que se hayan superado los inconvenientes que el pecado originó y cuando las relaciones rotas han vuelto a reanudarse. El encaje es perfecto: en ningún otro lugar del Pentateuco estaría mejor situado el tema de la presencia activa y permanente de Dios en medio de su pueblo.

De esta forma, el escrito sacerdotal completa y sublima los diversos símbolos que han evocado la asistencia amorosa del Señor, desde los tiempos patriarcales hasta los años posteriores al destierro. Los objetos que enumera, desde el arca de la alianza a los ornamentos, no son invenciones, existieron; sólo que este autor los utiliza como vehículos de una confesión, viva y evolutiva, que proclama que Dios no los ha abandonado nunca, que viene, llama, se revela en sus hazañas y quiere quedarse entre ellos. La configuración del tabernáculo (= *tienda de la presencia, morada*) precisa la forma de esta presencia. Los elementos que lo componen son móviles, desmontables; ricos, pero a la vez adecuados a la marcha. Este Dios presente merece lo mejor (oro, brocados, maderas finas, etc.), pero es un Dios caminante, imprevisible. Israel debe estar preparado con lo mejor que tenga para seguirle a cualquier lugar adonde quiera dirigirse y llevarlos.

El objetivo pastoral o apologético de la sección es también característico de esta escuela: intenta apartar a los judíos de la atracción que ejercía sobre ellos el fastuoso culto de Babilonia y, a la par, mantenerlos unidos en la evocación nostálgica de los ritos que se celebraban en Jerusalén y en la

fidelidad a los sacerdotes descendientes de Aarón.

LA TIENDA DE LA PRESENCIA
(25,1-27,21)

25,1-9 Tributos para la construcción.

Pura utopía: es imposible que los israelitas poseyeran materiales tan raros y lujosos mientras estuvieron en el desierto. La generosidad que el texto proclama es una invitación y un reproche: pretende provocar la misma actitud en los judíos que, retornados del destierro, no se preocupaban de la reconstrucción del templo, como recuerdan escritos contemporáneos (véase Ag 1; Esd 5).

25,10-22 El arca de la alianza. Centro y corazón del tabernáculo son el arca y su tapa, el "propiciatorio", y simbolizan la presencia del Señor en medio de Israel, de ahí el detallismo en su construcción. Se trata de una caja rectangular de unos 1,25 x 0,70 m. de madera revestida de oro. Servía de capilla transportable y también como "palladium" o signo religioso-nacional del pueblo. Objetos semejantes y con parecida función se conocen en Egipto y entre los nabateos; en un relieve de Palmira se retrata un *arca*, al parecer sagrada, a lomos de un camello; aparece también un esbozo escueto de la misma en un bajorrelieve de la sinagoga de Cafarnaún. El arca tiene su propio ciclo de relatos, su historia: acompaña a Israel incluso en la guerra (véase Nm 10,33-36; Jos 3,5; 6,4-6; 2 Sm 4-6); David la entroniza en Jerusalén (véase 2 Sm 6) y Salomón la coloca en el templo (véase 1 Re 8,1-13). La tradición deuteronómica afirma que la mandó fabricar Moisés (véase Dt 10,1-5) y en ella se guardaban, entre otros objetos-recuerdo, las *tablas de la ley* (véase 1 Re 8,3-9), según la costumbre de conservar en lugar sagrado las cláusulas de los pactos; de ahí el nombre de *arca de la alianza*. En ella se colocará el *testimonio*, que el Señor les va a dar; sin duda se refiere al decálogo; de ahí su otro nombre, *arca del testimonio*, con que la conocerá la tradición sacerdotal (véase Ex 31,18; 32,15; 34,19; 40,21).

El llamado "propiciatorio" es la tapa del arca y merece también un trato especial porque acabó significando, desde el destierro en adelante, la acción divina que *tapa* los pecados del pueblo: *kapporet-expiatorio*. El "día de la expiación" (véase Lv 16) entraba el sumo sacerdote en el *lugar santísimo* y ungía con sangre de las víctimas el propiciatorio (véase Rom 3,25; Heb 9,5). Ahora bien, no se sabe cómo podía realizar este rito ya que tanto el arca como su tapa habían desaparecido en la destrucción del templo (587 a. C.). El propiciatorio tiene en sus extremos, a modo de asas, dos querubines con sus alas desplegadas. Los querubines, seres híbridos con cuerpo de animal y cabeza humana, cumplen la misión de guardianes (véase Gn 3,24; Ez 28,14-16). Es evidente su relación con *Yahvé-el Señor*, a quien se le denomina en las tradiciones del arca, algunas muy antiguas, *Señor todopoderoso, el que se sienta sobre querubines* (véase 1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2; 2 Re 19,15; Sal 80,2; 99,1). A veces estos querubines tienen la función de carro divino: el Señor *cabalga* sobre ellos (véase 2 Sm 22,12; Sal 18,11); Ezequiel los contempla sosteniendo y moviendo el trono de la Gloria (véase Ez 1,5ss; 10,1ss); Salomón construyó dos y los colocó en el templo (véase 1 Re 6,23-28). En el arca parecen proteger el propiciatorio, adorando al Señor que pone sus pies sobre el arca: el conjunto -arca y tapa- acaba representando el trono del Señor. Los varales sirven para transportarlo sin que nadie la toque.

25,23-30 La mesa. Elemento esencial en los templos. Como reyes, a los dioses se les ofrecía todo tipo de alimentos y bebidas, como se ve en los bajorrelieves de Asiria y Egipto. En esta mesa, a pesar de los utensilios, sólo se coloca pan (véase Lv 24,5-9), que únicamente los sacerdotes pueden comer (véase 2 Sm 21,4-6). La costumbre parece ser muy antigua y simbolizaba la gratitud de Israel a su Dios. Esta mesa recibe diversos nombres (véase Lv 24,6; Nm 4,7; 1 Re 7,48; 2 Cr 13,11; 29,18). Debe ser de oro porque pertenece a los elementos esenciales de la tienda de la presencia o morada; es transportable como el arca y, junto

a otros enseres, aparece en el arco de Tito en Roma.

25,30-40 El candelabro. Es un lampadario con siete brazos y siete cubiletes con sus mechas. Sirve para alumbrar y, como forma parte del interior, debe ser también de oro. Parece imitar a un árbol y, por los frutos, a un almendro de cuyo tronco brotan seis brazos simétricos que sirven para colocar las lámparas con sus mechas. Si representa a un almendro, simboliza al Señor que vigila (véase Jr 1,11-12), al “guardián de Israel”. Aunque la descripción es confusa, este objeto correspondería al existente en el templo de Esdras, que robó Antioco IV Epifanes y que recuperó Judas Macabeo (véase 1 Mac 1,23; 4,49). Es el mismo que aparece en el arco de Tito, que fue llevado a Roma como trofeo de guerra.

26,1-14 La morada. Tras los objetos, se describe el espacio sagrado donde irán colocados. Este ambiente será el centro del culto. El nombre *tienda-morada* tiene una referencia directa con la vivienda de los habitantes del desierto. Aquí se trata de un santuario portátil, enorme, cuadrado, compuesto de columnas y cortinas, todo bien tensado por medio de vientos y de clavijas aseguradas en la tierra. El conjunto está cubierto con unas techumbres de pieles y tela. Tanto la forma de montarlo como el tipo de techo lo asemejan a las tiendas de los beduinos a quienes se conoce como “los que viven en tiendas” (véase Jos 8,11). Una cortina o velo divide este rectángulo sagrado en dos partes. La cubierta está formada por diez tapices, muy ricos, que forman dos secciones unidas entre sí. Cubre como un techo el espacio (Ex 26,1-6) y, como protección, se le superpone otra cortina hecha con tejido de pelo de cabra (o de pieles de cabra con su pelo), que es más amplia y cae por los tres lados, llega al suelo y cierra el espacio. Sobre ella se colocarían dos techos más: uno de piel de carnero y otro de marsopa o vaca marina (¿focas? ¿delfines?).

En el origen de esta especulación utópica —esta magna obra jamás existió— quizá se

encuentre aquella otra *tienda de la reunión* (véase Ex 33,7-11) más simple y acorde con la vida del desierto. A ella tenían acceso los israelitas que iban a consultar al Señor y donde Moisés hablaba con él cara a cara. Esta tienda estuvo en Siló y después David construyó una para el arca en Jerusalén (véase 2 Sm 6,17). En esta elucubración de la escuela sacerdotal la pequeña tienda se agiganta y toma características del templo de Salomón, con un *lugar santo* y un *lugar santísimo*, sin perder el carácter desmontable de las tiendas beduinas.

26,15-30 Los tableros y las peanas. La cuádruple techumbre descrita está soportada por un entramado de cuarenta y ocho puntales de madera, asentados en peanas y unidos entre sí por quince travesaños. El conjunto forma un espacio cuadrangular, cerrado por tres lados (por la segunda techumbre); con veinte puntales en cada lateral y ocho en el fondo. Las peanas serían de plata y cuanto da al espacio interior debe ser de oro.

26,31-37 Velos de separación. Son dos los velos o cortinas: uno interior, muy rico y bordado con querubines que divide el *hekhal=lugar santo*, del *debir=lugar santísimo*. En el primero estarían colocados el candelabro, la mesa y el altar del incienso; en el segundo, el arca de la alianza. Recuerda la distribución del templo de Salomón. Este velo interior probablemente existía en el templo de Esdras. Cuenta Tácito que, cuando Pompeyo conquistó Jerusalén, entró en el templo, rasgó el velo y llegó al *lugar santísimo*. Quizá también lo tuvo el construido por Herodes; en tal caso fue el que se rasgó a la hora de morir Jesús, la nueva y perfecta tienda (véase Mt 27,51 y paralelos, Heb 9,6-14; Jn 1,14). Un segundo velo o cortina separa el lugar sagrado, *la tienda*, del resto del santuario. Este velo está menos adornado. Ambas cortinas llevan sus bastidores para montarlas y desmontarlas fácilmente. Como las columnas de este último velo dan al atrio, las peanas serían de cobre.

27,1-8 El altar de los sacrificios. Este es el altar por antonomasia, por eso lleva artículo. Es inconcebible un templo sin altar, como lo es una religión sin sacrificios. Su construcción choca con lo legislado en el Código de la Alianza (véase Ex 20,24-26) y parece peligroso quemar víctimas sobre un altar de madera, aunque estuviera recubierto de bronce. Debía tener forma cúbica; sus esquinas terminarían en unos salientes, a modo de cuernos, que simbolizaban bien a los animales sacrificados, bien el poder-presencia de Dios. También los tienen los altares de piedra fenicios y cananeos, y el que se encontró en Berseba. A estos *salientes-cuernos* se agarraban los perseguidos para salvar su vida (véase 1 Re 1,50; 2,28). Poco más sabemos del altar por la obscuridad del texto. Colocado fuera del ambiente central, va recubierto de bronce.

27,9-19 El atrio. Describe el espacio sagrado que teóricamente rodeaba al santuario propiamente dicho. Se trata de un cuadrilátero que va de oriente, donde está la puerta, a occidente. Sus laterales son más largos, con veinte postes, y el fondo y la entrada más cortos, con diez postes. Estaría separado del espacio profano por cortinas que cuelgan de pilotes de madera sobre peanas, afianzados por vientos sujetos a tierra por medio de estaquillas o clavijas. No tiene techumbre; una cortina cierra la puerta de entrada. Aquí y así, con una simetría perfecta, subrayada por el esquema numérico, termina la formación de espacios, que son tres: en la morada o interior estaban el *lugar santo* y el *sanctísimo*, y fuera en el área exterior, estaba el atrio. Evoca el esquema de la creación (véase Gn 1,1-2,4a). Este atrio recuerda sin duda a los que tuvo el templo de Jerusalén, lugar de la asamblea que desde allí asistía al rito. Aunque todos los materiales de construcción sean buenos, se ve una degradación conforme se distancian del centro. La enseñanza del redactor sacerdotal es clara: cuanto más cerca esté algo o alguien de la *Presencia*, mejor debe ser.

27,20-21 Aceite para las lámparas. El aceite es totalmente artesanal moliendo a mano las aceitunas. Parece que este aceite daba una luz más brillante sin apenas humo: lo mejor para el Señor. Las lámparas tienen sentido colectivo: todas cuantas se encuentren en el santuario, aunque podía referirse a las del candelabro (véase Ex 35,14). Deben arder continuamente (¿también de día: véase Lv 24,2-4; 2 Sm 3,3) y han de ser vigiladas por Aarón y sus hijos. Este servicio introduce a los sacerdotes. El autor remarca la importancia de la *luz* y también del sacerdocio de Aarón, sin olvidar que éste actúa como representante del pueblo.

LOS ORNAMENTOS SACERDOTALES (28,1-43)

28,1-5 Disposición general. A la *morada* sigue el sacerdocio; sus vestiduras tienen valor simbólico; revelan la función mediadora del sacerdocio, puente entre Dios y el pueblo. El orden de las mismas va de afuera adentro, terminando con las piezas íntimas, los calzones. La habilidad artística es considerada don divino. Debido al desconocimiento de parte del vocabulario usado, resulta difícil precisar la forma e incluso el fin de algunos de estos ornamentos. La descripción parece destinada a gente que los conocía. Entre ellos hay más de uno que perteneció al ámbito de la realeza, lo que coloca este retrato en tiempos posteriores al destierro. Estos hábitos recuerdan que ante Dios no se puede presentar el hombre "desnudo" (véase Gn 3,7-12; Ex 20,26) y simbolizan que los sacerdotes deben alejarse de lo *profano* y revestirse de lo *sagrado* para servir debidamente al Señor. Sobre las vestiduras del sumo sacerdote y su simbolismo, véase Zac 8,3-5; Eclo 50,5-11.

28,6-14 El efod. El significado de este nombre es incierto; en casos antiguos parece ser un objeto de adoración (véase Jue 8,27; 17,5; 18,14.17-20). Como vestimenta fue en su origen un ceñidor de lino, a modo de fa-

ja, que cubría la cintura de quienes participaban en el culto (véase 2 Sm 2,18; 22,18; 2 Sm 6,14). La prenda descrita aquí se parece a una especie de chaleco o escapulario. Consta de dos partes, unidas entre sí por unos tirantes y va ceñida a la cintura por su parte inferior, sirviendo de cinturón. Sobre los tirantes o en ellos, el *efod* lleva sujetas dos piedras preciosas en las que debían ir grabados los nombres de los hijos de Israel. Al presentarse el sumo sacerdote ante el Señor, estas piedras sirven para que Dios recuerde a todos los israelitas.

28,15-30 El hosen. Al *efod* va sujeto este bolso, formado por un pliegue de tela, que guarda los *urim* y los *tumim*, las *piedras de la suerte*, que servían para decidir en alternativas, sí o no (véase Nm 27,21; Jue 1,1-2; 20,18.23.27-28; 2 Sm 14,37ss; 23,2ss; 30,7-8; 2 Sm 2,1; 5,9). Aunque en tiempos posteriores al destierro –en cuyo momento cuaja esta norma– haya caído en desuso esta costumbre (véase Esd 2,63), se sigue conservando la bolsa con sus *piedras sagradas*. Este bolso pectoral lleva engastadas doce piedras preciosas (véase Ez 28,13) con los nombres de las tribus. La equivalencia de los nombres de las piedras en nuestra lengua es más que dudosa. Este “pectoral” pone ante la Presencia divina a todo el pueblo, como las piedras del *efod*, y recuerda a Israel que el juicio pertenece al sacerdocio.

28,31-35 El manto. Bajo el *efod* y sobre la túnica, va el manto. Este indumento caracteriza a gente de cierto rango (véase 2 Sm 18,4; 24,4.11; Esd 9,3.5). Se trata de una pieza que se introduce por la cabeza, probablemente sin mangas, al estilo de un capote. En su orla inferior se alternan campanillas y granadas de metal; probablemente servirían como cascabeles. El tintineo indica el altísimo oficio del sumo sacerdote que anda ante el Señor sin caer muerto; también puede servir para que los hijos de Israel se den cuenta de que Dios está ahí.

28,36-39 La lámina de oro sobre la tiara. Es el símbolo que justifica el poder de in-

tercesión que tiene el sumo sacerdote (véase Zac 14,20). Esta insignia parece de origen real, como otras (véase Sal 132,18), y su nombre indica que era como una flor (véase Nm 17,23). La inscripción proclama que el sumo sacerdote, e Israel en él, está separado de los demás pueblos y dedicado a hacer realidad la presencia divina como testigo del Santo.

28,40-43 El resto de las vestiduras. La túnica, prenda que va inmediatamente sobre el cuerpo, llega hasta los pies y tiene mangas; la faja era la corriente (véase Is 22,21), aunque recamada. De la tiara o turbante, poco sabemos; era exclusivo del sumo sacerdote, aunque puede provenir de los ornamentos del rey; Sedecías la usa (véase Ez 21,31). Sólo se mencionan los vestidos de los restantes sacerdotes. Es obligatorio el uso de pantalones (mejor calzoncillos) de lino. En Israel, la obligación de llevarlos se remonta a las primeras legislaciones (véase Ex 20,26).

CONSAGRACION DE LOS SACERDOTES (29,1-46)

29,1-9 Ritual. El rito mira a confirmar la idea de la escuela sacerdotal a la que se debe toda esta sección: el sacerdocio pertenece eternamente a Aarón y a sus hijos. Estas órdenes se ejecutarán en Lv 8. El autor se coloca en el desierto, o sea cuando aún no está institucionalizado el sacerdocio. De ahí que sea Moisés, en la plenitud de su ministerio de intermediario, el consagrante que actúa según las órdenes que el Señor le da. Según el redactor sacerdotal, fue Dios mismo quien consagró a sus primeros ministros por medio del gran legislador. Se superponen diversos ritos: purificación, investidura, unción, ordenación, con sus correspondientes ofrendas y sacrificios. Esta ceremonia pertenece sin duda a los tiempos posteriores al destierro y ha fundido ritos de investidura real y sacerdotal. En conjunto pretende subrayar que el Señor, como Dios de Israel, va a morar en medio de su pueblo.

29,10-37 Sacrificios en la consagración.

Se suceden tres: el sacrificio de expiación que perdona las faltas que involuntariamente hayan cometido los ordenandos y que los haría indignos de entrar en la tienda de la presencia (Ex 29,10-14; véase Lv 8,14-17); el holocausto en el que se quema toda la víctima sobre el altar: primitivamente tenía como finalidad la acción de gracias o la petición de un favor (véase Gn 8,20; 22,13; Ex 18,12; Nm 23,2-3.14-15), pero tras el destierro tiene también valor expiatorio (Ex 29,15-18; véase Lv 8,18-21); el último, sacrificio de investidura, es el más curioso (Ex 29,19-25; véase Lv 8,22-28). Los sacerdotes son ungidos con sangre en tres miembros de la parte derecha de su cuerpo (desconocemos su significado); luego se les rocía a ellos y sus vestidos con sangre mezclada con el óleo consagrado. Como rito final, se les entrega la parte de la víctima y de los ázimos que les corresponde y, como tal, es quemada ante el Señor; el resto lo consumirán fuera del santuario (Ex 29,26-28.31-34). En el contexto se determina que los ornamentos pasarán de una generación a otra (Ex 29,29-30). La fiesta de la ordenación dura siete días (Ex 29,35-36a). Sigue la consagración del altar (Ex 29,36b-37; en Lv 8,15 precede a la ordenación de los sacerdotes; también prescinde de Ex 29,27-30, que rompe la secuencia del rito).

29,38-46 Sacrificios diarios. El día debía comenzar y terminar con un sacrificio. Para justificarlo, el autor evoca la elección, la salida de Egipto, la alianza, en un párrafo muy bien logrado. Quizá esta práctica, propia del templo de Jerusalén (véase Nm 28,3-8) sea posterior al destierro. Ezequiel sólo menciona un sacrificio (véase Ez 46,13-15; 2 Re 16,15). Este ritual de los sacrificios terminó a primeros de agosto del año 70 d. C. durante el asedio de Tito. Finaliza con un párrafo en que el Señor de nuevo promete su presencia por medio de la gloria, pero también a través de la elección de sus sacerdotes y la consagración de la *morada* y del altar. El autor sacerdotal mira como objetivo último de la salida de Egipto la presencia del Señor en medio de ellos; de ahí que el santuario y el culto se va-

yan perfilando como “sacramento”, lugar y ocasión privilegiada del encuentro entre Dios y su pueblo reunido en torno al altar.

OTRAS NORMAS Y UTENSILIOS
(30,1-31,18)

30,1-19 Altar del incienso. Sigue una miscelánea, un tanto desordenada, de normas en relación con el santuario y su culto. En primer lugar, el altar para quemar incienso. Debería haber sido incluido entre los enseres del *lugar santo*, donde estaría colocado. Es normal en Oriente quemar incienso para hacer agradable el ambiente; de las casas pasó a los templos y así se generaliza el uso (véase Lv 10,1; Nm 16,6-18). En el *lugar santo* del templo de Salomón parece ser que había uno (véase 1 Re 6,20). El de aquí es un cubo de medio metro por lado y un metro de altura (más o menos), revestido de oro y con cuatro salientes, como el altar de los holocaustos. Estos *salientes* o “cuernos” son ungidos por el sumo sacerdote el día de la Expiación (véase Lv 4,18-21; 16,18). Se quema incienso a las mismas horas que se sacrifican los holocaustos. Este altar de oro, colocado junto al velo que oculta el arca, donde se quema un incienso finísimo, simboliza el respeto que se debe a la “presencia” divina. Este significado es válido con independencia a si existió o no, o al tiempo que duró este altar.

30,11-16 Censo y tributo. Finalmente se piensa en la forma de sustentar el culto. Con este fin se hace un censo; pero como esta acción denota un acto de dominio –a David le costó un castigo como usurpación del poder divino (véase 2 Sm 24)– aquí las normas vienen del mismo Dios. El israelita devuelve en forma de impuesto algo de lo mucho que el Señor le ha dado; también sirve para legitimar las ofrendas voluntarias (véase Ex 25,1-9; 35,4-29). La mención del *siclo del santuario* sólo se encuentra en documentos tardíos, luego esta legislación es posterior al destierro. En tiempos del Nuevo Testamento se conoce este impuesto (véase Mt 17,23).

30,17-21 La pila para el lavatorio ritual.

En el templo de Salomón existía el *mar de bronce* para las abluciones rituales (véase 1 Re 7,23-28). Las manos y los pies quieren indicar todo el hombre, al menos en el sentido espiritual: es una llamada a la pureza total imprescindible para estar ante el Señor y servirle.

30,22-33 Aceite de la unción. Mezcla aromática para la consagración; los más preciados ingredientes para el servicio divino y sólo para él. El uso profano del aceite –alimento, medicina y cosmético– lo carga de significado. Se usa para ungir reyes (véase 1 Sm 10,1ss; 16,1ss; 1 Re 1,39; etc.), que se convierten en ungidos e intocables (véase 2 Sm 24,7). Después del destierro, cuando los sacerdotes heredan prerrogativas reales, también son ungidos. Aquí se amplía a objetos diversos. Curiosamente parece que fue una práctica muy primitiva ungir piedras para convertirlas en altares o en símbolos de una divinidad (véase Gn 28,18; 31,13; 35,14).

30,34-38 Incienso perfumado. Normas para hacer el incienso; como en el aceite de la unción, hay que destinar lo mejor para Dios. Se trata de una mezcla aromática que, reducida a polvo, se quema en su presencia; simboliza la oración de los creyentes (véase Sal 141,2).

31,1-11 Elección de los artesanos. A modo de apéndice, esta sección y la siguiente representan la conclusión lógica de las instrucciones divinas sobre la forma en que ha de construirse *la morada* y sus enseres. El autor aprovecha la oportunidad para dar un listado de todos los elementos. Asimismo considera la habilidad técnica como rasgo de la sabiduría de Dios, que actúa por medio de los hombres. El hálito divino –*espíritu*– se manifiesta en lo que se podría traducir tanto como creatividad artística, como conocimiento teórico o capacidad de realización, resolviendo las dificultades que se presenten. Estos son los únicos elegidos en el Antiguo Testamento para una actividad semejante, lo que subraya la importancia de la obra del

santuario en la concepción del escritor sacerdotal.

31,12-18 Respeto al sábado. Termina esta gran sección haciendo hincapié en el descanso como signo de la elección. De la misma forma que el Señor separó al día séptimo de los demás días de la semana, separó a Israel de todos los pueblos. Por lo tanto, este descanso-signo va más allá de la supresión del trabajo incluso en la tarea sacrosanta de construir *la morada*. La escuela sacerdotal coloca este día por encima de cuanto puede distraer al hombre de su condición de persona religada a la divinidad. Como el santuario es signo de la “presencia” divina en el espacio, el sábado lo es en el tiempo: nada ni nadie lo puede menospreciar dedicándolo a un quehacer que no sea la adoración.

3. Apostasía y renovación de la alianza (32,1-34,25)

Última sección narrativa de la estancia en el Sinaí; conecta con la entrada de Moisés en la nube (véase Ex 24,18) y motiva el pecado del becerro de oro. Es imposible distinguir los estratos. En la base parece existir un relato yahvista (Ex 32,1-6.15-24.35), ampliado por el redactor elohista y terminado por la escuela deuteronomica (Ex 32,7-14.30-34). La consagración de los levitas (Ex 32,25-29) y la instalación de la tienda del encuentro son piezas independientes que pertenecen ambas a la tradición elohista. La oración de Moisés, dividida en secuencias, vuelve al tema de la asistencia divina, bien en la presencia del ángel (Ex 33,1-6), bien en la renovación de la elección (Ex 33,12-17). La última petición del mediador, ver la cara de Dios o ver a Dios cara a cara (Ex 33,18-23), se cumple poco después, en el contexto de la renovación de la alianza (Ex 34,6-9) que, junto con el llamado *decálogo ritual* (Ex 34,14-28) constituyó, al parecer, el culmen del relato yahvista sobre el Sinaí. En el resto final (véase Ex 34,29-35) los redactores yehovista y deuteronomista trabajaron sobre una antigua tradición.

El conjunto actual tiene un valor teológico profundo: cuando el Señor está firmando el acta de adopción en la cima del Sinaí, el pueblo lo rechaza en la falda. Dios se entera y decide aniquilarlo: el pecado es una apostasía radical que destroza todo tipo de relación y pone en marcha un proceso de destrucción. Así se lo dice el Señor a Moisés, pero éste intercede, consigue el perdón y la renovación de la alianza. Ahora es el mediador quien vuelve a escribir la ley en unas nuevas tablas; baja del monte con su rostro transfigurado. Se cumplen las disposiciones y se construye el santuario. Son varias las enseñanzas. Por un lado, resplandece la grandeza del intercesor, de quien se siente solidario con el pueblo pecador y se aprovecha de esa intimidad con Dios, no para su interés, sino en bien de los demás. Por otra parte, se desvela la sorprendente y maravillosa verdad de que la oración puede vencer al Señor, porque su justicia está mediatizada por su misericordia.

32,1-6 El becerro de oro. Este pecado marca la cima en la secuencia de rebeliones y murmuraciones: Israel rechaza al Señor cuando lo está prohibiendo. El relato tiene muchas semejanzas con el pecado de Jeroboán (véase 1 Re 12,25-33), coincidiendo incluso los nombres de los hijos del rey con los hijos de Aarón. Tal vez la imagen de un toro tuviera en el reino del norte la misma función que el arca con sus querubines tenía en Jerusalén: servir de pedestal a la divinidad. Aunque esta parte del texto haya sido retocada por la escuela deuteronomica, no se puede decir sin más que sólo quede aquí el recuerdo del pecado del rey; muchos elementos son anteriores. El toro como trono de los grandes dioses semitas aparece ya en el cuarto milenio (Tell-Halaf), luego lo vemos representando a Hadad de Siria, Baal de Canaán, e incluso a Apis de Egipto. En cuanto al idolo, la arqueología ha descubierto este tipo de imagen: sobre un modelo de madera o barro se incrustan láminas de metal: bronce, plata u oro.

La ausencia de Moisés provoca el miedo y la desconfianza. Israel no aguanta el silencio del Señor y pide un dios visible que vaya de-

lante de ellos. Con la ayuda de Aarón y con las joyas que, según el estrato sacerdotal, debían servir para el santuario, fabrican su idolo. La proclamación de Aarón: *Israel, este es tu Dios*, recoge un grito arcaico, idéntico al de los filisteos cuando llega el arca (véase 2 Sm 4,8). La fiesta que se celebra es *en honor del Señor*. La ambigüedad del pecado parece pretendida: de adorar a otro dios, idolatría de sustitución contra el primer mandamiento, se pasa a una de manipulación: dar al Señor un culto ilegítimo, contra el segundo mandamiento. Israel ha sintetizado en esta falta, la adoración de un toro, el pecado original de la nación: acusa a los sacerdotes porque no se opusieron a esta religiosidad popular y elogia a los profetas en la figura de Moisés porque no transigieron con ella.

El pueblo, desconfiado y falto de esperanza, pervierte la idea de Dios y manipula al trascendente, imaginándose que es capaz de someterlo a su capricho y hacerle caminar con ellos, ¿hacia dónde? El ídolo los llevará a la muerte. En forma de drama se plantea una pregunta radical: ¿quién y cómo es Dios? ¿manipulable o inaferrable? ¿libre o sometido a una imagen? ¿lo esencial es *ver* o más bien *crear*? Israel y el hombre divinizan realidades creadas por ellos mismos y les prestan adoración: dinero, poder, el saber o el prestigio; incluso hay instituciones divinizadas. Los hombres buscan un sistema religioso que les dé seguridad y se niegan a aceptar el riesgo de la fe en un Dios imprevisible. Por eso no se fían de un Dios totalmente libre y se inventan una respuesta a su medida: un ídolo que puedan manejar.

32,7-14 Acusación divina y primera intercesión de Moisés. El juicio es claro y terrible. El uso de los posesivos en boca de Dios indica el rechazo del pueblo: como éste no le reconoce como salvador, el Señor se desentiende de los suyos. Sin embargo no quiere renunciar a su proyecto y, por eso, le pide a Moisés permiso para destruir a la comunidad indigna y le propone convertirlo en el padre de una nueva nación, hacer de él un nuevo Abrahán (véase Gn 12,2; la misma propuesta en Nm 14,1ss). Moisés, que ve un

resquicio de esperanza en la condescendencia divina, se crece y ora (Ex 32,7-14.30-34; 33,1-6.12-23; 34,5-10.27-35). En su petición no justifica al pueblo, sabe que el pecado debe ser castigado; sin embargo, ofrece al Señor razones para perdonar. Apela al sentido de la responsabilidad divina y retuerce sus argumentos cambiando los posesivos: es *su pueblo* porque los salvó de Egipto. Acude luego al honor que Dios debe a *su nombre*: el mundo puede malinterpretar la conducta del Señor creyendo que los sacó de la esclavitud para acabar con ellos. Finalmente invoca la fidelidad de Dios a su palabra (véase Gn 32,10-13). Moisés, además, no está dispuesto a formar un nuevo pueblo a costa de la destrucción de éste. Dentro del clima de la plegaria, tiene el sublime atrevimiento de pedirle al Señor que cambie de actitud, que se convierta, como si la decisión divina de condenar fuera pecaminosa. El amor de Dios a los suyos, el honor de su nombre, el mérito de los patriarcas, sumados al cariño que profesa a Moisés, logran el perdón. Y el Señor se *arrepintió* (véase Gn 6,7; Jue 2,18; 2 Sm 15,11.35) y vuelve a llamar *su pueblo* al que pensaba aniquilar. Es el primer paso para el perdón y el olvido. El episodio es lógico dentro de la teoría de la oración: el Señor descubre a Moisés el pecado y decide razonablemente acabar con el pueblo; Moisés interviene dando motivos para el perdón y Dios renuncia a destruir a Israel.

32,15-29 Moisés baja del monte: castigo. Una sucesión de verbos va estructurando la bajada de Moisés del monte y el descubrimiento del pecado: Josué oye el grito, Moisés identifica lo que significa. El texto ha conservado una especie de balada, casi para recitar por los personajes, que parece recordar una revuelta (Ex 32,17-18), que estaría confirmada por el grito de Moisés: *¡Conmigo los del Señor!* Quizá en la base de este relato haya quedado el recuerdo de un primitivo enfrentamiento por motivos religiosos entre quienes estaban de acuerdo con un culto al Señor bajo el símbolo de un toro y los que no lo estaban. Recuerdos de sublevaciones o luchas internas en este período quedan

suficientes en el texto sagrado: los rubenitas contra Moisés (véase Nm 16,12-15.25-34), el episodio de Baal Fegor (Bet Fegor en Dt 3,29), parecido a éste por la orgía y el papel de los levitas (véase Nm 25,1-8); Oseas menciona una infidelidad en el desierto (véase Os 9,10). Este primitivo recuerdo encaja perfectamente con la apostasia de Jeroboán y el juicio a la historia nacional.

El texto, en su conjunto, enjuicia a tres tipos de personas por la postura que tomaron frente a la idolatría cananea sobre todo en el reino del norte: profetas, sacerdotes y levitas. Se enaltece la actitud de los profetas que, a lo largo de la historia, lucharon contra cuanto obscurecía el rostro verdadero de Dios: destruyeron ídolos y los redujeron a polvo que hicieron tragar a quienes habían confiado en ellos. Moisés, como profeta, debe reconducir a su pueblo, enfrentarse con quienes lo han puesto en peligro de perecer y castigar a los culpables. Estos carismáticos acusaron duramente la deificación de realidades entonces tan sagradas como la elección (véase Am 9,7) o el templo (véase Jr 7) y con instituciones venerables como el sacerdocio (véase Jr 7,1-15; 20.1ss; 26,1ss; Os 5,1ss; Am 7,10ss; Mal 1,6ss).

Los sacerdotes son criticados por haber accedido a la petición del pueblo haciendo concesiones que lo apartaban de la fe auténtica. El juicio que de ellos se hace es sarcástico: son ridiculizados, acusados de mentirosos e insolidarios: trabajaron en la forja del ídolo (tres verbos, Ex 32,4) y ahora Aarón da a entender que el toro había surgido por casualidad. A la hora del juicio, se apartan de la gente como si ellos fueran justos, y acusan al pueblo de cuyo pecado son culpables. La actitud del sacerdocio resulta aún más innoble e indigna al compararla con la profética, en concreto con la de Moisés, que intercede por los pecadores y se identifica con ellos (Ex 32,11-13). La tensión entre el carisma y la institución acaba en el descrédito de la segunda.

Un tercer tipo de personas se destaca en el episodio, los levitas, que dan la cara por la religión verdadera a costa de tenerse que enfrentar a muerte con sus propios familiares

—su pueblo— y llevan a cabo otra purificación, esta vez sangrienta. El pueblo se redime por la sangre de algunos de sus miembros culpables (véase Nm 21,6; 1 Cor 10,7-11). Este recuerdo motiva su consagración como grupo dedicado al culto (véase Dt 33,8-10). El episodio parece un duplicado de Nm 25.

El ídolo, motivo de enfrentamiento, sigue estando hoy tan presente como ayer. Ídolo es todo aquello que el hombre diviniza o absolutiza: el yo, el dinero, el poder, el prestigio, la economía, la comodidad, etc.; incluso pueden llegar a ser ídolos realidades religiosas, venerables por tanto, cuando se las considera como algo absoluto y no un camino para llegar al Único; tal puede ser el caso de ciertas imágenes o instituciones, e incluso de la misma Iglesia si se la considera como algo absoluto sin dependencia de Dios y su palabra. Son muchos los hombres que sacrifican su libertad ante realidades temporales. Y no se debe olvidar que, detrás de cada ídolo, siempre hay alguien que lo ha creado para imponerse sobre los demás. La idolatría está al servicio del poder o del egoísmo; por eso los ídolos siempre son, como decían los profetas, “ídolos de muerte”.

32,30-35 Nueva oración de Moisés. Continúa la plegaria de Moisés (véase Ex 32,9-14) y sube un grado más su grandeza. El pueblo, a pesar de la doble purificación, debe cargar con su culpa. Moisés, profeta, no se desolidariza de los pecadores (véase 1 Sm 12,19-24; Am 7,2-6; Sal 106,23; Ez 22,30) y está dispuesto a correr el destino común. Se delinea su figura de redentor. El *libro* del que se habla sería el de la vida, la lista de los elegidos (véase Sal 56,9; 69,29; Is 4,3; Ez 13,9; Mal 3,16; Dn 12,1; Ap 3,5; 20,12). Moisés escucha las duras acusaciones del Señor, pero acaba consiguiendo el perdón: la justicia no excluye a la misericordia. El Señor, que se reserva el día del castigo, le promete sólo la guía de un ángel. De la alegre confianza que les aseguraba la “presencia” divina van a pasar a la angustia de la ausencia divina. Dada su santidad y la situación de pecado en que andan, la presencia del Señor sería aniquiladora. Al final, la noticia del castigo (Ex 32,35) pro-

duce desconcierto; ¿recuerda alguna desgracia? (véase Nm 16,28-35; 17,12-15).

33,1-6 El ángel, compañero de viaje. El capítulo es un conjunto de anécdotas con un tema común, la asistencia divina. El pueblo después del pecado, ¿debe perder la esperanza de que el Señor camine con ellos? El redactor que fundió el estrato yahvista con el elohista plantea el problema que quedó en el aire (véase Ex 32,30-34; Ex 33,2 rompe la frase que sin él sería perfecta para insistir en la presencia del ángel). La orden divina suena como una expulsión: el pueblo por su pecado ha de abandonar el Sinaí, monte divino, y el Señor no marchará con ellos. Conscientes de lo que esto significa, los israelitas se ponen de luto. Parece extraño que el Señor les ordene algo que ya han hecho: despojarse de sus joyas. Quizá se trate de una etiología (del griego *aitía*=causa y *logos*=explicación) que responde a la pregunta de por qué los israelitas no llevaban *trajes de gala* en determinadas ocasiones: era en recuerdo del pecado del *becerro de oro*. La promesa del ángel compañero no parece que guste mucho ni al pueblo ni a Moisés; volverá a ella tras el inciso sobre la tienda del encuentro.

33,7-11 La tienda del encuentro. Descripción de lo que pudo ser la primitiva tienda o santuario móvil del desierto, que en la mente del redactor sacerdotal se convirtió en un santuario enorme e imposible (véase Ex 35-40). Colocada fuera del campamento, que todavía está manchado por la ignominia del becerro, sirve sólo para preguntar al Señor (oráculos). En el relato están dramatizados personajes y acción, formando un conjunto impresionante, solemne y familiar, que evoca al Sinaí: Moisés con quien habla Dios cara a cara; Josué como un joven que está al servicio de la tienda; los que buscan al Señor que acuden a la tienda del encuentro. Cuando Moisés se dirige a ella, todos salen de sus tiendas, se postran y esperan; la nube, vehículo del Señor, descansa sobre la tienda. Respetuosamente todos contemplan esa fusión de lo divino con lo humano. Continúa la exaltación de Moisés cuya intimidad con el

Señor es total: habla con él como con un amigo, aunque no dice que lo vea. Su persona cohesiona estos episodios independientes.

33,12-17 Moisés pide al Señor que los acompañe personalmente. Moisés se aprovecha de esta intimidad para interceder. Son de notar las veces en que Moisés se dirige al Señor con el *tú* y apelando a que Dios le considere su *hombre de confianza*. Una vez asentado este clima de amistad, sigue pidiendo. La primera petición enlaza con la que quedó interrumpida por la descripción de la tienda del encuentro. El Señor le ha ordenado conducir al pueblo a la tierra prometida. El quiere saber más, como en el Horeb (véase Ex 3,13): si el Señor está dispuesto a perdonar y olvidar, lo que se manifestará en la asistencia. El Señor accede: los acompañará personalmente por el camino y les dará la paz y el bienestar en la tierra que buscan. Esta presencia es signo del perdón y promesa de que se van a renovar las relaciones rotas. Moisés insiste: quiere que se haga evidente el don de la elección, que todos los pueblos se den cuenta de que el Señor considera a Israel como especialmente suyo. Fuerza a Dios solidarizándose él mismo, el amigo del Señor, con el pueblo culpable. Moisés consigue la ratificación de la promesa de la tierra, la seguridad que los acompañará el Señor y la demostración de que la elección no ha sufrido menoscabo.

33,18-23 Moisés pide al Señor contemplar su gloria. Alcanza su culmen la petición de Moisés: no se contenta con oír al Señor, quiere ver su *gloria*, la misma realidad divina como la *cara*. La respuesta de Dios, válida también hoy, matiza: es el libre para revelarse a quien le plazca; se le conoce por sus manifestaciones, sus obras, signos de su realidad, que son el amor, la bondad, la gracia y la ternura. Porque el hombre no puede ver a Dios y seguir vivo (Ex 33,20; véase Ex 3,6; 1 Re 19,13; Is 6,2; también Gn 32,31; Jue 6,22-23); expresión que se puede interpretar: *mientras vive, el ser humano no puede ver a Dios* (véase 1 Cor 13,12). Se le puede ver una vez ha pasado: *sólo verá la espalda o de es-*

paldas, porque el hombre puede constatar los efectos maravillosos de su paso por la historia. Pero no puede verlo de frente, porque esto significaría conocer o prever su acción, como fijarle un programa a quien es absolutamente libre. Este texto conecta con otros a los que enriquece: la petición de *ver la gloria* está en relación con aquella otra de *¿cuál es tu nombre?* (Ex 3,13) y con la revelación que redondea el contenido de dicho nombre (Ex 34,6-7), que redondea el contenido del Nombre (véase Ex 3,13ss). La *gloria* es la antítesis del ídolo: es inaccesible, pasa cuando quiere, nadie la conduce; se revela, pero ocultando su libertad. El contenido del nombre divino se completa cuando el Señor concede esta gracia a Moisés (véase Ex 34,6-7).

34,1-10 Renovación de la alianza y revelación a Moisés. Este episodio es lo que queda del estrato yahvista de la ratificación de la alianza. Tiene el mismo marco que el elohista: una teofanía (véase Ex 19), una proclamación litúrgica (véase Ex 20,5-6; también Sal 86,15; 145,8), unas losetas/tablas de piedra y un código: los diez *mandamientos o palabras* (para el elohista son *leyes*). Se diferencian las versiones en que aquí sólo participan Dios y Moisés, mientras que según el estrato elohista quien debería haber recibido la ley era el pueblo, que, por miedo, pide a Moisés que sea el intermediario (véase Ex 20,18-21). El primitivo relato yahvista se enriquece al entrar en este contexto como renovación de la primera alianza rota.

Una vez conseguido el perdón, Moisés sufre solo a presencia del Señor, que le ordena hacer nuevas losetas; las anteriores eran obra divina y escritas por la mano del Señor (véase Ex 32,7-8.15-20; Dt 10,1-3). Sigue la teofanía y la autoproclamación del nombre divino con aquellos atributos que lo explicitan y, a la vez, sintetizan su actividad. Es el Dios de la justicia que, paciente, espera que el pecador se arrepienta; que, si castiga, siempre es de forma limitada. Por el contrario, su misericordia es ilimitada; fiel a sus compromisos, solidario con cuantos lo necesitan. Es el Dios que ama a sus criaturas y siempre está cerca.

Moisés insiste en peticiones conocidas: la asistencia personal de Dios en el camino, el perdón de los pecados y la renovación de la elección. Dios no sólo accede, sino que le propone algo radical y único: la renovación de la alianza (véase Ex 34,10).

34,11-28 Exhortación. Decálogo ritual.

Este código de leyes se atribuye a la fuente yahvista y se considera anterior al decálogo moral. Es difícil y problemático querer reducirlos a diez. Su contenido es religioso-ritual: el primero prohíbe toda relación vinculante con los cananeos: las alianzas y los matrimonios, que llevan al culto y a la aceptación de los dioses indígenas. Pasa a la prohibición de imágenes de metal. Siguen leyes sobre las tres grandes fiestas agrícolas: ázimos, la de las semanas y de la cosecha. Intercala otras obligaciones como son: el don de los primogénitos, descanso sabático y la ley acerca del cordero hervido en la leche de su madre.

Con la vista puesta en el país que van a poseer –de hecho ya están asentados– ordena unos comportamientos socio-litúrgicos que defienden la identidad del creyente e impiden que sea absorbido por el medio ambiente cananeo, más evolucionado y de una atracción innegable para los recién llegados. El cumplimiento de estas leyes es como la respuesta al don divino de la tierra. Se pueden considerar como disposiciones liberadoras porque avisan de los peligros que encierra una cultura distinta y esclavizadora. La semejanza entre esta colección de leyes (yahvista) y Ex 23,14-19 (elohista) indica la existencia de una fuente legislativa común de los primeros tiempos de la sedentarización.

34,29-35 La gloria del Señor se refleja en la cara de Moisés. Aquí alcanza su cima la epopeya del Sinaí y el engrandecimiento de Moisés. El episodio tiene personalidad propia aunque haya sido integrado por el redactor sacerdotal; está muy logrado y tiene ritmo. Moisés baja de nuevo con las losetas (véase Ex 32,15) pero *su rostro irradiaba luminosidad* (Ex 34,29). El verbo “irradiar” tiene la misma raíz que *cuerno* (*qarán= irradiar-*

qeren=cuerno); de ahí la tradición que dio origen a los “cuernos” de Moisés en muchas reproducciones. Pero aquí hay que relacionarlo con “haz o rayo de luz” (véase Hab 3,4). Los pueblos de Mesopotamia veían radiantes los rostros de sus dioses. La gloria divina, aun reflejada, produce temor en los israelitas (véase Ex 20,18-21), que sólo se acercarán cuando Moisés les hable.

Hasta aquí (Ex 34,29-33) el texto cuenta un concreto acontecimiento del pasado; a continuación recuerda una costumbre: Moisés cubría su rostro siempre que no actuaba como mediador de la palabra divina. El texto repite siete veces *hablar*, para subrayar esta tarea. La gloria, signo de la “presencia” divina, proclama la singularidad del mediador, el elegido fiel, intercesor por sus hermanos y tipo del Mesías (véase Eclo 45,1-5). En la sección siguiente, la gloria *llenará la morada* (véase Ex 40,34-35). El episodio revela el poder de la oración de intercesión y cómo resplandece *la gloria en el rostro* de aquel que se sacrifica por los hermanos. San Pablo polemiza sobre *el velo* de Moisés (véase 2 Cor 3,7-18; 4,6).

4. Ejecución de las normas para el culto (35,1-40,38)

Se cumple, casi al pie de la letra, lo ordenado acerca de la morada/tienda de la presencia/tienda del encuentro y del culto (véase Ex 25-31). La tradición sacerdotal finaliza su teología del éxodo con un elemento más: el Señor es el Dios presente en medio de su pueblo. Esta lección se suma a las restantes acerca del Dios libertador, providente, comprometido y comprometedor. Numerosos símbolos evocan esta presencia-cercanía: el rostro, la palma y la espalda de Dios; los encuentros con Moisés en el monte, tras la nube, en la gloria, en la tienda; el pacto con el sacrificio y la comida, las escrituras divinas, etc. Estos símbolos de su presencia se concentran y subliman en este santuario, cuyo centro es el arca, trono divino, lugar de encuentro y expiación, morada de la ley. Desde aquí el Señor

seguirá protegiendo y guiando, enseñando y bendiciendo a todos en todo momento. A pesar de que la mayor parte sea una repetición, con el verbo en presente en lugar de futuro: aquí se cumple lo que allí se ordenó, sin embargo hay variantes significativas.

35,1-3 Recuerdo del descanso sabático.

El comienzo es un nuevo recuerdo del descanso, enlazando aquel final con este principio. El sábado es la supernorma que condiciona cualquier obra (véase Ex 31,12-18) y que hay que tener presente antes de que empiecen los trabajos, porque el sábado es tan santo como la misma morada/tienda de la presencia. Si ésta es el signo de la presencia divina en el espacio, el día séptimo lo es en el tiempo; ambos proclaman el señorío divino sobre cuanto existe.

LA TIENDA DE LA PRESENCIA. (35,4-39,31)

35,4-29 Ofrendas de los israelitas. Los hijos de Israel responden a la petición de Moisés (véase Ex 25,1-7). El relato hace hincapié en que todo el pueblo –trece veces se repite *todos*– está implicado, incluso las mujeres: cada uno aporta lo que puede con entusiasmo. De esta forma indica que el templo no es una razón de Estado, un santuario real, un capricho (véase 2 Sm 7), o un asunto de los sacerdotes, sino un compromiso de todo el pueblo. Se repiten tanto aquí como en el siguiente párrafo los motivos internos de quienes aportan sus bienes (véase Ex 35,5.21.22.29).

35,30-36,7 Comienzan las obras. El autor resalta la generosidad de todos (véase Ex 31,1-6). El resultado es un milagro: sobra de todo y Moisés tiene que suspender los donativos porque los artesanos ya no saben qué hacer con tanto material. Se trata de estimular a los judíos remisos a la hora de reconstruir el templo destruido.

En cuanto sigue son mínimas las diferencias entre orden y ejecución:

36,8-19 La morada (véase Ex 26,1-14).

36,20-34 Los tableros de madera (véase Ex 26,15-30).

36,35-38 Velos de separación (véase Ex 26,31-37).

37,1-9 El arca de la alianza (véase Ex 25,10-20).

37,10-16 La mesa (véase Ex 25,23-29).

37,17-24 El candelabro de oro (véase Ex 25,31-40).

37,25-29 Altar del incienso (véase Ex 30,1-5.22-38).

38,1-8 Altar de los sacrificios y la pila: (véase Ex 27,1-8; 30,17-21).

38,9-20 El atrio (véase Ex 27,9-19).

38,21-31 Recuento de gastos. Este párrafo es un añadido que rompe el hilo del relato, supone la institución de los levitas y hace un resumen del material empleado.

LOS ORNAMENTOS SACERDOTALES (39,1-31)

Todo se ha hecho *como el Señor había ordenado a Moisés*. Esta fórmula se repite dieciocho veces en estos últimos capítulos (Ex 39,1.5.7.21...) como una cadencia que recuerda el final de las obras de la creación (véase Gn 1,3ss). En esta parte son asimismo mínimas las diferencias entre orden y ejecución:

39,1-7 Efod (véase Ex 28,6-14).

39,8-21 El hosen (véase Ex 28,15-30).

39,22-26 El manto (véase Ex 28,31-35).

39,27-29 Otros vestidos (véase Ex 28,39-42).

39,30-31 La lámina de oro en la tiara (véase Ex 28,36-37).

PRESENTACION Y CONSAGRACION DE
LAS OBRAS REALIZADAS
(39,32-40,38)

39,32-43 Conclusión de las obras y presentación a Moisés. Otra relación de las obras; constata que todo se hizo según la palabra del Señor. En esta sección se leen expresiones que parecen identificar la *morada o tienda de la presencia con la tienda del encuentro* (Ex 39,32; 40,2.6.29.34-36), junto a otras que las presentan como dos realidades distintas (Ex 39,33.40; 40,19-22). Este santuario portátil, que el Señor ordenó construir a Moisés en el desierto, recibe en las tradiciones más antiguas el nombre de *tienda del encuentro o de la reunión*, porque era el lugar donde Dios conversaba con Moisés *cara a cara como un hombre habla con su amigo* (Ex 33,11) y donde el pueblo acudía a consultar y encontrarse con el Señor, teniendo a Moisés como mediador.

La tradición sacerdotal conservó el mismo nombre con lo más fundamental de la función: la tienda como lugar privilegiado de encuentro entre Dios y su pueblo (véase Ex 29,42-43; 30,36). Pero, además de engrandecerla hasta hacerla imposible, la escuela sacerdotal prefiere llamarla *morada o tienda de la presencia*, en hebreo *miskán*. Quiere poner de relieve el hecho singular de la presencia benéfica del Señor en medio de su pueblo. La solución que se impone es que el autor sacerdotal agiganta la primitiva *tienda del encuentro* con elementos que existieron en el templo de Salomón o que sueña que existieron.

40,1-33 Orden divina de consagrar la morada y ejecución. Abunda la simbología en esta sección. Se sigue el montaje paso a paso; cada pieza ocupa su lugar y realiza su función. La fecha es significativa: siete párrafos con siete veces la misma fórmula: *como el Señor había ordenado a Moisés*. Al final una frase conclusiva cierra la realización: Así *acabó*

Moisés la tarea. Evoca o recuerda el canto a la creación (véase Gn 1,1-2,2; Ex 40,33). La orden de ungir el santuario y sus enseres (Ex 40,9-11) se realizará posteriormente (véase Lv 8,10-11), mientras que la unción de Aarón y sus hijos (véase Ex 40,12-15) se antepone a la de la morada (véase Lv 8,1-9).

40,34-38 La gloria del Señor. La corona de todo el conjunto es la aparición de la gloria, que remite a episodios anteriores (véase Ex 13,21-22; 16,10; 19,9; 24,16-17; 33,22) y a la consagración del templo por Salomón (véase 2 Re 8,10-13). La presencia de Dios, que toma posesión del santuario del desierto, prefigura la que se establecerá en la casa escogida por el Señor. Esta manifestación divina está ampliada en un momento posterior de la marcha (véase Nm 9,15-23), que aquí es anticipada (véase Nm 10).

Consideraciones teológicas conclusivas

El impacto de los recuerdos de la estancia en el desierto desembocó en la creación de una serie de leyendas que, con el tiempo, cuajaron en relatos y disposiciones, cuyo centro es la alianza que justifica la elección de Israel.

El pacto exige una disponibilidad personal, asumida libremente; establece un reconocimiento mutuo con responsabilidades compartidas; en una palabra, se crea una comunión de vida. Por eso, la alianza es relación más que contrato, compromiso más que tratado; sus raíces son internas y sus componentes no son estáticos sino dinámicos, como lo es el amor, fundamento último del pacto. Por ser vida, la alianza debe ser revisada y adecuada según los cambios que se den en la existencia del pueblo y del individuo: esta búsqueda y superación atañe a la comunidad y al creyente. El pacto es el sacramento fundamental de la salvación para el pueblo del Antiguo Testamento.

En el destierro de Babilonia los judíos, revisando aquellas antiguas creencias, subrayan un aspecto menos tratado: la presencia benéfica del Señor a lo largo de la historia de su pueblo. Esta gran sección sobre el santuario (Ex 25-31; 35-40) alcanza su pleno

sentido a la luz de la nostalgia. La situación creada por la deportación, la pérdida de la tierra, la destrucción del templo de Salomón y el inmediato postdestierro justifican la ideología subyacente en esta parte. Subrayamos los siguientes puntos:

1. *El pecado nacional y el santuario*: Los judíos ven en la apostasia del *becerro de oro* la síntesis del pecado nacional y convierten el relato en la confesión colectiva (que es una especie de "catarsis"/purificación). El redactor sacerdotal les responde inyectando esperanza y hace del santuario el antitipo del ídolo: es construido según el modelo divino y gracias a la generosidad de todos. También lo presenta como el signo de la renovación de la alianza: se comienza a construir tras el castigo (el destierro, véase Is 40,1-2), una vez obtenido el perdón, reanudadas las relaciones y renovada la alianza y la elección. De esta forma el santuario recupera su función de lugar de encuentro. Los ritos establecidos son signos de relación y de cercanía con el Señor, proporcionan paz espiritual, provocan el arrepentimiento y hacen realidad el perdón divino. Los enseres, normales en los templos, adquieren matices acordes con la religión yahvista.

2. *El objetivo* que la escuela sacerdotal pretende es conjurar el peligro que representó para los judíos el fastuoso culto babilonio, fascinándolos con la descripción de este templo imposible. De ahí que tanto este autor como Ezequiel, del que tanto depende (véase Ez 40-48), partiendo de objetos reales de los templos históricos, echen a volar su imaginación para configurar algo enormemente grandioso y de un lujo imposible, una utopía. En el fondo retrata no lo que el segundo templo fue, sino lo que el santuario representa: la presencia divina en medio de los suyos. Como objetivo marginal pero importante, pretende animar a los judíos a ser generosos en la reconstrucción del templo de Jerusalén, destruido y abandonado. Para conocer el templo real e histórico, hay que acudir a otros libros (véase 1 Cr 21-29; 2 Cr 1-8; Esd 5; Ag 1-2; Eclo 45,6-26; 50,1-21).

3. *Dios presente*. En el desarrollo de la teología del Exodo, la tradición sacerdotal añade una postrera precisión a la catequesis so-

bre el contenido del nombre del Señor: al Dios que libera, asiste, compromete y se compromete, suma aquella otra: *Yo habitaré en medio de vosotros*. Así culmina la teología del nombre del Señor en este libro único. El Señor se compromete a estar junto a los suyos, con todas sus paradojas: lejano y cercano, justo y misericordioso, siempre abierto a la intimidad. Las normas que configuran el santuario no miran a una situación, sino a todo el camino, a toda la historia de su pueblo.

4. *En camino*: El autor configura al santuario como una gran pieza desmontable y por tanto movable, para probar que este Dios es dinámico: fuerza y movimiento: el Señor *pasa la noche de pascua aniquilando a los egipcios* y salvando a los israelitas (véase Ex 12,12-13), *pasa* junto a Elías (véase 1 Re 19,11), *se mueve* sobre el carro de su gloria (véase Ez 1,4-21) y cabalga sobre el viento (véase Sal 18); nadie lo puede detener o circunscribir. El Señor conserva su libertad incluso en el espacio: él elige el sitio y el modo de estar presente: el arca-santuario es símbolo de que su "presencia", es decir él personalmente los guía a través de la alianza y el culto, la moral y la liturgia. También este Sinaí itinerante es una llamada a estar disponibles para partir y acompañarle cuando quiera y adonde quiera que vaya.

5. *La Gloria*. La escuela sacerdotal reutiliza la figura yahvista de la *nube* y la convierte en la *gloria*, símbolo de la "presencia". Desde la salida de Egipto es una constante: la gloria se manifiesta a la hora de pasar el mar y con el don del maná; Moisés en el Sinaí entra en la nube y la gloria se revela como fuego devorador, santifica el monte y la tienda del encuentro, se refleja en el rostro del líder. La gloria toma posesión del santuario, lo llena hasta el punto de que ni siquiera Moisés puede entrar: *la nube-gloria* acompaña a Israel en todos sus desplazamientos (véase Ex 40,34-38).

6. *Un nuevo comienzo*: La realización de los trabajos del santuario sigue el esquema de la creación, tanto en su ordenamiento como en su forma (véase Gn 1,1-2,4a): se separan unos espacios que se irán "amueblando" con los enseres en el lugar y para la ta-

rea que les corresponda. El montaje se sigue paso a paso y se concreta en siete párrafos que terminan con la fórmula *como el Señor había ordenado a Moisés* (véase Ex 40,16-33). Finaliza con: *Así acabó Moisés la tarea*, al estilo del final de la creación (véase Ex 40,33 y Gn 2,2). Más aún: cuando se cierra el relato, constatando que *todo lo habían realizado exactamente como el Señor había ordenado*, evocación manifiesta del *muy bueno* del final del relato creacional (véase Gn 1,31), Moisés bendice, como el Señor bendijo el sábado, todo lo realizado (véase Ex 39,42-43; Gn 1,31-2,1-3). A todo lo cual se pueden añadir otros detalles: la realización depende del "espíritu" que poseen los artífices (véase Ex 31,2); en los dos últimos capítulos (Ex 39-40) se repite dieciocho veces que todo se hizo *como el Señor había ordenado a Moisés*, que recuerda el *y así fue* (véase Gn 1,6.9.11.15.24.30); siete veces se repite *el Señor ordenó a Moisés*, y otras siete que se realizó *lo que el Señor ordenó*. Todo queda hecho según la *imagen divina contemplada en el monte*.

7. *El culto*. El culto exige un espacio sagrado, lugar de encuentro entre el Dios trascendente y la comunidad en adoración. El culto es "sacramento" y "memorial", pues el Dios que se reveló salvando no quiere que aquellos acontecimientos queden relegados al olvido. El culto los hace presentes rememorando la elección y la alianza que comprometen a Israel con el Señor y con los hombres y certifica su papel de testigo del Dios de la libertad. El culto también tiene aspecto de novedad: comienza con el año nuevo.

En el Nuevo Testamento encontramos claras resonancias de estos capítulos; así Jesús es la tienda del encuentro donde se contempla su gloria, digna del Unigénito (véase Jn 1,14); su cuerpo es el verdadero templo (véase Jn 2,19-21); para el Apocalipsis, la nueva *ciudad santa*, la Jerusalén celestial, no tiene templo porque *el Señor Dios todopoderoso y el Cordero son su templo* (véase Ap 21,10.22); Pablo concibe como templo vivo a la Iglesia (véase Rom 9,6-13.26-29; 1 Cor 6,10-17; Ef 2,19-22).

LEVITICO

Andrés Ibáñez Arana

INTRODUCCION

1. Nombre

En la Biblia hebrea los libros del Pentateuco o Torá (excepto el cuarto) reciben el nombre de la palabra con que empiezan. Así este tercer libro se llama en hebreo *Wayyiqrá= Y llamó*, porque esa es su primera palabra, que empalma con el final del libro del Exodo.

Los traductores griegos, atendiendo al contenido del libro, lo denominaron el (libro) Levítico. No porque en él se trate de los levitas, clérigos inferiores en el segundo templo, que son mencionados sólo en Lv 25,32-34, sino porque buena parte del libro trata del culto, que era incumbencia de los sacerdotes, y de la santidad de los sacerdotes mismos que eran considerados descendientes de Leví, el hijo de Jacob.

2. Contenido y estructura

El contenido del Levítico está determinado por su situación entre los libros del Exodo y de los Números. En el Exodo había quedado prescrito lo referente a la construcción del santuario y la inauguración del culto (Ex 25-29; 31). En Ex 35-40, se relatava ya cómo habían sido ejecutadas la mayoría de esas disposiciones. Quedaba por cumplir lo establecido allí sobre la investidura de los sacerdotes y la inauguración del culto sacrificial por los sacerdotes recién consagrados

(Ex 28,41; 29; 40,12-15). Pareció imprescindible proseguir con la ley sobre “el gran día de la expiación”. Todo eso debía contarse antes de que el pueblo partiera del Sinaí. Por tanto, antes de que comenzara la narración del libro de los Números, en el que los israelitas se ponen en marcha hacia la tierra prometida. Eso dio lugar a los capítulos 8-10 y 16 del actual libro del Levítico.

Ahora bien, las ceremonias de ordenación de los sacerdotes, inauguración del culto y día de la expiación consistían ante todo en multitud de sacrificios, que no se podían celebrar sin conocer su ritual. El autor, que anda acechando en su relato el momento más oportuno para ir introduciendo estas leyes referentes a los sacrificios, no pudo hallar otro mejor para exponer detalladamente el ritual de los mismos, y lo hizo en Lv 1-7.

Y ¿qué sentido tenía la gran purificación del día de la expiación, si no se conocían las posibles fuentes de impureza? Había que poner por delante las leyes de pureza: los capítulos 11-15.

Para el autor, todas las leyes vigentes en Israel tenían su fundamento en la alianza del Sinaí. En el templo de Jerusalén se transmitían y practicaban las leyes sobre el culto ya referidas. Pero la alianza no podía limitarse a lo cultural. El autor tenía a mano, en la misma tradición sacerdotal procedente de Jerusalén, una ley que abarcaba todos los

LEVITICO

aspectos de la vida: la llamada ley de santidad. La insertó, pues, aquí: son los capítulos 17-26.

En época tardía, se creyó necesario regular el cumplimiento de votos en metálico, y se añadió como apéndice el capítulo 27.

Estos diversos bloques literarios definen la estructura del libro, que es la siguiente:

I. RITUAL DE LOS SACRIFICIOS (Lv 1-7):

- a. El holocausto (Lv 1).
- b. La ofrenda vegetal (Lv 2).
- c. El sacrificio de comunión (Lv 3).
- d. El sacrificio de expiación (Lv 4, 1-5, 13)
- e. El sacrificio de reparación (Lv 5, 14-26).
- f. Leyes complementarias: deberes y derechos de los sacerdotes (Lv 6-7).

II. INVESTIDURA DE LOS SACERDOTES Y COMIENZO DEL CULTO (Lv 8-10):

- a. Rito de consagración de Aarón y sus hijos (Lv 8).
- b. Primeros sacrificios de los nuevos sacerdotes (Lv 9).
- c. Gravedad de las irregularidades. Muerte de Nadab y Abihú. Normas para los sacerdotes (Lv 10).

III. LEYES DE PUREZA RITUAL (Lv 11-15):

- a. Animales puros e impuros (Lv 11).
- b. Purificación de la parturienta (Lv 12).
- c. La lepra (Lv 13-14).
- d. Impurezas sexuales (Lv 15).

IV. EL GRAN DIA DE LA EXPIACION (Lv 16)

V. LA LEY DE SANTIDAD (Lv 17-26):

- a. Inmolación de animales y ley de la sangre (Lv 17).
- b. Leyes en materia sexual (Lv 18).
- c. Deberes para con el prójimo (Lv 19).
- d. Penas contra los pecados sexuales (Lv 20).
- e. Santidad de los sacerdotes y cualidades de las víctimas (Lv 21-22).
- f. Calendario de fiestas (Lv 23).

g. Iluminación del santuario y panes de la proposición (Lv 24, 1-9).

h. Castigo de la blasfemia (Lv 24, 10-23).

i. Años santos (Lv 25).

j. Promesas y amenazas (Lv 26).

VI. APENDICE (Lv 27).

3. Formación del libro

El Levítico no es un libro independiente, sino una parte del Pentateuco o Torá, que cuenta la historia de salvación desde la creación del mundo hasta que los israelitas están a punto de entrar en la tierra de Canaán prometida a los patriarcas (según unos), o hasta que han tomado posesión de ella, en la segunda parte del libro de Josué (según otros).

Sabido es que esa gran obra fue redactada en último término por un autor de origen sacerdotal, en Jerusalén, después del destierro de Babilonia. Este escritor recogió y ensambló tradiciones antiguas redactadas ya por escrito gracias a autores que designamos como el Yahvista (J) y el Elohista (E), y que después de la caída de Samaría (721) habían sido fundidas en un solo escrito. La propia tradición sacerdotal de Jerusalén proporcionaba otro hilo narrativo, en el que se iban ensartando las leyes que regían en el templo de Jerusalén o aquellas a las que se debía ajustar la vida del pueblo: es el código sacerdotal.

Por lo que al Levítico se refiere, sólo nos interesa el código sacerdotal, al cual le pertenecen, de diversa forma y en desigual medida, los distintos bloques del libro. Podemos distinguir:

a) *La ley de santidad* (Lv 17-26) era un código de leyes anterior al código sacerdotal. Había tenido sus propios redactores, los cuales, aunque también eran de Jerusalén, difieren por mentalidad y estilo de los del código sacerdotal. Encuadran las leyes en el marco de exhortaciones que pertenecen a su propia tradición; incorporan cuerpos legales muy primitivos que abarcan todos los aspectos de la vida, no sólo el cultural; su sistema sacrificial se limita a los sacrificios clásicos. Aquella ley fue revisada y ampliada por

un redactor sacerdotal y pasó a integrar su código como una de sus piezas más valiosas.

b) *Los rituales del templo de Jerusalén* y los tratados de ciencia profesional de los sacerdotes eran también antiguos: formaban parte de la tradición sacerdotal anterior al destierro. Hubieron de ser completados para adaptarlos a las nuevas circunstancias de la comunidad judía posterior al exilio. Pero el redactor no tuvo que hacer más que incorporarlos a su relato. Tales son los rituales de los sacrificios (Lv 1-7) y las leyes de pureza (Lv 11-15).

c) Lo que es creación literaria propia del código sacerdotal es la *parte narrativa*, que se reduce a Lv 8-10 y 16.

d) *El redactor* sacerdotal último se limitó a recoger todo ese material y empalmarlo razonablemente, con algún retoque o complemento secundario.

e) Terminada ya la obra, algún sacerdote de la misma escuela creyó necesario recoger en *apéndice* las normas sobre el cumplimiento de los votos en metálico e introdujo el Lv 27 que es de lo más tardío dentro de la tradición sacerdotal.

4. Origen y formación de la ley de santidad

Dada la importancia y singularidad de esta ley dentro del Levítico, es necesario tratar aparte la historia de su formación. Se la llama "ley de Santidad" desde que en 1887 A. Klostermann la desglosó del conjunto de las leyes sacerdotales, y le dio ese nombre, porque en ella se propone insistentemente la santidad de Dios como razón de la santidad del templo, del culto, del sacerdocio y del pueblo. Estaba en vigor en los círculos sacerdotales del templo de Jerusalén en la época inmediatamente anterior al destierro en una forma más primitiva que la actual.

En aquellos círculos se formó el joven Ezequiel. Nada extraño, pues, que en la base de la predicación del profeta se descubra aquella primitiva ley de santidad. Sin embargo, la forma actual de esta ley tiene en cuenta el libro del profeta Ezequiel, aunque es más conservadora que él y se aferra a algunas nor-

mas antiguas que Ezequiel quiso modificar pensando en la comunidad repatriada tras el destierro. Es, pues, posterior a Ezequiel, pero por muy poco, ya que, si prescindimos de algunas añadiduras tardías, fue compuesta antes de la vuelta del destierro, cuando la restauración era todavía sólo objeto de esperanza (Lv 26).

Así pues, la historia de la composición de este código de leyes corre pareja con la del código deuteronomico y el mismo Deuteronomio, y aunque es ligeramente posterior a éste, proviene de círculos algo más conservadores.

5. El Levítico y las instituciones de Israel

La comunidad judía, a la vuelta del destierro, se vio privada de una de las instituciones que habían vertebrado la existencia israelita: la monarquía, de la que se esperaba que asegurara la independencia nacional, la justicia y la prosperidad. La monarquía se había derrumbado y con ella la independencia nacional. Ya no se podía esperar de la política ni la pervivencia de Israel como pueblo ni el cumplimiento de su destino histórico.

Tampoco se podían poner grandes esperanzas en el profetismo, que, tras una breve actividad en torno a la reconstrucción del templo (Ageo y Zacarías), se había esfumado casi por completo. Quedaban la ley, los escritos de los antiguos profetas, y el culto; si Israel permanecía fiel a esas instituciones, podía conservar, con su fe en la elección y la alianza, su identidad única. Dos estamentos sociales eran los responsables de esa fidelidad. Por un lado los doctores laicos, que en las nacientes sinagogas mantenían el espíritu de la gente con la liturgia de la palabra y de la alabanza. Por otro lado los sacerdotes, que conservaban la ley y la interpretaban, y desarrollaban el culto sacrificial en el templo de Jerusalén. Allí tenían también lugar las grandes fiestas anuales, donde la gente congregada mantenía o recobraba la conciencia y el orgullo de formar parte del pueblo elegido. Las autoridades persas no sólo toleraban que los judíos se rigieran por

sus propias normas, sino que impusieron la ley de Moisés como ley del Estado para toda aquella provincia.

El libro del Levítico es obra de una clase sacerdotal consciente de su responsabilidad de salvar al pueblo de Israel del peligro de desvanecerse tras el exilio. Era preciso:

-Salvar del olvido y de las posibles corruptelas las normas y prácticas culturales antiguas, tras un lapso de ochenta años sin templo y casi sin culto.

-Acomodarlas a las características religiosas y socioeconómicas de la comunidad postexílica, pobre, pero con una piedad mucho más personal e interior que antaño.

-Integrar la piedad cultural en el contexto más amplio de una vida que, por la pureza no sólo ritual sino también ética, hiciera honor a la proverbial superioridad moral de Israel por encima de los demás pueblos, y lo capacitara para acercarse al culto del Dios enteramente santo.

-Anclar sólidamente todo el conjunto de normas y ritos en la alianza. Para ello, las leyes del Levítico se tenían que hacer derivar en último término del Señor, y en nombre suyo de Moisés, en el Sinaí. Esta atribución, que referida a las leyes en su forma actual es históricamente inconsistente, es de gran valor teológico: todas las leyes de Israel, que regulaban las relaciones con Dios o con los hermanos, estaban exigidas por la alianza del Señor con su pueblo. En el Sinaí es donde el Señor constituyó a Israel como comunidad nacional y religiosa, sobre la base de la ley.

Esos objetivos se consiguen en el libro del Levítico, pues quien lo compuso tuvo la visión suficiente para no contentarse con las leyes culturales (las que más directamente importaban a los sacerdotes), sino que además añadió, sin regatear espacio, la ley de santidad.

6. Significado teológico del Levítico

El diverso origen de los elementos que integran el libro hace que su teología no sea perfectamente homogénea, sino que cada bloque tenga la suya con sus matices pro-

prios. Esos matices los expondremos dentro del comentario. Ahora resumimos lo más característico del mensaje del libro.

a) Los sacrificios

No podemos esperar que en la descripción de los rituales de los sacrificios quede reflejada toda la piedad interior y exterior con que el pueblo y el personal del culto daban sentido al rito escueto. La espiritualidad que acompañaba a los sacrificios hay que deducirla de otros textos que presentan la liturgia sacrificial en acción, véase Dt 26; Sal 42-43; 66; 84; 150; Eclo 34,18-35,10. No obstante, los mismos ritos orientaban la devoción del israelita. Todo sacrificio es *en honor del Señor*: es un reconocimiento de sus derechos. A él pertenece ante todo la sangre de todo animal, ya que la vida está en la sangre, y sólo Dios es dueño de la vida.

Al Señor no se le puede ofrecer nada que no sea perfecto, sin defecto alguno. Todo lo que es consagrado a Dios es santo y debe ser tratado como cosa santa.

La comunidad postexílica se sentía pecadora; por eso estimaba en mucho los sacrificios, que son *aroma que aplaca al Señor*. Eran por entonces muy frecuentes los sacrificios expiatorios, con que se quería satisfacer a Dios por los pecados de ligereza o inadvertencia y limpiarse de las impurezas. En aquellos sacrificios, que suponían la humilde confesión del pecado, el pecador tras pasaba simbólicamente a la víctima sus pecados mediante la imposición de las manos, se ponía a cubierto de las consecuencias de su pecado, recobraba la pureza perdida, y podía acercarse con confianza a Dios en el culto.

En los sacrificios de comunión, que se ofrecían institucionalmente en algunas ocasiones, y espontáneamente por cualquier motivo y en cualquier circunstancia, sobre todo en acción de gracias, los oferentes reafirmaban su alianza y comunión con el Señor y con sus hermanos, sobre todo con los más pobres.

La aceptación por parte de Dios no dependía del precio de la víctima. Dios acepta

por igual un par de tórtolas o un puñado de harina que ofrece el pobre, que un ganado mayor ofrecido por el rico. Dios no tiene preferencias por ninguna clase de personas. También era importante que, mientras el pagano no tenía nunca seguridad de si su sacrificio sería bien recibido, el israelita estaba seguro: bastaba con que se atuviera a lo prescrito por Dios.

Eran sentimientos que, debidamente adaptados, no desdican de los que debe abrigar quien participa en la liturgia cristiana.

b) El sacerdocio

La pureza y santidad de Dios exige que, cuanto más tiene el hombre que acercarse a él, más especialmente esté consagrado y consiguientemente apartado de todo lo que sea profano o impuro. La proximidad de Dios no es peligrosa para la persona que se le acerca en estado de pureza, en el momento prescrito, y de la forma debida. En cambio, cuando se vulneran las normas, la santidad de Dios destruye a quien las ha violado. De ahí las especiales prescripciones de pureza y los exhaustivos sacrificios expiatorios que se prescriben para la ordenación sacerdotal y para el momento en que el sacerdote tiene que entrar en el lugar santísimo (Lv 16).

Habríamos deseado que se hiciera mención más expresa de la santidad moral del sacerdote, que sin duda se supone, ya que en Israel se sabía que sólo el hombre de conducta intachable puede morar en la tienda del Señor (Sal 15; 24,3-6).

c) La pureza

Entre las instituciones israelitas que más nos cuesta entender están las leyes de pureza (Lv 11-15); pero hemos de esforzarnos por comprenderlas. Para ellos, ser una persona impura significaba que no estaba en condiciones de participar en el culto. El Dios santo, puro, hermoso, fuente de salud y de vida, es intolerante con todo lo sucio, nocivo, y muerto. Su morada está en medio de Israel; los israelitas contaminados de impureza contaminarían esa morada al acercarse a ella pa-

ra el culto. Las causas de impureza no eran consideradas como un pecado propiamente dicho. Pero el israelita que procuraba mantenerse puro daba testimonio de que su Dios era un Dios todo vida, santidad y hermosura.

d) La santidad

Si en las leyes de pureza echamos de menos un concepto menos ritual y más interior de la pureza exigida por Dios, la ley de santidad satisface plenamente nuestros deseos. El Señor, Dios de Israel desde el éxodo, es absolutamente santo, es decir, perfecto. El Dios santo santifica a Israel; lo ha apartado para que le pertenezca, viviendo de acuerdo con la santidad de Dios por el cumplimiento de sus mandamientos. Los israelitas con sus pecados y los sacerdotes con sus faltas rituales profanan el santuario y las cosas santas, pero ante todo profanan el santo nombre del Señor, se profanan a sí mismos y profanan la tierra santa.

Especial gravedad revisten los pecados contra el prójimo, sobre todo contra el más desamparado, el forastero y el siervo israelita; quien trata a estas personas injusta o despiadadamente deberá vérselas con Dios, defensor nato del débil. Todo buen israelita debe recordar que el Señor salvó a Israel cuando era forastero y esclavo en Egipto, y le dio la libertad y la tierra de Canaán.

Es el libro del Levítico, en su ley de santidad, el que concentra todos los deberes para con Dios en una frase lapidaria: *Seréis santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo*. Y todos los deberes para con el prójimo en otra no menos contundente: *Amarás a tu prójimo* (incluyendo al forastero) *como a ti mismo* (Lv 19,18.33-34). Era por entonces impensable una equiparación jurídica total entre forasteros y nativos, que eran los únicos con propiedad territorial. Pero las leyes sociales tendían a remediar la situación. El beneficiario de esas leyes era el hermano; pero, según el Levítico, el inmigrante es también un hermano.

La ley abarcaba todos los aspectos de la vida del israelita. El que vivía según su letra y su espíritu procuraba estar siempre disponi-

ble para el trato cercano con su Dios, por el cumplimiento exacto de todos sus preceptos. Al mismo tiempo debía rechazar toda práctica idolátrica y observar los preceptos culturales, que no eran muchos. Su moral sexual era severa, y aborrecía las prácticas horribles que se contaban de los cananeos. Era justo, honrado, respetuoso con el prójimo, amante de sus hermanos. La compasión hacia el necesitado ponía freno a su afán de lucro. La tierra que labraba tenía una función social: era de Dios y de todo el pueblo antes que suya. Se sentía solidario de todo Israel, pero –ese era su gran defecto– tenía poca estimación del extranjero. Todavía no había respondido Jesús a la pregunta: *¿Y quién es mi prójimo?* (Lc 10,29-37).

e) La interpretación teológica del destierro

Lv 26 cumple con la función importante de explicar desde la alianza la tragedia del exilio. No había sucedido por debilidad del Señor, sino como justo castigo por la reiterada desobediencia a los términos de la alianza. Pero con el destierro Israel acabará por aprender la lección del Señor, confesará sus infidelidades y las de sus padres, y Dios se acordará de la alianza que hizo con los patriarcas. El destierro no significa que el Señor haya

aborrecido a su pueblo, ni que haya roto su alianza. El Dios de Israel volverá a realizar la hazaña del éxodo a los ojos de las naciones y se cubrirá otra vez de gloria.

Finalmente hemos de decir que este modesto libro de la Biblia es punto de referencia obligado para cualquier estudioso o lector del Nuevo Testamento. La carta a los Hebreos se refiere a él constantemente. Pero todo el resto del Nuevo Testamento, cada vez que alude al tema de los sacrificios, las fiestas, la liturgia, tiene como telón de fondo el libro del Levítico.

7. Bibliografía

- A. Colunga-M. García Cordero, *Pentateuco*, en *Biblia comentada*. vol. I. Madrid 1960.
- R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964.
- F. Asensio, *Levítico*, en *La Sagrada Escritura*, AT I, *Pentateuco*, Madrid 1967.
- G. Fournille, *El libro del Levítico. Introducción y comentario*, Santander 1969.
- L. Alonso Schökel, *Pentateuco I: Levítico, Números y Deuteronomio*, Madrid 1970.
- G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Salamanca 1974.
- A. Ibáñez Arana, *El Levítico. Introducción y comentario*, Vitoria 1974.
- J. Briend, *El Pentateuco*, Estella 1977.

COMENTARIO

I
RITUAL DE LOS SACRIFICIOS
 (1-7)

Ofrecer animales en sacrificio es una práctica antiquísima, conocida también en otras religiones. La Biblia la hace remontar a los orígenes de la humanidad y de Israel: ofrecieron sacrificios Caín y Abel, Noé y Abrahán. Los israelitas practicaban en el desierto ritos religiosos sencillos, pero al entrar en Canaán tomaron de los cananeos formas más complicadas de sacrificios. Por lo que sabemos de éstos y de los fenicios, los tipos de sacrificios que usaban los israelitas, sus nombres y ritos, diferían externamente muy poco de los de esos pueblos. Sin embargo, había dos diferencias profundas: 1) Que los israelitas se los ofrecían a su único Dios. 2) Que trataban de evitar un concepto mágico que entendía los ritos como un modo de forzar al dios, quisiera o no. Para un verdadero israelita el Señor era soberano; pero ese Señor soberano aceptaba gustoso la ofrenda que se le hacía, siempre que se hiciera en las condiciones debidas.

Lv 1-7 recoge un ritual que, en su contenido fundamental, es anterior al destierro, pero al que se añadieron disposiciones nuevas, acordes con la evolución de la religiosidad y de las condiciones económicas de la comunidad judía a la vuelta del exilio. Las repeticiones y variantes se deben a que las modificaciones se fueron añadiendo al libro sin eliminar las formas anteriores. Por este código se rigió el culto sacrificial en el nuevo templo hasta su destrucción el año 70 d. C.

El sacrificio era ofrecido *en honor del Señor*. Era un presente (en hebreo qorbán), que el hombre tomaba de los bienes recibidos de Dios, y se lo ofrecía, para congraciarse con él. En las relaciones humanas nadie podía presentarse a un superior *con las manos vacías*, y lo mismo era aplicable a Dios (Ex 23,15). La misma intención se refleja en el nombre de "minjáh" (don, regalo) que se usaba antiguamente en lenguaje profano para

un obsequio o tributo, y que luego significó cualquier tipo de sacrificio al Señor; por fin se reservó para la ofrenda vegetal.

Todo sacrificio es un reconocimiento de los derechos del Señor. En particular tiene Dios derecho a la sangre y a la grasa de todo animal. La vida está en la sangre, por lo que sólo Dios, dueño de la vida, puede disponer de la sangre (Lv 17,11). También es para el Señor la grasa, a la que se atribuye especial fuerza vital.

Los sacrificios se llaman alguna vez pan, alimento del Señor. No se vio inconveniente en usar esa palabra, que parecería atentar contra la espiritualidad de Dios. Entre paganos pudo ser entendida en su sentido craso (Sal 50,13; Dn 14,7-9). En Israel se sabía que el Señor no se alimenta de los sacrificios.

También se repite que los sacrificios son *de aroma que aplaca al Señor*. En la mitología babilónica, el vaho de los sacrificios servía de alimento y recreo a los dioses. Espiritualizado el concepto, el aroma del sacrificio le resulta agradable o desagradable al Señor según la conducta del oferente (Gn 8,21; Am 5,21; Dt 4,28; Ez 20,41; Sal 115,6; Lv 26,31), el cual con ese aroma se granjea el favor de Dios, y aplaca su ira cuando está airado.

Las condiciones para que el sacrificio fuera agradable a Dios, no eran un secreto de los sacerdotes, ya que éstos se las explicaban a los laicos. Los requisitos eran: 1) que la víctima destinada al Señor fuera perfecta, sin defecto alguno; había que guardar también con ella las normas de pureza: lavar las entrañas y las patas antes de quemarlas sobre el altar, quemar los residuos o echarlos a un lugar puro. 2) Seguir exactamente el ritual. 3) Acompañarlo de los sentimientos en que tanto habían insistido los profetas y que se expresaban en los salmos. 4) Cumplir los deberes de solidaridad y justicia con el prójimo (véase Eclo 35,1-11).

Un hombre no puede obtener el favor de Dios sin expiar antes por sus pecados de ligereza o inadvertencia y sin limpiarse de las

impurezas que, quiera o no, contrae. Son necesarios, pues, los sacrificios expiatorios, que ponen al pecador a cubierto de las consecuencias de su pecado y le devuelven la pureza perdida, con lo que es de nuevo apto para el culto. No son fuerzas del mal desencadenadas automáticamente por el pecado y que hay que sujetar de nuevo con la fuerza mágica de un rito; el pecado causa directamente la ira de Dios, y la ira de Dios da rienda suelta a las malas consecuencias del pecado. La expiación pretende conseguir que Dios deponga su ira al aceptar un rito conforme con lo que él mismo ha establecido. Por eso se dice: *Y se le(s) perdonará*. Como estos textos son rituales, no dicen nada de la disposición interna de conversión, pero ésta se halla claramente expuesta en la predicación de los profetas.

La comunidad postexílica era muy consciente de sus pecados, que habían acarreado el castigo del destierro. De ahí el insaciable deseo de expiación. Por entonces se dio a todos los sacrificios, incluido el holocausto, una intención expiatoria. Y, aunque de suyo había una relación entre expiación y derramamiento de sangre, en casos de penuria también la ofrenda vegetal tenía el mismo valor expiatorio.

Un rito propio de los sacrificios para expiar los pecados era la imposición de las manos sobre el animal. Significaba la transmisión de los pecados del oferente a la víctima.

La descripción de las ceremonias nos puede parecer fría: es que el texto se compone sólo de rúbricas, que se desprecupan de la piedad con que los sacerdotes y el pueblo debían dar sentido al rito escueto. Los sacrificios eran celebrados por quienes tenían como maestros de espiritualidad a los profetas y como libro de piedad los salmos. Podemos leer, por ejemplo: Dt 26; Sal 42-43; 66; 84; 150; Eclo 34,18-35,10. Los diversos sacrificios significaban y provocaban sentimientos de estima de Dios, reconocimiento de su soberanía, alegría de su presencia, sentido de la alianza y la comunión con Dios y con los hermanos, especialmente con los más necesitados, agradecimiento, anhelo de recuperar la amistad de Dios perdida por el pe-

cado, o de alcanzar la pureza ritual necesaria para acercarse a Dios en el santuario.

Lv 1-7 consta de dos grandes partes. En la primera (Lv 1-5) se describe el ritual básico de los sacrificios animales y vegetales, mientras que en la segunda (Lv 6-7) se dan una serie de normas complementarias referidas a esos mismos sacrificios. El ritual básico es más primitivo que las normas complementarias. Dentro del ritual básico, los rituales de los sacrificios clásicos, el holocausto y el sacrificio de comunión, son más antiguos que los de expiación, de reparación y de la ofrenda vegetal. De época más reciente aún son las concesiones de sacrificios menos costosos a los pobres y la preocupación por el sustento de los sacerdotes.

El esquema de Lv 1-7 es el siguiente:

Sacrificios animales	Sacrificios vegetales
-------------------------	--------------------------

Ritual básico (Lv 1-5).

1. Holocausto (Lv 1).
2. Ofrenda vegetal (Lv 1).
 - a) De harina
 - b) De tortas
 - c) De primicias: productos del campo
3. Sacrificio de comunión (Lv 2).
4. Sacrificio de expiación (Lv 4,1-5,13).
5. Sacrificio de reparación (Lv 5,14-26).

Normas complementarias (Lv 6-7).

1. Holocausto (Lv 6,2-6).
2. Ofrenda vegetal (Lv 6,7-16).
3. Sacrificio de expiación (Lv 6,17-23).
4. Sacrificio de reparación (Lv 7,1-7).
(Derechos de los sacerdotes en las ofrendas, Lv 7,8-10).
5. Sacrificio de comunión (Lv 7,11-36):
 - De acción de gracias (Lv 7,11-15).
 - Votivos y espontáneos (Lv 7,16-17)..
 - Normas para la comida (Lv 7,19-21)
 - La grasa y la sangre (Lv 7,22-27).
 - Porción de los sacerdotes (Lv 7,28-36).
 (Resumen final, Lv 7,37-38).

1,1-17 El holocausto. Comienza el Levítico enlazando con el libro de Exodo. Dios

habla a Moisés *desde la tienda del encuentro*.

Holocausto es palabra griega, que significa quemado entero. En este tipo de sacrificio no se reservaba nada para ser comido por los fieles oferentes o por los sacerdotes. Todo era quemado para Dios (excepto la piel, que según Lv 7,8 era para el sacerdote, o las plumas de las aves). En hebreo se le llama "olah", sustantivo que suele relacionarse con una raíz que significa subir, o porque se le hace subir al altar, o porque sube en llamarada y humo hasta Dios. Es una forma muy primitiva de sacrificio, conocida por otros pueblos y atestiguada en las tradiciones primitivas del Antiguo Testamento (Gn 8,20; 22,13; Ex 18,12; Nm 23,2-3.14-15). Se ofrecía en acción de gracias o para obtener un favor. Después del destierro se le añadió la finalidad de expiar por el pecado. De ahí la imposición de manos sobre la víctima, con la que el oferente se identificaba traspasándole sus pecados. Antiguamente la imposición de manos era propio de los sacrificios expiatorios (Lv 16,21). El castigo que debía infligirse al pecador recae sobre la víctima. La expiación neutraliza los efectos del pecado o de la impureza y devuelve a las personas y a las cosas un estado de santidad y pureza que las hace aceptables a Dios.

La idea del holocausto como expiatorio se refleja también en la frase *de aroma que aplaca al Señor*. En los tiempos más primitivos se creía que la divinidad realmente aspiraba con deleite el fragante aroma de los sacrificios (Gn 8,21). Pero hacia tiempo que en Israel había desaparecido esa idea de la divinidad: ahora significa sólo la renovación o consolidación de la comunión con Dios. El verbo hebreo que se usa para quemar significa hacer que humee, producir el humo aromático. *Holocausto (o sacrificio) por fuego* es la traducción más probable del hebreo: es el fuego el que convierte la víctima en aroma que aplaca al Señor.

El ritual define las acciones que corresponden al laico oferente y al sacerdote. Aquel presenta la víctima, le impone las manos, la degüella, desuella y descuartiza, lava las entrañas y las patas. Al sacerdote corresponde recoger la sangre y derramarla sobre el altar,

así como todo lo que se realiza en el mismo altar. Cuando se trata de aves, prácticamente todo lo realiza el sacerdote, pues en el tiempo en que se añadió esa parte del ritual, los laicos habían sido apartados de toda función en el culto; también es posible que la pequeñez de la víctima hiciera complicada la distinción de funciones.

El animal no debía tener ningún defecto: no se puede ofrecer a Dios un animal de desecho (Mal 1,6-14; Lv 22,17-25). En el caso del holocausto tiene que ser macho: esa exigencia, reflejo de la mayor estima de lo masculino en la sociedad patriarcal, se conserva para el sacrificio de máximo rango y para los sacrificios de expiación de las clases altas de la sociedad. La aceptación divina no depende del valor comercial de la víctima. Puede ser ganado mayor o menor; y, si el oferente es pobre, vale igual un holocausto de aves, que ya era conocido en la antigüedad (Gn 8,20; 15,9), pero que no entró en el ritual hasta después del destierro, cuando crecieron a la par la miseria y la devoción. No se exige que las aves sean machos ni que no tengan defecto: los pobres ofrecen lo que pueden.

La ceremonia se celebraba en el altar que había a la entrada de la *tienda del encuentro*, al aire libre, a la vista del pueblo, en el altar de los holocaustos. No en el llamado altar del incienso, dentro del santuario. En realidad se está pensando en el templo de Jerusalén en donde se realizaban estos sacrificios. Se supone que en la tierra prometida, como en el desierto, no había más que un santuario (Lv 17,1-9).

La referencia a *los hijos de Aarón* se explica por el hecho de que, después del destierro, en el templo de Jerusalén, los sacerdotes eran, o se consideraban, descendientes de Aarón; las demás familias sacerdotales, los levitas, estaban relegadas a oficios menores.

Antes del sacrificio propiamente dicho se derramaba la sangre alrededor del altar: en ella está la vida (Lv 17,11; Gn 9,4; Dt 12,23), y el único dueño de la vida es Dios: el hombre no puede ofrecerle en sacrificio nada que no sea suyo; por eso, no le puede ofrecer propiamente la sangre, que es exclusivamente de Dios; simplemente se la devuelve derra-

mándola en torno al altar y le ofrece lo que es más radicalmente suyo: la vida, porque él es la fuente de la vida.

2,1-16 La ofrenda vegetal. En este pasaje se reglamentan varias especies de ofrendas vegetales: a) de harina cruda, con aceite e incienso (Lv 2,1-3); b) de tortas cocidas, al horno, o a la plancha, o en cazuela (Lv 2,4-7; sigue el ritual de esta segunda especie, Lv 2,8-10); c) de primicias (Lv 2,14-16). Se intercalan unas advertencias sobre el uso de la levadura, la miel y la sal (Lv 2,11-13).

Primitivamente, de Lv 1 se pasaba a Lv 3. Pero era conveniente no seguir adelante sin hablar de la ofrenda vegetal puesto que ésta acompañaba al holocausto y al sacrificio de comunión (Nm 15,1-13).

Esta ofrenda era un sacrificio de alimentos vegetales. La palabra hebrea significaba don, regalo, presente, tributo, de un inferior a un superior. En lenguaje cúllico, antiguamente podía significar cualquier clase de sacrificio. Pero en la época en que se compuso Lv 1-7 designaba sólo el de vegetales. Poco después no es ya más que la oblación vegetal que acompaña a los sacrificios de animales (Lv 7,12-13; Nm 15,1-12). Aquí es todavía una ofrenda independiente.

Se prescribía en el sacrificio de expiación, como ofrenda de los pobres (Lv 5,11-13), en la ordenación de los sacerdotes (Lv 6,12-15) y en el caso de la mujer sospechosa de adulterio (Nm 5,15). Aquí se trata de ofrendas espontáneas de particulares, sin fecha ni ocasión determinada. Por eso no se señala la cantidad que hay que ofrecer (Lv 5,11; 6,13; 14,10).

La ofrenda era tenida en menos que los sacrificios de animales; si el sacrificio tiene finalidad expiatoria, lo más apropiado es el derramamiento de la sangre (Lv 17,11); por eso los sacrificios cruentos fueron desplazando a la ofrenda vegetal independiente. Pero también ésta participa de la eficacia expiatoria (Lv 5,11-13; Ex 29,33-34).

Es un obsequio *al Señor*. Igual que el holocausto (Lv 1) es *un sacrificio por fuego de aroma que aplaca al Señor*. Se añade que es quemado *como memorial*. Desconocemos el

sentido exacto de la palabra hebrea utilizada; los israelitas la relacionarían con recordar: la ofrenda hacía que Dios se acordara del oferente. También puede significar muestra: teniendo Dios derecho a la ofrenda entera, se contentaba con una muestra. En Lv 2,3.10 aparece la preocupación por el sustento del sacerdote; había que compaginar los derechos de Dios con las necesidades del clero. Sobre el altar se quema sólo el *memorial*, impregnado de incienso. Lo demás es porción muy sagrada, que sólo pueden comer los sacerdotes.

Las acciones propias del laico oferente eran las de preparar la ofrenda con harina, aceite e incienso, y presentarla al sacerdote. No está clara la historia del uso del incienso como complemento de las oblationes. Parece ser una costumbre antigua, que se mantuvo en el segundo templo, pero que fue cayendo en desuso según iba perdiendo interés la oblación como ofrenda independiente. No se menciona el incienso cuando se trata de ofrendas cocidas (Lv 2,4-7); parece que era propio sólo de las crudas: gracias a él producirían también ellas el aroma que aplaca al Señor.

No se admiten panes fermentados: la levadura corrompería la masa, cambiándole su ser original. Se prohíben también las tortas de miel. Quizás se querían evitar los ritos cananeos, en los que se usaban panes fermentados y tortas de miel (Am 4,5; Ez 16,19). La prohibición del fermento se remonta al rito de la pascua y a la fiesta de los ázimos (Ex 23,18; 34,25; 12,8.15-20).

Los panes que no han de ser quemados en el altar, sino comidos por el sacerdote y su familia, llevan levadura. Tal sucede con las llamadas *primicias* (Lv 2,12), que en realidad no eran ya los primeros frutos del campo, sino cualquier producto que se ofreciera al santuario para sustento de los sacerdotes. Son porción simplemente *sagrada* (Lv 2,11-12; Nm 18,12-13). En síntesis: lo que se quema en el altar no lleva fermento; lo que no se quema, sino que se come, sí lo lleva.

Todas las ofrendas llevan sal (Lv 2,13), la cual, por conservar los alimentos, simboliza la incorruptibilidad de la alianza, la alianza de sal entre el Señor y su pueblo (Nm 18,19;

2 Cr 13,5). Además con ella la ofrenda no resultaba desabrida para los sacerdotes.

En Lv 2,14-16 se habla de las que son propiamente *primicias*, es decir, los frutos primeros en madurar, que se ofrecían en primavera como sacrificio al Señor, no como donativo al santuario. Aquí se trata de una ofrenda particular espontánea; en Lv 23,9-14 de la ofrenda oficial de primicias.

3,1-17 El sacrificio de comunión. En hebreo se le llama "shelamim" o "zebaj shelamim". Zebaj significa cualquier sacrificio cruento y recuerda los tiempos en que toda matanza era sacrificial y daba lugar a un banquete sagrado. Shelamim designa el banquete sacrificial que sella una alianza; es un banquete de comunión entre los que realizan la alianza, en el que el primer comensal es el Señor. De ahí las diversas traducciones posibles: *sacrificio de comunión* o *de alianza* o *sacrificio pacífico*.

El sacrificio de comunión coincide con el holocausto en que: a) ambos son un una ofrenda hecha al Señor; b) el animal ha de ser sin defecto; c) se impone la mano sobre la cabeza de la víctima; d) se inmola la víctima a la entrada de la tienda del encuentro; e) la ceremonia se realiza en el altar que está a la entrada del santuario; f) los sacerdotes derraman la sangre en torno a ese altar; g) es un sacrificio por fuego que aplaca al Señor. Todo esto queda ya explicado en Lv 1.

Las diferencias respecto del holocausto son: a) No se exige que el animal sea macho, o porque este sacrificio tiene menos categoría que el holocausto, o porque en el origen están las matanzas de animales domésticos, en las que se sacrificaba aquél que en cada momento convenía, macho o hembra. b) Se quemaban sobre el altar únicamente las partes más vitales y estimadas: grasa y entrañas; el resto se comía en el banquete sagrado. Eso obliga a describir las partes grasas de cada tipo de animal, vacuno, lanar (aquellas ovejas tenían un gran depósito de grasa en la cola) o caprino.

El ritual, atento casi exclusivamente al reparto de funciones entre el sacerdote y el laico, no menciona el banquete, aunque lo su-

pone al decir que sólo una parte de la víctima se consume en el altar (Lv 7,11-15.28-34; 10,14-15).

Antiguamente el sacrificio de comunión fue tenido en gran estima (1 Sm 2,12-17; 9,13) y debió de ser el más común. Era el rito central de las fiestas. El de la pascua era básicamente un sacrificio de comunión. Pero sufrió un rudo golpe con la centralización del culto en Jerusalén. Resultaba difícil acudir al santuario cada vez que se quería inmolar y comer un animal. Por eso el Deuteronomio tuvo que permitir la matanza profana (Dt 12,15-16). Los diezmos y primicias, que daban lugar a banquetes sacrificiales en el santuario, se convirtieron en puros donativos al templo. En la legislación que nos ha quedado se prescribe el sacrificio de comunión en la ordenación de los sacerdotes (Ex 29,19-35), en la fiesta de las semanas (Lv 23,19), y al cumplirse el tiempo del voto de nazir (Nm 6,14-20). Pero había también sacrificios de comunión no prescritos, que se regulan en Lv 7.

Estos sacrificios eran ofrecidos a veces en acción de gracias por algún beneficio: en esos casos iban acompañados de la confesión pública del favor recibido (Sal 66,16; 107,8.21-22; 22,16-27; 11,17ss). Parece ser que el sacrificio de acción de gracias estaba prescrito para algunas ocasiones; otras veces respondía a una promesa hecha libremente, y otras se hacía con absoluta espontaneidad, sin ley ni promesa previa.

En Lv 3,11 se dice que es un pan o *alimento*, consumido al fuego, de aroma que aplaca al Señor. El escritor, en época en que no había peligro de que nadie lo entendiera groseramente, conserva la expresión *alimento*, residuo de una mentalidad primitiva.

En el sacrificio de ganado vacuno se prescribe que se coloquen las partes grasas encima del holocausto, lo cual supone que el sacrificio de comunión va precedido del holocausto, sea el holocausto regular matutino (Lv 6,2-5; Nm 28,3-8; Ex 29,38-42), sea un holocausto que tiene que ofrecer el mismo que ofrece el sacrificio de comunión. Esa norma no se da para los sacrificios de ganado menor, que serían los que corrientemente ofrecían las personas particulares.

Lv 3,17 establece como ley perpetua: *Nunca comeréis grasa ni sangre*. La prohibición de la sangre se justifica en Lv 17,11 afirmando que la vida, el elemento vital de la carne, está en la sangre, por lo que sólo Dios, dueño de la vida, puede disponer de ella. Por la misma razón es propiedad exclusiva del Señor la grasa, a la que se atribuye especial fuerza vital (Lv 7,23-27). Al extender el precepto general sobre la sangre y la grasa a todas las generaciones *dondequiera que viváis*, se sale del supuesto de que todo el pueblo está en torno al santuario; es decir, cerca de Jerusalén. Más bien se piensa en los judíos de la diáspora, que, aunque no pueden practicar los sacrificios, sí están obligados a estas leyes más generales.

4,1-5,13 El sacrificio de expiación. El ritual del "jatta't", *sacrificio de expiación*, también llamado *sacrificio por el pecado* contempla cuatro casos: 1) Sacrificio por el pecado del sumo sacerdote, 2) de la comunidad, 3) de un jefe, 4) de una persona particular (éste se subdivide en dos, según que se ofrezca una oveja o una cabra, porque la distribución de la grasa es distinta). A estos casos se añade una serie de prescripciones bien para algunas situaciones especiales (Lv 5,1-6), bien para el caso concreto en que el oferente sea particularmente pobre (Lv 5,7-13).

En los dos primeros casos (Lv 4,1-21), el rito de la sangre es muy complicado: el sacerdote introduce parte de la sangre en la tienda del encuentro, hace con su dedo siete aspersiones hacia el velo del lugar santísimo, unta con sangre los cuernos o salientes de las esquinas del altar de los perfumes (que debían de ser especialmente sagrados) y vierte el resto contra la pared del altar de los holocaustos. En esos dos casos la carne que no se quemaba no podía ser comida por los sacerdotes, ya que nunca el culpable puede participar de la víctima; ésta era echada a un lugar fuera del campamento, donde se vertían las cenizas de los sacrificios.

En el sacrificio por el pecado de la comunidad, ésta es representada por los ancianos, institución que pudo estar en vigor en la épo-

ca tribal y que se restauró con el exilio tras el colapso de la monarquía.

En los dos casos siguientes (Lv 4,22-35), el rito de la sangre es más sencillo, pues todo él se desarrolla a la entrada del santuario, sin penetrar en él: el sacerdote unta con la sangre los *salientes del altar* de los holocaustos, y el resto lo vierte contra la pared del mismo altar. Este rito es más primitivo. Antiguamente no se hablaba de dos altares: el que luego se llamó altar de los perfumes era sólo una mesa para depositar el fuego, el incensario y el incienso. Se sobreentiende que la carne no consumida en el altar era comida por los sacerdotes.

Donde en el texto actual se habla del sacrificio por el jefe, es probable que en el rito primitivo se hablara del rey; pero después del exilio, cuando ya no había rey, queda rebajado a jefe (como en Ezequiel), y situado detrás del sumo sacerdote. *Un hombre del pueblo*, literalmente "un hombre del pueblo de la tierra", designaba durante la monarquía al terrateniente, en uso de todos los derechos civiles; aquí significa a cualquier miembro de la comunidad judía, por contraposición a los constituidos en autoridad.

El rito del sacrificio de expiación es parecido al del sacrificio de comunión, pero no va seguido de un banquete (Lv 3). La intención no es la de fundar o mantener la comunión con el Señor, sino la de restablecerla una vez rota. El rito de expiación ponía al oferente a cubierto de las consecuencias de su pecado, gracias al perdón de Dios. Pero los pecados que se expían no son los cometidos *a mano alzada*, con premeditación: en esos casos no había remisión ritual posible (Nm 15,22-31; Dt 17,12; 2 Sm 12,13; 1 Re 21,29). Más bien se trata de las faltas cometidas por irreflexión y no por malicia, que quebrantaban objetivamente la ley. El transgresor estaba obligado a repararlas en cuanto advertía haberlas cometido.

Sin embargo, en este punto se dan síntomas de evolución: en Lv 5 se amplía el campo a pecados cometidos conscientemente, pero sin especial malicia y gravedad. En todo caso, no eran pecados tan graves que los situaran a uno fuera de la alianza. Pero uno

se autoexcluía de ella si no aceptaba la institución sacrificial, que formaba parte de las obligaciones de la alianza (Lv 7,37-38).

La mención del *sacerdote ungido* (Lv 4,3.5; 6,15) revela la importancia del rito de unción, y muestra el traspaso de funciones de los reyes a los sacerdotes. Primitivamente sólo se ungía a los reyes. Aquí se supone que el único sacerdote ungido es el que luego se llamará sumo sacerdote; más tarde se extendió la unción a todos los sacerdotes (Lv 7,36; 8). El pecado del sacerdote ungido *hace culpable al pueblo*. Antiguamente era el rey el que incorporaba en sí a toda la nación (2 Re 23,26-27); ahora es el sacerdote ungido el que representa a la comunidad y con su pecado la hace culpable.

Por el sacerdote ungido y por la comunidad se ofrece el animal máspreciado, un novillo. Por el jefe, un macho cabrío; por un particular, una cabra o una oveja. Cuando se imponen las manos sobre el animal, se le carga con los pecados del oferente.

La frase: *el sacerdote hará así la expiación por ellos y se les perdonará* se repite en todos los casos, menos en el del sumo sacerdote (Lv 4,20.26.31.35; 5,6.10.13). *Expiar* (en hebreo "kipper", significa ejecutar un rito por el que se pone a cubierto al pecador de las consecuencias de su pecado o impureza. Como las fuerzas del mal desencadenadas son manifestaciones del enojo del Señor, la expiación del pecado depende del perdón de Dios. Especial eficacia expiadora tenía la sangre, concedida por Dios al hombre para que le sirva de expiación por la vida (Lv 17,11).

El texto de Lv 5,1-13 es complejo. Se pueden distinguir en él grupos de prescripciones:

1) Casos en que se exige un sacrificio de expiación (Lv 5,1-6). Sorprende en ellos el hecho de que al parecer se valoran por igual las culpas éticas y las meramente rituales. En la teología sacerdotal el pecado es algo objetivo, casi físico, cuyas consecuencias son inevitables aunque se cometan por inadvertencia; por eso no se distingue bien de la impureza. Es particularmente difícil la traducción de Lv 5,1: según algunos no tenía nada que ver con los sacrificios. Su sentido sería: si uno es llamado a prestar juramento como testigo de al-

go que ha visto u oído y no declara lo que sabe, comete un pecado del que es responsable. No cabe expiación ritual.

En Lv 5,5 se introduce un elemento nuevo: *Confesará su culpa*. Es posible que esa confesión se suponga en los casos anteriores. No es sólo una declaración ritual: el oferente se reconoce pecador ante Dios (1 Sm 7,5-6; Lv 16,21; Nm 5,7).

2) Concesión de un sacrificio de palomas en caso de pobreza (Lv 5,7-10): una es ofrecida como sacrificio de expiación y la otra como holocausto. Para casos de pobreza más extrema, se autoriza una ofrenda de harina (Lv 5,11-13). Esta ofrenda es extraña, pues normalmente sin sangre no puede haber expiación (Lv 17,11). Al tratarse de una ofrenda vegetal, se vuelve a mencionar el *memorial*, del que ya se hablaba en Lv 2 (véase el comentario), y se dice que el sacerdote tendrá los mismos derechos que en la oblación.

5,14-26 El sacrificio de reparación. El sacrificio de reparación (en hebreo "asham"), es similar al anterior, hasta el punto de que resulta difícil diferenciarlos. Alguna diferencia existe, pero el mismo redactor de Lv 5,1-13 no la veía muy clara. Tenía la misma finalidad de expiar por el pecado del oferente. Aunque por regla general se trataba en el sacrificio de reparación de pecados por inadvertencia o descuido, se ofrecían también por una defraudación consciente, agravada por un juramento falso (Lv 5,21-26) y por la relación sexual con una esclava prometida a otro hombre (Lv 19,20-22). Pero también el sacrificio de expiación era válido para un delito consciente (Lv 5,1). Parece ser que al principio tanto un tipo de sacrificio como el otro eran aplicables sólo a los delitos por inadvertencia, pero que con el tiempo la legislación se fue haciendo más condescendiente.

Una diferencia podría estar en la víctima, que en el sacrificio de reparación es un carnero (Lv 5,15.18.25; 19,21-22; Nm 5,5-8). Pero el sacrificio de reparación se exigía en el rito de purificación del leproso (Lv 14) y cuando el nazir había perdido involuntariamente su consagración (Nm 6,12), y en esos casos

bastaba con un cordero, aunque en estos casos bien podía tratarse de una concesión a la pobreza del oferente.

En algunos casos (Lv 5,15-16.21-26; Nm 5,5-8) se exige, además del sacrificio, la restitución al perjudicado, con un quinto de aumento. En otros casos, no. En Lv 5,15.18.25 no se entrega el carnero sino su valoración en dinero. Analizando todas estas diferencias, podemos conjeturar que en distintos santuarios se practicaban ritos de expiación similares, con algunas variantes en cuanto a víctimas, ceremonial y nomenclatura. Después, cuando se unificó el santuario y el culto, perduraron dos nombres con ritos algo diversos. Pero prevaleció el "jatta't" o sacrificio de expiación, mientras que el "asham" o sacrificio de reparación quedó restringido a algunos casos especiales, aunque nunca estuvieron bien delimitadas las fronteras entre ambos.

No se creyó necesario describir el rito, pues se supone que es el mismo del sacrificio de expiación, al que se alude diciendo: *la expiación*. La atención principal se pone en la restitución pecuniaria.

Las *ofrendas sagradas* (Lv 5,15) son las porciones de los sacrificios que debían ser comidas por los sacerdotes y los donativos hechos al santuario (Lv 22 y 27). El pecado podía estar o en dejar de ofrecer lo debido, o en ofrecerlo de menos valor, o en aprovecharse indebidamente de ello. En este caso y en los dos siguientes se entrega el carnero valorado en siclos de plata según las pesas del santuario. El rito antiguo de ofrecer un carnero había sido sustituido por la costumbre, más moderna y práctica, de entregar su valor en dinero (Lv 27). No era moneda acuñada, sino plata pesada. El peso del santuario difería algo del profano. Sin embargo, no se entiende cómo podía celebrarse el rito de expiación con el carnero (Lv 5,16) en el caso de que se aportara su valor en dinero. La inercia de los textos entra en conflicto con la práctica cambiante. No obstante, conocemos, por otros textos, que los donativos al santuario también podían ser expiatorios (Nm 31,50). Es digno de notar que, si uno defrauda al prójimo, peca contra el Señor (Lv 5,21).

6,1-7,21 Leyes complementarias. De-rechos y deberes del sacerdote. Los rituales descritos en Lv 1-5 estaban dirigidos a los laicos y atendían ante todo al reparto de funciones entre el oferente laico y el sacerdote. En Lv 6-7 se añaden normas complementarias sobre los mismos sacrificios, pero dirigidas a los sacerdotes, quienes las debían comunicar a los laicos según fuera necesario. Por eso cinco de los párrafos se llaman "torot" (Lv 6,2.7.18; 7,1.11), instrucciones de Dios a los sacerdotes, principalmente acerca de la pureza y santidad del culto, para que ellos a su vez instruyeran al pueblo.

El redactor de estas instrucciones conoce ya la ley de los sacrificios descrita en Lv 1-5. Lo que pretende ahora es salvaguardar la santidad de la materia de los sacrificios, que es porción muy sagrada (Lv 6,10.18.22; 7,1.6). Lo que era porción muy sagrada, o era consumido por el fuego en el altar, o era comido sólo por los sacerdotes (no por los familiares de los sacerdotes) y en lugar santo, dentro del atrio de la tienda del encuentro. Cuando la porción era simplemente *sagrada*, podía ser comida por toda la familia del sacerdote y fuera del lugar santo. Así se atendía, al mismo tiempo, a la santidad de la materia del sacrificio y al sustento del personal del culto. Este aspecto estaba ausente en las leyes primitivas, aunque no en la práctica habitual.

a) El holocausto (6,1-6)

Ningún problema en cuanto al uso de la carne: se quemaba toda en el altar. Bastaba con prescribir qué debía hacerse con el fuego y la ceniza. Por primera vez se dice que el holocausto debía seguir ardiendo durante la noche, por lo que el fuego se debía mantener hasta la mañana. Entonces el sacerdote, vestido adecuadamente para la ceremonia (Ex 28,42-43), retiraba la ceniza (que participaba de la santidad de la víctima) y, dejando dentro del santuario las vestiduras sagradas (Ez 44,19: si las sacaba fuera del santuario, podía tocar con ellas a cualquier profano y consagrarlo), las llevaba a un lugar puro; luego, vuelto al altar, añadía nueva leña y ofrecía el holocausto del día siguiente y

las grasas del sacrificio de comunión; así se mantenía el fuego encendido de un día para otro.

Puede tratarse del holocausto perpetuo (Ex 29,38-42; Nm 28,3-8) que se ofrecía mañana y tarde. El holocausto matutino es antiguo (2 Re 16,15), pero el vespertino parece tardío (Ez 46,13-15). Aquí se menciona sólo el de la mañana, pero puede sobrentenderse el de la tarde. El fuego que arde continuamente mantiene viva la alianza.

b) La ofrenda vegetal (6,7-16)

Lv 6,7-11 contiene precisiones a Lv 2. La ofrenda es presentada *delante del altar*. Se subraya la santidad de esta ofrenda y sus consecuencias: sólo puede ser comida por Aarón y sus hijos varones (=los sacerdotes), sin levadura, y dentro del santuario. *Todo cuanto entre en contacto con la ofrenda quedará consagrado*: la santidad es contagiosa; si lo sagrado se pone en contacto con lo profano, lo profano tendría que ser purificado de su sacralidad para volver a ser de uso ordinario.

Lv 6,12-16 se refiere a la ofrenda diaria que los mismos sacerdotes deben ofrecer, además de las que aporten los fieles. La cantidad es mínima (Ez 46,14), y aun ésta se reparte entre la mañana y la tarde. Su poquedad se comprende porque es una ofrenda de todos los días, y debe ser quemada en su totalidad, como una especie de holocausto de pobres. La ofrece siempre el sacerdote principal (a diferencia del holocausto diario, que es ofrecido por cualquier sacerdote, Lv 6,12). Hay datos sobre la ofrenda oficial vespertina antes del exilio (1 Re 18,29.36; 2 Re 16,15); el primer texto sobre la matutina es Ez 46,14 donde acompaña al holocausto matutino. (*El día de su consagración* del que se habla en Lv 6,13 debe ser una interpolación equivocada: la ofrenda era de todos los días, no sólo del día de la ordenación sacerdotal).

c) El sacrificio de expiación (6,17-23)

Es un complemento de Lv 4,1-5,6. Comienza no haciendo distinción entre casos y

casos: la carne es comida por el sacerdote oficiante, dentro del atrio de la tienda del encuentro. Esta prescripción contradice lo dicho en Lv 4, donde las víctimas ofrecidas por el pecado del sumo sacerdote y de la comunidad no pueden ser comidas. Por eso se debió de añadir la excepción de Lv 6,23: *No se podrá comer ningún sacrificio de expiación cuya sangre haya sido introducida en la tienda del encuentro*: eso confiere a toda la víctima una santidad extrema.

En Lv 6,19 la víctima es comida sólo por el sacerdote que ha ofrecido el sacrificio; en Lv 6,22, por todos los varones de la familia sacerdotal.

Se termina con normas sobre el lavado de las vestiduras salpicadas de sangre, y sobre las vasijas en que se cocía la carne. La obligación de romperlas cada vez que se usaban si eran de barro (cuya porosidad hacía imposible una limpieza perfecta) hizo que se usaran cada vez más las de metal (Ex 38,3).

d) El sacrificio de reparación (7,1-10)

Faltaba el ritual de este sacrificio en Lv 5,15-26. Se describe aquí, calcado casi en el de expiación, con la diferencia de que el rito de la sangre es el sencillo del holocausto y del sacrificio de comunión.

En Lv 7,6 se dice que: *Todo sacerdote varón* podrá comer la carne; pero en Lv 7,7 es comida sólo por el sacerdote oficiante, igual que la del sacrificio de expiación (Lv 6,19). Los redactores no se cuidaron de limar esas fricciones entre dos prácticas algo diferentes, que tal vez pertenezcan a épocas o a santuarios distintos.

Algunos derechos de los sacerdotes no habían sido contemplados en su lugar correspondiente (Lv 7,8-10). No se prescribía nada sobre el destino de la piel del animal del holocausto, que ahora se dice que es para el sacerdote oficiante. Tampoco se decía en Lv 6,7-11 quién podía consumir algunas formas especiales de ofrenda vegetal: algunas son para el oficiante, las demás para todos los sacerdotes. Todas estas indicaciones se re-

cogen aquí como complemento a las prescripciones de Lv 5,14-26.

e) El sacrificio de comunión (7,11-21)

Se distinguen tres tipos de sacrificio, según la intención del oferente:

a) De *acción de gracias* por algún beneficio (Jr 33,11; Am 4,5; Sal 50,14.23; 56,13). Parece que iba acompañado de confesión pública, delante de la comunidad, del favor recibido (Sal 66,16; 107,8.21-22; 22,26-27; 116,17-19). Al animal se añadían ofrendas vegetales, de las que una parte era para los sacerdotes. Es insólita la presencia de panes fermentados, que generalmente se excluían de las ofrendas (Lv 6,10), pero se admiten en las ofrendas de primicias (Lv 2,12). Una parte de estas ofrendas era la "terumah", que hemos traducido por tributo. La raíz hebrea sugiere que se trata de algo que se alza, o porque se eleva en gesto de ofrecimiento, o porque se retira del resto que era quemado sobre el altar. La parte que ni es quemada sobre el altar ni es comida por los sacerdotes, queda para el banquete de comunión.

b) *Votivos*, en cumplimiento de un voto o promesa (Lv 7,16-18).

c) Enteramente *espontáneos*, sin una promesa previa (Lv 7,19-21).

Probablemente los tres tipos de sacrificio sólo se distinguían por la distinta obligación de ofrecerlos. El rito era idéntico, salvo que los votivos y espontáneos no llevaban acompañamiento de ofrenda vegetal. Todos podían tener como motivo el agradecimiento, pero los llamados *de acción de gracias* se celebrarían en ocasiones obligadas fijas, quizá en las fiestas (Nm 15,3), mientras que los otros obedecían a una decisión personal.

Existía diferencia en el tiempo en que se debía comer la carne. El sacrificio de acción de gracias fue asimilado al banquete sacrificial de la pascua (Ex 23,18; 12,10), por lo cual había que comer la carne el mismo día. La de los otros dos tipos de sacrificios se podía comer también al día siguiente, según la norma general primitiva. Es un signo de la menor santidad y estima de esos sacrificios, cuya carne se exponía a la corrupción; pero

también una deferencia para la pobre gente. a la que no se obligaba a hartarse un día y pasar hambre al siguiente. Por parecidas consideraciones, en el sacrificio espontáneo se admitían animales defectuosos. Las leyes, cada vez más condescendientes, favorecían la devoción de una población escasa de recursos. Lo que siempre y para todos los casos estuvo prohibido era comer la carne al tercer día, debido al peligro de putrefacción de una cosa santa (Os 6,2; Jn 11,39). Eso traería malas consecuencias: para el oferente, que no obtendría el favor de Dios; para el que la comiera, porque *cargará con las consecuencias de su falta*, que es como una maldición cultural: sufrirá las consecuencias; Dios se encargará de ello.

Lv 7,19-21 trata de la pureza exigida en los participantes en el banquete: la santidad de la carne ofrecida a Dios y la impureza se repelen. La fórmula del castigo, *será excluido de su pueblo*, puede entenderse como una alusión a la pena de muerte (lo que es improbable), o como una amenaza de proscripción y excomunión. Parece que la exclusión se deja en manos de Dios. Tarde o temprano Dios aniquilará al culpable.

7,22-38 Prescripciones diversas

a) La grasa y la sangre (7,22-27)

Se regula el uso de la grasa y de la sangre de los animales que no son inmolados en sacrificio. De acuerdo con Lv 17,1-4, y en contra de Dt 12,20-22, no se permite la matanza profana de animales que pueden ser ofrecidos como sacrificio. En cuanto a la grasa, las posibilidades son dos: o se inmola el animal en el santuario (entonces la grasa se quema en el altar); o el animal ha sido hallado muerto, o ha sido destrozado por otro animal (ningún hombre lo podía matar). En tales casos, no se puede comer la grasa, pero puede destinarse a otros usos. Es una extensión a la grasa de lo que la ley antigua prescribía acerca de la sangre. También en la grasa está de alguna manera la vida; por eso se reserva para Dios.

En cuanto a la sangre no se introduce nin-

guna novedad (véase comentario a Lv 17). Se advierte que está prohibido comer la sangre de cualquier animal, también de los salvajes.

b) Porción de los sacerdotes (7,28-36)

Los textos sobre el sacrificio de comunión no dejaban clara la parte que correspondía a los sacerdotes. Sólo se hablaba vagamente de la "terumah", o tributo. Aquí se explica en qué consiste y se amplía su contenido. Cuando el sacerdote presentaba al Señor la grasa que iba a ser quemada sobre el altar, ofrecía también el pecho de la víctima, llamado pecho del balanceo, porque lo mecía o balanceaba delante del Señor, como ofreciéndoselo o haciendo ver que lo arrojaba al fuego; pero en realidad luego lo retiraba para alimento de los sacerdotes.

Se agrega, como parte que corresponde al oficiante, el pernil derecho (probablemente el trasero). La costumbre recogida en Dt 18,3 es diferente: al sacerdote le corresponden el brazo, las quijadas y el cuajar, señal de que las costumbres variaron con los lugares y los tiempos.

En Lv 7,35-36, el redactor recalca que las leyes anteriores se basan en una orden del Señor que se remonta a los mismos orígenes del sacerdocio. Supone que todos los sacerdotes son ungidos, no sólo Aarón.

7,37-38 Conclusión. Este último párrafo es el resumen final de todos los capítulos sobre los sacrificios. No debería mencionarse el *de la consagración* o investidura de los sacerdotes, del que todavía no se ha dicho nada (salvo una alusión en Lv 7,35-36). Se hablará de él en el capítulo siguiente. Todo el ritual se atribuye a una prescripción entregada por Dios a Moisés *en el monte Sinaí*. Y sitúa el cumplimiento de estas prescripciones rituales en un marco más amplio, pues cumplir las leyes era ser fiel a la alianza.

II INVESTIDURA DE LOS SACERDOTES Y COMIENZO DEL CULTO (8-10)

Como los sacrificios son *para el Señor*, deben ser ofrecidos por un sacerdote especialmente consagrado y apartado de toda impureza. El sumo sacerdote es purificado escrupulosamente, revestido de vestiduras sagradas, ungido, como antaño los reyes, apartado de todo lo profano. Sus pecados e impurezas son expiados hasta la saciedad. Toda cautela es poca. La elección de Aarón es refrendada por la aparición de la gloria del Señor. Un fuego divino devora los sacrificios, señal de que han sido aceptados. Aarón puede entrar en la tienda del encuentro (Lv 8 y 9).

Cuando los sacerdotes se salen de las normas, la santidad del Señor los destruye. Es el mensaje de la historia de Nadab y Abihú. El sacerdote no puede tocar un cadáver ni participar en ritos de duelo, ni tomar bebidas alcohólicas (Lv 10).

No se exige expresamente una santidad moral especial. Pero se sobrentiende que el sacerdote no se puede acercar sin ella al altar (Sal 15; 24,3-6). Las exigencias de santidad en el sacerdote se hacen especialmente apremiantes en la *ley de santidad*. El sacerdote es un consagrado a Dios, y debe ser santo, evitando cuanto sea impuro o contrario a la naturaleza y voluntad de Dios.

Aunque el narrador lo refiere todo a la primera ordenación de sacerdotes e inauguración del culto en el desierto, lo que se describe aquí es el ritual que se usaba en el templo de Jerusalén después del destierro.

8,1-36 Rito de consagración de Aarón y sus hijos. En la situación ideal en que se coloca el redactor no existía aún un sacerdocio específico. Pero Moisés, en la plenitud de su ministerio, posee eminentemente el sacer-

docio y ejerce excepcionalmente las funciones sacerdotales para dar origen al sacerdocio institucionalizado. Aarón y sus hijos realizan en esta ocasión las acciones propias de los laicos.

La convocatoria de toda la comunidad da solemnidad al espectáculo y muestra el interés que el pueblo ha de tener en la consagración de sus sacerdotes. Al final todo el pueblo contemplará la gloria del Señor, que refrenda la ceremonia (Lv 9,23-24).

El rito se desarrolla según lo prescrito en el libro del Exodo (véase el comentario a Ex 28; 29; 30,23-24). Allí se describen las vestiduras sacerdotales, el rito y los componentes del óleo de la unción.

En Lv 8,10-11, se intercala la unción de la *morada* (o tienda de la presencia) y del altar; Ex 40,9-15 prescribía que se ungiera la *morada* y el altar antes de ungir a Aarón y a sus hijos. La *morada* o tienda de la presencia sugiere una presencia permanente del Señor en el santuario, mientras que *tienda del encuentro* alude a los encuentros de la comunidad con su Dios. Aarón no es ungido, como lo son sus hijos (Lv 8,30), por simple aspersion, sino derramando óleo sobre su cabeza (Sal 133,2). La unción consagra a la persona, la aparta del ámbito de lo profano y la traspaasa al de lo sacro, en el que se ha de mover exclusivamente en adelante.

El sacrificio de expiación (Lv 8,14-17) debería ofrecerse para expiar por los pecados involuntarios de Aarón y sus hijos; una mano posterior ha agregado la finalidad de purificar el altar. Todo se desarrolla según el ritual sencillo de Lv 4, quizás porque Aarón todavía es un laico; pero el animal es un novillo, como corresponde al pecado del sumo sacerdote; por lo mismo, el resto del animal no es comido sino quemado fuera del campamento (véase el comentario a Lv 4).

Sobre el holocausto (Lv 8,18-21) véase el comentario a Lv 1.

El sacrificio de investidura (Lv 8,22-30) es del tipo del sacrificio de comunión (quiere entablar una comunión especial entre Dios y el sacerdote), con algunas particularidades: a) ordenar sacerdote se dice en hebreo llenar las manos: se le llenan las manos con la parte de las ofrendas que le corresponde; b) el

sacerdote es ungido con la sangre, que pertenece al Señor. Esta singular unción crea una relación única con el Señor y con el altar; el sacerdote queda como incautado para el Señor y para su culto. No se sabe por qué esa unción se hace en la oreja derecha, en el pulgar de la mano derecha y en el dedo gordo del pie derecho. Una explicación posible se basa en la creencia de que el lado derecho es el de la buena suerte, y de que las partes situadas en los extremos del cuerpo representan a la persona entera. c) Las partes de grasa balanceadas son quemadas en el altar y no comidas por Aarón y sus hijos (Lv 7,30), que no son todavía sacerdotes. Pero se sigue la norma en cuanto al pecho del carnero, que pertenece al sacerdote oficiante, en este caso Moisés.

Con la aspersion del óleo y de la sangre (Lv 8,30) se extiende sobre todos los sacerdotes la unción y consagración (Ex 40,14-15). Se consagran también las vestiduras, que, según Ex 29,29-30, son usadas por sucesivas generaciones.

La ceremonia podía terminar cociendo la carne, comiéndola con el acompañamiento del pan de la cesta, y quemando lo sobrante (Lv 8,31-32). Pero se prolonga la solemnidad siete días, multiplicando increíblemente los sacrificios. Era el ansia de expiación, nacida de un sentimiento profundo del riesgo de morir al entrar en contacto con la santidad del Señor (Lv 8,35). Los sacerdotes recién consagrados deben permanecer los siete días a la entrada de la tienda porque no deben salir a la esfera de lo profano, pero tampoco pueden penetrar todavía en el santuario. Es una catequesis viva de la santidad de Dios.

Las coincidencias entre este ritual y el de la purificación del leproso (Lv 14) significan, o que el leproso curado vuelve a formar parte de la comunidad toda ella sacerdotal, o que el sumo sacerdote antes de su consagración es como un leproso ante Dios.

9,1-24 Primeros sacrificios de los nuevos sacerdotes. Ahora ya puede comenzar el culto en forma ordinaria, con la actuación de los recién ordenados sacerdotes. Moisés manda a la comunidad que presente los anima-

les para los sacrificios: en aquella primera y única ocasión, el Señor, para manifestar que confirma el sacerdocio recién instaurado y los sacrificios ofrecidos, se va a mostrar a todo el pueblo. La comunidad se mantiene expectante (Lv 9,3-5). Aarón ofrece los sacrificios (Lv 9,15-21). Le ayudan los sacerdotes, sus hijos, que cumplen algunas funciones sacerdotales, y otras que primitivamente correspondían a los laicos. Terminaba la ceremonia con la bendición del sacerdote (Lv 9,21). En ese momento apareció sobre la tienda, lugar de encuentro del Señor con Israel, la gloria del Señor, resplandor nebuloso que permite vislumbrar la luz del rostro de Dios, luz que de otra forma sería cegadora y mortal. La aparición no es mensajera de castigo: el pueblo la contempla con júbilo, pero postrado ante la tremenda majestad.

La narración se complica con las siguientes añadiduras: a) Los sacrificios por el pueblo van precedidos de otros por el mismo Aarón y sus hijos (Lv 9,1-2.7-14). Ninguna reiteración parece excesiva. b) Todos los sacrificios son expiatorios. Pero el efecto se consigue: Aarón puede entrar en la tienda y no le sucede nada; antes sólo podía entrar Moisés (Ex 29,42). c) A la bendición de Aarón se añade otra de Moisés y Aarón, que salen de la tienda cargados de bendición divina (Lv 9,22-23; véase también 2 Sm 6,18; Nm 6,24-26). d) La gloria del Señor se convierte en fuego que abrasa el holocausto y la grasa. Es la aprobación divina de los sacrificios, pero, al mismo tiempo, es un rasgo postizo: para que el signo fuera más patente se debería haber colocado las víctimas sobre el altar, sin darles fuego (1 Re 18). e) La mención del holocausto perpetuo matutino (Lv 9,17) está fuera de lugar. f) En Lv 9,21 reaparece la preocupación por los derechos de los sacerdotes. Sobre los diversos sacrificios, véase el comentario a Lv 1-7.

10,1-20 Reglas complementarias.

a) Muerte de Nadab y Abihú (10,1-3)

Hasta ahora todo había ido bien, según la

voluntad del Señor, que había mostrado su complacencia. Pero ¿qué sucede cuando el culto se sale de las normas? A esta pregunta responde el redactor sacerdotal con una anécdota cuyos protagonistas son dos hijos de Aarón (Ex 24,1; Lv 16,1; Nm 3,26.61; 1 Cr 24,2), y que probablemente tenía como objeto explicar la desaparición de sus familias en la historia del culto israelita.

El relato quiere poner el contrapunto negativo a la santidad y peligrosidad del culto expuestas positivamente en Lv 8 y 9. Aquellos hijos de Aarón presentaron un fuego *irregular*. No sabemos en qué consistió la irregularidad. Sólo se dice que era un fuego que el Señor *no les había mandado*. ¿No lo habían tomado del altar? ¿O no eran ellos los que debían ofrecerlo? ¿O lo hicieron a des-tiempo? En cualquier caso la enseñanza es clara: todo lo que hacen los sacerdotes en el culto debe atenerse a las normas que regulan su funcionamiento.

b) Normas de duelo para los sacerdotes (10,4-7)

Los cadáveres iban a ser enterrados. ¿Qué debían hacer los sacerdotes, padre y hermanos de los difuntos, en tales casos? La santidad del culto les impedía participar en los ritos de duelo: por eso los que levantan los cadáveres son figuras sacerdotales secundarias (Ex 6,18-22; Nm 3,30; 1 Cr 15,8; 2 Cr 29,13).

Las túnicas sacerdotales, sorprendentemente libradas del incendio, permiten retirar los cadáveres sin tocarlos, pero ya no deben ser utilizadas para el culto: están manchadas por el contacto con los cadáveres y por el pecado de quienes las habían vestido.

Se extienden aquí a todos los sacerdotes las prohibiciones que en Lv 21,10-12 afectan sólo al sumo sacerdote. No pueden ni siquiera salir del santuario durante las honras fúnebres: lo dicho del *sacerdote ungido* vale para todos los sacerdotes, pues todos son ungidos. La infracción acarrearía la muerte de los sacerdotes y la ira de Dios sobre la comunidad.

c) Prohibición de bebidas alcohólicas (10,8-11)

Según Lv 10,8-9, el sacerdote debe estar sobrio el día que le toca oficiar; de lo contrario, correría el riesgo de no actuar exacta o dignamente, y moriría. Pero en Lv 10,10-11 se observa que el sacerdote tiene otra función no sometida a turnos, y que exige una lucidez permanente: distinguir lo sagrado de lo profano, lo puro de lo impuro (Lv 10,11-15) e instruir sobre ello a los israelitas. Por tanto, el sacerdote se ha de abstener en todo tiempo de bebidas embriagantes (Ez 44,20-23). Es la única vez en que el Señor da una orden a Aarón solo, no a Moisés y Aarón.

d) Porción de los sacerdotes en las ofrendas (10,12-15)

Es una cuestión ya tratada en Lv 7. Lo sobrante de la oblación vegetal es algo muy sagrado: lo comen sólo los sacerdotes, y en lugar santo. Lo de los sacrificios de comunión es simplemente sagrado: lo come toda la familia, en lugar puro.

Quedaban dudas en lo referente al sacrificio de expiación. A veces no se sabía si lo que no se quemaba sobre el altar podía ser comido por los sacerdotes, o debía ser quemado fuera del campamento. Según Lv 4 y 6,23, la carne no puede ser comida cuando parte de la sangre ha sido introducida en el santuario; en los demás casos, sí. Pero en las ceremonias de investidura y primeros sacrificios (Ex 29; Lv 8-9) no se introduce nada de la sangre en el santuario; sin embargo, la carne es quemada. Todo ello se explica por la evolución de las costumbres. En este caso concreto, el autor lo aclara con la narración que sigue (Lv 10,16-20).

e) Normas especiales para el sacrificio de expiación (10,16-20)

Moisés se entera de que el macho cabrío ofrecido como expiación ha sido quemado y se enfada: la carne, que es cosa muy sagrada, debía haber sido comida por los sacerdotes en lugar sagrado, igual que la oblación.

Y aduce la norma de Lv 6,23: Sólo se exceptúan aquellos sacrificios de expiación, en que parte de la sangre ha sido introducida en el santuario. Pero, según esa norma, tampoco se debía haber quemado el sacrificio por el pecado de Aarón. Se ve que el autor da por supuesta otra norma suplementaria: que nadie puede comer la carne del animal que se ofrece por su propio pecado.

Aarón explica la conducta de sus hijos por las circunstancias especiales del caso. Las enigmáticas palabras de Aarón admiten dos explicaciones: 1) Todos mis hijos habían celebrado los sacrificios para obtener el favor de Dios; pero la muerte de Nadab y Abihú demuestra que al menos ellos no lo habían obtenido. ¿Podía yo considerarme suficientemente purificado como para comer el mismo día una cosa muy sagrada? 2) ¿Podía agradar a Dios el que yo me regocijara comiendo la carne del sacrificio que habían ofrecido precisamente los hijos que acababan de morir trágicamente? En cualquier caso, la excusa de Aarón no valía, pues la carne había sido quemada antes de que sucediera la desgracia.

III LEYES DE PUREZA RITUAL (11-15)

Los sacerdotes tenían que resolver los casos de pureza e impureza (Lv 10,10-11) e instruir sobre ellos a los israelitas. Esta sección es un ejemplo de esas instrucciones. ¿Por qué ciertas cosas son impuras y hacen impuro al hombre? El israelita no sentía necesidad de una respuesta concreta; desde tiempo inmemorial se las consideraba así; por tanto, como el resto de las leyes tradicionales, eran leyes del Señor.

Cuando se decía que un hombre era impuro se afirmaba que no estaba en condiciones de participar en el culto. En medio de Israel estaba la morada del Dios santo, del Dios puro, hermoso, fuente de salud y de vida, intolerante con todo lo sucio, nocivo o muerto. Los israelitas contaminados de impureza contaminarían, al acercarse para el

culto, esa morada. Pero, como eso no puede suceder, antes que sucediera, la santidad de Dios los destruiría.

Esas impurezas no eran consideradas como un pecado propiamente dicho. La mayor parte de ellas eran inevitables. La falta no estaba en contraerlas, sino en no limpiarse de ellas una vez contraídas. Algunas se iban con sólo dejar pasar las horas del día. Otras veces había que lavarse los vestidos y hasta bañarse entero. Pero había impurezas más duraderas: la del parto y la de ciertos flujos sexuales. En algunos casos más importantes hasta se exigían sacrificios de expiación.

11,1-47 Animales puros e impuros. Lv 11 trata ampliamente el tema de los animales puros e impuros; en el conjunto del capítulo podemos distinguir los siguientes aspectos:

a) Clasificación de los animales en puros e impuros (Lv 11,2b-23.41-43, véase Dt 14,3-20). Se distinguen cuatro clases:

1. Animales terrestres de tamaño grande o mediano (Lv 11,2b-8).
2. Animales acuáticos (Lv 11,9-12).
3. Volátiles, divididos a su vez en aves (Lv 11,13-19) e insectos (Lv 11,20-23).
4. Bichos terrestres menudos (Lv 11,41-43).

No es una clasificación científica. En cada grupo se da la norma general, buscando una característica común. Las bestias puras ruman y tienen pezuñas partidas (no zarpas). Las excepciones se explican sagazmente. Prácticamente, son puros los animales que se comían en la sociedad del antiguo Israel. No se dice, pero están autorizados los animales salvajes que reúnen las condiciones (Dt 14,4-5). La descripción de algunos animales se guía por las apariencias. Así las del camello o dromedario, el conejo y la liebre.

La prohibición del cerdo se convirtió en una de las características más chocantes del judaísmo (2 Mac 6,18-19). Su prohibición puede deberse a razones higiénicas; acaso también a motivos religiosos, pues era animal sagrado en Fenicia y Siria (Is 65,4; 66,3.17).

Entre los animales acuáticos son comestibles los que tienen aspecto de verdadero pez; no los que se parecen más a un reptil.

Sobre las aves no hay norma general; entre las prohibidas prevalecen las de rapiña. Los bichos voladores se diferencian de las aves en que tienen cuatro alas. Se prohíben todos, excepto algunas especies de langostas o saltamontes.

El último grupo reúne a todos los bichos que sean a la vez terrestres, pequeños y abundantes. Unos se arrastran sobre su vientre, otros tienen cuatro o más patas. Estos son, además de impuros, repugnantes.

Ser un animal impuro significa que no puede ser comido (en Lv 11,8 se añade que no pueden ser tocados sus cadáveres, Dt 14,8).

b) Consecuencias del contacto con cadáveres de animales impuros (Lv 11,24-38).

No se prohíbe propiamente el contacto con sus cadáveres; sólo se exponen las consecuencias de su contacto. Se distinguen dos casos: el que toca el cadáver, queda impuro hasta la tarde; el que lo levanta, debe lavarse los vestidos y queda impuro hasta la tarde. La impureza se pasa dejando transcurrir las horas del día. (Si el contacto es con un cadáver humano, la impureza es mucho más resistente a la purificación, véase Nm 19,11-16).

No se menciona el grupo de bichos alados: es prácticamente imposible evitar el contacto con sus cuerpos muertos.

Si uno de esos animales muertos cae sobre un objeto de madera, paño, cuero o saco, el objeto queda impuro, pero puede ser recuperado metiéndolo en agua y esperando hasta la tarde. Pero si es una vasija de barro, porosa, ha de ser destruida, y el contenido es impuro. Si la vasija contenía agua, ésta se hace impura y contagia su impureza a cualquier alimento que se moje en ella. Cualquier líquido que se vierta en esa vasija se hace impuro; la vasija debe ser destruida (Lv 11,33). Lo mismo sucede con el horno y el fogón contruidos de barro.

Las necesidades vitales impusieron algunas excepciones a estas normas tan rigurosas. Las fuentes y cisternas seguían siendo en todo caso puras, lo mismo que las semillas destinadas a la siembra, a no ser que hubieran sido puestas a remojo.

c) Norma rigorista que extiende lo dicho a los cadáveres de los animales puros muertos

(no matados) (Lv 11,39-40). Entonces ¿para qué la ley anterior, si el contacto con cualquier animal muerto, puro o impuro, le hace a uno impuro? Menos rigorista es la norma de que quien, además de tocar coma de la carne de ese cadáver, deba simplemente lavar sus ropas y quedar impuro hasta la tarde. ¿No quebrantaba una ley mucho más severa comiendo un animal muerto, no sangrado (Lv 17,15; 22,8; Ex 22,30)?

d) Dos conclusiones (Lv 11,44-47). La primera (Lv 11,44-45), da la razón de la prohibición de determinados animales. Debéis ser santos, porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo. El Señor, es santo, es decir, puro, hermoso, fuente de salud y de vida, intolerante con todo lo sucio, asqueroso, nocivo o muerto. Por ser Dios de Israel, vive en contacto continuo con su pueblo, sobre todo en el culto; si el pueblo se contamina de impureza y se acerca en ese estado a Dios en el culto, el Dios santo lo repelerá y destruirá. El Señor los hizo salir de Egipto para ser su Dios, y por eso Israel pertenece a un Dios santo, que exige santidad.

Los motivos originales por los que un animal fue considerado impuro pudieron ser muy diversos. Razones religiosas (culto pagano a ciertos animales), higiénicas, dietéticas, o la simple repugnancia provocada por el aspecto, confluyeron para la formación del catálogo de animales tabú. Olvidada la razón primitiva, en Israel valía sólo la razón de que eran animales impuros por ley del Dios de Israel.

La segunda conclusión (Lv 11,46-47) resume la ley primera sobre los animales que pueden comerse y los que no.

12,1-8 Purificación de la parturienta.

Según una concepción muy antigua y extendida en pueblos primitivos, la mujer que ha dado a luz es impura y tiene que purificarse. ¿Por qué el parto había de causar impureza? En el origen de esta creencia pudo estar el pavor ante el misterio de la generación, obra de fuerzas divinas o demoníacas, lo que exigía especiales medidas para proteger a la mujer y evitar el contacto de los demás con ella. El peligro por el que pasaba la

vida de la parturienta podía hacer sospechar la presencia de lo demoníaco. Estas razones debieron de olvidarse a medida que se consolidaba la fe en Dios como autor de la vida (Gn 4,1). Entonces la impureza se hacía derivar de la pérdida de sangre, similar a la de la menstruación, que lleva consigo una pérdida de vitalidad. Indirectamente se aseguraba a la mujer un periodo de recuperación.

¿Por qué la diferencia entre niño y niña? Viejas concepciones veían en la mujer una presa más fácil de las fuerzas maléficas. La niña va a estar expuesta a mayores fuentes de impureza en la menstruación y el parto. La medicina antigua creía que la mujer después del parto de una niña necesitaba para su normalización de un periodo más largo.

Durante el tiempo de impureza, no puede la mujer tocar nada sagrado ni entrar en el santuario. Ponen fin a la purificación un holocausto y un sacrificio de expiación. Se tienen en cuenta los casos de indigencia (véase Lc 2,21-23).

En estas prescripciones se habla sólo de la capacidad de la mujer para el culto; parece sobrentenderse que tampoco es apta para el acto sexual. Ni se dice ni se sugiere que el acto sexual o el parto sean pecaminosos.

13,1-46 La lepra. El caso más grave de impureza ritual es causado por enfermedades de la piel llamadas lepra, las cuales, por sus síntomas y por considerarse ya entonces curables, no coinciden con nuestra lepra, la "elephantiasis graecorum" o enfermedad de Hansen. A la ley sobre la lepra humana se añadió la de la lepra de los vestidos y de las paredes (Lv 13,47-59; 14,33-53).

Los sacerdotes, encargados de velar por la pureza del culto, se trasmitían de generación en generación sus conocimientos sobre las enfermedades que apartaban del culto. Si uno estaba afectado por alguna de esas enfermedades de la piel que llamaban lepra no podía entrar en contacto con el lugar santo ni con la comunidad santa.

Lv 13,2-8 presentan el caso-tipo. El presunto leproso es examinado por el sacerdote. Si se dan los síntomas, lo declara leproso e impuro. Si faltan algunos síntomas, lo tiene

en cuarentena siete días, por si acaso. Si aparecen los síntomas que faltaban, lo declara impuro. Si no se ha extendido la afección, nueva cuarentena. Si en el tercero y definitivo examen no se confirma la lepra, basta que se lave los vestidos y queda puro. Pero si, a pesar del diagnóstico benigno, se extiende la pústula, se presentará de nuevo al sacerdote y éste lo declarará impuro: es lepra.

El segundo caso (Lv 13,9-17) era especialmente peligroso, por lo que la declaración de impureza se hacía inmediatamente. Es muy difícil para nosotros interpretar los síntomas.

Los casos tercero y cuarto (Lv 13,18-23.24-28) son considerados más sencillos.

En el caso quinto (Lv 13,29-37) parece tratarse de una especie de tiña.

No se debe inquietar a la gente por cualquier afección cutánea (Lv 13,38-39.40-44).

Si el sacerdote declara puro al enfermo, no se le prescribe ningún rito de purificación. Sólo en algunos casos que se lave los vestidos. Si el dictamen es de impureza, no es una impureza cualquiera. El afectado no puede convivir con la comunidad cultural. La severidad es escalofriante (Lv 13,45-46). Su atuendo debe ser tal que se le distinga de lejos. Se tapaná hasta el bigote, o para no ser confundido con el que está de duelo (Lv 10,6; Ez 24,17.22), o para evitar el contagio, o para ahorrar a los demás el espectáculo. No se dice cómo se alimenta. Si se cura, su readmisión será lenta y cautelosa (Lv 14,1-9). Es que aquellas leyes no atendían sólo al problema de la impureza, sino también al del posible contagio.

13,47-59 La lepra de los vestidos. Artificialmente se introducen aquí normas sobre manchas de moho, causadas por la humedad, en vestidos, tejidos y objetos de cuero, equiparadas en terminología y tratamiento a la lepra. Viejas tradiciones consideraban peligrosos ciertos tipos de moho; eran impuros, y, aunque no se diga, hacen impuro al que los toca. Probablemente los relacionaban con la lepra. *Impuro* significaba en este caso que debe ser evitado, porque podía contagiar la lepra.

14,1-32 Rito de purificación del leproso. Muchos de aquellos enfermos de lepra se curaban. Entonces se practicaba uno de los más antiguos ritos que conservamos en la Biblia (Lv 14,1-9). La purificación ritual se hacía fuera del campamento. El rito de los dos pájaros es similar al de los dos machos cabríos de Lv 16. El pájaro que es soltado en el campo se lleva la impureza del leproso. En la vasija de barro se introducían ingredientes de gran virtud purificadora y quizá con poder para ahuyentar los malos espíritus: agua viva, sangre del pájaro, madera de cedro (que protege contra los demonios, Tob 6,16-17; 8,2-3), paño rojo (quizás el rojo de sangre defendía contra los poderes malignos: Gn 38,28-30; Ex 4,24-26; Jos 2,18.21) e hisopo (Ex 12,22; Sal 51,9; Nm 19,6). No sabemos por qué el pájaro vivo era empapado en la sangre del pájaro muerto. El enfermo rociado con el líquido purificador quedaba ya puro, pero se le sometía a algunos ritos más comunes de purificación. Para mayor seguridad, durante siete días se le admitía en el campamento, pero todavía no en la tienda. Al día séptimo, tras nuevas medidas higiénicas, era reintegrado plenamente a la comunidad.

Este completísimo rito fue todavía doblado con una serie de sacrificios. Lo peculiar es que se unge al curado de la lepra con sangre y aceite, como si se le ordenara de sacerdote (Lv 8). El leproso es purificado y readmitido en la comunidad cúlrica para el ejercicio del sacerdocio común.

Una vez más se tiene en cuenta el caso del menesteroso, y se da una normativa al alcance de sus posibilidades, pues lo que importa no es tanto el valor de lo ofrecido, cuanto la actitud de quien lo ofrece.

14,33-57 La lepra de las paredes. También se habla de la lepra de las paredes. La equiparación con la lepra humana se lleva hasta el extremo de aplicarle el rito de los dos pájaros. Quizás tal rito nunca llegó a practicarse. (Véase comentario a Lv 14,1-32).

En la introducción de esta normativa (Lv 14,34) resaltan dos aspectos que la sitúan adecuadamente: el primero trata de la tierra que Dios ha dado en posesión a su pueblo y

por eso ha de ser pura; el segundo señala que la infección es provocada por Dios, porque él sigue siendo el auténtico dueño de la tierra. Por tanto, estas prescripciones, tan extrañas para nosotros, deben entenderse desde la convicción de que Dios es santo, y por eso su tierra no puede contener impureza alguna.

15,1-33 Impurezas sexuales

a) Del varón (15,1-18)

Se describen las impurezas por flujos sexuales, excluidas las ocasionadas por el parto, que se trataban en Lv 12. Todo israelita las debe conocer (Lv 15,2), pues los casos se resuelven sin intervención del sacerdote. Son fenómenos corrientes y poco controlables.

La primera fuente de impureza (Lv 15,2-12) es el flujo morbosos crónico del varón (bleenorrea). Hace impuro al que lo padece, y todo lo que entra en contacto con él.

En caso de curación, antiguamente bastaba con dejar pasar siete días, lavarse los vestidos y bañarse en agua corriente. Luego se añadieron un sacrificio de expiación y un holocausto. Las víctimas son las propias de los casos de indigencia: o por menor gravedad de esta impureza, o por el origen tardío de esta añadidura.

Un mayor escrúpulo en materia de pureza hace que hasta el simple derrame normal haga al hombre impuro (Lv 15,16-18; Dt 23,11-12); la impureza desaparece para la noche con sólo bañarse. Igual sucede con la cópula, incluso legítima, que hace impuros al hombre y a la mujer (Ex 19,15; 1 Sm 21,5-6).

b) De la mujer (15,19-30)

La impureza de la mujer en su menstruación dura siete días, número sagrado (y tuciorista en este caso). La impureza que se contrae por contacto, directo o indirecto, con la mujer en ese estado desaparece al atardecer, sin más requisito. Salvo que se trata de contacto por cópula, en cuyo caso la impureza es contagiosa y dura siete días como la de la mujer. Esta severidad resulta suave si se la compara con la de Lv 20,18, donde tanto el hom-

bre como la mujer deben ser excluidos de su pueblo. Estas normas se aplican también a cualquier flujo anormal o morbosos de la mujer. Cuando la mujer sana de su flujo, durante siete días continúa siendo impura. Parece ser que antiguamente no se exigía más. Más tarde se añadió la obligación de ofrecer dos tórtolas o pichones como sacrificios de expiación y holocausto (Lv 15,28-30).

Estas precauciones con que los israelitas rodeaban la menstruación de la mujer, se explican por la coincidencia de tres razones: el misterio que representaba para ellos cuanto se refería a la generación; las reglas de higiene; el respeto más elemental a la mujer.

15,31-33 Conclusión. Termina el capítulo con dos conclusiones. 1) En forma de alocución de Moisés y Aarón, que da la razón de todas las leyes de pureza: en medio de Israel está la morada santa del Dios santo; la impureza de los israelitas mancharía esa santidad; la santidad se defendería a sí misma haciendo morir a los israelitas antes de que la mancharan (Lv 15,31). 2) Resume los principales apartados de Lv 15 (Lv 15,32-33).

IV

EL GRAN DÍA DE LA EXPIACION

(16)

Se reanuda la narración de Lv 8-10. El sacerdote debe usar toda clase de cautelas cuando tiene que acercarse al Señor. Hasta ahora los sacerdotes habían entrado sólo en el santuario; se trata de conocer las condiciones para poder entrar sin peligro en lo más sagrado, *al otro lado del velo, donde se encuentra la plancha de oro (kapporet) que está sobre el arca* (véase el comentario a Ex 25,10-22), donde se muestra el Señor en la nube. El "kapporet" sugería la idea de cubrir el pecado y expiar (kipper). Sobre él se hacía presente Dios. Cuando se introducía la sangre del sacrificio hasta allí, tenía lugar la ceremonia de expiación por excelencia.

Las condiciones para entrar eran dos. La primera era no entrar *en cualquier fecha*. Se sobrentiende que sólo se puede entrar cuan-

do se celebre la ceremonia que se describe a continuación, lo cual sucede una sola vez al año (Lv 16,34; Ex 30,10; Heb 9,6-7), el día diez del mes séptimo (Lv 16,29), el gran día de la expiación, una de las grandes fiestas de otoño (Lv 23,27-32; véase el comentario a Lv 23). Ese día era de ayuno, día penitencial en el que el pueblo esperaba obtener el favor de Dios (Esd 8,21-23; Jl 1,14; 2,12.15).

La segunda condición era atenerse al ritual que sigue. Ese ritual, que resultaría claro para quienes lo practicaban, para nosotros es una maraña confusa de ceremonias. Aarón, después de lavado, se reviste de las vestiduras ordinarias de los sacerdotes, no de las especiales del sumo sacerdote (Lv 8,7-9.13; Ex 28,40-43), más los calzones para cubrirse. La sencillez de las vestiduras puede ser signo de humildad, o de que se han conservado las vestiduras antiguas. Terminada la ceremonia dentro del lugar santísimo, las cambia por las de sumo sacerdote (Lv 16,23-24). Puede ser también que las vestiduras que penetraban detrás del velo debían ser destruidas; por eso debían ser de poco valor, pues las del sumo sacerdote eran muy costosas (Lv 8,30).

Se ofrece un novillo como sacrificio de expiación por el mismo Aarón y su familia. Lo más notable es que la aspersión de la sangre no se hace hacia el velo (Lv 4,6), sino dentro del lugar santísimo, después de traspasado el velo. El sumo sacerdote no puede entrar en el lugar santísimo sin protegerse de la presencia del Señor con una nube de incienso que envuelva la cubierta de oro (Lv 16,12-13; Ex 33,20). (*Sobre las tablas del testimonio*, porque se creía que al arca contenía las tablas de la ley de la alianza).

Lo más singular de la ceremonia consistía en los dos machos cabríos como sacrificio de expiación. Echados a suertes, uno es para el Señor y el otro para Azazel. Este desconocido Azazel, traducido antiguamente por "caper emissarius", no parece ser un lugar en el desierto, o algún precipicio por el que se despeña el animal, sino algún ser personal contrapuesto al Señor, un dios o demonio del desierto, morada de demonios (Is 13,21; 34,11-14; Tob 8,3; Mt 12,43; Lc 11,24; Ap

18,2), un sátiro acaso. Este macho cabrío no es sacrificado a ningún demonio, cosa prohibida (Lv 17,7), sino enviado a sus dominios.

El macho cabrío que corresponde al Señor es sacrificado y parte de su sangre es introducida en el lugar santísimo con el mismo rito que la del novillo. Sin embargo, con el destinado a Azazel se cumple un rito de expiación distinto: Aarón le impone las manos, confiesa sobre él todas las culpas de los israelitas, las carga simbólicamente sobre el animal, y lo envía al desierto llevándose encima los pecados de Israel. Es un residuo de una vieja práctica mágica. Pero, dado que la expiación se hace por la sangre, no podría bastar si no formara unidad con el sacrificio cruento del otro macho cabrío.

Por si alguien no había entendido que lo que se dice de Aarón vale de todos los que le sucedan en el cargo, Lv 16,32 lo advierte expresamente.

V LA LEY DE SANTIDAD (17-26)

Como ya explicamos en la introducción general, la ley de santidad tuvo dos redactores, muy similares en su concepción y estilo, pero con algunos matices diferentes.

Para el primer redactor, cuando un pecado afecta directamente a Dios o a una cosa o persona consagrada a él, profana algo santo. Ante todo es santo (=perfecto) el mismo Señor. El Dios santo santifica a Israel; lo ha apartado para que sea suyo. Pertener a él supone vivir de acuerdo con su santidad por el cumplimiento de sus mandamientos. Se recuerda el éxodo porque desde entonces el Señor es Dios de Israel.

Dios santifica especialmente a los sacerdotes; cuando ellos cumplen lo preceptuado, *Dios es santificado en medio de los hijos de Israel*. Los israelitas deben mirar por la santidad de sus sacerdotes.

El Señor santifica también el santuario. Los pecados de los israelitas y las faltas rituales de los sacerdotes profanan el santuario y las cosas santas, pero ante todo profa-

nan el santo nombre del Señor, se profanan a sí mismos y profanan la tierra santa.

Para que nadie peque contra el prójimo, sobre todo el más desamparado, se advierte: *Temerás a tu Dios*, defensor nato del débil. Dios destruye cuanto de impuro se le acerca, y venga la sangre del pobre oprimido. Por eso se insiste en los castigos. Pero éstos no afectan a toda la comunidad, sino sólo al individuo que ha pecado. Todo eso se quiere recordar cuando se repite frecuentemente: *Yo soy el Señor*.

Para el segundo redactor, los israelitas no manchan el santuario o el nombre del Señor: se manchan a sí mismos. No se queda atrás en la defensa de los débiles, sobre todo de los forasteros y de los siervos israelitas. Apela, más que al temor de Dios, al recuerdo de la historia de la salvación: el Señor salvó a Israel, forastero y esclavo en Egipto, y le dio la libertad y la tierra de Canaán. Si al primer redactor se debe el *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Lv 19,18), éste segundo extendió el precepto al forastero (Lv 19,33-34).

En la ley de santidad, las obligaciones afectan por igual a los forasteros y a los nativos. Era impensable por entonces una equiparación total en los derechos: la propiedad territorial era patrimonio del Señor, que la cedía a los israelitas. Pero las leyes sociales tendían a remediar la situación. El beneficiario de esas leyes es el hermano, el prójimo; pero el inmigrante es también un hermano.

17,1-16 Inmolación de animales y ley de la sangre. Este párrafo es una especie de prólogo a la ley de santidad. Se resuelven cuatro casos, siguiendo una fórmula antigua: Si un israelita hace o deja de hacer esto o aquello, será excluido de su pueblo.

1) Si uno mataba un animal de los que pueden ser ofrecidos como sacrificio al Señor, y no lo llevaba a la tienda del encuentro para ofrecérselo a él, debía ser excluido de su pueblo. Difiere de Dt 12,13-16.20-27, donde, como consecuencia de la centralización del culto, se permite la matanza profana de animales que podían ser sacrificados. Se vuelve a la práctica antigua, ya que, en la visión ideal del redactor, todo el pueblo está acam-

pado en torno a la tienda de reunión. La infracción es calificada con extrema dureza: *Se hace responsable de la sangre derramada*, como si fuera un asesino (Gn 9,6; 37,22; Nm 35,33; Ez 16,38; 18,10; 23,45; Prov 1,16). Esta severidad es única en toda la Biblia. La exclusión del pueblo no sabemos si debía ser ejecutada por la comunidad o dejada a la mano justiciera de Dios.

Lv 17,5-7 explica Lv 17,3-4, modificando su sentido: Toda matanza es un sacrificio: o al Señor o a los sátiros. Si se sacrifica el animal en el campo, es un sacrificio a los sátiros; si en la tienda del encuentro, es un sacrificio al Señor.

2) El segundo caso (Lv 17,8-9) es casi superfluo después de Lv 17,5-7. Todo sacrificio debe ser llevado a la tienda del encuentro para ofrecérselo al Señor. Lo nuevo es que se incluye el holocausto, y que es una obligación tanto del israelita como del inmigrante, que en la ley de santidad se equipara constantemente al nativo.

3) Se prohíbe comer sangre de cualquier forma que sea (Lv 17,20; 7,26-27; Gn 9,4; 1 Sm 14,32-35). Es el Señor mismo el que se encarga de excluir del pueblo elegido al infractor. Lv 17,11-12 explica de varias maneras la prohibición: a) Porque la vida, el elemento vital de la carne, está en la sangre. Sólo Dios, autor de la vida, puede disponer de ella. b) La sangre es de Dios, y Dios se la ha dado a los israelitas sólo para expiar sobre el altar por sus vidas, sustituyendo la propia vida con la vida del animal. Por eso toda matanza tiene que ser sacrificial, y todo sacrificio cruento tiene que ser expiatorio (véase comentario a Lv 1). También esta ley vale para el forastero (Lv 17,10).

4) Se aplica la ley a la caza de animales o aves salvajes que no pueden ser ofrecidos en sacrificio (Lv 17,13). En rigor, la caza debería estar prohibida. Pero la necesidad imponía restricciones a la teoría; además la caza siempre había estado autorizada (Dt 12,15.22). Basta con derramar la sangre y cubrirla con tierra (quizás para que no la coma ningún animal). Sobre la importancia que tuvo en el judaísmo posterior la prohibición de comer la sangre, véase Hch 15,20.29; 21,25.

¿Qué hacer si se encuentra un animal doméstico muerto de enfermedad o destrozado por una fiera? No puede ser ofrecido en sacrificio, ni ha podido ser sangrado debidamente (Lv 17,15-16). El código de la alianza (Ex 22,30) prohibía comerlo. Dt 14,21 se lo permitía al forastero y al extranjero. Aquí, en contra de lo esperado, se permite comerlo tanto al nativo como al forastero; sólo es causa de impureza. Lo único que constituye delito es la omisión del lavatorio: Dios le dará su merecido. En Lv 22,8 (Ez 44,31; 4,14) se urge la obligación antigua sólo a los sacerdotes, por razón de la impureza que contraen, no por la ley de la sangre.

18,1-30 Relaciones sexuales. En el Antiguo Testamento los cananeos son tenidos por desenfrenadamente lascivos (Gn 9,20-27; 19,5; 20,23; Dt 9,4; Sab 12,3-6). Esas cosas *no se hacen en Israel*, que entra en la historia como un pueblo joven, incontaminado (2 Sm 13,12). La pureza sexual es una de las primeras obligaciones de la comunidad santa.

La ley referente a la pureza sexual se inscribe en el marco de una exhortación (Lv 18,2-5.24-30), en la que se pueden advertir dos manos redaccionales. Una sitúa la ley en el desierto, entre la salida de Egipto y la entrada en Canaán. Dios recuerda la historia de salvación como manifestación de la gracia de Dios hacia Israel, y apoya la obligación de cumplir sus preceptos más en el agradecimiento que en el poder que tiene para hacerse respetar; se dirige, más que a cada individuo, al pueblo entero, el cual se mancha por el pecado.

La otra mano redaccional supone ya realizada la entrada en Canaán. El Señor, Dios celoso de su gloria, exige el cumplimiento de sus preceptos, y tiene poder para dar la vida y para quitarla; se dirige a cada uno de los israelitas, que serán tratados cada uno según su conducta. Su pecado contamina la tierra misma, como la contaminaron sus anteriores pobladores. Ahora, la tierra santa no vomitará a todos los israelitas, como vomitó a los cananeos, sino que quien cometa esas cosas horribles será excluido de su pueblo.

Los preceptos del Señor obligan por igual al forastero y al israelita nativo.

La parte principal de Lv 18 son preceptos apodícticos, categóricos, que regulan las relaciones sexuales (no se dice si dentro o fuera del matrimonio) entre familiares. Se prohíbe el comercio carnal entre parientes cercanos: no hay que mezclar el cariño hacia un familiar con el amor sexual; hay que respetar como cosa sagrada la intimidad de los familiares. La serie de prohibiciones se expresa en hebreo con el eufemismo "descubrir la desnudez", que parece correcto traducir por *tener relaciones sexuales*.

Como razones se aducen, o el parentesco que une a esa mujer con el interesado o la pertenencia de esa mujer a un pariente cercano, vivan o no los maridos, haya o no adulterio. La prohibición de relaciones sexuales con la mujer del hermano (Lv 18,16) plantea un problema respecto del matrimonio de levirato (Dt 25,5-10; Rut 4; Mt 22,23-24). Puede ser ésta la regla general, de la que el levirato es una excepción.

La ley antigua se completa con otras prohibiciones para abarcar todo el campo de la sexualidad. Las motivaciones son más bien culturales. La suprema razón contra los más graves delitos morales, incluido el adulterio, es: *te harías impuro con ella*. En la heterogénea lista de delitos sexuales figuran: el de tomar a la vez en matrimonio a dos hermanas, provocando la rivalidad entre ellas (antiguamente se permitía, Gn 29,27; 30,1-2; véase 1 Sm 1,6; Eclo 37,11); las relaciones sexuales con una mujer durante la menstruación (Lv 15,24; 20,18); el adulterio, la sodomía y la bestialidad.

No sabemos qué relación podía tener con los pecados sexuales el culto a Moloc (Lv 18,21). Sobre este delito vease el comentario a Lv 20. Aquí se considera como una profanación del santo nombre (=la persona) del Señor.

Nótese que todas estas leyes reflejan una sociedad patriarcal, en la que el punto de vista es, eminentemente, masculino. Esta visión de las cosas es cada vez más difícil de comprender para nuestra época, en la que el descubrimiento de la dignidad de la mujer sitúa las relaciones sexuales en una pers-

pectiva diferente. Tal vez, en una interpretación actual debiéramos leer este capítulo a la luz de otros pasajes bíblicos, sobre todo del Nuevo Testamento, en los que aparece claramente la igual dignidad del hombre y la mujer, como Gal 3,28.

19,1-37 Deberes religiosos y sociales.

Es como el decálogo de la ley de santidad. Combinando y completando varias series antiguas, se obtuvo un código completo de obligaciones del israelita para con Dios y para con el prójimo, exceptuadas las ya tratadas en Lv 17 y 18.

Todos los preceptos se pueden reducir a uno: *Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo.* Con un Dios tan diferente, defensor de la justicia y salvador de su pueblo, Israel tiene que ser distinto de otros pueblos, justo y defensor de la justicia, amparo de los débiles.

Respetad a vuestros padres (literalmente: a vuestra madre y a vuestro padre, véase Ex 20,12; Dt 27,16). En el decálogo clásico figura como el último de los preceptos religiosos; aquí como el primero, porque los padres son representantes de Dios. No es casual el nombrar primero a la madre: igual ocurre en Lv 20,19; 21,2. Por alguna razón, que nos es desconocida, se creyó necesario apoyar la autoridad de la madre.

Guardad mis sábados: son sábados del Señor, le pertenecen. La ley del sábado adquirió gran importancia con el destierro y la diáspora.

No os hagáis dioses de metal fundido. En Ex 20,3-4; Dt 5,7-8; Ex 34,17 se prohibían las imágenes del Señor, aquí las de los dioses falsos. Los cananeos vinculaban la fuerza divina a la imagen; disponiendo de la imagen del dios creían disponer del dios mismo a su arbitrio.

No sabemos por qué se incluye una norma sobre cuándo se debe comer el sacrificio de comunión (Lv 19,5-8). Véase el comentario a Lv 7,15-17. Aquí se aplica la misma regla a los sacrificios de acción de gracias, votivos y espontáneos. El castigo de *cargar con el peso de su falta* se concreta en *será excluido de su pueblo*.

Lv 19,9-10 da normas en beneficio de los económicamente débiles (Dt 24,19-22; Lv 23,22; Rut 2,2). La razón primitiva de estas prohibiciones puede estar en creencias sobre los dioses o espíritus del campo, a los que se reservaba como tributo una parte de la cosecha, o a los que se expulsaría si se segara hasta la orilla. Esta razón vale menos para los viñedos. Acaso la norma primitiva se refería sólo a la siega; cuando, olvidada la razón primitiva, se le dio una finalidad social, se la amplió al rebusco de la viña. Ahora son normas para educar al pueblo en el amor al prójimo.

Tu prójimo, tu hermano, tu parentela equivale a tus connacionales. Las disposiciones a favor del prójimo tienen por motivo: *Temerás a tu Dios, que hace suya la causa del pobre.*

El *No matarás* se interioriza, atendiendo más a la intención que a la obra: no hay que nutrir rencor, hay que resolver los litigios dialogando, reprendiendo al prójimo, porque *amarás a tu prójimo como a ti mismo*. Es el núcleo de todo el capítulo y aun de todo el Antiguo Testamento. En ese precepto y en el de Dt 6,5 compendia Jesús toda la ley (Mt 22,36-40 y par.). El mandato se limita al pueblo de Israel, pero ya en el Lv 19,34 se extiende al forastero incorporado al pueblo de Dios.

No sabemos por qué se prohíbe mezclar cosas de dos especies (Dt 22,9-11). Pueden ser prácticas supersticiosas, desprovistas ya de sentido y conservadas por rutina. Se suele decir que se trataba de no confundir los campos de acción y veneración de las distintas divinidades.

Una muchacha esclava ha sido pedida y prometida en matrimonio; o bien, una muchacha libre, prometida en matrimonio, antes de que el matrimonio se lleve a efecto, ha caído en la esclavitud y no ha recobrado la libertad. La promesa de matrimonio daba al esposo los mismos derechos que el propio matrimonio. Si el amo abusaba de ella, se le debería aplicar la ley del adulterio. Si el adulterio era con una casada, ambos tenían que morir (Lv 20,10; Dt 22,22); si era una virgen prometida y se podía presumir que había consentido, debían morir ambos; si no había podido pedir auxilio, sólo el hombre (Dt 22,25-

27). En el caso que aquí se considera, la mujer no podía defenderse de su propio amo. Pero no se impone la pena de muerte a ninguno de los dos. No se acaba de renunciar a la idea antigua de que el amo tiene un derecho incondicional sobre sus siervos. Pero la ley intenta tímidamente caminar hacia la defensa de los derechos de la esclava. Lo que en derecho profano no admitía aún mayor sanción, es condenado en el derecho cultural: el infractor tiene que ofrecer un sacrificio de reparación.

Es extraño el precepto sobre la circuncisión de los árboles (Lv 19,23-25). La sustancia es conforme con leyes análogas en oriente. No se puede disponer de los frutos de los árboles hasta el año quinto. Detrás puede estar, o una medida técnica de arboricultura, o un don de primicias a los dioses del campo, o un tabú de origen desconocido. Los israelitas relacionan la práctica con el culto al Señor. Los frutos de los tres primeros años son inmaduros, como incircuncisos, impuros: no valen ni para Dios ni para los hombres. Los del cuarto año son cosa santa, primicias consagradas al Señor, que se le entregan *en ofrenda festiva*, dentro de una alegre celebración (Jue 9,27). Según Nm 18, 8ss eran para el personal del culto.

Sobre la prohibición de la sangre (Lv 19,26), véase el comentario a Lv 17,10-16.

La adivinación y la magia se prohíben también en Dt 18,14. Se enumera una serie de prácticas de duelo. En varios casos se menciona como práctica admitida la de raparse la cabeza, o afeitarse la barba en señal de duelo. Pero en Dt 14,1 se prohíbe raparse la cabeza por un muerto. En Lv 21,5 se prohíben esas prácticas a los sacerdotes, pero se permiten a los laicos. Aquí se prohíben a todos. Parece que se quería eliminar un rito de origen cananeo, pero la costumbre era más fuerte que la ley. El hacerse incisiones, o arañarse hasta sangrar, era también una señal de duelo (Dt 14,1); acaso lo fuera también el tatuaje. Desconocemos el origen de estas prácticas; según algunos, servían para desorientar a los espíritus malévolos.

La prohibición de entregar una hija a la prostitución podía haber hallado lugar en Lv

18; probablemente se trata de prostitución sagrada, característica de la religión cananea, que se había extendido también en Israel (Dt 23,18; Os 4,13-14). Con ello la tierra misma, que es santa, se prostituye y profana (Lv 18,25).

En Lv 19,30 se repite el precepto de guardar el sábado, que se completa con el de honrar el santuario.

Se prohíbe consultar a los muertos y recurrir a los adivinos (Dt 18,11). Saúl consultó a los muertos en Endor (1 Sm 28,7ss); esa práctica seguía en vigor en tiempos posteriores (Is 8,19; 2 Re 21,6=2 Cr 33,6; 2 Re 23,24; Dt 18,10-13).

De la condición del forastero residente en Israel se ocupa el Antiguo Testamento con bastante frecuencia (Ex 22,20; 23,9; Dt 24,17; Ez 22,7.29). Pero aquí y en Dt 10,19 se trata de equiparlo en todo, económicamente y en la estima y afecto: a él se extiende la suprema ley de Lv 19,18: *Amarás a tu prójimo como a tí mismo*.

20,1-27 Sanciones. Lv 18 y 19 contenían prohibiciones, pero ninguna sanción.

Las sanciones se encuentran aquí. Una antigua serie castigaba los delitos uniformemente con *se le castigará con la muerte*. Aquella serie se completa con otras disposiciones de variado origen e intención. Algunas observaciones generales pueden ayudar a comprenderlas mejor:

a) En algunos casos se añade *serán responsables de su propia muerte*, literalmente: "caiga su sangre sobre él (ellos)". Eso supone que la pena de muerte debe ser ejecutada por la comunidad, a la cual se exime de responsabilidad. Era la frase que solía pronunciar el vengador de la sangre (2 Sm 1,16).

En algunos otros casos se ha querido concretar más, indicando el modo de ejecución de la pena: *El pueblo de la tierra lo apedreará, serán quemados él y ellas*. Otras veces falta toda concreción: quizá se deja el castigo a la justicia de Dios.

b) En la ley primitiva se hacía recaer toda la culpa de los delitos sexuales sobre el varón; luego se tiende a equiparar, en la culpa y en la pena, a la mujer con el hombre. Se ex-

tiende la pena al sujeto pasivo en caso de relaciones con menores, y aun a la bestia en caso de bestialidad. En ello se refleja un concepto objetivo del pecado, que mancha a la comunidad, prescindiendo de si ha habido culpa subjetiva o no.

c) A veces se recalca la gravedad del delito repitiéndolo: *ha maldecido a su padre o a su madre*; otras, aplicándole una censura religioso-moral-cultural: es *algo vergonzoso, una abominación*.

d) A algunos delitos de Lv 18 no se les aplica pena: no merecían especial mención, o eran insólitos.

Se empieza por aplicar la pena al culto a Moloc (2 Re 23,10). Se practicaba ese culto cerca de Jerusalén, en el Tófet o quemadero del Valle de Ben-Hinnón. Consistía, según se decía eufemísticamente, en hacer pasar o hacer pasar por el fuego a un hijo o una hija, o, ya sin eufemismos, quemarlos. Se discute si se ofrecían los niños a un dios Moloc, o si se ofrecían como "moloc", nombre con el que se designaba ese tipo de sacrificio. En los textos bíblicos se entiende como ofrenda a un dios Moloc. Lv 20,5 es de los textos más claros: *prostituirse detrás de Moloc*. Era un dios importado, y su culto podía ser identificado con el de Baal. El nombre podía ser pronunciado Moloc o Moloc. El castigo tenía que ser la muerte. Quizás antiguamente se entendía que Dios se encargaba de la ejecución de la pena (Lv 20,3): El lo expulsará de su pueblo. Pero se creyó que no había que esperar a la justicia divina, segura pero tardía: *El pueblo de la tierra* (toda la comunidad) *lo apedreará* (Dt 17,7). Lv 20,4-5 intenta una componenda: Dios interviene si la comunidad falla; pero entonces abarca a la familia y a los imitadores. También en esto son equiparados el forastero y el israelita.

Se añade el castigo para los nigromantes y adivinos.

Evitar todos estos crímenes equivale a *santificarse y ser santos*, continuar dentro de la comunidad cáltica del Dios santo, vivir en su presencia sin ser aniquilado por su santidad. La razón para el cumplimiento de los preceptos es: *Yo soy el Señor que os santifico*: Yo os he consagrado, apartándoos de los demás

pueblos para que seáis exclusivamente míos (Lv 11,44): por eso extermino a los que se consagran a otro dios.

En caso de adulterio con una casada, han de morir los dos (Dt 22,22: los dos si la mujer estaba casada; sólo el hombre si estaba únicamente desposada).

Sobre las relaciones sexuales durante la menstruación, véase Lv 15.

Sobre Lv 20,21 y su relación con la ley del levirato, véase Lv 18,16.

En Lv 20,22-24.26 tenemos una exhortación similar a la de Lv 18,24-30. La tierra vomita a los habitantes que la manchan. Las gentes que habitaron el país anteriormente tuvieron que ser expulsadas por sus costumbres abominables; la tierra, que *mana leche y miel* (así la veían los nómadas procedentes del desierto), es un don de Dios. La santidad de Dios exige que se aparten de los dioses falsos y de las prácticas impuras de los cananeos; tienen que ser para su Dios, que los ha separado para que sean un pueblo distinto. Ser santos porque él es santo.

Se había prohibido consultar a nigromantes y adivinos (Lv 19,31) y se había previsto el castigo de quien los consultaba (Lv 20,6), pero no el del mismo nigromante o adivino: este castigo se añade al final de este capítulo (Lv 20,27).

21,1-24 Santidad de los sacerdotes. Este capítulo contiene las normas referentes a la santidad ritual de los sacerdotes, para que el culto se celebre con la dignidad exigida por el Dios Santo: santidad de los sacerdotes, en particular del sumo sacerdote, e irregularidades que impiden el ejercicio del sacerdocio. Como suprema razón se repite: *Yo soy el Señor, que os santifico*. Yo, que os he apartado para mí, soy santo y os exijo santidad.

Un seglar puede tocar un cadáver, aunque queda temporalmente impuro; el sacerdote lo tiene prohibido, a no ser que se trate de un pariente muy cercano. (Se menciona a la madre la primera, como en Lv 19,3; 20,19). No se menciona la esposa; quizás se da por supuesto.

Se le prohíben también ciertas prácticas de duelo (Lv 21,5-6) con resabios paganos. Su-

pondrían una profanación del nombre de Dios, pues los sacerdotes ofrecen los sacrificios al fuego, que son el alimento de su Dios (véase Lv 3,11), por lo que deben mantenerse constantemente en estado de santidad para poder ofrecerlos al Dios santo. Estas formas de duelo se prohíben en Lv 19,27-28 a todos los israelitas, o que lo prohibido en un tiempo sólo a los sacerdotes se extendió luego a todos.

El sacerdote no se puede casar con una mujer pública, o desflorada, o repudiada; pero sí con una viuda. (Ez 44,22 exige que sea viuda de sacerdote). La santidad del sacerdote, se pone en peligro por el casamiento con mujeres que son consideradas manchadas. Todos los israelitas estaban obligados a mirar por la santidad del sacerdote (Lv 21,8).

Un caso que afectaría indirectamente a la santidad del sacerdote: una hija suya se da a la prostitución (probablemente mientras todavía vive en la casa de su padre, Dt 22,21). Así como la santidad del padre se comunica a la hija, por lo que puede participar en las cosas sagradas, la profanación de la hija se comunica al padre. La pena es terrible: *será quemada*.

Estas normas generales deben aplicarse agravadas al sumo sacerdote (Lv 21,10-15), el mayor entre los hermanos, cuya cabeza ha sido ungida con el óleo, que lleva las vestiduras especiales (Lv 8,7-9.12). Se le prohíben hasta las prácticas de duelo menos sospechosas de paganismo, que ni siquiera eran gestos exclusivos de duelo. Se agravan también las exigencias de su matrimonio (su mujer habrá de ser virgen, contra Ez 44,22), y de la familia sacerdotal. Tiene que ser más puro y santo que los demás, porque se acerca más al Dios santo.

El sacerdote con algún defecto corporal es indigno del Dios santísimo. De ahí las irregularidades que impiden el ejercicio del sacerdocio (Lv 21,17-20). No se menciona al mudo ni al sordo, quizás porque eran radicalmente incapaces. Pero como el sacerdocio es hereditario y en la familia sacerdotal no tenían otro modo de vida que el santuario, aquellos que no pueden acercarse al altar y menos penetrar detrás del velo, pueden, sin embargo,

tomar parte en la comida de las cosas sagradas y aun de las muy sagradas (Lv 6-7).

22,1-16 Consumición de los manjares sagrados. No se hace distinción entre ofrendas santas y santísimas (Lv 6 y 7); ni se dice si las ofrendas sagradas se han de comer en lugar santo, o por lo menos puro (Lv 10,12ss). Lo que se dice de las ofrendas sagradas, vale aún más para las muy sagradas. Están comprendidas las partes de los sacrificios de comunión que corresponden a los sacerdotes, y los donativos de alimentos vegetales (trigo, vino y aceite), sean obligatorios (como diezmos y primicias) o espontáneos.

Las cosas sagradas exigen respeto, para no profanar el nombre del Señor. Por tanto, nadie puede comerlas en estado de impureza. La norma vale para toda la familia sacerdotal, incluidas las mujeres, que no puede comer de las cosas muy sagradas, pero sí de las sagradas (Lv 6,11.22; 7,6; Nm 18,10). El castigo es *será excluido de mi presencia*: será apartado del ejercicio del culto.

Lv 22,4-7 describe las causas de impureza (Lv 11; 14; 15; Nm 19). Una vez purificado el miembro de la familia sacerdotal, podrá comer de las cosas consagradas, *porque son su comida* y no tiene otra. Se añade la prohibición de comer carne de bestia muerta o destrozada (no sangrada); pero se relaciona la prohibición con la impureza (como en Lv 11,40; 17,15-16), no con la ley de la sangre. A los israelitas no se les prohibía comer esos animales; pero si los comían contraían impureza. A los sacerdotes se les prohíbe contraerla.

Si el sacerdote cumple estas reglas, no tiene nada que temer. Pero si las descuida, incurre en culpa y tendrá que morir: el Dios santo, que lo ha consagrado para sí y cuyas cosas profana, se encargará de ello (Lv 22,9).

En Lv 22,10-13 se enumeran los miembros de la familia sacerdotal que pueden comer las cosas santas. Se excluyen en general los ajenos a la familia, los huéspedes y jornaleros (lo de 1 Sm 21,5-7 fue una excepción). Los siervos del sacerdote, de suyo no podrían alimentarse de las cosas santas; pero la necesidad obliga. En cambio, si una hija de un

sacerdote se casa con un laico, la debe alimentar su marido, pues la relación sexual con un profano la hace a ella profana, y por tanto no puede comer de las cosas santas cuando visita a su padre. Pero si queda viuda y vuelve a la casa paterna, puede comer las cosas santas; otra vez la necesidad se impone.

Si uno come inadvertidamente de las cosas santas, sin poder hacerlo, tiene que devolver lo defraudado al personal del templo, más el 20% (Lv 5,15-16 exigía además un sacrificio de reparación).

Los sacerdotes deben ser conscientes de su responsabilidad (Lv 22,15-16). Si no tienen cuidado, corren el peligro de ser mediadores de perdición y no de salvación, pues la profanación de lo sagrado los carga a ellos y al pueblo con una grave culpa.

22,17-30 Condiciones de los animales sacrificados. Estas recomendaciones se refieren a los sacrificios privados. Se tiende a equipararlos con los oficiales. Son tan santos los unos como los otros, y si no reúnen las condiciones, no obtendrán el favor de Dios. Dios no acepta un animal defectuoso. De ello son responsables tanto los laicos como los sacerdotes. En el holocausto se exige además que sea macho (Lv 1). Por Mal 1,8.13 sabemos que los israelitas descuidaban a veces estas normas. Ciertos animales defectuosos no son admitidos para los sacrificios votivos (ni para los oficiales), pero sí para los espontáneos. La única consecuencia es que *no sería grato*. Los animales castrados, por el procedimiento que sea, no se pueden ofrecer en sacrificio; además está prohibido practicar la castración. Los israelitas pueden poseer animales castrados adquiridos de algún país extranjero, pero nunca ofrecerlos en sacrificio. Son inaceptables.

Se prohíbe ofrecer una cría hasta ocho días después de nacer y sacrificar el mismo día la madre y su cría. Prohibiciones semejantes se encuentran en Ex 22,29; 23,19; 34,26; Dt 14,21; 22,6. No se da la razón. Puede haber en el fondo alguna idea supersticiosa. En el texto actual se trata sólo de evitar todo refinamiento de crueldad y educar la sensibilidad.

22,31-33 Exhortación. Lv 21 y 22 acaban con esta exhortación. Los motivos para el cumplimiento de los preceptos rituales son dos: 1) el Dios santo no quiere ser profanado, sino santificado, en la comunidad que él ha santificado; 2) el agradecimiento por la historia de salvación, concentrada aquí en el hecho que dio origen al pueblo: la salida de Egipto, el gran prodigio que Dios obró para crearse un pueblo.

23,1-44 Calendario de fiestas. Los calendarios de fiestas ya existentes (Ex 23,14ss; 34,18ss; Dt 16,1ss), no señalaban las fechas exactas, con mes y día. Aquí se quiere hacer un calendario completo. Se echa mano de un calendario antiguo, en el que las celebraciones dependían de la marcha de las cosechas y se completa con otro, más reciente, con fechas fijas.

a) El sábado (23,3-4)

Se antepone, como fiesta base, la celebración del sábado. Los calendarios antiguos no lo incluían entre las fiestas, que se celebraban una vez al año, y en las que todos los varones peregrinaban al santuario. El sábado se convirtió en los tiempos del exilio y debido a la diáspora en la celebración que mejor identificaba al judaísmo. A la mayoría de los israelitas que vivían fuera de Palestina les era imposible acudir al santuario con ocasión de las fiestas, pero el sábado se puede y debe cumplir *dondequiera que viváis*. El sábado tiene las dos características de las fiestas, que se subrayan en este calendario: es día de asamblea santa, o reunión cultural, y de descanso. El descanso implica prohibición de todo trabajo, no sólo el servil o por oficio. La interpretación del descanso se fue haciendo cada vez más rigurosa. Es descanso *para el Señor*.

b) La pascua y los ázimos (23,5-8)

La pascua se celebraba el día catorce del primer mes del año, al atardecer (en hebreo "entre las dos tardes", que los samaritanos interpretan entre la puesta del sol y la noche y el judaísmo oficial entre el declinar del sol

y su ocaso). Se supone el comienzo del año en primavera, no en otoño, siguiendo el calendario asiro-babilónico, que se fue introduciendo desde el s. VII a. C. No se llama a ese mes ni con el nombre antiguo de Abib (Ex 23,15; 34,18; Dt 16,1), ni con el nuevo de Nisán. Coincidía con nuestro marzo-abril.

El rito se da por conocido (Ex 12; Nm 9,1-14). Se distingue claramente la pascua de los ázimos (en Dt 16,1-8 casi se confunden, y en Ez 45,21 del todo). No es la pascua una fiesta de peregrinación como las demás; por eso no se dice que en ella se celebra asamblea santa ni que cesa el trabajo servil.

Los ázimos (Lv 23,6-8). El día quince, luna llena, comienza la fiesta de los ázimos: durante una semana se comen panes sin levadura. Lo demás es común a todas las fiestas.

c) Fiesta de la primera gavilla (23,9-14)

Apenas maduran las mieses, el día siguiente al sábado que sea, se celebra la fiesta de las primeras gavillas de cebada. Coincidiría aproximadamente con la fiesta de los ázimos, que era en su origen fiesta de la nueva cosecha. La ofrenda de las gavillas dependía de la marcha de la cosecha, mientras que la fiesta de los ázimos se fijó en un día del mes; por eso se estuvieron celebrando por separado, hasta que el judaísmo decidió hacer la ofrenda *el primer día de los ázimos*.

Las gavillas son balanceadas por el sacerdote (Lv 7,30) como primicias. Se complica la ofrenda antigua con una serie de sacrificios (la libación de vino no se mencionaba en Lv 1-7). Hasta ese día hay que reprimir el deseo de comer pan o espigas tostadas o granos triturados de la nueva cosecha. Es ley para todas las generaciones, en cualquier parte que se viva, aunque se viva en la diáspora.

d) Fiesta de las semanas (23,15-22)

A partir de la fiesta de las primeras gavillas, hay que contar siete semanas. Para entonces se ha terminado la recolección y se celebra gozosamente (Dt 16,11) *la fiesta de las semanas*. Se hace la ofrenda de una oblación nueva: panes de trigo fermentados, ordina-

rios, ofrecidos como primicias al Señor (Lv 23,15-17). La oblación primitiva se complica con otros sacrificios (Nm 28,26-30). Serían sacrificios oficiales, únicos para todos. Es la fiesta que luego se llamó de *Pentecostés*.

Se recuerda el precepto de Lv 19,9-10 su-primiendo lo referente a la vendimia: no hay que segar hasta la orilla, sino dejarlo para los pobres.

e) El año nuevo (23,23-25)

El día primero del mes séptimo, mes llamado antes Etanim y luego Tishri (equivalente a septiembre/octubre), era antiguamente el primer mes del año agrícola. Día de descanso especialmente solemne, de asamblea santa y sacrificios por fuego. Originariamente era una fiesta preparatoria de la fiesta de las tiendas. Se anunciaba, con el estruendo de cuernos o trompetas (Nm 29,1; 10,1ss; Sal 81,4), la proximidad de la gran fiesta. Su fijación en un día del mes supone que la misma fiesta de las tiendas se celebraba ya en día fijo, sin depender del adelanto o atraso de la vendimia. En el judaísmo se sigue celebrando como día de año nuevo (Rosh hashaná).

f) El día de la expiación (23,26-32)

Entre la fiesta de año nuevo y la de las tiendas tenía lugar el gran día de la expiación, el décimo día del mes. También la expiación formaba parte de la preparación de la gran fiesta de las tiendas, por lo que, igual que ésta, había de celebrarse en una fecha fluida, pendiente del final de la vendimia. Luego este elemento adquirió también el rango de fiesta independiente. Parece que al principio se celebraban conjuntamente el anuncio con las trompetas y la expiación; luego se separaron. Cuando a la fiesta de las tiendas se le señaló una fecha fija, se hizo en consecuencia lo mismo con las dos fiestas preparatorias.

Caracterizan este día el descanso absoluto, incluso de trabajos no serviles, y los ayunos (toda clase de ejercicios ascéticos y aflictivos). Es muy importante el clima general de penitencia. De ahí las penas para quien no ayune ni se aflija.

El día litúrgico iba del atardecer del día nueve hasta el atardecer del día diez. No se menciona el rito de expiación explicado en Lv 16. Por Lv 16,29-34 sabemos que el rito de los dos machos cabríos tenía lugar en este día y sólo en él. La tradición judía lo celebra solemnemente como Yom Kippur. Perdonados los pecados y borradas las impurezas, se podía celebrar felizmente la fiesta de las tiendas.

g) La fiesta de las tiendas (23,33-36)

Recogidos los frutos de los árboles y hecha la vendimia, se festejaba con especial júbilo durante siete días la fiesta de las tiendas (o de las chozas), *la fiesta del Señor* por excelencia. Se describe dos veces (Lv 23,33-36 y 39-43); la primera descripción era demasiado escueta, y fue completada por la segunda, que es más detallada.

El día primero se portaban procesionalmente ramas verdes de los árboles más frondosos, con las que se construían efímeras chozas, en las que se habitaba los siete días. El origen del rito puede estar en la costumbre de hacerse durante la vendimia unos sombreros con ramas, para guarecerse del sol de mediodía y del relente de la noche. A los israelitas esta celebración les recordaba los tiempos en que el Señor sacó a sus padres de Egipto y vivieron en tiendas campaña: desde entonces es *el Señor, su Dios*. De este modo, una celebración eminentemente agrícola se fue convirtiendo en la fiesta de acción de gracias por toda la historia de salvación, que termina con el don de la tierra y se actualiza en la cosecha (Dt 16,15). Resulta extraño que se insista en que son los ciudadanos de Israel los que han de vivir en tiendas, y no los forasteros. Acaso sea porque la razón aducida no vale para éstos, que no participaron en el éxodo ni acamparon en tiendas por el desierto.

h) Conclusión (23,37-38)

Entre las dos secciones sobre la fiesta de las tiendas se intercala un resumen conclusivo (Lv 23,37-38), que recuerda a los israelitas otras obligaciones culturales: los sábados del Señor, y los donativos, sean oficiales (diezmos y pri-

micias) o de pura devoción, votivos o espontáneos, con los que los israelitas contribuían al culto.

i) Complemento sobre la fiesta de las tiendas (23,39-44)

Véase comentario a Lv 23,33-36.

24,1-9 Prescripciones rituales complementarias.

a) Iluminación del santuario (24,1-4)

Es un complemento de las instrucciones sobre la construcción del santuario y sus enseres. Ex 25,31-40 disponía lo referente al candelabro con sus siete brazos y siete lámparas; en Ex 37,17-24 se contaba su fabricación. Pero no se decía nada sobre cómo y cuándo debía ser encendido. Aquí se añaden los detalles que faltaban: calidad óptima del aceite, que deben aportar los israelitas, y la obligación de Aarón de mantener la lámpara encendida todo el día.

b) Los panes ofrecidos al Señor (24,5-9)

Los panes ofrecidos al Señor, o de la presentación, o de la presencia, estaban, como el candelabro, en el santuario, ante el velo que lo separaba del lugar santísimo (Ex 26,35), y pertenecían como él al culto perpetuo. Es ésta una costumbre muy antigua, atestiguada en 1 Sm 21,1-7. Puede ser reminiscencia de una forma primitiva de ofrecer alimento a los dioses (Dn 14,1-22).

Para comprender mejor estas prescripciones debemos tener en cuenta: a) Se sobrentiende que los israelitas deben aportar la harina de los panes, con compromiso perpetuo. b) El sacerdote de turno es el que toma el pan y lo cuece (1 Cr 9,31 son los levitas). c) No se dice que las tortas hubieran de ser ázimas, quizá no lo eran, pero el judaísmo posterior entendió que sí. d) El incienso servía de obsequio o memorial: no se quemaba nada de los panes; sólo el incienso. e) Por ser cosa santísima, debían ser comidos sólo por los sacerdotes y en lugar san-

to. Recordemos la excepción que se hizo en favor de la tropa de David, y que Jesucristo aduce como ejemplo de que no es el hombre para la ley, sino la ley para el hombre (1 Sm 21,1-7; Mt 12,3-4 y par.). f) Los doce panes hacían presentes ante Dios a las doce tribus, y con su perpetuidad significaban la perpetuidad de la alianza del Señor con Israel.

24,10-23 Castigo del blasfemo y ley del talión. Esta es la única narración en toda la ley de santidad, y sirve de pretexto para una norma sobre la aplicación de la ley de la blasfemia a los forasteros. Se preocupa menos de la técnica narrativa que de la moraleja.

Se supone que entre los israelitas que salieron de Egipto había elementos extraños (Ex 12,38; Nm 11,4). Este hijo de un egipcio y madre israelita era egipcio (Dt 23,8-9). Su pecado no fue el de pronunciar el nombre del Señor, lo cual todavía no estaba prohibido, sino el de maldecirlo. Más tarde se entendió la ley en sentido rigorista, y ahí se basó la costumbre judía de no pronunciar el nombre de Yavé. Sobre la blasfemia existía sólo la ley de Ex 22,27 que no señalaba ninguna pena, aunque tradicionalmente dicha pena era la lapidación (1 Re 21,10.13; Hch 7,58); menos aún se decía del caso de un forastero blasfemo. A falta de ley que aplicar, se consulta a Dios; su respuesta resuelve a la vez el problema de la pena del blasfemo y el de su aplicabilidad al forastero. La imposición de las manos significa que los testigos, al testificar contra el blasfemo, se descargan de toda responsabilidad, cargándola sobre él; los testigos son responsables hasta que lo delatan (Dn 13,34). Ellos deben arrojar la primera piedra (Dt 17,7).

La ley del talión, es una paráfrasis de la ley de Ex 21,12.23-25; Dt 19,21 conocida en el oriente antiguo y en Grecia y Roma: es la ley de la perfecta justicia, que pone coto a la sed insaciable de venganza. Se enuncia la ley sin atenuación ninguna, ni siquiera la de Ex 21,23 o de Nm 35,10ss, que concede derecho de asilo cuando ha faltado premeditación. Entre la vida de un hombre y la de otro hombre no cabe distinción: el asesino debe morir. Pero es radical la diferencia entre hombre y

bestia; en caso de muerte de una bestia, se impone la indemnización *animal por animal* (literalmente: vida por vida), usando en sentido derivado la fórmula del talión. Se completa también la ley de Ex 21,12: si la herida no ha causado la muerte, entonces se sigue aplicando la estricta igualdad entre delito y pena: fractura por fractura, ojo por ojo... Y sin distinguir entre forastero o indígena, porque *Yo soy el Señor, vuestro Dios*, acogedor de forasteros.

25,1-55 Los años santos. Varias leyes sociales y humanitarias tratan de impedir la acumulación de la propiedad en pocas manos y remediar la situación de los proletarios. Las motivaciones son: la solidaridad nacional, la propiedad del Señor sobre la tierra que entrega a su pueblo, el respeto al Señor vencedor del pobre, y el agradecimiento a aquel que los libró de la esclavitud de Egipto.

a) El año sabático (25,1-7)

El año sabático, como año de descanso de la tierra, es muy antiguo (Ex 23,10-11). La ley primitiva parece referirse sólo a los sembrados: la tierra necesita descansar. Acaso los cananeos le daban una interpretación religiosa: era un tributo a los dioses o espíritus del campo. En Israel tenía un sentido social: ese año el producto espontáneo era para los pobres y los animales salvajes. Parece que el barbecho no podía ser simultáneo para todas las tierras, pues sería impracticable. Pero Lv 25 modifica el sentido y el contenido de la ley primitiva al afirmar que el descanso de la tierra es como un sábado por el que la tierra reconoce su pertenencia al Señor; por eso se celebra un mismo año en todo el país.

El descanso se extiende tanto a los viñedos como a los sembrados (no se mencionan los olivares). Primero se dice que los productos espontáneos del año séptimo no se recogen, pero luego se añade que de ellos se han de alimentar el amo con todos los que residen en su casa y dependen económicamente de él, incluido el ganado doméstico. Esta modificación, exigida por el barbecho simultáneo de toda la tierra, relega a segundo término la fi-

nalidad social de la ley. Aun así, el año sabático era de difícil cumplimiento y creaba problemas (Lv 25,18-22; 26,34-35; 2 Cr 36,21; Neh 10,32; 1 Mac 6,49-54). Se estimula a observarlo con la promesa de la posesión tranquila y segura de la tierra y la abundancia de sus frutos. Se soluciona el problema de la subsistencia apelando, no al fruto espontáneo (Lv 25,6-7), sino a la providencia divina, que bendecirá el año sexto y le hará producir para tres años: hasta que se recoja la cosecha del año nono (Lv 25,18-22).

Lv 25 no pone la liberación de esclavos ni la condonación de deudas en el año sabático (Dt 15), sino en el año jubilar.

b) El año jubilar (25,8-17)

El año jubilar (Lv 25,8-17) se celebra cada cincuenta años (contando el primero y el último), de modo que coincida con el correspondiente año sabático. Al comienzo del año cuarenta y nueve el día diez del mes séptimo, fecha en que quedará fijado más tarde el día de la expiación, las trompetas recorren el país anunciando el año jubilar. Esas trompetas, (en hebreo "yobel": carnero, cuerno de carnero) dan el nombre al año jubilar. Ese año es santificado por la liberación, consistente en la devolución de las propiedades patrimoniales a su primer dueño (Lv 25,10). Es también un año de descanso para la tierra, ya que es al mismo tiempo año sabático, y se le aplican las mismas normas: se empieza por prohibir la recogida de los frutos espontáneos, para luego permitirlos (Lv 25,5-13). Se señalan las consecuencias de la devolución de las tierras patrimoniales el año jubilar a la hora de venderlas. El principio general es: no aprovecharse de la coyuntura para defraudar al hermano. La norma: no se venden las tierras sino las cosechas que quedan hasta el año jubilar (Lv 25,15-16). Detrás de esta normativa está la convicción de que la tierra pertenece sólo al Señor. El se la ha entregado a su pueblo en usufructo, y por eso la tierra no se puede vender (Lv 25,23-24).

Se termina apelando al temor de Dios, defensor de los débiles, como actitud que ga-

rantiza el cumplimiento de la ley. Aunque parece que históricamente esta ley del año jubilar nunca llegó a ponerse en práctica, es un buen reflejo de la teología de Lv 17-26, un código inspirado en la santidad de Dios, que hace necesaria la justicia entre los hombres.

c) Promesa para el año sabático (25,18-22)

Véase comentario a Lv 25 1-7.

d) Rescate de propiedad (25,23-34)

Otro modo de defensa del patrimonio familiar es el derecho de rescate de las tierras (Lv 25,23-28). Es una institución antigua (Jr 32,8ss; Rut 3) que no tenía relación con el año jubilar, pero que aquí se completa con la ley del jubileo. Nunca se puede vender una tierra a perpetuidad sin derecho a reclamación, porque el único amo de la tierra es el Señor, y los israelitas son inquilinos (Sal 39,13; 1 Cr 29,15). Los israelitas son advenedizos en Canaán y no fueron ellos los conquistadores de la tierra sino el Señor.

Cuando un hermano (familiar o connacional) se ve obligado a vender su tierra, hay que concederle derecho de rescate, que puede ser de tres formas: a) Por intervención del "goel", que es el pariente más próximo (Lv 25,25.48-49), a quien corresponde redimir la tierra vendida. b) Cuando el mismo vendedor logra reunir el precio del rescate. Este se calcula según las reglas dadas en Lv 25,15-16: lo que se compra y vende son las cosechas hasta el año jubilar. c) Las tierras vuelven a su primitivo dueño en el año jubilar, sin indemnización.

También hay posibilidad de rescate para las casas vendidas (Lv 25,29-31). En las ciudades amuralladas, donde la gente no vive de la agricultura, hay derecho de rescate durante un año; y no es aplicable la ley del año jubilar. En las aldeas, donde las casas son parte esencial de la finca agrícola, se les aplica la misma ley que a la tierra.

Un caso especial es el de las casas de los levitas (Nm 35,1-8). Algunas de sus ciudades eran amuralladas; pero no tenían tierras de

labor ni otra propiedad que su domicilio. Se les concede derecho de rescate de sus casas por tiempo indefinido. Los pastizales que rodean las ciudades levíticas no pueden ser vendidos en ningún caso. Ez 48,14 da la razón: es tierra consagrada al Señor. Véase también el comentario a Jos 21.

e) Préstamos sin interés (25,35-38)

Otro modo de socorrer al israelita empobrecido es hacerle un préstamo, sin interés cuando se trata de dinero, sin recargo cuando se trata de víveres. La prohibición es absoluta. Se trata del pobre que pide prestado para sobrevivir, no del rico que lo quiere para negociar. Dt 23,20-21 admite el préstamo con interés a extranjeros, pero no dentro de la familia israelita. Aquí se equipara al forastero y al huésped con el israelita. Las motivaciones son dos: el temor del Señor, protector de débiles, y el recuerdo del éxodo: el Señor, el Dios de Israel, no ha sacado a su pueblo de la esclavitud de Egipto para que caiga otra vez en ella.

f) Manumisión de esclavos (25,39-55)

¿Y si un israelita se ve obligado a venderse a sí mismo como esclavo? Si se vende a otro israelita, no recibirá trato de esclavo, sino de jornalero y huésped; el amo tiene derecho a su trabajo, pero no dispone de su persona. El año jubilar saldrá libre, con sus hijos y familia, y volverá a su propiedad. En Ex 21,2 y Dt 15,12 quedaba libre al séptimo año. Aquí el plazo es enormemente largo para unos, brevísimo para otros. En Ex 21 no se beneficiaba de la libertad la familia; aquí sí. Allí, al obtener la libertad, no tenía ningún medio de subsistencia; en Dt 15,13-14 se dispone que el amo no lo despida con las manos vacías. Lv 25 busca la solución haciendo coincidir la libertad con la devolución de las propiedades en el año jubilar. Un israelita no puede ser esclavo de un hermano suyo: uno y otro son siervos del Señor, que los libró de la esclavitud de Egipto porque no los quiere esclavos. Los israelitas podían tener esclavos a perpetuidad de entre los extranjeros (cau-

tivos de guerra o comprados) y de entre los hijos de éstos.

¿Y si un israelita se vende a un inmigrante enriquecido? Se aplica la ley del jubileo. El israelita conserva el derecho de rescate, que es ejercido por el "goel" (pariente más cercano con derecho y obligación de rescate), o por el mismo esclavo. El precio del rescate es calculado según los años que quedan para el año jubilar. Lo que significa que cuando se compravende un israelita, no se compravende su persona sino su trabajo, calculado según lo que se paga a un jornalero (pero según Dt 15,18 el trabajo de un siervo israelita vale por el de dos jornaleros). Un israelita no puede consentir que un connacional sea maltratado. Se apela una vez más a la historia de salvación, en la que el Señor, el Dios de la alianza y de la gracia, ha demostrado que quiere a su pueblo libre. El pueblo debe sentir el orgullo de su libertad y ayudar a sus hermanos a ser libres.

La ley del año jubilar está llena de problemas. Para unos es una ley primitiva, aplicable en la época de transición de la vida seminómada a la sedentaria, caída luego en desuso, y que fue restaurada, con mayor o menor fortuna, por una legislación sacerdotal conservadora. Para otros es una creación de la fantasía de un legislador moderno, que quiso solucionar lo que se había pretendido en vano con otras fórmulas, pero que resultó más utópica que ellas. Se tiene la impresión de que las leyes del año sabático se cumplieron poco y mal; las del año jubilar, nunca.

26,1-38 Promesas y amenazas. Una colección legislativa debía terminar con promesas y bendiciones para los cumplidores, y amenazas y maldiciones para los infractores, como ocurre en la mayoría de los códigos antiguos del próximo oriente. En Israel tenemos ejemplos en el código de la alianza (Ex 23,20ss) y el del Deuteronomio (Dt 28). Cuando se celebraba la alianza del Señor con Israel tampoco faltaba la proclamación de bendiciones y maldiciones (Dt 27,11-26; Jos 8,30-35). En la gran fiesta de otoño, cada siete años, se leía la ley con sus bendiciones y maldiciones (Dt 31,9-13).

Lv 26 se inspira en toda la literatura bíblica anterior y tiene muchos contactos con Ezequiel.

Es normal que haya una desproporción entre el número de bendiciones y el de maldiciones, con clara ventaja de éstas últimas; así sucede también en el código de Hammurabi y en Dt 28: las maldiciones podían causar mayor impresión y la historia reciente ofrecía más abundante material para la descripción de desgracias que de venturas. Pero, contra lo que es normal en el género, el capítulo vuelve al final a las promesas; el libro se dirige a quienes viven abrumados por el peso de las maldiciones ya cumplidas, es decir, a un pueblo que ha pasado por la amarga experiencia del exilio, y que ha reflexionado sobre las causas de esta desgracia nacional.

Lv 26,1-2 no tienen mucho que ver ni con Lv 25 ni con Lv 26. Se alude a los tres pilares fundamentales del judaísmo postexílico: el monoteísmo, el sábado y el templo de Jerusalén (también Ex 23,24).

Las promesas a los cumplidores de los mandamientos (Lv 26,3-13) se pueden reducir a tres:

1) Las lluvias a su tiempo (Dt 11,17), en octubre-noviembre y en marzo-abril, con las que se asegura la cosecha y toda la economía de un pueblo agrícola y ganadero. Las cosechas serán maravillosas... (Am 9,13), y vivirán sin preocupación alguna.

2) No habrá nada que temer ni de las fieras salvajes ni de la espada enemiga. Se usan frases proverbiales que exageran la ausencia de todos estos males.

3) Lo fundamental es que el Señor mantendrá en pie la alianza, y esta fidelidad suya se manifestará en la fecundidad prometida a Abrahán, en que pondrá su morada en medio de ellos, sin cansarse nunca de su compañía, en que caminará amigablemente en medio de ellos; en una palabra, en que hará verdad lo de *Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo*.

Se recuerdan los favores de la liberación de la esclavitud de Egipto y la elección. Si el pueblo obedece al Señor, éste le seguirá mostrando el mismo favor de antaño.

Las amenazas son cinco, y van escalonadas y son progresivamente severas (como las plagas de Egipto. Véase también: Is 9,8-21; Am 4,6-11; Ez 5,10-17), porque el Señor siempre castiga como un padre que educa a su hijo:

1) El espanto de un ejército enemigo. Cuando el Señor está de parte de Israel, infunde un pánico sobrenatural en los enemigos. Ahora sucede al revés. Es lo contrario de la segunda bendición. Se completa el cuadro con el agotamiento (o la tisis) y la fiebre (1 Sm 2,33; Nm 5,21-22).

2) Dios quebrantará su orgullo, haciendo que desfallezcan de hambre por una horrible sequía. Lo contrario de la primera bendición.

3) Las fieras salvajes. Es lo que sucedió cuando el pueblo fue llevado al exilio; que las fieras pululaban en el país medio abandonado.

4) Otra vez la espada, vengadora del Dios de la alianza. Dios está en su pleno derecho de actuar contra Israel, que ha quebrantado la alianza (Ez 21,14-22). Esta amenaza difiere de la primera en que no se trata de batalla en campo abierto, sino de asedio de las ciudades, con sus secuelas de hambre y peste. El pequeño horno de una familia bastará para diez. La misera ración de pan le será pesada a cada uno en la balanza.

5) Y, por fin, la catástrofe definitiva, cuyos horrores estaban frescos en la memoria: los asediados se comen a sus propios hijos (Dt 28,53ss; Ez 5,10; Jr 19,9; Lam 2,20; 4,10; 2 Re 6,28-29). Con la ruina final se acabará también lo que ha sido la causa del desastre: los lugares de culto prohibidos, y los ídolos, hacinados sobre los cadáveres de los israelitas. El Señor habla con desdén de *vuestras ciudades, vuestros santuarios, vuestros sacrificios*, cuyo aroma intentaba aplacar al Señor: no habrá lugar, porque no habrá más sacrificios. Tanta calamidad asombrará a los mismos enemigos. Los israelitas irán camino de la dispersión y aun entonces el Señor los perseguirá con la espada desenvainada. La tierra desolada podrá por fin gozar de sus años sabáticos, que los israelitas no les habían dejado disfrutar; ahora los disfrutará

todos seguidos. A los pocos supervivientes que queden en país enemigo, el susurro de una hoja los pondrá en fuga. La tierra de sus perseguidores los tragará, y será su sepulcro: no volverán a la tierra de sus mayores.

26,39-46 Reconciliación y salvación. En el párrafo anterior tenemos una cruda descripción de los horrores experimentados por los exiliados. Pero tenemos también una explicación de por qué ha sucedido todo esto: por no haber obedecido al Señor y haber despreciado sus preceptos; en definitiva, por haber sido infieles a la alianza que Dios había hecho con ellos (Lv 26,14-15.18.21.23.27). Pero Israel acabará por aprender la lección del Señor, que no quiere sino humillar su corazón incircunciso (tenían circuncidada la piel pero no el corazón). Israel confesará sus infidelidades y las de sus padres. Entonces el Señor se acordará de la alianza con los patriarcas, y de la tierra prometida, que es suya. El destierro no significa que el Señor haya aborrecido a su pueblo, ni que haya roto su alianza. El los sacó de Egipto para ser su Dios y lo seguirá siendo. Aquella hazaña la realizó a los ojos de las naciones y se cubrió de gloria. También ahora será así. *Yo soy el Señor*, fiel, a pesar de todo, a la alianza.

Lv 26,46 pone fin al capítulo y a toda la *ley de santidad*, que idealmente se sitúa en el monte Sinaí, para que todas sus normas tengan el mismo valor que las cláusulas de la alianza.

VI APENDICE (27)

27,1-34 Tarifas y tasaciones para el cumplimiento de votos. En el templo de Jerusalén se introdujeron en el tiempo posterior al exilio formas de ofrendas más cómodas para los oferentes, y más prácticas para el santuario y el clero, pues la economía estaba basada cada vez más en el dinero. En este capítulo se reglamenta la costumbre de sustituir las ofrendas en especie por su valor en metálico.

En Lv 27,1-25 se trata de dones (personas, animales, cosas y campos) que eran consagrados voluntariamente al Señor. Una persona podía ser consagrada por quien tuviera autoridad sobre ella (Jue 11,30ss; 1 Sm 1,11.28; 2,18). Pero era poco práctico cuando los servicios del culto estaban encomendados a familias especializadas. Se podía consagrar una persona, pero entregar al santuario sólo el precio en que se estimara su servicio. Para ello existían unas tarifas. Las tablas eran interpretadas por el sacerdote, a cuyo buen criterio se dejaba el caso del pobre. Quedan muchos cabos sueltos. Parece ser que se facilitaba el lujo espiritual de consagrar a otro o consagrarse a sí mismo, a sabiendas de que había que entregar sólo una cantidad de dinero, inferior al valor de la persona y de su servicio, pero no despreciable para el santuario.

Tratándose de animales, si uno había ofrecido un animal puro concreto, no podía sustituirlo por otro, ni siquiera por otro mejor; si lo hacía, ambos quedaban consagrados. No se habla de un posible rescate. Si el animal es impuro, el sacerdote lo valora. Entonces el oferente elige entre llevarse el animal, pagando la valoración aumentada en un quinto, o dejar el animal para el santuario (y los sacerdotes lo venden, Lv 27,27). Lo corriente sería lo primero, porque la tasación se haría por lo bajo. Cuando se consagraba una casa, el sacerdote la valoraba inapelablemente, según ciertos tipos generales de tasación, siempre muy por lo bajo. El oferente rescataba la casa pagando su valor oficial aumentado en un veinte por ciento.

Si se consagran campos, y son de tierras patrimoniales, el sacerdote hace la valoración según la sembradura, a razón de cincuenta siclos del santuario (el siclo tenía unos once gramos y medio de plata) por cada "jómer" de cebada de sembradura (el "jómer" era una carga de asno, unos trescientos noventa litros, Ex 8,10; Ez 45,13). Eso si la consagración se hace inmediatamente después del año jubilar; más adelante, cada año que pasa se descuenta un siclo. En el año jubilar el campo volvía de pleno derecho a manos del consagrante. Si el campo no es patrimonial,

el sacerdote hace la valoración en relación con el año jubilar (en que el campo volverá a su primer dueño) y el consagrante tiene que pagar el precio en el acto; se entiende que se trata de un hombre pudiente.

Los primogénitos de los animales pertenecen de por sí al Señor, por lo que no pueden ser ofrecidos (Ex 13,2; Nm 3,13; Dt 15,19). Si son animales sacrificables no pueden ser rescatados. Si son impuros, se les puede rescatar pagando la valoración más un quinto. Si no son rescatados, los sacerdotes los venden, a cualquiera menos al consagrante, al precio de tasación. Antes, el rescate se hacía sacrificando en su lugar una oveja o una cabra, y el asno no rescatado era desnucado (Ex 13,13; 34,20). Según Nm 18,15-16 el primogénito de animal impuro debe ser rescatado, al precio de cinco siclos.

En Lv 27,28-29 se trata de un tipo de consagración total e inapelable: el "jerem" o anatema, que confiere una santidad imborrable. Antiguamente, la materia del anatema era algo perteneciente al enemigo, que se consagraba al Señor por la total destrucción (Jos 6; 1 Sm 15). Aquí se toma del anatema su radicalidad e inapelabilidad: no hay lugar a rescate ni venta (Nm 18,14; Ez 44,29). Lv 27,28 no piensa en que la persona o animal consagrados al anatema deban morir, como era norma antaño; pero en Lv 27,29 un glosador recuerda la norma antigua y la repite

maquinalmente añadiendo *deberá morir*: cuando se escribió esto no se daba ya nunca el caso.

Los diezmos (Lv 27,30-33) pertenecen al Señor, amo de la tierra (Dt 14,22ss; Nm 18,21ss), por lo que no pueden ser ofrecidos. Son los diezmos *de los productos de la tierra o de los frutos de los árboles* (incluidos la vid y el olivo): en una palabra, de todos los productos del campo. El judaísmo tendió a entenderlo con el mayor rigor (2 Cr 31,5; Mt 23,23). En Dt 14,22-26 con los diezmos y los primogénitos se hacía un gran banquete sagrado en el santuario. Aquí la cosa se simplifica: la aportación al santuario podía hacerse en metálico, abonando un quinto más. El diezmo del ganado mayor y menor (Lv 27,32) es desconocido en otros pasajes. En 2 Cr 31,6 se dice que se cumplió en la reforma de Ezequías; pero es un texto que depende de éste. Se van contando los animales según pasan bajo el cayado, y cada décimo que pasa es para el diezmo, y no puede ser sustituido. Pero también aquí hay derecho de rescate.

Con Lv 27,34 concluye el capítulo y el libro. El libro ha querido recordar las leyes de la alianza que el Señor dio a los israelitas por medio de Moisés en el monte Sinaí. Ahora el pueblo se puede poner en marcha hacia la tierra prometida. Es lo que se contará en el libro de los Números.

NUMEROS

Antonio González Lamadrid

INTRODUCCION

1. Nombre

En la Biblia hebrea el cuarto libro del Pentateuco se le conoce con el nombre de *Bamidbar* (=en el desierto), nombre que corresponde a la quinta palabra del primer versículo. En esto se diferencia de los otros cuatro libros del Pentateuco, cuyos nombres están tomados todos ellos de la primera palabra de cada libro exactamente. Esta elección de la quinta palabra en vez de la primera, ha sido afortunada, porque dicha expresión *en el desierto* apunta certeramente hacia el escenario y el contenido de Números.

En la Biblia griega recibe el nombre de *Arithmoi*, y en la latina el de *Numeri*, traducción de *Arithmoi*, que significa *Números*, el título que recibe en nuestras lenguas actuales. También en esto se diferencia de los demás libros del Pentateuco, que llevan todos nombres griegos. *Números* es el único que lleva nombre latino.

Los nombres de *Arithmoi*, *Numeri* y *Números* se deben sin duda a los muchos números, censos, listas y empadronamientos, que se consignan en este libro. Nada más empezar nos encontramos con el censo de las doce tribus de Israel (Nm 1,20-46) y de los tres grupos de levitas (Nm 3 14-51). En Nm 7,10-83 se reseña la lista de las ofrendas, junto con sus pesas y medidas, presentadas por las tribus el día de la dedicación del al-

tar. En Nm 26,5-15 se hace un segundo recuento de las tribus de Israel. En Nm 28-29 se registra el número de sacrificios, ofrendas y libaciones, que debían ofrecerse en cada uno de los días de la semana, del mes y del año, incluidas las fiestas. Finalmente, Nm 31,32-52 hace el recuento del botín conquistado a los madianitas.

2. Contenido y estructura

El tema central de Números lo forman las tribus de Israel integradas en un pueblo bien cohesionado, presidido por Moisés y Aarón, a quien sucede Eleazar. Números toma el hilo de la historia en el Sinaí y lo deja, al cabo de cuarenta años de peregrinación por el desierto, a las puertas de la tierra prometida. O sea, Números es parte de una historia y un trayecto más amplios, los formados por el conjunto del Pentateuco. A partir de este criterio histórico-geográfico, el libro de los Números se divide en tres partes.

Primera parte: Nm 1,1-10,10. En la primera parte del libro, Israel se halla estacionado en el Sinaí, donde Moisés, cumpliendo siempre las órdenes del Señor y auxiliado a veces por Aarón y otros representantes del pueblo, se dedica a:

- hacer el censo de las tribus laicas;
- ordenar el campamento;

- hacer el censo de los levitas y asignarles sus funciones;
- elaborar y promulgar leyes (leyes de los celos, nazireato);
- dictar disposiciones de orden cultural y litúrgico.

Segunda parte: Nm 10,11-21,35. En la segunda parte de Números el pueblo abandona el Sinaí y a través de desplazamientos sucesivos a lo largo de un itinerario complejo, difícil de seguir e identificar, llega a los llanos de Moab. En esta parte del libro se destacan como más importantes los siguientes temas y acontecimientos:

- Exploración de la tierra de Canaán y tentativas fallidas de entrar en ella por el sur.
- Quejas del pueblo ante la dureza y las dificultades del desierto.
- Dios castiga las rebeldías y las murmuraciones del pueblo.
- Intercesión de Moisés y perdón por parte de Dios, que se apiada del pueblo y provee a sus necesidades: brota agua de la roca, maná, codornices.
- Desobediencias y rebeldías contra la autoridad de Moisés.
- Moisés comparte la responsabilidad con los setenta ancianos.
- Disposiciones legales y normas referentes a la vida cultural y litúrgica: los sacrificios y el personal sagrado (sacerdotes y levitas), el sábado, el agua lustral, la serpiente de bronce.
- En su avance hacia la tierra prometida el pueblo encuentra dificultades y se ve obligado a encarar confrontaciones y acciones de guerra.
- Muerte de Aarón.

Tercera parte: Nm 22-36. La tercera y última parte de Números se desarrolla en los llanos de Moab (Transjordania). En ella alternan partes narrativas con secciones de carácter legal e institucional. Entre las narraciones merece mención especial la historia de Balaán, con sus cuatro oráculos de bendición sobre Israel. Es sin duda el bloque más importante, no sólo de esta última parte sino de todo el libro. También merece citarse un nuevo censo de las tribus, la de-

signación de Josué como sucesor de Moisés, algunas acciones de guerra, la lista de las principales etapas del éxodo, y el reparto de la Transjordania central y septentrional entre las tribus de Gad, Rubén y la media tribu de Manasés. Entre las disposiciones de carácter legal se encuentran:

- Concesión del sacerdocio a Pinjás y su descendencia mediante el aval y el refrendo de una alianza de paz.
- Herencia de las hijas cuando no hay hijos varones.
- Normativa sobre los sacrificios y las fiestas.
- Ley sobre los votos.
- Disposiciones sobre el botín y su reparto.
- Legislación sobre las ciudades levíticas y ciudades de refugio.

3. Formación del libro

El libro de los Números no es una obra autónoma y aislada sino que forma parte de un todo más amplio, que es el Pentateuco. Ahora bien, la ciencia bíblica está de acuerdo en afirmar que el Pentateuco vio la luz después del destierro de Babilonia. Se suele asociar su publicación con el sacerdote Esdras, que fue el artífice principal de la restauración del pueblo de Israel después de la crisis del exilio.

Fuese Esdras o no, lo cierto es que el último redactor o autor del Pentateuco tuvo a su disposición materiales antiguos, anteriores al destierro, y materiales recientes. Los materiales antiguos se corresponden con lo que tradicionalmente se conoce como los documentos yahvista (J) y elohista (E). El primero se suele fechar en los primeros tiempos de la monarquía, y habría sido compuesto en el sur, El segundo sería posterior a la división del reino y habría visto la luz en el norte. Se piensa que al desaparecer el reino del norte, los documentos J y E fueron fundidos en uno solo, conocido como el "yehovista" (J-E). Entre los materiales antiguos figura asimismo el Deuteronomio, compuesto al final de la monarquía.

Los materiales recientes forman el documento sacerdotal, conocido por la sigla P,

primera letra de la palabra alemana Priester (sacerdote). Fue elaborado, entre los siglos VI-IV a. C., en medios ambientes sacerdotales exílicos y postexílicos. No se sabe si existió primero como documento autónomo independiente, o si se trata de un estrato redaccional, compuesto por el autor o autores sacerdotales a la hora de hacer una nueva edición profundamente reelaborada y ampliada de los materiales antiguos anteriores al destierro. En todo caso, el documento o estrato sacerdotal (P) está constituido por una historia, dentro de la cual se encuadran colecciones de leyes e instituciones; por ejemplo, el ordenamiento del templo, del personal sagrado y de los sacrificios.

Concretándonos ahora al libro de los Números, la mayor parte del material narrativo que lo integra, junto con las secciones de carácter legal e institucional, pertenecen al documento o estrato sacerdotal (P). Lo iremos constatando al hilo del comentario a las grandes secciones del libro y a cada una de sus partes. Ya desde aquí podemos adelantar que toda la primera parte (Nm 1,1-10,10) y la mayor parte de la tercera (Nm 22-36) son obra del autor o círculo de autores sacerdotales (P). La segunda parte (Nm 10,11-21,35) está construida a partir de los materiales antiguos (J-E) reelaborados y ampliados por la escuela sacerdotal (P).

4. Significado institucional de Números

El Pentateuco es la "carta magna" del judaísmo posterior al destierro de Babilonia. Desde el punto de vista institucional, el destierro de Babilonia supuso para Israel un cambio radical. Hasta el destierro, el pueblo elegido formaba un estado autónomo, organizado en forma de monarquía, vertebrado y apoyado en las instituciones monárquicas, especialmente la dinastía davídica. El destierro trajo consigo el hundimiento y la desaparición de la monarquía y del estado, y en su lugar nació una "iglesia" o comunidad religiosa, presidida por el estamento sacerdotal, que recibe el nombre de "judaísmo" postexílico. Esta transformación del estado israelita en la "iglesia" judía se fue gestando poco a

poco durante el destierro y la época inmediatamente posterior, y celebró su nacimiento oficial con gran solemnidad en una magna asamblea, que reunió en Jerusalén al pueblo con sus representantes, presididos por Esdras, escriba y sacerdote (Neh 8).

Junto con la monarquía y sus instituciones, en el destierro desapareció también prácticamente el profetismo, de manera que la institución de más envergadura que sobrevivió al destierro y la que asumió el protagonismo de la restauración postexílica fue el sacerdocio. Amante de la tradición como la que más, la institución sacerdotal tuvo siempre claro que la restauración debía realizarse de acuerdo con las más puras esencias del pasado. Para ello llevó a cabo una reedición ampliada y actualizada de las antiguas tradiciones (J-E), que ya habían servido en su día también para definir la identidad del pueblo elegido cuando se organizó en forma de monarquía. La obra resultante de esa reedición ampliada y actualizada de las antiguas tradiciones o la fusión de las mismas con el recién compuesto escrito sacerdotal (P), es lo que nosotros llamamos Pentateuco y la Biblia llama *Torá* (Ley). Este es *el libro de la Ley de Moisés* que el escriba y sacerdote Esdrás leyó y promulgó como la carta magna del judaísmo posterior al destierro en la gran asamblea que él reunió y presidió en Jerusalén (Neh 8).

Generalmente, los pueblos se constituyen y mantienen su identidad a partir de tres factores principales: una gesta histórica, un ordenamiento legal, y una fe religiosa que preside e informa la historia y la ley.

La gesta del éxodo, la ley del Sinaí y la fe yahvista son asimismo los tres principios básicos y los tres elementos fundamentales y fundantes del judaísmo postexílico. Estos elementos son, a su vez, los tres grandes componentes del Pentateuco.

Al formar parte del Pentateuco, el libro de los Números debe ser colocado dentro de este marco histórico e institucional de la restauración postexílica, si es que queremos situarnos en el punto de vista correcto. Desde esa situación ha sido escrito y desde esa perspectiva debe ser leído. La imagen que ofrece

el pueblo de Israel en Nm 2, por ejemplo, teniendo la tienda del encuentro en el centro, rodeada y custodiada primero por los levitas, y luego por las doce tribus laicas distribuidas ordenadamente en cuatro alas formando un cuadrilátero perfecto, se parece mucho más al templo de Jerusalén del período postexílico que no a un campamento de tribus fugitivas que cruzan el desierto.

El autor de Números habla de los días del desierto pero está pensando en su propio tiempo. Habla de Moisés que promulga leyes y establece instituciones para configurar y salvaguardar la pureza y la santidad del pueblo recién salido de Egipto, pero de hecho está legislando para la comunidad recién salida de la prueba del destierro. Las disposiciones relativas a los sacerdotes y a los levitas, por ejemplo, que abundan mucho en el libro de los Números, deben leerse y entenderse a la luz de lo que ocurría en los días del segundo templo, tal como lo conocemos por los libros de las Crónicas.

5. Significado teológico de Números

A) Teología del pueblo de Dios

Números no alcanza la importancia teológica de otros libros del Pentateuco, en los que figuran temas de tanto calado como son, por ejemplo, los orígenes, las promesas, el éxodo, la alianza, la ley... La riqueza doctrinal de Números gira, sobre todo, en torno a la teología del pueblo de Dios.

a) Israel es un pueblo aparte

Son palabras de Balaán en el primero de sus oráculos: *Israel es un pueblo que vive aparte y no se cuenta entre las naciones* (Nm 23,9). Es una definición plástica y precisa del dogma de la elección de Israel. De hecho, el pueblo elegido hace la travesía del desierto aislado y solitario sin mezclarse con las tribus y los pueblos que encuentra en el camino (amalecitas, amorreos, edomitas, moabitas...). El aislamiento habrá de continuar con respecto a los cananeos, una vez

que Israel haya entrado en la tierra prometida: *Cuando hayáis cruzado el Jordán hacia la tierra de Canaán, expulsaréis lejos de vosotros a todos sus habitantes, destruiréis todas sus estatuas e imágenes fundidas y demoleréis todos sus lugares sagrados* (Nm 33,51-52).

b) Es un templo viviente

Tú, Señor, habitas en medio de este pueblo y te dejas ver cara a cara (Nm 14,14). Según Nm 2, las tribus israelitas estaban ordenadas de tal manera que formaban un campamento cuadrangular perfecto, en medio del cual se hallaba situada la tienda del encuentro rodeada por los levitas (Nm 3,14-39). Los lados del cuadrilátero estaban formados por las doce tribus, distribuidas en cuatro alas de tres tribus cada una. Esta disposición de las tribus es más teológica que estratégica. El autor quiere retrotraer hasta los días del desierto el dogma de la presencia de Dios viviendo en medio del pueblo, dogma que era una de las experiencias más fuertes de la corriente sacerdotal, a la que pertenece sin duda el autor de Nm 2.

c) Depositario de la bendición

El tema de la bendición es el eje central de los cuatro poemas de Balaán, los más densos y profundos del libro de los Números desde el punto de vista teológico (Nm 23-24). Balaán había sido llamado por Balac, rey de Moab, para maldecir a Israel, y por más que lo intenta, de su boca no salen más que bendiciones. Los privilegios y las bendiciones que Balaán proclama sobre Israel, alcanzan su expresión más plena en el cuarto oráculo, en el que bajo las imágenes de la "estrella" y el "cetro" se anuncia la elección de la dinastía davídica (Nm 24,17).

En Nm 6,22-27 tenemos la fórmula de bendición más rica y más bella de todo el Pentateuco: *El Señor te bendiga y te guarde, el Señor haga brillar su rostro sobre ti y te dé su gracia; el Señor te muestre su rostro y te conceda la paz.*

d) Israel es una teocracia

Según se ha dicho más arriba, el Israel salido de Egipto, con el arca y la tienda como centro de gravedad, es un templo viviente. Sus desplazamientos por el desierto presentan rasgos de procesión religiosa. En realidad, el conductor de las tribus de Israel es Dios, que se hace presente en la nube por el día y en la columna de fuego por la noche. *Cuando la nube se levantaba sobre la tienda, los israelitas partían, y donde la nube se posaba allí acampaban, y permanecían acampados o se ponían en movimiento según lo que mandaba el Señor* (Nm 9,17.20). Dios halló a Israel en una tierra desierta, lo abrazó y se cuidó de él. Como el águila que incita a su nidada y revolotea sobre sus polluelos, así desplegó él sus alas y los tomó, llevándolos sobre sus plumas (Dt 32,9-11).

Los dirigentes del pueblo son vicarios y representantes de Dios. Moisés, por ejemplo, es el hombre de confianza de Dios: *Cuando hay entre vosotros un profeta, yo me revelo a él en visión y le hablo en sueños. Pero con mi siervo Moisés no hago esto, porque él es mi hombre de confianza. A él le hablo cara a cara, a los claros y sin enigmas. Moisés contempla el semblante del Señor* (Nm 12,6-8). Moisés es el portavoz de Dios: Toda la abundante y variada legislación de Israel pasa por su boca. Es el legislador por antonomasia. Recibe asimismo con todo derecho los títulos de intercesor, elegido de Dios, hombre de Dios, siervo del Señor... Se entregó con tanta pasión a la causa de Dios y del pueblo que a veces, ante los fracasos y las frustraciones, afloran a sus labios quejas tan conmovedoras como éstas: *¡Señor! ¿Por qué tratas mal a tu siervo? ¿Por qué me has retirado tu confianza y echas sobre mí la carga de todo este pueblo? ¿Acaso lo he concebido yo o lo he dado a luz para que me digas: «Llévalo sobre tu regazo como lleva la nodriza su criatura, y condúcelo hacia la tierra que prometí a sus padres»* (Nm 11,11-12).

Al lado de Moisés aparece con frecuencia su hermano Aarón casi como si fuera un doble. Su personalidad, por lo menos en Números, se encuentra a mucha distancia de la

de Moisés. Cuando los dos hermanos son cuestionados, por ejemplo en Nm 16-17, el que toma la palabra para defenderse es siempre Moisés. Aarón no dice nada. Las únicas palabras que el libro de los Números pone en su boca son quejas y murmuraciones contra su hermano Moisés, fruto de celos y envidia (Nm 12,2).

Aunque personalmente no alcanza la relevancia de Moisés, sin embargo, Aarón, como padre y epónimo del estamento sacerdotal, tiene en Números, igual que en otros libros del Pentateuco, mucha importancia (ver Nm 18; 31,25-47; etc.). La historia de la vara florecida de Aarón (Nm 17,16-26) puede tener un alcance institucional significativo. Según algunos textos orientales antiguos, los cetros de los reyes se tomaban de alguna de las ramas del árbol de la vida (ver Ez 19,11.14). La rama de Aarón al quedarse sola, eliminadas todas las demás, pudiera simbolizar la autoridad y el ejercicio de funciones regias. O sea, el jefe de todas las tribus, incluida la de Judá, sería Aarón. No hay que olvidar que estamos ante textos sacerdotales, posteriores al destierro, cuando la autoridad suprema residía en la cúpula sacerdotal (Ex 28; 39; Zac 4,14). En apoyo del carácter regio del sumo sacerdote podría invocarse el hecho de que a partir del destierro empezaron a ser ungidos, como lo habían sido anteriormente los reyes.

e) Pueblo santo y pecador

Pueblo santo. Etimológicamente hablando "santo" significa "separado", o sea, Israel es santo, en primer lugar, porque es un "pueblo aparte". Ha sido separado de los demás pueblos para ser "consagrado" al Señor. Esta consagración o santidad de carácter social y espacial implica necesariamente la santidad moral. De ahí que los relatos de Números están entreverados de leyes, prescripciones e instituciones, tendentes a salvaguardar y promover la conducta y comportamiento del pueblo, según los criterios y designios de la voluntad de Dios. Las leyes y normas intercaladas en Nm 1-10, por ejemplo, tienen todas ellas esta preocupación de fondo: pre-

servar y fomentar la pureza y la santidad del pueblo.

Israel es santo, en segundo lugar, porque es el templo del Señor. El tres veces santo habita en medio de su pueblo (Nm 2). De la misma manera que el templo, con todas sus pertenencias, es santo y nada impuro se tolera en su interior, santo y puro tiene que ser, a su vez, el pueblo de Dios. Era tal la santidad que rodeaban al arca y a la tienda, situadas en el centro de las tribus, como si fueran el corazón de la comunidad, que sólo tenían acceso a estos lugares santos los sacerdotes y los levitas, y no sin estar sometidos ellos también a rigurosas precauciones (Nm 4,15.19-20).

Pueblo pecador. En el AT encontramos una doble versión de la travesía del desierto. Una visión optimista de algunos profetas y salmistas que celebran los días del desierto como los tiempos del noviazgo y los desposorios ideales entre Dios y su pueblo (Os 2,16-25; Jr 2,2-3; Sal 136). Y por otro lado, la visión pesimista de Ex 20 y el Sal 78, que ponen más bien de relieve las infidelidades de Israel. Con estos últimos se alinea Números, sobre todo, Nm 11-21, que podría titularse "Libro de las protestas o quejas de Israel". No menos de una docena de veces se dejan oír a lo largo de estos capítulos las quejas de los israelitas, que protestan contra Dios y sus representantes, especialmente Moisés, porque los han sacado de Egipto para someterlos a las pruebas y estrecheces del desierto (Nm 11,1.5-6; 12; 13,27-33; 14,2-4.10.27; 16,2-3.7-11.13-14; 17,6-14; 20,1-13; 21,4-9).

De acuerdo con los supuestos teológicos del AT, a las infidelidades y pecados del pueblo seguían automáticamente los castigos de Dios. En este caso los castigos alcanzaron a toda la comunidad, incluidos Moisés y Aarón, pues toda la generación del éxodo, excepto Caleb y Josué, fue condenada a morir en el desierto, sin poder entrar en la tierra prometida (Nm 14,20-35; etc.). A pesar de sus limitaciones, los autores del AT ya sabían que la última palabra no la tienen ni el pecado ni el castigo, sino que al pecado suele seguir el arrepentimiento, y al arrepentimiento la gra-

cia. En el tiempo concreto del desierto, el arrepentimiento se producía por obra de la poderosa intercesión de Moisés ante Dios; la gracia, por su parte, se manifestaba a través de las intervenciones providenciales del Señor (el agua de la roca, el maná, las codornices, la serpiente de bronce...), así como mediante la promesa y el compromiso de que los hijos de los salidos de Egipto entrarían en la tierra de promisión. Como se ve, estamos ante la conocida secuencia "pecado-castigo-conversión-salvación", repetida una y otra vez en los libros del AT, secuencia que constituye uno de los ejes teológicos de Números.

B) Teología del desierto

Además de las dos visiones de la vida del desierto, arriba señaladas (la optimista y la pesimista), existe una tercera que presenta los cuarenta años del desierto com un tiempo de prueba (Dt 8,1-6). Tres fueron las pruebas principales a las que se vieron sometidas las tribus israelitas salidas de Egipto: la sed y el hambre, la confianza en el Señor, y la adoración a un único Dios. La generación del desierto sucumbió a las tres.

Sucumbió a la prueba de la sed y el hambre: *¿Cómo nos acordamos del pescado que comíamos en Egipto de balde, de los pepinos y melones, de los puerros, cebollas y ajos. ¿Por qué nos sacasteis de Egipto para traernos a este lugar maldito, donde no hay semillas, ni higueras, ni viñas, ni granados, ni siquiera agua para beber?* (Nm 11,5; 20,5).

Sucumbió a la prueba de la confianza en el Señor, pues desconfiaron de la fidelidad y providencia de Dios, dispuesto a acompañar a su pueblo en la travesía del desierto, proveyéndole de agua, pan, carne, y todo lo necesario: *El Señor dijo a Moisés y a Aarón: Por no haber confiado en mí, por no haber reconocido mi santidad en presencia de los israelitas, no seréis vosotros quienes introduzcan a este pueblo en la tierra que yo les doy. Estas son las aguas de Meribá, es decir, de la Querella, donde los israelitas se querellaron con el Señor y él les mostró su santidad* (Nm 20,12-13).

Sucumbió a la prueba de la adoración al

único Dios, porque dieron culto al becerro de oro y al ídolo de Peor incurriendo en el pecado de idolatría: *Israel se estableció en Sitín y el pueblo se entregó al desenfreno con las moabitas. Estas los invitaron a los sacrificios de sus dioses, y el pueblo comió y se prostó ante ellos. Israel dio así culto al ídolo de Peor, y la ira del Señor se encendió contra ellos* (Nm 25,1-3; ver Ex 32).

Estas tres tentaciones o pruebas son las mismas a las que fue sometido Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13), con la gran diferencia de que Jesús no solamente no sucumbe sino que sale incólume y victorioso. Existía la creencia, según la cual, para inaugurar los tiempos mesiánicos había que repetir las experiencias del desierto. En esta perspectiva se enmarca la proliferación de falsos profetas que se retiraban al desierto para regresar enfervorizados, seguidos de multitudes exaltadas y fanáticas, y entrar triunfalmente en la ciudad santa. De algunos de ellos habla Flavio Josefo en sus obras: "Antigüedades", XX, V, 1; XX, VIII, 10, y "Guerra Judía", II, XIII, 4.5. Estos testimonios, de los que se hace eco el Nuevo Testamento (Hch 5,36-37; 21,28), son un buen exponente del clima de intensa expectación escatológica que presentía ya inminentes los tiempos mesiánicos.

Dentro de este contexto se encuadran también la comunidad de Qumrán y el movimiento de Juan el Bautista, que se retiraron al desierto para preparar el camino del Señor, según la profecía de Isaías. En uno y otro caso se cita expresamente el texto de Is 40,3:

Una voz grita: Preparad en el desierto un camino al Señor (1QS 8,12-14; 9,20; Mc 1,2-3 y par.). Los documentos de Qumrán hablan incluso de un período de cuarenta años como el tiempo de prueba previsto antes de que haga su aparición el Mesías salvador (CD 20,13-15; 4QpPs 37,2,6-9).

Como se ve, cuando los evangelistas componen la páginas de las tentaciones de Jesús y su estancia en el desierto durante cuarenta días, no parten de cero sino que tenían a su disposición una serie de elementos, que pudieron servirles de fuentes. De todos ellos, el más importante fue sin duda la travesía de Israel a lo largo del desierto por espacio de cuarenta años. De hecho, las tres respuestas con que Jesús rechaza las provocaciones del tentador están tomadas de otros tantos episodios pertenecientes a los días del desierto (Dt 6,13.16; 8,3).

6. Bibliografía

- A. Colunga,-M. García Cordero, *Números en Biblia comentada, I. Pentateuco*. 2ª Edición, Madrid 1962.
- F. L. Moriarty, *Números en La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento, I. Pentateuco*, Madrid 1967.
- F. L. Moriarty, *Números en Comentario "San Jerónimo". Antiguo Testamento I*, Madrid 1971.
- L. Alonso Schökel, *Números*, en *Pentateuco*. Madrid 1969.
- B. Pierre, *El libro de los Números*, Estella 1993.

COMENTARIO

I EN EL SINAI (1,1-10,10)

Los israelitas salidos de Egipto llegan al Sinaí según Ex 19,1 y aquí se van a quedar durante un largo espacio de tiempo, que cubre todo lo que queda del libro del Exodo (Ex 19-40), todo el libro del Levítico, y los diez primeros capítulos de Números (Nm 1,1-10,10).

Esta sección del Sinaí forma el bloque central de todo el Pentateuco. La historia, la teología y las instituciones del Antiguo Testamento giran en torno a dos centros de gravedad: el monte Sinaí y el monte Sión (Jerusalén). El primero está presidido por la figura de Moisés, y el segundo por la de David. Los binomios "Sinaí-Moisés" y "Sión-David" son los dos ejes en torno a los cuales gira todo el Antiguo Testamento.

Cronológicamente hablando, el contenido y, sobre todo, el espíritu de Nm 1,1-10,10 son muy posteriores a Moisés y al Sinaí. Con todo, sus autores, pertenecientes a la escuela sacerdotal (P), han querido retrotraer hasta los días del Sinaí los hechos, las leyes y las instituciones que se contienen en estos capítulos, con el fin de encuadrarlos en el marco de la alianza sinaítica y colocarlos, a su vez, bajo la sombra de Moisés, el fundador del pueblo y el legislador por antonomasia.

Nm 1-4 distribuye y ordena las tribus a partir de criterios sagrados y culturales, de manera que más que un pueblo de fugitivos, Israel aparece como un santuario viviente en medio del desierto. La presencia de Dios en el campamento a través de la tienda (Nm 2) y de la nube (Nm 9,15-23), es fuente de bendición (Nm 6,22-27), y fuente asimismo de santidad y pureza ritual. Salvaguardar la santidad y la pureza ritual del pueblo es, seguramente, la preocupación principal de toda esta sección de Nm 1,1-10,10. Dentro de esta perspectiva deben entenderse:

- La expulsión de los leprosos e impuros (Nm 5,1-4).

- La pureza ritual de la mujer (Nm 5,11-31).
- La pureza ritual de los nazireos (Nm 6,1-21).
- La pureza ritual de los levitas (Nm 8,5-22).
- La pureza ritual en la celebración de la pascua (Nm 9,1-14).

A nosotros todos estos temas nos resultan extraños y lejanos. Pero no debemos olvidar que ésta era la religiosidad que vivió el judaísmo en los últimos siglos del Antiguo Testamento, y éste fue el mundo espiritual que encontró Jesús de Nazaret. Ello nos permite apreciar mejor la novedad y la originalidad que representan la persona y la obra de Jesús.

1. Censo de las tribus y estatuto de los levitas (1,1-4,49)

El libro de los Números se abre con el recuento general de las tribus laicas de Israel (Nm 1) y su disposición dentro del campamento (Nm 2), junto con el censo de los levitas, sus funciones y obligaciones (Nm 3-4).

1,1-46 Censo de las tribus. El censo de Nm 1 forma binomio antitético con el censo de Nm 26. El primero se refiere a la generación salida de Egipto, condenada a morir en el desierto, debido a sus infidelidades y pecados, y el segundo se refiere a la generación siguiente, o sea, los hijos de los anteriores, los destinados a entrar en la tierra prometida. Nm 1 y 26 son dos textos significativos, porque señalan dos momentos importantes dentro de la trayectoria teológica de la travesía del desierto, construida sobre el esquema "pecado-castigo-conversión-salvación".

El número de seiscientos tres mil quinientos cincuenta, total de varones israelitas aptos para las armas (Nm 1,46), coincide prácticamente con los seiscientos un mil setecientos treinta de Nm 26,51, y ambos números coinciden, a su vez, fundamentalmente con

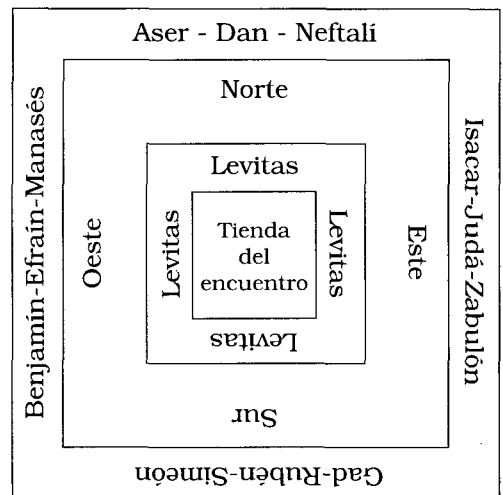
los seiscientos mil de Ex 12,37. Se trata de números hiperbólicos, pues si a los hombres de guerra añadimos los porcentajes correspondientes de mujeres, niños y varones mayores, tendríamos una población global de dos o tres millones de personas, cifra que no alcanzó Israel ni siquiera en sus mejores tiempos, cuánto menos en los días del desierto.

Este texto forma parte de la gesta del éxodo y la travesía del desierto camino de la tierra prometida, y todo aquí se halla sublimado, idealizado y embellecido con rasgos épicos, que quieren cantar la presencia y la fuerza salvadora de Dios. Como dice el Deuteronomio: *Cuando tus antepasados bajaron a Egipto no eran más que setenta personas, pero ahora el Señor tu Dios te ha multiplicado como las estrellas del cielo* (Dt 10,22).

En general, la Biblia no propende a abultar los números cuando habla del pueblo elegido, y menos aún cuando habla de hombres aptos para la guerra, sino todo lo contrario; más bien tiende a rebajar y reducir, con el fin de subrayar la gracia y la providencia de Dios, que es el que elige y salva gratuitamente. No ha elegido Dios a Israel por ser el pueblo más numeroso, siendo así que era el más pequeño de todos, sino que lo ha elegido graciosamente por puro amor (Dt 7,7-8). *Tu gente es demasiado numerosa -decía Dios a Gedeón- para que yo les entregue Madián. Israel podría gloriarse ante mí, diciendo: «Mi propia fuerza me ha librado»* (Jue 7,2ss). Por eso, Gedeón diezmó sus efectivos humanos y fue al encuentro del numeroso ejército de Madián con un reducido número de hombres, para que se viera que la victoria se debía, no a las fuerzas humanas, sino a la gracia de Dios (Jue 7,3-22). *Unos confían en los carros, otros en los caballos; nosotros en el nombre de nuestro Dios* (Sal 20,8). Es la confrontación entre la política de la fuerza y la doctrina de la gracia, que encuentra una de sus mejores expresiones en el combate entre David y Goliat (1 Sm 17). Un combate que trasciende lo puramente bélico y tiene claras dimensiones simbólicas y teológicas.

1.47-54 Los levitas. Los levitas son eximidos de las armas porque están destinados

al servicio del santuario. Son los encargados de mirar por la tienda del encuentro, junto con todo su mobiliario, así como de montar y desmontar la tienda, y velar por su traslado en los sucesivos desplazamientos a través del desierto. Ningún profano que no pertenezca a la tribu de Leví podrá acercarse a la tienda bajo pena de muerte. Se tenía una concepción medio supersticiosa y semimágica de la santidad de Dios y de las cosas santas. Estas prescripciones traen a la memoria la historia de Uzá, que cayó fulminado por tocar el arca, a pesar de que lo hizo involuntariamente (2 Sm 6,6-8).



2,1-34 Disposición de las tribus. Las tribus israelitas están ordenadas de tal manera que forman un campamento cuadrangular perfecto, en medio del cual se halla situada la tienda del encuentro, rodeada por los levitas, como se verá en Nm 3,14-39. Los lados del cuadrado están formados por las doce tribus, distribuidas en cuatro alas de tres tribus cada una.

Todo esto se parece más al templo de Jerusalén que no a un campamento de tribus fugitivas, que cruzan el desierto. La disposición de las tribus es más teológica que geométrica. El autor quiere proyectar hacia atrás, hasta los días del desierto, el dogma de la presencia de Dios viviendo en medio del pueblo, que era uno de los temas más sentidos por la

escuela sacerdotal, a la que pertenecen estos capítulos de Números. La disposición de las tribus israelitas, tanto cuando acampan como cuando se desplazan en su travesía por el desierto, se parece más a una procesión litúrgica que no a una caravana de nómadas.

3,1-39 La tribu de Leví. Volveremos a encontrar los levitas en Nm 8; 16; 18; 35. Son un total de 74 las veces que estos capítulos mencionan a los levitas. En realidad, es Números el libro que debería llevar el nombre de Levítico y no el actual "Levítico", donde los levitas se mencionan en una sola ocasión (Lv 25,32-33). Los levitas tienen también mucho protagonismo en 1 Cr 5-6; 23-27. En ambos casos se trata de justificar y valorar la misión y tareas de los levitas en el segundo templo, posterior al destierro.

a) Los sacerdotes (3,1-4)

Aunque se anuncia la descendencia de Aarón y de Moisés, de hecho, sin embargo, sólo se mencionan los cuatro hijos del primero. Los dos mayores, Nadab y Abihú, murieron castigados por ofrecer en el santuario fuego profano (Lv 10,1-5). Los otros dos, Eleazar e Itamar, ejercieron el sacerdocio personalmente, y dieron origen a dos dinastías sacerdotales, que en tiempo de David y Salomón estaban representadas por Sadoc y Abiatar respectivamente.

Consagrados sacerdotes por la unción (Nm 3,3). En un principio sólo eran ungidos los reyes. Después del destierro empezó a ser ungido el sumo sacerdote (Ex 29,7), y finalmente, la unción se extendió a todos los sacerdotes, como indica este texto.

b) Los levitas (3,5-10)

Dentro de la tribu de Leví se distinguía la rama o familia de Aarón, que recibió el ministerio y el ejercicio del sacerdocio propiamente dicho, o sea, el sacerdocio de primer orden. Aarón transmitió este sacerdocio a sus descendientes a través de sus hijos Eleazar e Itamar (Nm 3,4). La promesa del sacerdocio le fue renovada mediante alianza so-

lemne a Pinjás, hijo de Eleazar (Nm 25,11-13). Las demás familias de la tribu de Leví, conocidas generalmente con el simple nombre de levitas, ejercen en el santuario servicios de segundo orden, y están subordinadas a la familia de Aarón, cuyos miembros reciben el nombre de sacerdotes.

Esta distinción entre "sacerdotes" y "levitas", con sus respectivos estatutos y funciones, se produce a partir del destierro de Babilonia, según consta por el libro de Ezequiel (Ez 44,4-31) y los textos de la tradición sacerdotal (P), entre los que se cuentan Nm 3-4.

c) Elección (3,11-13)

Lo mismo que las primicias de las cosechas, los primogénitos de los hombres y de los animales tenían una cualificación especial, por lo cual, solían reservarse a la divinidad. En Israel así era (Ex 22,28-29; 34,19-20). Los primogénitos israelitas pertenecían además al Señor, porque habían sido preservados de la muerte cuando el ángel exterminador hirió a los primogénitos de Egipto en el momento del éxodo (Ex 12,29; 13,2).

Según la disposición de Nm 3,11-13, los levitas tienen la misión de sustituir a los primogénitos, y esto les va a conferir una vinculación muy especial con Dios, con la consiguiente dignidad y santidad que dicha vinculación implica.

d) Censo (3,14-39)

Dentro de la preocupación de Números por las listas y los censos, una vez hecho el recuento de las tribus laicas en Nm 1, ahora le corresponde la vez a los levitas, que son agrupados en tres grandes familias, encabezadas por los tres hijos de Leví: Guersón, Queat y Merarí (Nm 3,14-20). En Nm 3,21-39 se enumeran los miembros que componen cada una de las familias, y se señalan asimismo los servicios y obligaciones que les corresponden en el santuario. Dichos servicios y obligaciones se entenderán mucho mejor si se leen a la luz de lo que el libro del Exodo dice acerca de la tienda, con todo su mobiliario, objetos y utensilios (Ex 25-31).

A los tres clanes levitas encabezados por los tres hijos de Levi, Nm 3,38 añade un cuarto clan, formado por Moisés, Aarón y sus hijos, es decir, un clan sacerdotal, con el fin de constituir cuatro grupos que puedan colocarse en los cuatro puntos cardinales en torno a la tienda del encuentro. De esta manera, la tienda del encuentro se hallaba flanqueada por dos cinturones humanos: uno externo, formado por las doce tribus laicas (Nm 2), y otro interior, formado por los levitas y los sacerdotes. El resultado final era un campamento cuadrangular geométricamente perfecto, según se puede constatar en el cuadro que hemos reproducido más arriba.

3,40-51 Rescate de los primogénitos.

Estos versículos amplían y precisan mejor lo dicho en Nm 3,11-13. Los levitas y sus ganados sustituyen ante el Señor a los primogénitos; lo mismo que las primicias de las cosechas, se consideraban como cosa sagrada perteneciente al Señor (Ex 13,11; Dt 26,2). Por eso, al ser donados a Dios en lugar de los primogénitos, los levitas se convertían en un don, propiedad del Señor (Nm 3,12; 8,16).

El número de levitas era inferior en doscientas setenta y tres unidades al de los primogénitos, por eso estos doscientos setenta y tres primogénitos de más debían ser rescatados por dinero, a razón de cinco monedas por cabeza.

4,1-33 Funciones de los levitas

a) Los hijos de Queat (4,1-20)

Nm 4 continúa y precisa con más detalle el tema de Nm 3 sobre las funciones y obligaciones que incumbían a los levitas, a la vez que ofrece asimismo el censo de los levitas en edad de servicio.

El autor insiste una y otra vez en la santidad de Dios, que se hace presente en el arca de la alianza. Por eso, a la hora de concretar los servicios que deben prestar los levitas en el santuario, les previene de manera

reiterativa contra el peligro de ver o tocar los objetos y utensilios más sagrados, cuyo cuidado estaba reservado a los sacerdotes exclusivamente.

Los hijos de Queat son los encargados de transportar las cosas más santas del santuario: el arca, la mesa donde se hacía la ofrenda de los panes junto con los utensilios de la misma, el altar de oro y el altar de los holocaustos. Pero antes de entrar en acción los levitas (Nm 4,15), todos estos objetos sagrados han de ser recubiertos y envueltos en pieles y paños preciosos por los sacerdotes, para que no sean tocados ni vistos por los levitas, no sea que mueran, como murió Uzá (2 Sm 6,6-7).

b) Los hijos de Guersón (4,21-28)

Las obligaciones y los servicios de los guersónitas han sido ya descritos en Nm 3,24-26. Estaban encargados de transportar las lonas de la tienda, los velos, las cortinas y las cubiertas. Tenían a su cargo, por tanto, partes del santuario menos nobles que los queatitas del grupo anterior.

c) Los hijos de Merarí (4,29-33)

Como ya se ha dicho en Nm 3,36-37, a los meraritas les corresponde transportar todos los objetos de madera, especialmente las maderas que forman el armazón de la tienda.

4,34-49 Censo de los levitas. Tanto el número de veintidós mil, que suman el total de levitas (Nm 3,39), como los ocho mil quinientos ochenta que suman los levitas en edad de servicio, es decir, entre los treinta y cincuenta años, son números teológicos que quieren llamar la atención del lector acerca de la importancia de la institución de los levitas.

La edad de los levitas para entrar en servicio no siempre es la misma en los textos del Antiguo Testamento. Aquí en Nm 4,34-49 se habla de treinta años. En Nm 8,23-26 se fija en veinticinco. Y 1 Cr 23,24 la rebaja a veinte.

2. *Leyes y normas diversas* (5,1-6,27)

El libro de los Números no contiene códigos o colecciones de leyes, como los contienen, por ejemplo, los libros del Exodo, Levítico y Deuteronomio. Con todo, lo mismo que los demás libros del Pentateuco –a excepción de Génesis–, el de los Números se muestra igualmente interesado por el ordenamiento legal, jurídico e institucional del pueblo. No pierde ocasión de intercalar entre los relatos, que jalonan la travesía del desierto, leyes, normas y disposiciones legales, como es el caso de Nm 5-6.

Aunque a primera vista pudieran aparecer heterogéneas y desconectadas entre sí, sin embargo en las leyes y normas de Nm 5-6 hay una misma preocupación de fondo: salvaguardar la pureza y santidad del pueblo.

5,1-4 Expulsión de los impuros. Para una mayor precisión de lo que el Antiguo Testamento entiende por lepra, gonorrea y contacto con cadáveres, pueden verse Lv 13; 15 y Nm 19,11-16, respectivamente; allí se explican más detalladamente este tipo de enfermedades y afecciones de la piel que, lo mismo que el contacto con los cadáveres, implicaban impureza ritual.

Sin duda, la intencionalidad de todas estas prescripciones era la de velar por la santidad del campamento, en medio del cual habitaba el Señor. Pero se trataba de una santidad, entendida en un sentido tan material y ritualista, que dichas prescripciones se volvían contra las mujeres y los hombres, discriminándolos y marginándolos. Por eso, Jesús de Nazaret abolirá las leyes de pureza ritual del Antiguo Testamento y se dedicará a curar a los discriminados y marginados, reintegrándolos al seno de la comunidad, como es, por ejemplo, el caso de los leprosos (Mc 1,40-45).

5,5-10 Restitución. La presencia de Dios en medio del campamento exige no sólo pureza ritual, sino también honradez ética en las relaciones interhumanas. Cuando se hace mal a otro, se peca contra el prójimo y se

peca también contra Dios. De ahí que es necesario restituir a quien ha sido perjudicado, y hay que añadir asimismo un sacrificio de expiación por el pecado cometido contra Dios.

Si faltase la persona perjudicada o el pariente heredero de sus derechos, para que el infractor no se beneficie de su pecado, entregará la restitución a Dios en la persona del sacerdote.

5,11-31 Ley de los celos. La pureza y la santidad del pueblo implican asimismo la moralidad familiar. En caso de flagrante adulterio, los adúlteros son condenados a pena de muerte (Lv 20,10; Dt 22,22). Cuando sólo se trata de sospecha de una eventual infidelidad, como aquí, el marido somete a la mujer a la prueba de la llamada agua amarga de la maldición (Nm 5,18.19.24). Comparada con los terribles juicios de Dios y ordalías, empleadas en casi todos los pueblos antiguos, la prueba bíblica resulta sencilla e inofensiva. Se trata de beber agua mezclada con un poco de polvo del santuario y ceniza de un pergamino quemado, en el que se habían consignado previamente por escrito ciertas imprecaciones. Como suele ocurrir en el Antiguo Testamento y en los pueblos semitas en general, la ley y el ritual de los celos es discriminatorio, puesto que sólo habla de las sospechas del marido respecto de la mujer, y no tiene en cuenta la hipótesis contraria.

6,1-21 Nazireato. Siempre preocupada por salvaguardar y promover la pureza y la santidad del pueblo, la escuela sacerdotal establece aquí en Nm 6 un serie de normas y prescripciones, tendentes a regular la práctica del nazireato, recibida de la tradición antigua. Nm 6,1-8 determina qué es el nazireato y cuáles son las obligaciones de esta institución. Nm 6,9-12 concreta la forma de reanudar el ejercicio del nazireato en caso de que se haya visto interrumpido. Nm 6,13-21, finalmente, fija el ritual con el que se ponía fin a la práctica del nazireato.

El nazireato era una consagración especial a Dios, en busca de una mayor perfección y santidad. El primer nazireo de que habla la Biblia es Sansón, que fue consagrado a Dios

desde el seno mismo de su madre (Jue 13,5). El nazireato seguía en uso en los comienzos del cristianismo. Lo practicó Juan el Bautista (Lc 1,15) y posiblemente san Pablo, que cumplió, junto con otros cuatro judíos, los ritos que daban por terminado el compromiso (Hch 18,18; 21,23-27). En el s. II d. C. la Misná le dedicará un tratado entero.

Según Nm 6,1-8, las obligaciones o prácticas que configuraban el nazireato eran principalmente tres: a) Abstenerse de vino y bebidas fermentadas, puesto que el verdadero fervor y entusiasmo auténtico debían proceder, no del alcohol sino del espíritu interior; b) no cortarse el pelo de la cabeza, que era signo de fuerza y santidad (Jue 13,5; 16,17); c) evitar todo contacto con cadáveres, porque implicaba impureza ritual. En este sentido tan estricto, el contacto con cadáveres sólo se le prohibía al sumo sacerdote (Lv 21,11). A los sacerdotes en general, por ejemplo, se les permitía el contacto con los cadáveres de sus parientes cercanos (Lv 21,2).

El contacto con cadáveres implicaba una impureza ritual de tal gravedad, que si alguien por casualidad moría repentinamente junto al nazireo, la consagración de este último quedaba interrumpida y se veía obligado a empezar de nuevo el voto del nazireato, sin contar para nada el tiempo pasado. Debían acompañar asimismo sacrificios de expiación por el pecado y por la nueva consagración (Nm 6,9-12).

Nm 6,13-21 describe el ceremonial que ponía fin a la consagración o voto de nazireato, ceremonial que comprendía tres partes o momentos: el nazireo ofrecía sacrificios (Nm 6,13-17); se cortaba la cabellera y la echaba al fuego (Nm 6,18); el sacerdote toma para sí la parte de la ofrenda sacrificial que le corresponde (Nm 6,19-20).

A juzgar por el ejemplo de Sansón (Jue 13,7), en sus primeros tiempos el voto de nazireo podía durar toda la vida. Sin embargo, según Nm 6, que refleja la situación posterior al destierro de Babilonia, el voto era solamente temporal.

6,22-27 Fórmula de bendición. Posiblemente, como una respuesta a la buena dis-

posición de los israelitas, que se ponía de manifiesto a través de ciertas prácticas de perfección, como la del nazireato, el autor de Números ha colocado aquí la fórmula de bendición con la que el pueblo era bendecido por los sacerdotes.

Es uno de los textos más ricos teológicamente hablando y de mayor elegancia literaria de todo el Pentateuco. Su aliento poético y su calidad artística se percibe mejor en el original hebreo, donde, junto a la belleza de las expresiones, se descubre incluso un crescendo numérico de palabras que van escalonadamente de menos a más: tres palabras en Nm 6,24, cinco en Nm 6,25, y siete en Nm 6,26. A pesar de este diverso número de palabras, los tres versículos, sin embargo, son paralelos entre sí, tanto por la forma como por el contenido. Desde el punto de vista formal, los tres versículos están integrados por dos oraciones cada uno de ellos. En los tres versículos se repite, además, de manera explícita el nombre divino, repetición que es intencionada, puesto que con ella quiere el autor dejar claro que la fuente y principio de toda bendición es Dios; el sacerdote es sólo un mediador. Los seis verbos que dan lugar a las seis oraciones, a través de las cuales se pronuncia y se invoca la bendición, también se corresponden entre sí y apuntan todos hacia un mismo contenido fundamental.

Nm 6,24 emplea los verbos "bendecir" y "guardar". "Bendecir" y "bendición" son los términos clásicos usados por el Antiguo Testamento para expresar toda suerte de bienes y dones, tanto de orden natural como sobrenatural. "Guardar" expresa la protección de Dios que acompaña a su pueblo para defenderlo en sus adversidades y salvarlo en sus desgracias.

Nm 6,25 emplea una primera forma verbal de carácter antropomórfico: *haga brillar su rostro sobre ti*, muy frecuente en la piedad de los salmos; en el salmo 80, por ejemplo, se repite en forma de estribillo hasta tres veces (Sal 80,4.8.20). Véase asimismo el Sal 67,2. *Un rostro brillante* o radiante es expresión de bondad y benevolencia, que son, a su vez, los mismos conceptos que se contienen en la se-

gunda oración de Nm 6,25: *te dé su gracia*, o sea, sus favores y sus beneficios.

Nm 6,26 empieza con un antropomorfismo muy similar al de Nm 6,25, que solicita de Dios una mirada benevolente y amiga. La oración final *te conceda la paz*, junto con la primera *te bendiga* (Nm 6,24), es la más densa, dado que los términos “bendición” y “paz” son los que expresan de manera más plena los bienes de la salvación en el sentido más integral de la palabra: los bienes del cielo y de la tierra, la salud del cuerpo y del alma, la prosperidad y la felicidad sin límites, la vida, la alegría, la plenitud y satisfacción de los anhelos y deseos profundos del hombre, tanto en las relaciones inter-humanas como en su proyección hacia Dios. El original *shalôm* que está detrás de “paz” es el término empleado por todos los pueblos semitas para saludar, por ser, según ellos, el que mejor condensa todo el bien que se puede desear a una persona.

Enriquecidas con la profundidad y la trascendencia que lleva consigo el misterio de Cristo, las fórmulas de bendición de Nm 6,22-27 son retomadas por los autores del Nuevo Testamento y siguen siendo empleadas por la liturgia de la Iglesia cristiana.

3. Ofrendas de los jefes y normas para los levitas (7,1-8,26)

Antes de abandonar el Sinaí, el autor de la escuela sacerdotal quiere colocar aquí, dentro del marco del monte de la alianza, y bajo la sombra del gran legislador Moisés, esta serie de prescripciones sobre las ofrendas de los jefes, y normas sobre la purificación de los levitas, prescripciones y normas pertenecientes, sin duda, al periodo postexílico.

7,1-9 Ofrenda de los carros. Después de hablar en el capítulo anterior de los sacrificios y ofrendas que debían presentar los nazireos al término de su consagración (Nm 6,13-21), el autor sacerdotal introduce aquí en Nm 7 una larguísima descripción de las ofrendas que deben entregar los jefes del pue-

blo, jefes que ya conocemos por Nm 1,5-16. En realidad, el lugar más lógico y apropiado para este ordenamiento sobre las ofrendas hubiese sido Ex 40,1-33, que es donde tiene lugar la construcción y la consagración de la tienda del encuentro (que en la tradición sacerdotal recibe también el nombre de *morada* o tienda de la presencia).

Lo primero que los jefes han de poner a disposición de los levitas son seis carros y doce bueyes, dos para cada carro, con el fin de que los hijos de Leví puedan transportar el mobiliario de la tienda del encuentro, según les estaba asignado en Nm 4,21-33. A los hijos de Guersón les fueron entregados dos carros y cuatro bueyes, y a los hijos de Meraí, cuatro carros y ocho bueyes, porque los objetos que tenían que transportar éstos últimos eran de mayor envergadura y más pesados. Los hijos de Queat no reciben ni carros ni bueyes, puesto que su obligación era transportar a hombros el arca y los objetos más sagrados de la tienda, según se dice en Nm 4,1-20.

7,10-89 Ofrenda de la dedicación. En doce días sucesivos los doce jefes de las doce tribus hacen idénticas y cuantiosas ofrendas, que son descritas minuciosa y detalladamente. Todo ello hace de Nm 7 uno de los capítulos más largos y más aburridos de toda la Biblia. Aburrido para nosotros, pero no para los primeros destinatarios, para quienes esta repetición reiterativa de las ricas y abundantes ofrendas presentadas por las tribus, debía ser una motivación y un estímulo, capaz de despertar en ellos la misma largueza y la misma generosidad. Del mismo tenor y con la misma finalidad e intencionalidad han sido escritos Ex 35-36 y 1 Cr 29.

Nm 7,89 parece estar fuera de contexto. Es el cumplimiento de Ex 25,22, donde Dios había prometido a Moisés hablarle desde la plancha de oro que descansaba en medio de los querubines, lugar al que se ha dado corrientemente el nombre de “propiciatorio” y que era el objeto y el lugar más santo y más sagrado de todo el santuario, en el que el Señor se hacía presente de una manera muy especial. La intimidad y la familiaridad entre

Dios y Moisés era única. Ex 33,11 dice que: *El Señor hablaba con Moisés cara a cara, como un hombre habla con su amigo*. El "propiciatorio" era el signo sensible y visible de la presencia del Señor en medio de su pueblo.

8,1-4 El candelabro. Ex 25,31-40 diseña la forma del candelabro con sus siete brazos. Ex 37,17-24 describe la elaboración y ejecución del diseño. Aquí en Nm 8,1-4 se reseña la instalación y la entrada en funcionamiento del candelabro.

La presencia de una luz sagrada ardiendo permanentemente en el santuario, data desde antiguo en Israel. En el santuario de Siló ardía durante toda la noche la lámpara de Dios (1 Sm 3,3). En el templo de Salomón había diez lámparas (1 Re 7,49). Y en el templo construido a la vuelta del exilio existía el candelabro de los siete brazos, tal como lo describen los referidos textos del Exodo y nuestro pasaje de Números. La forma exacta del candelabro del templo de Jerusalén nos es conocida por el arco de Tito en Roma, donde el emperador romano lo mandó grabar en piedra como uno de los símbolos y trofeos de su triunfo sobre los revolucionarios judíos.

La luz que ardía en el santuario, no sólo servía para iluminar, sino que era al mismo tiempo signo de la presencia divina, como lo continúa siendo también en nuestros templos.

8,5-26 Purificación de los levitas. Los relatos de Nm 3-4, relativos a la elección, censo y obligaciones de los levitas, encuentran su continuación y culminación aquí en el rito de la purificación. Frente a los sacerdotes, que recibían el óleo de la unción y eran consagrados (Lv 8,6-12), los levitas recibían el agua lustral y solamente eran purificados. Frente a los sacerdotes, que recibían vestidos nuevos el día de su consagración (Ex 29,8; Lv 8,13), los levitas solamente lavaban y purificaban sus vestidos (Nm 8,7).

El gesto de los israelitas poniendo sus manos sobre los levitas, no es un signo de bendición, sino un traspaso o delegación de responsabilidades, o sea, una manera plástica de decir que los levitas actuaban como representantes del pueblo (Nm 8,9-10).

Los levitas son presentados por Aarón delante del Señor como si fueran una ofrenda mecida o balanceada (Nm 8,11.13.15). Esta expresión se ha entendido tradicionalmente como si se tratase de ofrendas mecidas o balanceadas ritualmente por los sacerdotes en presencia del Señor (Nm 6,20). Actualmente hay autores que creen que se trata de una expresión importada desde Babilonia en tiempo del exilio, cuyo sentido es el de una ofrenda especial y cualificada, sin referencia alguna a movimientos o balanceos rituales.

Nm 8,16-19 repite y amplía lo dicho en Nm 3,11-13 sobre los levitas como sustitutos de los primogénitos de Israel.

En Nm 4,34-49 se fijaba en treinta años la edad a partir de la cual los levitas podían entrar en servicio. Aquí en Nm 8,23-26 se habla de veinticinco, y en 1 Cr 23,25 se rebaja a veinte años.

4. La pascua y la partida (9,1-10,10)

La celebración de la pascua (Nm 9,1-14), la perícopa sobre el significado y la misión de la nube (Nm 9,15-23), y las instrucciones sobre la fabricación y función de las trompetas (Nm 10,1-10), constituyen los últimos preparativos del pueblo, con vistas ya a la larga e inminente travesía por el desierto.

9,1-14 Celebración de la pascua. Aparentemente, se trata de la celebración de una segunda pascua después de aquella primera que coincidió con la salida de los israelitas del país de Egipto (Ex 12). En realidad, sin embargo, de lo que se trata es de promulgar una ley pascual complementaria en favor de aquellos que por alguna causa razonable no podían celebrar la fiesta en su fecha oficial (14 del primer mes), ofreciéndoles la posibilidad de celebrarla el 14 del segundo mes, es decir, estableciendo una segunda fecha complementaria.

Las causas que se aducen para posponer la celebración de la pascua son dos: encontrarse en estado de impureza ritual por con-

tacto con cadáveres, o encontrarse de viaje y no poder llegar a tiempo para celebrar la fiesta con los demás. Aunque 2 Cr 30,1-3 vincula esta ampliación de la ley pascual con el rey Ezequías, sin embargo, todo hace pensar que fue después del destierro cuando se promulgó esta ley complementaria. La nueva situación del judaísmo posexílico, viviendo en régimen de diáspora creciente, hizo necesaria una legislación más flexible. En todo caso, la flexibilidad afectaba sólo a la fecha, pues el ritual de la segunda pascua era exactamente igual que el de la primera.

9,15-23 La nube. Este texto retoma y desarrolla Ex 40,34-38, que pertenece, como éste, a la tradición sacerdotal (P). Los autores sagrados se sirven de la imagen o símbolo de la nube para expresar la fe en el Señor, que se hace presente en el santuario y acompaña al pueblo en sus desplazamientos por el desierto. O sea, la nube es señal y signo de la presencia y providencia divina, que acompaña y envuelve a su pueblo.

Al hablar de la nube, la tradición yahvista (J) la presenta más bien como la columna que va delante del pueblo, guiándolo en su travesía por el desierto (Ex 13,21-22). En la tradición sacerdotal la nube tiene un matiz ligeramente diferente. No es columna ni guía que va delante, sino sombra que cubre el santuario que está en medio del campamento dando la impresión de reposar sobre él. Cierzo, la nube se posa y se levanta, y el pueblo interpreta estos movimientos como señales de la voluntad de Dios, que ordena a Israel detenerse y acampar o ponerse en marcha. Por la noche la nube se volvía luminosa y resplandeciente y tomaba apariencia de fuego.

10,1-10 Las trompetas. Otra señal, además de la nube, para acampar o ponerse en marcha la constituían las trompetas. Tal como se hallan reproducidas en piedra en el arco de Tito en Roma, las trompetas eran largos tubos metálicos que terminaban por uno de los extremos en forma acampanada. Servían para dar la señal de partida, para convocar la asamblea litúrgica, y también se empleaban en la guerra santa. El uso de las

trompetas en Israel es tardío. Lo tradicional fue siempre el *sofar* o cuerno de carnero.

II DEL SINAI A MOAB (10,11-21,35)

Abandonamos ya el monte Sinaí y el autor nos va a conducir hasta los llanos de Moab en Transjordania a través de un itinerario muy difícil de reconstruir en el mapa. Se trata de episodios y relatos contruidos en torno a personajes y topónimos, difíciles de identificar y localizar. A partir de aquí, al lado de la tradición sacerdotal (P), hacen acto de presencia las fuentes antiguas, sobre todo, la yahvista (J). En todo caso, en esta sección siguen alternando las narraciones y las leyes. Esta es la arquitectura del Pentateuco en general: una epopeya histórica de carácter narrativo, en la que se enmarcan cuerpos de índole legal e institucional. Aquí concretamente, los textos legales están representados por Nm 15; 18 y 19, capítulos que aparecen encuadrados en el marco de la historia que nos ofrecen los capítulos restantes.

El itinerario entre el Sinaí y los llanos de Moab se halla presidido por dos temas de carácter teológico, que son los que dan a toda la sección unidad y cohesión. Por una parte está la providencia divina en forma de presencia salvadora, que guía y acompaña a su pueblo bajo la dirección y el apoyo de su siervo Moisés. Por otro lado está la ingratitud y la infidelidad del pueblo, que, con sus murmuraciones, desobediencias y rebeliones, provoca la ira de Dios. A causa de este comportamiento ingrato e infiel, la generación que salió de Egipto es condenada a morir en el desierto, sin poder entrar en la tierra prometida. Estas dos vertientes de la historia del desierto, con su alternancia de gracias y favores por parte de Dios, e ingratitudes y pecado por parte del pueblo, constituyen el tema de muchas páginas del Antiguo Testamento, entre las que se destacan Ez 20 y los salmos 78 y 106.

Otro de los motivos teológicos predominantes es el tema de la santidad. Una simple

constatación estadística lo podría demostrar. Alcanzar la santidad es asimismo el objetivo que se proponen los textos legales de esta segunda parte del libro de los Números:

- Normas sobre los sacrificios: Nm 15.
- Misión expiatoria de los sacerdotes: Nm 18.
- Ritual de la vaca roja: Nm 19.

Nm 10,11-21,35 presenta afinidades y paralelismos significativos con Ex 14,11-14; 15,22-18,27, a saber:

- El mismo marco geográfico: la estancia en el desierto.
- La misma actitud del pueblo: murmuraciones, desobediencias y rebeliones contra Dios y contra su siervo Moisés.
- En ambos casos, uno de los pretextos que se aducen para esta actitud de rebeldía es el mismo: el hambre y la sed, a que se ve sometido en el desierto el pueblo salido de Egipto. Números añade nuevos motivos: la dificultad de entrar en la tierra (Nm 14,2-3) y los privilegios de Moisés (Nm 16,1-11; 17,6).

1. Desde la salida del Sinaí hasta la derrota de Jormá (10,11-14,45)

Desde el punto de vista geográfico, esta sección se desarrolla a lo largo de un itinerario que va desde el Sinaí hasta el desierto de Farán. Desde el punto de vista literario, hacen acto de presencia tradiciones antiguas anteriores al destierro, especialmente la tradición yahvista. Desde el punto de vista teológico, en el pueblo se respira un clima de contestación y rebeldía, que contrasta radicalmente con el ambiente de la primera parte de Números, donde todo era fervor, devoción y generosidad.

10,11-28 Orden de marcha. Aquel grandioso cuadrado que formaba el campamento de las tribus israelitas distribuidas en cuatro alas, teniendo en el centro la tienda del encuentro custodiada por los levitas (Nm 2), abandona finalmente el Sinaí y se pone en marcha hacia el desierto de Farán.

La imagen que proyecta el pueblo de Israel

cruzando el desierto, tal como lo describe el presente texto, perteneciente todavía a la tradición sacerdotal (P), se parece más a una procesión litúrgica que no a una caravana de nómadas fugitivos o a una expedición militar. Atento siempre a la cronología, el autor sacerdotal coloca la fecha de la partida a diecinueve días del comienzo del libro de los Números (Nm 1,1), y a once meses y diecinueve días de la llegada del pueblo al Sinaí (Ex 19,1).

10,29-36 Jobab, el suegro de Moisés.

Existen dos tradiciones sobre el matrimonio de Moisés: un matrimonio madianita y otro quenita. Según el libro del Exodo, Moisés se casó con la hija del madianita Jetró (Ex 3,1; 4,18; 18). Según Jueces (Jue 1,16; 4,11), se casó con la hija del quenita Jobab. Este texto (Nm 10,29), al presentar a Jobab como un madianita, quiere conciliar y armonizar las dos tradiciones, haciendo de los quenitas una fracción dentro del grupo de los madianitas.

1 Sm 15,6 recuerda que los quenitas se portaron bien con los israelitas cuando éstos subieron de Egipto. Todo hace pensar, por tanto, que cuando Moisés invita a Jobab a irse con ellos, no lo hace simplemente por tener un guía experto, buen conocedor del terreno; lo que, en realidad, Moisés está proponiendo a Jobab y a los quenitas en general, es un pacto de mutua colaboración. De hecho, entre los israelitas y los quenitas las relaciones fueron amistosas (Jue 1,16; 4,11). Aunque no se dice explícitamente, Jobab debió aceptar la invitación de Moisés, yéndose con los israelitas y haciendo causa común con ellos.

Nm 10,33-36 conserva tradiciones antiguas sobre el arca de la alianza, anteriores a la tradición sacerdotal. No es la nube la que lleva el protagonismo, como en Nm 9,15-23, sino el arca, que va abriendo camino y va marcando las etapas. Las expresiones pronunciadas por los israelitas al levantar y posar el arca, al comienzo y al final de cada etapa, representan fórmulas litúrgicas estereotipadas, que encontramos reproducidas en otras ocasiones, por ejemplo, en el salmo 132,8.

Primero, en la conquista de la tierra, y luego, en la defensa de la misma, el pueblo

de Israel, sobre todo en los primeros tiempos, vivió para la guerra. Por eso, percibía la providencia salvadora de Dios en forma de ayuda y protección frente a sus enemigos. En los momentos más críticos llevaban, incluso, al campo de batalla el arca de la alianza, que era el signo sensible de la gloria y la presencia de Dios (1 Sm 4-6; véase asimismo 2 Sm 11,11). Esa es la razón por la que Nm 10,35 asocia la presencia del arca, es decir la presencia del Señor, con la dispersión de los enemigos y huída de los adversarios.

11,1-15 Quejas en el desierto. Primero de una manera más general (Nm 11,1-3) y luego más concretamente (Nm 11,4-15), este párrafo señala tres motivos teológicos, que a modo de secuencia se van a repetir a lo largo del desierto e, incluso, a lo largo de todo el Antiguo Testamento:

- Actitud rebelde del pueblo, que se queja y ofende a Dios.
- Ira del Señor y castigo.
- Intercesión de Moisés y perdón.

Este esquema trimembre ("pecado-castigo-conversión") se repite de manera constante y uniforme en los distintos autores y escuelas teológicas del Antiguo Testamento. El autor del libro de los Jueces, perteneciente a la escuela deuteronomista, lo repite de manera monótona y reiterativa. Es el esquema que, repetido seis veces, le sirve para enmarcar a los seis jueces mayores (Jue 3-16).

Llamaron a aquel lugar Taberá –es decir, Incendio– *porque allí se había encendido contra ellos el fuego del Señor* (Nm 11,3). Este tipo de relatos o narraciones que tratan de explicar el origen de un nombre de persona o de lugar, el origen de un santuario o de una fiesta, etc., son muy frecuentes en la Biblia. Reciben el nombre de relatos etiológicos. Etiológico es una palabra griega compuesta de dos elementos: "aitía" (causa) y "logos" (tratado).

En castellano, las palabras "etiología" y "etiológico" están reservados casi exclusivamente al ámbito de la medicina, concretamente, al tratado que estudia las causas o el origen de las enfermedades. Pero modernamente, estos términos se emplean mucho también entre los biblistas porque, según

queda dicho, las narraciones o relatos etiológicos son muy abundantes en la Biblia. Este es uno de ellos. Existe un nombre de lugar ("Taberá"), que, etimológicamente hablando, significa "Incendio". Ahora bien, el pueblo no se resigna al silencio, y crea una tradición (logos) para explicar el origen o la causa (aitía) de dicho nombre.

Así pues, el relato referente a las quejas del pueblo, quejas que *encienden* la ira de Dios, quien a su vez envía un *fuego que devora* uno de los flancos del campamento, es una narración etiológica elaborada o adaptada por el pueblo para explicar el origen del nombre de *Taberá* (*Incendio*). Primero es el nombre del lugar, es decir, el efecto; y luego viene la elaboración del relato que trata de explicar el origen o la causa de tal efecto. Primero son los nombres de Abrahán, Moisés, Babel, Berseba, Guilgal, etc., y luego las explicaciones etiológicas de los mismos. Primero es la fiesta de la pascua, y luego el relato etiológico de Ex 12 que explica su origen.

La gente que se había mezclado con el pueblo... (Nm 11,4). Con los israelitas se había mezclado una masa de gentes que son calificadas peyorativamente, puesto que el término original hebreo podría traducirse por "chusma". En el Antiguo Testamento se conserva la tradición sobre los orígenes un tanto híbridos y heterogéneos de Israel (Ex 12,38; Lv 24,10-14). También Ezequiel echará en cara a Judá sus orígenes bastardos (Nm 16,3).

El maná bíblico corresponde, seguramente, a una sustancia pegajosa y dulce que segregan ciertos insectos al chupar la savia de los arbustos de tamarisco. Tiene un sabor parecido al de la miel. Se encuentra aún en los valles centrales de la península del Sinaí, especialmente, a finales de mayo y el mes de junio. Para una mayor información puede verse Ex 16, donde la donación del maná es presentada como un hecho extraordinario y milagroso.

11,16-30 Los setenta ancianos. Ante las quejas del pueblo, que siente nostalgia por la abundancia de alimentos de Egipto, y ante el agobio de Moisés, que se siente abrumado con tantos problemas, el Señor responde con

una doble promesa: carne para el pueblo y un consejo de setenta ancianos, que comparte con Moisés la responsabilidad de gobierno. Posiblemente, la superposición de estas dos promesas refleja la existencia de dos tradiciones inicialmente distintas.

Los ancianos lo son, no necesariamente por los muchos años de edad, sino por su experiencia y sabiduría, rectitud y madurez. Los ancianos como responsables o corresponsables del gobierno de la ciudad, de la comunidad o del pueblo, son una institución que pervive con sus sucesivos cambios y adecuaciones a lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamento. En las primitivas comunidades cristianas comparten las responsabilidades con los apóstoles y los sucesores de éstos que muy pronto recibirán el nombre de obispos.

Aquí, además de compartir con Moisés el gobierno del pueblo, los setenta ancianos tienen la misión de *profetizar*. Se trata, no del profetismo oracular de los grandes profetas predicadores y escritores, sino del profetismo extático y colectivo, del mismo que se habla, por ejemplo, en 1 Sm 10,5-13; 19,18-24. Era una explosión de entusiasmo, éxtasis y delirio colectivo, que tenía la finalidad de testificar la presencia del espíritu de Dios en medio de la comunidad, con el fin de crear un clima de fervor y exaltación religioso-nacional.

El incidente de Eldad y Medad (Nm 11,26-29) sirve para introducir en la historia a Josué, que va a ser el sucesor de Moisés, y también para sentar la tesis, que viene a ser como la culminación de todo el párrafo: *¡Ojalá que todo el pueblo profetizara y el Señor infundiera en todos su espíritu!* (Nm 11,29). Joel se hará portavoz de estos mismos deseos (Jl 2,28-29), y san Pedro los verá cumplidos el día de Pentecostés (Hch 2,16-21). Esta generosidad y amplitud de miras, que no concede el monopolio del espíritu sólo a la jerarquía, sino que lo otorga a todo el pueblo, suena a Vaticano II. Véase, por ejemplo, la constitución dogmática "Lumen Gentium", nº 12.

11,31-34 Las codornices. Tanto cuando suben de África en primavera en busca de climas más frescos, como cuando regresan en otoño para pasar el invierno, bandadas de

aves migratorias, entre ellas las codornices, cruzan la península del Sinaí. Después de largas jornadas de viaje, sobre todo, cuando tenían que volar sobre el mar, se paraban fatigadas para descansar, y entonces podían ser fácilmente capturadas.

Esta es la circunstancia que parece adivinarse detrás del relato bíblico, circunstancia que es interpretada como un hecho providencial y milagroso. Nm 11,33-34 da la impresión de haber sido añadido como explicación etiológica del topónimo *Quibrot Hataavá*, que significaría, según la etimología popular: *Tumbas de Avidez*. La *avidez* de los israelitas a la hora de comer la carne es un matiz negativo, introducido forzosamente, con el fin de que la explicación etiológica del topónimo *Tumbas de Avidez* fuera más satisfactoria. (Para el concepto de "etimología" véase comentario a Nm 11,1-15).

12,1-16 Quejas de Aarón y María. Nm 12 presenta discordancias que plantean algunos interrogantes y dificultan la comprensión del texto. Primera, Nm 12 empieza diciendo que María y Aarón murmuraban contra Moisés a causa de la mujer cusita (africana-negra-extranjera) que éste había tomado por esposa, pero luego a la hora de formular sus quejas ya no hablan de ella sino que únicamente protestan de las relaciones privilegiadas que Dios tiene con su hermano Moisés; estas relaciones especiales son, a su vez, las únicas que tiene presentes el Señor cuando amonesta a Aarón y a María (orden inverso); el castigo recae solamente sobre María, y Aarón sigue a su lado sólo para interceder por ella (Nm 12,10-15).

Según algunos analistas, por ejemplo M. Noth, estas incoherencias se deben a la existencia de dos tradiciones inicialmente independientes, que fueron sometidas a retoques y ajustes con el fin de ser fundidas en un relato unitario. Una de las tradiciones tenía como protagonista solamente a María: ella era la que murmuraba contra Moisés a causa de la mujer cusita, y ella fue la única castigada. ¿Puede ser intencionado el contraste entre la lepra blanca que recubre el cuerpo de María y la piel negra de la esposa de Moisés, obje-

to de la murmuración? Ciertamente, existe contraposición entre la integración-inclusión de la mujer cusita extranjera dentro del pueblo elegido, y la expulsión-exclusión de María fuera del campamento durante siete días. La otra tradición tenía como protagonistas a Aarón y a María: los dos sienten celos y envidia de Moisés, y los dos reciben por ello el reproche de Dios. Las dos tradiciones tienen un tema común: quejas y resentimiento contra Moisés; en las dos tradiciones se encuentra presente María. Este denominador común ha facilitado la fusión de las dos tradiciones en un solo relato.

El punto focal del relato tal como lo tenemos actualmente es *Moisés y sus privilegiadas relaciones con Dios*. Ciertamente, Moisés había compartido su espíritu con los setenta ancianos (Nm 11,16-25) y había expresado el deseo de que todo el pueblo fuese profeta (Nm 11,26-29). Pero los autores sagrados, todos ellos, siempre destacan la figura de Moisés como categoría aparte. Sus relaciones con Dios son únicas. Su amistad e intimidad con Dios están muy por encima de las de María, aunque también ella sea calificada de "profetisa" (Ex 15,20). Están también muy por encima de las de Aarón, a pesar de que éste había sido elevado a la dignidad del sumo sacerdocio.

La singularidad de Moisés como el mediador por antonomasia entre Dios y su pueblo, se va a poner de relieve aquí mismo haciendo valer su poder de intercesión en favor de María.

Detrás de Nm 12,14 parece adivinarse una costumbre, según la cual, cuando una hija ofendía al padre, éste la escupía en el rostro, y además quedaba recluida en casa durante una semana llena de vergüenza. Esa es la satisfacción o penitencia que se le impone a María antes de que sea readmitida y reintegrada en la comunidad. Los mismos usos y disposiciones encontramos en el Levítico, incluidos los siete días de prueba y expiación (Lv 13,5; 14,8).

13,1-26 Exploración de la tierra de Canaán. En Nm 13 las tribus llegan a Cadés (Nm 13,26), donde van a permanecer esta-

cionadas durante algún tiempo (Nm 20,22). Dentro de la travesía que relata el libro de los Números, Cadés se encuentra a medio camino entre el Sinaí (punto de partida) y los llanos de Moab (punto de llegada). Desde el punto de vista geográfico, por tanto, Cadés es una estación importante. No es menor la importancia institucional y teológica. En Nm 13-20 tienen lugar acontecimientos relevantes. Aquí es donde se produce el corte entre las dos generaciones: la generación salidad de Egipto, condenada a morir en el desierto, y la generación siguiente, o sea, los hijos, destinados a entrar en la tierra prometida. Aquí se decide y se escribe el destino de una y otra (ver sobre todo Nm 14,20-45).

Nm 13-14 desarrolla el tema de los exploradores enviados desde Cadés para informarse de cómo eran la tierra prometida y sus habitantes. La tierra es buena y fértil, pero sus habitantes son fuertes y temibles. El temor y el desánimo se apodera de los israelitas. Les pesa haber salido de Egipto. Dios se siente ofendido por esta falta de confianza y condena a la presente generación a morir en el desierto, después de cuarenta años de peregrinación. Entrarán sus hijos, pero ellos no entrarán.

Desde el punto de vista literario, Nm 13-14 se remonta a la tradición yahvista (J), reelaborada y ampliada por la escuela sacerdotal (P). Desde el punto de vista teológico, reproduce el mismo esquema de siempre: "pecado-castigo". El pueblo falta a la fidelidad y confianza debida a Dios y Dios le condena a morir en el desierto sin poder entrar en la tierra. Nm 13-14 es una sección importante puesto que en ella se explica el por qué de los cuarenta años de peregrinación por el desierto, tema clave en la arquitectura global del libro de los Números.

Nm 13,1-16, perteneciente a la tradición sacerdotal, está calcado en Nm 1,5-16, si bien presenta algunas variantes, por ejemplo, no coinciden los nombres de los jefes y se invierte el orden de las tribus Manasés-Efraim y Neftalí-Gad.

El desierto de Sin y la ciudad de Rejob (Nm 13,21) señalan los límites sur y norte de la tierra prometida, respectivamente. Son límites

ideales, que nunca se tradujeron en realidad. Nm 13,18.22 limita la expedición y el reconocimiento de los exploradores a la región de Hebrón, situada al sur de Canaán. El paréntesis de Nm 13,23 recoge probablemente una tradición local de Hebrón, que asociaba esta localidad con la ciudad de Soán en Egipto. Soán recibe en griego el nombre de Tanis. Es una ciudad construida por Ramsés II en el delta del Nilo en el s. XIII a. C. La antigüedad de Hebrón se remonta a fechas anteriores al s. XIII a. C. Nm 13,23-24, en donde se hace referencia a la explicación etiológica del valle de Escol (racimo), ha sido añadido, sin duda, en un momento posterior. (Sobre las explicaciones etiológicas, véase Nm 11,3).

13,27-33 Información de los exploradores. *Tierra que mana leche y miel* (Nm 13,27). No es tanto una descripción geográfica cuanto una confesión teológica. Esta expresión estereotipada (tomada de la literatura cananea), lo mismo que otros calificativos similares que recibe la tierra bíblica, no se refiere tanto a la fertilidad y riqueza material del suelo, cuanto a los sentimientos de reconocimiento y gratitud hacia Dios por parte de un pueblo que se siente satisfecho y feliz en una tierra recibida graciosamente de la providencia divina en la que se puede realizar como pueblo elegido y en la que puede llevar a cabo la misión que le ha sido confiada.

La tierra es buena, pero los habitantes son fuertes y las ciudades están fortificadas. De ahí que en la mayoría del pueblo cundió el desánimo y el miedo, negándose a emprender la conquista de Canaán. Sólo Caleb se sentía con fuerzas para seguir adelante y afrontar las dificultades que implicaba la ocupación de la tierra.

Los exploradores decían que entre los habitantes de Canaán habían visto *hombres de gran estatura, gigantes, hijos de Anac* (Nm 13,28.32-33). Esta descripción es una variante de la tradición popular sobre los famosos *nefílím* o titanes orientales, de que habla Gn 6,4, donde son presentados como superhombres, fruto de la unión entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres. Es decir,

les parecían mitad dioses mitad hombres. Esta tradición popular se había ido formando, sin duda, a partir de los monumentos megalíticos existentes en Canaán, sobre todo en Transjordania. Se creía que a monumentos de tales dimensiones debían corresponder unos habitantes y unos constructores de las mismas proporciones.

También decían los exploradores que la tierra que habían visto *devoraba a sus habitantes* (Nm 13,32). No se sabe muy bien cuál es el sentido de esta expresión. Puede ser así, o porque les pareció una tierra muy grande, en la que se perdían los hombres, o porque era demasiado feroz y selvática, o porque había gentes agresivas y violentas.

14,1-12 Rebelión y castigo. Primero por el maná (Nm 11), después por los privilegios de Moisés (Nm 12), ahora por las dificultades que plantea la conquista de la tierra (Nm 13-14), el pueblo persiste en su actitud de rebeldía y reitera una y otra vez las mismas quejas y protestas contra Dios y contra Moisés. *¡Nombremos un jefe y volvámonos a Egipto!* (Nm 14,4). Prefieren continuar viviendo como esclavos en Egipto a tener que luchar por conquistar la libertad en la tierra prometida.

Desconocemos si los israelitas median bien todo el alcance de esta alternativa. En realidad, lo que estaba en juego es algo grande e importante, pues el hombre debe estar dispuesto a afrontar las mayores dificultades con tal de conquistar y defender la libertad. Como decían los clásicos, "la libertad no se vende por todo el oro del mundo" (Horacio).

La postura valerosa de los dirigentes (Moisés y Aarón, Josué y Caleb) y todos sus argumentos, no fueron suficientes para convencer al pueblo, que siguió recalitrante en su obstinación, hasta atraer sobre sí la ira y el castigo de Dios. Pero el castigo no será la aniquilación total, sino que se salvarán algunos fieles, entre ellos Moisés, el cual se convertirá en padre de una nación más grande y poderosa, cual si fuera un nuevo Abraham (Nm 14,12).

14,13-19 Intercesión de Moisés. La intercesión de Moisés en favor de su pueblo es

un tema que se repite reiterativamente en las tradiciones del éxodo. Ya lo encontramos en Nm 11,1 y 12,13. La actual plegaria de Moisés está calcada sobre Ex 32,9-14; 34,6-7.9. El argumento que Moisés aduce como motivo para aplacar la cólera divina es el honor y la gloria del propio Dios, que podrían verse afectados, si el pueblo es castigado y destruido. Los egipcios y las naciones que lo vean desde fuera se preguntarán en son de burla: ¿Qué Dios es éste que no ha podido introducir a su pueblo en la tierra prometida? (Nm 14,18-19).

14,20-45 Perdón y castigo. Dios depone la cólera y perdona al pueblo, pero al mismo tiempo le recuerda que ninguno de los israelitas de la presente generación entrará en la tierra prometida. Sólo se salvarán Caleb y Josué (Nm 14,24.30). La generación rebelde del éxodo está condenada a peregrinar cuarenta años por el desierto e ir muriendo en él, sin poder entrar en la tierra de promisión. En la tierra entrarán los hijos de la presente generación. Es éste uno de los temas más frecuentes en el libro de los Números, y también se halla presente en otros libros de la Biblia. El salmo 95, por ejemplo, lo recuerda en los siguientes términos:

*Cuarenta años estuve disgustado
con aquella generación, y dije:
Son un pueblo de corazón rebelde,
que no conoce mis caminos».*
*Por eso juré diciendo:
«No llegarán jamás a mi descanso».*
(Sal 95,10-11)

Me han puesto a prueba diez veces (Nm 14,22). No diez en sentido matemático, sino con frecuencia, es decir, muchas veces, algo así como las muchas veces que Labán había cambiado la paga de Jacob, donde se emplea la misma expresión (Gn 31,41).

Queriendo enmendar su conducta anterior y retractar sus malos pasos, el pueblo se dispuso a emprender la conquista de la tierra, y puso manos a la obra (Nm 14,25.41-43). No obstante, Israel se obstinó en su propósito y el resultado fue un estrepitoso fracaso: la derrota de Jormá (Nm 14,45).

Jormá suele identificarse con Tell el-Meshash, situado al este de Berseba, 85 Km. al norte de Cadés, en el límite entre el desierto y la montaña de Judá. A juzgar por lo que dice Nm 14,44, inicialmente los israelitas habían llegado a la cima de la montaña de Judá, es decir, ya habían sobrepasado Jormá y seguramente la habían conquistado (Nm 21,1-3). Pero luego fueron rechazados y derrotados.

2. Normas sobre los sacrificios. Poderes de los sacerdotes y levitas (15,1-19,22)

Nm 15; 18 y 19, pertenecientes a la tradición sacerdotal, son de carácter legal. Contienen leyes y normas relativas a los sacrificios (Nm 15), los deberes y derechos de los levitas (Nm 18), y el agua lustral de la vaca roja (Nm 19). Nm 16 y 17 recogen tradiciones antiguas (yahvistas y elohistas), editadas, reinterpretadas y ampliadas por la tradición sacerdotal. Aunque se refieren a episodios concretos y están presentados en forma de relatos, Nm 16-17 son de carácter institucional. En el fondo, su intencionalidad última es afirmar la autoridad de la jerarquía, representada por Moisés y Aarón.

15,1-31 Ofrenda de la harina, del aceite y del vino. Nm 15,1-16 determina la proporción de harina, aceite y vino, que debía acompañar al sacrificio de un cordero (Nm 15), de un carnero (Nm 15,6-7) y de un novillo (Nm 15,8-11). Las especies siempre son las mismas (harina, aceite y vino), pero la cantidad crece con el tamaño de las víctimas. Mientras en Lv 1-7 los sacrificios de animales y las ofrendas vegetales son sacrificios distintos, aquí en Nm 15,1-31 las ofrendas vegetales son acompañamiento de los sacrificios animales.

Nm 15,17-21 no se refiere a las primicias de pan que se ofrecían anualmente por la fiesta de pentecostés (Lv 23,15-17), sino a unas primicias de rango menor, que se ofrecían probablemente cada vez que se hacía un nueva hornada de pan, cuyos destinatarios eran los sacerdotes.

Nm 15,22-31 especifica los sacrificios y las oblacones que han de hacerse para expiar las faltas y pecados cometidos inadvertidamente o por descuido, bien sea por la comunidad (Nm 15,22-26), bien sea por una persona (Nm 15,27-29). Lv 4-5 contiene legislación más detallada y concreta sobre esta misma materia.

Para los que pecan consciente y deliberadamente no hay sacrificio de expiación posible (Nm 15,30-31). Que no haya rito expiatorio no quiere decir que no haya perdón. Siempre cabe acogerse a la misericordia de Dios. ¿Cómo van a ser borrados y exterminados los pecadores de en medio del pueblo? ¿Por medio de la muerte física, o por medio de la muerte espiritual, es decir, la exclusión y la excomunión? Las dos interpretaciones son posibles. También el Nuevo Testamento habla de pecados contra el Espíritu Santo y de pecados de muerte, que no se perdonan (Mt 12,31-32; 1 Jn 5,16; Heb 6,6).

15,32-41 Violación del sábado. Partiendo de un caso particular, como ocurría en Nm 9,6-13, el autor añade una nueva prohibición referente al descanso sabático. No sólo se prohíbe encender fuego (Ex 35,3) y llevar pesos (Jr 17,24-27), sino que se prohíbe asimismo el cortar leña. El sábado era signo de la alianza entre Dios y el pueblo. El que lo quebrantaba pecaba, por tanto, contra Dios y contra el pueblo cuya salvación estaba vinculada a la observancia de la alianza. De ahí que la violación del sábado llevaba aneja la expulsión de la comunidad y la pena de muerte (Ex 31,14-15), lo mismo que la idolatría y la blasfemia (Ex 22,19; Lv 24,15-16). No consta que esta sanción se aplicara con todo su rigor. Posiblemente, esta formulación tan severa tenía una finalidad pedagógica y ejemplar: poner de relieve la importancia del sábado y empujar a los israelitas a su observancia.

La costumbre de rematar los bordes de los mantos con flecos eran una costumbre común a todos los pueblos, incluido Israel (Dt 22,12). Lo nuevo de este texto (Nm 15,37-41) es el sentido religioso que reciben dichos flecos: sirven para recordar los mandamientos

de la ley y el carácter sagrado de la comunidad. De esta manera tenían siempre presente la ley de Dios y podían evitar los pecados por inadvertencia o descuido (Nm 15,22-31).

Jesús de Nazaret se acomodó a esta costumbre (Mt 9,20), pero censuró a los escribas y fariseos, que presumían de los flecos de sus mantos, y los llevaban bien largos para dar impresión de mayor fidelidad a la ley (Mt 23,5).

16,1-15 Rebelión de Coré, Datán y Abirán. En Nm 16 se hallan entremezclados dos relatos inicialmente distintos e independientes. Los dos son relatos de rebeldía y de protesta. El primero lo protagonizan Datán y Abirán, descendientes de la tribu de Rubén (Nm 16,1). Este relato, perteneciente a la tradición yahvista, se localiza fundamentalmente en Nm 16,12-15 y 25-34. Es una rebelión de carácter político, que se dirige contra Moisés como jefe civil. Datán y Abirán acusan a Moisés de incompetencia, porque no es capaz de llevar adelante sus planes, que hablaban de introducir al pueblo en la tierra prometida. Desde la salida de Egipto la cosa ha ido siempre a peor (Nm 16,12-15). Llevada la causa al tribunal divino y sometidos todos al juicio de Dios, la prueba se resolvió a favor de Moisés, cuya autoridad quedó a salvo, y en contra de Datán y Abirán, que fueron condenados y tragados por la tierra, juntamente con sus familias (Nm 16,25-34; el nombre de Coré en Nm 16,27 es una adición redaccional).

16,16-35 Castigo de Coré, Datán y Abirán. El segundo relato, protagonizado por Coré, se desdobra, a su vez, en dos versiones, pertenecientes ambas a la tradición sacerdotal. En una de ellas, Coré aparece como jefe de una facción de doscientos cincuenta secuaces que se rebelan contra Moisés y Aarón, porque éstos reclamaban para sí una autoridad sagrada y unas funciones religiosas que, según decían Coré y sus secuaces (Nm 16,2-3), no tenían razón de ser en una comunidad de iguales. Sometidos a la prueba de los incensarios, el juicio de Dios se inclinó en favor de Moisés y Aarón, y en contra de Coré y sus doscientos cincuenta secuaces, los cuales fue-

ron devorados por el fuego cuando ofrecían el incienso (Nm 16,4-7.18-24.35). En la segunda versión, Coré es presentado como hijo de Leví (Nm 16,1) y portavoz de un grupo de levitas, que protestan contra Aarón y sus descendientes, porque reclaman para sí en exclusiva el sacerdocio y las funciones sacerdotales (Nm 16,7-11.16-17).

Aunque Nm 16 es el resultado final de varias tradiciones y relatos inicialmente distintos, tal como ha llegado a nosotros en el texto actual constituye un todo conjuntado, puesto que el tema de fondo es siempre el mismo: salvaguardar el principio de autoridad, bien sea de Moisés o de Aarón, o de los dos juntos, frente a las insurrecciones y reivindicaciones del pueblo. Es decir, salvaguardar las instituciones y su buen funcionamiento frente a las tensiones entre las bases y la jerarquía, o frente a las rivalidades mutuas entre los distintos grupos.

17,1-5 Los incensarios de los secuaces de Coré. Pertenecientes a la tradición sacerdotal, los tres párrafos que integran Nm 17, son apéndices complementarios, que hacen referencia a temas tratados en Nm 16. Concretamente, Nm 17,1-5 continúa el tema de los incensarios (Nm 17,6-7.16-18) y sigue insistiendo en los privilegios de los sacerdotes, es decir, de Aarón y su descendencia sobre todos los demás miembros del pueblo, incluidos los levitas. Solos los sacerdotes, por ejemplo, pueden acercarse a ofrecer incienso delante del Señor (Nm 17,5).

Una vez empleados para el ofrecimiento del incienso, los incensarios han quedado santificados y no pueden ser dedicados a usos profanos. Han de ser laminados, y con las láminas resultantes será recubierto el altar de los holocaustos, según estaba previsto en Ex 27,2 y 38,2. Las láminas servirán, a su vez, para recordar a los israelitas, especialmente a los levitas, que sólo los sacerdotes pueden ofrecer incienso (Nm 17,5).

Nm 17,1-5, sobre todo lo referente a los incensarios convertidos en láminas, suena a explicación etiológica. Trataría de explicar el origen de la costumbre de recubrir con láminas de bronce el altar de los holocaustos.

(Sobre las explicaciones etiológicas véase comentario a Nm 11,3).

17,6-15 Aarón intercede por el pueblo. Nm 17,6-15 constituye el segundo apéndice de Nm 16. Es un nuevo refrendo otorgado a la autoridad de Moisés y de Aarón por parte de Dios, que amenaza con destruir la comunidad, que se sigue amotinando contra sus dirigentes. La destrucción no se consumó totalmente porque intervino la mediación de Aarón, ofreciendo a Dios incienso como expiación.

Una vez más se repite el esquema: pecado-castigo-intercesión-perdón. Véase Nm 11-12 y 14.

17,16-28 La vara de Aarón. Este tercer apéndice añadido a Nm 16 quiere dejar claro de una vez por todas la supremacía de Aarón y la tribu de Leví sobre todas las demás tribus. El símil de la vara florecida de Aarón evoca el recuerdo de los sueños de José, cuando se veía en el centro de sus once hermanos que, en forma de gavillas o de estrellas, le hacían la ronda y se inclinaban hacia él (Gn 37,5-10).

La vara de Aarón tiene mucho de cetro regio. Según un buen número de textos de las literaturas vecinas de Israel (Mesopotamia y Siria), los cetros de los reyes se tomaban de alguna de las ramas del árbol de la vida (ver Ez 19,11.14). O sea, las doce tribus tienen al frente un jefe (Aarón) que desempeña funciones regias y cuyo símbolo de poder es la vara. Implicaría la supremacía del sacerdocio, incluso, sobre la tribu de Judá. De hecho, después del destierro la autoridad suprema residía en la cúpula sacerdotal (Ex 28; 39; Zac 4,14).

18,1-7 Sacerdotes y levitas. Después de los polémicos Nm 16-17 acerca de las tensiones existentes entre la tribu de Leví y las demás tribus, y acerca, sobre todo, de las rivalidades entre sacerdotes y levitas dentro de la tribu de Leví, ahora Nm 18 expone y determina de una manera serena y sistemática la misión y las obligaciones de los sacerdotes y levitas (Nm 18,1-7), juntamente

con los emolumentos o porciones que les corresponden por sus servicios (Nm 18,8-32). Nm 18 pertenece a los estratos más tardíos de la tradición sacerdotal.

Los sacerdotes, como primeros responsables, y los levitas, como adjuntos y auxiliares de aquellos, son los encargados de cuidar de la pureza y santidad del santuario, y velar asimismo por la santidad del sacerdocio como institución sagrada (Nm 18,1). Nm 18,2-7 señala y delimita los servicios y obligaciones que les corresponden a los sacerdotes y a los levitas respectivamente.

18,8-19 Porción de los sacerdotes. *¿No sabéis que los que ejercen funciones sagradas viven de ese ministerio, y que los que sirven al altar participan de lo que se ofrece en el altar?* (1 Cor 9,13). Este texto de san Pablo se refiere a la praxis del Antiguo Testamento, según la cual, el que sirve al altar debe vivir del altar. El principio que enuncian estas palabras es válido para todas las religiones y para todos los tiempos. Incluso en nuestros días seguimos afirmando que son los creyentes de las distintas iglesias los que tienen que contribuir al sostenimiento de sus ministros.

En el Antiguo Testamento, el pueblo contribuía al sostenimiento de sus ministros mediante el ofrecimiento de animales para los sacrificios, la entrega de los diezmos y primicias de las cosechas, y la oblación de los primogénitos de las familias y de los rebaños.

Una parte de las carnes sacrificadas eran consumidas por los sacerdotes y sus familias, lo mismo que las primeras crías de los rebaños y las primicias de las cosechas, juntamente con las ofrendas y las oblaciones de los frutos de la tierra. Los varones primogénitos también pertenecían a Dios, y en vez de permanecer en el santuario prestando servicio personal, eran rescatados, entregando el importe del rescate al templo, con destino a los sacerdotes. También se rescataban las primeras crías de los animales impuros, que no podían ser ofrecidos en el santuario ni consumidos.

En Nm 18,14 se habla de lo *consagrado al*

exterminio. Esto se refiere al conjunto de bienes conquistados al enemigo en una acción de guerra. Es el célebre anatema (*jerem*) de la guerra santa, que mandaba sacrificar en honor del Dios vencedor todo el botín conquistado (animales, personas y cosas). Véase, por ejemplo, Jos 7. La ley del anatema (*jerem*) fue evolucionando, y, en vez de sacrificar y destruir el botín, se reserva y se entrega a los sacerdotes.

A modo de conclusión en Nm 18,19 los derechos de los sacerdotes están presentados como *una alianza eterna sellada con sal*. Esta expresión se lee sólo aquí y en 2 Cr 13,15, donde se habla de la alianza o pacto de sal entre el Señor y la dinastía davídica. En Lv 2,13 se emplea la frase *sal de la alianza*, referida, sin duda, a la alianza entre Dios y el pueblo. En todos estos casos “sal” equivale a “comida”, y se refiere, consiguientemente, a una alianza sellada mediante el rito de una comida o banquete celebrado por las dos partes que pactan. El banquete de amistad y comunión fraternal como símbolo de la unión y la solidaridad que se crea entre los pactantes mediante la conclusión de una alianza, es un rito frecuente en todos los pueblos, en los de ayer y en los de hoy. En la Biblia también hay constancia de alianzas o pactos sellados mediante el rito del banquete común. Véase, por ejemplo, en Gn 26,28-31 el pacto entre Isaac y Abimelec.

18,20-32 Porción de los levitas. Como no habían entrado en el reparto de la tierra (Nm 18,20.23.24), los levitas, lo mismo que los sacerdotes, vivían de los donativos de las demás tribus, como justa remuneración por los servicios que prestaban en el santuario en nombre y en favor del pueblo. Las tribus laicas no podían acercarse a las cosas sagradas de la tienda del encuentro, puesto que ello implicaba una profanación que los hacía reos de castigo (Nm 18,22).

La remuneración recibida por los levitas fue creciendo cada vez más. Según Dt 14,28-29, los levitas entraban a repartir, juntamente con los forasteros, los huérfanos y las viudas, un diezmo trienal, reservado para los pobres y los débiles. En este texto de Nm

18,20-24, los levitas aparecen como únicos destinatarios y beneficiarios de todos los diezmos de Israel, es decir, el diez por ciento del producto de los campos y los rebaños. Posiblemente, Lv 27,30-33 representa toda vía una exigencia ulterior.

Los levitas son beneficiarios y contribuyentes al mismo tiempo. Reciben los diezmos del pueblo, pero ellos, a su vez, están obligados a pagar el diezmo de lo recibido al Señor, con destino a los sacerdotes (Nm 18,25-32). O sea, los levitas ocupan una posición intermedia entre los laicos y los sacerdotes. Por un lado, pertenecen al personal sagrado, y por eso, reciben el diezmo del pueblo. Pero, por otra parte, no son sacerdotes ni los titulares auténticos del santuario, y, por eso tienen que pagar también ellos su diezmo al Señor.

19,1-10 La vaca roja. El punto focal de Nm 19 no es la vaca roja en sí misma, sino el agua lustral o purificante que se obtiene mezclando sus cenizas con otras sustancias más. Agua lustral, que servirá para salvaguardar la pureza ritual del pueblo, que es la finalidad última que se propone Nm 19.

El agua lustral obtenida con la ceniza de la vaca roja, constituye un elemento un tanto extraño y misterioso. No tiene paralelo alguno en los rituales del AT, y presenta rasgos con resabios mágicos y paganos. Bien pudiera tratarse de un rito de origen cananeo asumido por el ritual israelita, que lo fue adaptando a la fe yahvista. El escrito a los Hebreos (Heb 9,13) lo cita como uno de los ritos del Antiguo Testamento que conseguían una relativa purificación ritual.

19,11-22 Casos de impureza. La segunda parte de Nm 19 especifica el uso práctico del agua lustral. Nm 19,11-13 describe en términos legales la impureza que implica el contacto con los cadáveres. Nm 19,14-16 ofrece un listado de los casos concretos que exigen purificación. Nm 19,17-19 detalla el ritual de la purificación. Y Nm 19,20-22 recapitula y reafirma lo dicho en los versículos anteriores.

3. De Cadés a Moab (20,1-21,35)

El marco general en que se encuadran los hechos que se relatan en Nm 20-21, corresponde a un complejo itinerario que va desde Cadés a Moab, dando un largo rodeo por el mar Rojo (golfo de Acaba) y Transjordania. Desde el punto de vista de la crítica literaria, los relatos de estos capítulos pertenecen fundamentalmente a las fuentes antiguas que son, como sabemos, la yahvista y la elohista.

20,1-13 Agua de la roca. Este relato, perteneciente a la tradición sacerdotal, es un duplicado de Ex 17,1-7, con ligeras variantes. Primera, está localizado no en Refidim sino en Cadés. Segunda, denuncia la falta de fe de Moisés y Aarón, con el consiguiente castigo (Nm 20,12). ¿Dónde radica la falta de fe de Moisés? ¿En que golpeó por dos veces la roca (Nm 20,11)? La cosa no está muy clara. De hecho, según Dt 1,37; 3,26; 4,21, Moisés es castigado a no entrar en la tierra prometida, no por faltas o pecados suyos personales, sino a causa de la rebeldía del pueblo.

La que sí parece estar clara es la intención del autor sacerdotal de dejar aquí constancia, antes de que suceda, de que ambos dirigentes están condenados a morir en el desierto, sin poder entrar en la tierra prometida. De hecho, uno de ellos, Aarón, va a morir en seguida (Nm 20,22-29). Y el otro, Moisés, morirá más tarde, pero su muerte será asociada a la de Aarón y será atribuida a esta falta de fe cometida en Meribá-Cadés (Dt 32,48-52). Aquí (Nm 20,1), poco antes de Aarón, muere también la hermana de los dos, María.

Nm 20,1-3 repite una vez más las quejas que hemos encontrado ya en Nm 11; 12 y 14. El esquema teológico es también el mismo: el pueblo contestatario protesta y se queja, deseándose incluso la muerte, a imitación de Coré y sus secuaces que también murieron (Nm 20,2-5). Moisés y Aarón se retiran, como siempre, a la tienda del encuentro para implorar el auxilio divino (Nm 20,6). Dios los escucha y hace brotar agua de la roca por mediación de Moisés (Nm 20,7-11). Una vez más el bastón de Moisés realiza el milagro, lo mis-

mo que había cambiado en sangre las aguas del Nilo, y había dividido en dos el mar Rojo (Ex 7,20; 14,16).

Nm 20,13 explica el topónimo *Meribá*, que significa *Querella*, a partir de las *querellas* con que los israelitas se *querellaron* contra Moisés y Aarón. Se trata evidentemente de una explicación etiológica del estilo de la de Nm 11,3. (Véase comentario a este pasaje). El mismo juego de palabras se descubre también en la expresión final: *y él les mostró su santidad* (Nm 20,13), pues en hebreo “santidad” se dice *Cadés*. En Dt 32,51 y Ez 47,19 encontramos unidos los dos nombres “Meribá-Cadés”.

20,14-21 El rey de Edom niega el paso.

Desde aquí hasta el final del libro el pueblo se encuentra ya siempre en movimiento camino de los llanos de Moab, a las puertas de la tierra prometida. A través de este itinerario largo y complicado, los israelitas van a cruzar o bordear cinco territorios cuyos reyes no les dan facilidades sino todo lo contrario: plantean toda suerte de trabas y dificultades, haciendo el paso de Israel difícil y arriesgado. Los cinco territorios son:

- El territorio de Edom: Nm 20,14-21.
- El territorio de Arad: Nm 21,1-3.
- El territorio de Sijón: Nm 21,21-30.
- El territorio de Og: Nm 21,33-35.
- El territorio de Balac: Nm 22-24.

Según la Biblia (Gn 36,1), los edomitas son descendientes de Esaú, hermano gemelo de Jacob, padre de las doce tribus de Israel (Gn 25,23-26). Por lo tanto, israelitas y edomitas se consideraban como pueblos hermanos. Eran vecinos entre sí, pertenecían a la misma cultura e incluso hablaban la misma lengua. Pero sus relaciones de vecindad fueron generalmente tensas y hostiles. Las historias patriarcales dicen que, como eran mellizos, ya se entrechocaban entre sí antes de nacer en el seno de su madre Rebeca, y luego tuvieron problemas al tiempo de nacer (Gn 25,22-26). Nació primero Esaú (Edom), pero vendió su primogenitura por un plato de lentejas (Gn 25,29-34). Cuando el padre de ambos –Isaac– está a punto de morir, Jacob (Israel) le robó la bendición a Esaú (Edom) (Gn 27). Todos estos relatos reflejan, no tan-

to desavenencias personales, cuanto luchas tribales entre los descendientes de Jacob (los israelitas) y los de Esaú (los edomitas). Esas luchas alcanzaron su máxima tensión y virulencia en el período posexilico (Is 34; Lam 4,21-22; Ez 25,12; 35,15; véase, sobre todo, la pequeña profecía de Abdías).

Los edomitas no permitieron a Israel cruzar su territorio por donde pasaba el camino real (Nm 20,17), que iba desde el mar Rojo (golfo de Acaba) a Damasco (Nm 21,22; Dt 2,27), por lo cual los israelitas se vieron obligados a bordear el reino de Edom.

Nm 20,15-16 constituye un breve resumen de la fe de Israel, centrada en el acontecimiento del éxodo. Este tipo de credos o símbolos de la fe, presentados en forma de sumarios históricos son frecuentes, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (Dt 26,5-9; Jos 24,2-13; Sal 136; Hch 13,16-43; 1 Cor 15,3-8).

20,22-29 Muerte de Aarón. Según estaba establecido (Nm 20,12), Aarón muere en el desierto sin entrar en la tierra de promisión. Mediante la acción simbólica del cambio de vestidos se significa el traspaso de poderes a Eleazar, el mayor de los hijos supervivientes de Aarón. Los vestidos y ornamentos sacerdotales se describen detalladamente en Lv 8,7-9.

21,1-3 Victoria sobre los cananeos. La exploración y las tentativas de entrar en la tierra, de que se habla en Nm 13-14, lo mismo que esta acción de guerra de Nm 21,1-3, son seguramente restos de una antigua tradición, que hablaba de la entrada directa de algunos grupos hebreos en la tierra de Canaán por el sur, a partir del oasis de Cadés. Eran grupos que andando el tiempo iban a formar la tribu de Judá. O sea, no todos los grupos hebreos entraron en Canaán desde el este cruzando el Jordán, sino que algunos de ellos entraron directamente por el sur.

El *exterminio* de que habla Nm 21,2-3 se refiere a la conocida práctica de la guerra santa, que consistía en exterminar, o mejor dicho, *sacrificar* a la divinidad vencedora todo el botín conquistado a los enemigos ven-

cidos. Los hombres y los animales eran sacrificados, y los objetos preciosos eran entregados al santuario para usos sagrados (Jos 6,17-25).

Una vez más el autor sagrado introduce en Nm 21,3 una consideración etiológica para explicar el origen del nombre de Jormá, que se derivaría, según él, de *jerem* (exterminio). (Véase comentario a Nm 18,14).

La victoria de Israel sobre los cananeos, y más concretamente la conquista de Jormá, es, sin duda, anterior a la derrota de que habla Nm 14,39-45. Es decir, Nm 21,1-3 parece estar desplazado. Su contexto más apropiado sería el mismo de Nm 14, o anterior a él. En el libro de los Jueces se habla de la conquista de Jormá por parte de la tribu de Simeón, que entró en la tierra de Canaán por el sur, juntamente con la tribu de Judá y otros grupos más (Jue 1,16-17).

21,4-9 La serpiente de bronce. Posiblemente se trata de una historia etiológica (véase comentario a Nm 11,3), o sea, una historia creada para explicar el origen de la serpiente de bronce que existía y recibía culto poco ortodoxo en el templo de Jerusalén hasta los días del rey Ezequías, que la mandó destruir (2 Re 18,4). En todo caso, la historia está bien enmarcada en el contexto cultural de Canaán, donde se practicaba el culto a las serpientes como símbolos de la fertilidad o como amuletos que protegían frente a las fuerzas maléficas y curaban las dolencias y las enfermedades. Así lo ha evidenciado la arqueología, que ha descubierto y desenterrado serpientes de bronce de este tipo en Guezer, Jazor, Meguido y, recientemente, en Meneiyeh (la actual Timná), situada cerca del mar Rojo (golfo de Acaba), o sea, en la misma área geográfica en que se mueve nuestra historia.

La serpiente de bronce alzada sobre un asta (Nm 21,8) le proporciona al cuarto evangelio un buen símbolo para expresar de una manera plástica la fuerza salvífica y el poder curativo que se difunde sobre todos los creyentes a partir de Cristo alzado en la cruz (Jn 3,14).

¿Por qué nos habéis sacado de Egipto pa-

ra hacemos morir en este desierto? (Nm 21,5). Es ésta una queja que hemos oído repetida ya una media docena de veces a lo largo del libro, desde que el pueblo abandonó el Sinaí en Nm 11. Y siempre da lugar al mismo paradigma teológico en cuatro tiempos:

1º. *Pecado*: Impaciencia y murmuraciones del pueblo contra el Señor y contra Moisés (Nm 21,4-5).

2º. *Castigo*: Dios envió contra el pueblo serpientes venenosas que los mordían (Nm 21,6).

3º. *Conversión del pueblo e intercesión de Moisés* (Nm 21,7).

4º. *Salvación*: Dios mandó alzar sobre un asta una serpiente de bronce y cuantos la miraban se curaban (Nm 21,8-9).

21,10-20 Etapas diversas. Nm 21,10-20 señala las grandes etapas de un itinerario que lleva a los israelitas desde el golfo de Acaba hasta el monte Pisgá en el noroeste de Moab. La mayor parte de los lugares, cuyos nombres se dan en estos versículos, son imposibles de identificar. Solamente de una manera muy general se puede ir siguiendo el itinerario, que va bordeando los territorios de Edom y de Moab, evitando el encuentro con sus habitantes.

Los nombres de Arnón y Ber (Pozo) en Nm 21,13.16, dan lugar a sendos poemas épicos, que tienen como escenario el marco geográfico que evocan esos dos topónimos. El primero, referente al valle de Arnón (Nm 21,14-15), ha sido tomado de una colección de cantos bélicos, titulada "libro de las guerras del Señor". Colecciones de este género nos son conocidas por otros libros de la Biblia, por ejemplo, el "libro del Justo", que también contenía poemas épicos y líricos. En éste último libro se incluían el canto de guerra pronunciado por Josué cuando salió victorioso de la batalla de Gabaón (Jos 10,13), y también la elegía compuesta por David para llorar la muerte de Saúl y de su hijo Jonatán (2 Sm 1,18).

El segundo poema ha sido consignado aquí al hilo del topónimo Ber, que significa pozo. "Ber", como nombre geográfico, sólo se lee aquí en toda la Biblia. Todo hace pensar que recibe esta acepción toponímica con el fin

de introducir en este contexto el "canto del Pozo" (Nm 21,17-18), que en hebreo se dice precisamente "beer".

Como se puede comprobar, los dos poemas, tanto el del Arnón como el de Ber, tienen un tema común: el agua. Es éste uno de los temas importantes dentro de la Biblia, en torno al cual existe toda una teología y hasta una mística. Concretamente, la excavación y el alumbramiento de pozos, junto con la vida que se ha desarrollado en torno a los mismos, ha dado lugar a una literatura abundante de gran belleza. Al lado de los pozos se han producido encuentros memorables, que están en el recuerdo de todos: el ángel del Señor y Agar (Gn 16); el siervo de Isaac y Rebeca (Gn 24); Jacob y Raquel (Gn 29); Jesús y la samaritana (Jn 4). Las gentes de los desiertos y sus proximidades siguen cantando hasta el día de hoy a los pozos y al agua.

21,21-35 Victorias sobre Sijón y Og. Nm 21,21-32 describe la conquista del reino amorreo de Sijón, mientras que Nm 21,33-35 se refiere a la dominación de la región de Basán, situada más al norte. Estas conquistas le aseguran a Israel el dominio de la parte norte de Transjordania. Aquí se van a establecer las tribus de Gad, Rubén y la media tribu de Manasés (Nm 32).

El enfrentamiento de Israel con Sijón, rey de los amorreos, se inicia (Nm 21,21ss) de la misma manera que el descrito en Nm 20,14-21 con el rey de Edom. En ambos casos, Israel pide permiso para pasar por los respectivos territorios con la máxima corrección, sin desviarse del camino real y sin dañar para nada sus haciendas. En ambos casos se le deniega a Israel el permiso, pero mientras los israelitas evitan la confrontación con los edomitas, dando un largo rodeo para no tener que enfrentarse con ellos, aquí presentaron batalla a Sijón y salieron airoso, conquistando el territorio y las ciudades del rey amorreo, incluida Jesbón, la capital.

La mención de Jesbón le trae al autor el recuerdo de un canto que Sijón y los amo-

reos cantaban para celebrar su victoria sobre los moabitas (Nm 21,26), canto que reproduce aquí el autor bíblico poniéndolo en boca de los israelitas (Nm 21,27-30). O sea, los vencedores de ayer son los vencidos de hoy; además se ven obligados a oír la canción que ellos compusieron un día, teniendo que sufrir la ironía que detrás de ella se escondía.

Algunos exegetas dan una explicación ligeramente distinta. Creen que no se trata de un canto amorreo, sino de un poema compuesto por los propios israelitas, los cuales han creído oportuno introducir en su poema la mención de la victoria que un día Sijón había obtenido sobre Moab. Camós (Nm 21,29) era el dios nacional de los moabitas, lo mismo que Milcom lo era de los amonitas (1 Re 11,7).

Nm 21,33-35 refiere la conquista de Basán y reproduce casi al pie de la letra Dt 3,1-3. La victoria de Israel sobre Sijón, rey de los amorreos, y sobre Og, rey de Basán, se hizo famosa y tradicional, hasta el punto de ser recogida por la tradición popular y ser incorporada al Salterio por los salmistas (Sal 135,11; 136,19-20).

III EN MOAB (22,1-36,13)

Desde el punto de vista geográfico, los últimos quince capítulos del libro de los Números (Nm 22-36) se desarrollan en los llanos de Moab, en Transjordania, a la altura de Jericó, a las puertas ya de la tierra prometida. Desde el punto de vista literario, la mayor parte del material se debe a la escuela sacerdotal (P), aunque también se conservan aquí secciones muy importantes pertenecientes a las fuentes antiguas, como son, por ejemplo, Nm 22-24. En cuanto al contenido, como suele ser habitual en Números, alternan las partes narrativas con las partes legales e institucionales.

1. *Historia de Balaán* (22,1-24,25)

La historia colorista y folklórica de Balaán, el profeta pagano, mandado llamar por Balac, rey de Moab, con el fin de que maldiga a Israel, es el marco narrativo, en el que se encuadran cuatro importantes oráculos, dos en Nm 23 (Nm 23,7-10.18-24) y dos en Nm 24 (Nm 24,3-9.15-19). Tanto desde el punto de vista teológico como literariamente hablando, estos cuatro oráculos son seguramente las piezas de más calidad dentro del libro de los Números.

La crítica literaria suele atribuir los dos oráculos de Nm 23 a la fuente elohista, y los del de Nm 24 a la tradición yahvista. (Véase introducción, apartado 3). Actualmente, hay autores que atribuyen los cuatro oráculos a la tradición yahvista, dado que los cuatro desarrollan un mismo tema unitario que va "in crescendo": la elección de Israel como beneficiario y depositario de la bendición divina. Tema, por otra parte, muy afin al argumento de la obra del yahvista, cuya finalidad es presentar al pueblo elegido como fuente de bendición de todos los pueblos de la tierra, según se proclama enfáticamente en Gn 12,1-3, que es el texto clave dentro de la fuente yahvista.

22,1-20 Balac llama a Balaán. La ciudad de Petor, que el texto sitúa en las riberas del Eufrates, en el país de los amavitas (Nm 22,5), suele identificarse generalmente con Pitru junto al Eufrates, en Aram (Nm 23,7; Dt 23,5). El Pentateuco samaritano, junto con las traducciones siríaca y latina (la Vulgata) atribuyen, sin embargo, a Balaán, hijo de Beor, un origen amonita. Arqueólogos holandeses descubrieron en Deir 'Allah, en el valle del Jordán, en 1967, una inscripción que data del s. VIII a. C., en la cual se habla del "libro de Balaán, hijo de Beor, el hombre que veía a los dioses...". Se trata sin duda del mismo Balaán de Nm 22-24. Todo apunta hacia la existencia en Transjordania de una tradición sobre un prestigioso vidente llamado Balaán, tradición que los israelitas hicieron suya adaptándola a la fe yahvista.

Los relatos de Nm 22-24 nos proporcionan un retrato simpático de Balaán, con su ración de sal y buen humor. La tradición posterior sobre Balaán es más pesimista. Nm 31,16, por ejemplo, le hace responsable de los actos de idolatría de Peor (Nm 25), por lo que le condena al mismo siniestro destino que los reyes de Madián (Nm 31,8; Jos 13,22). Esta valoración negativa pervive hasta los días del NT (2 Pe 2,15-16; Jds 11; Ap 2,14).

Cabría preguntarse por qué el autor bíblico se ha servido de un adivino pagano, como es Balaán, y no de un profeta de Israel, para pronunciar la bendición sobre el pueblo elegido. Posiblemente creyó que los oráculos en labios de Balaán revestían una mayor autoridad, tanto por la celebridad del personaje como por su calidad de extranjero, pues los lectores podrían concluir que hasta los paganos reconocían la singularidad de Israel como pueblo elegido y depositario de la bendición. Realmente llama la atención ver al autor de Nm 22-24 introducir a un pagano hablando en nombre del Dios de Israel.

La negativa de Balaán a secundar las demandas de la primera embajada de Balac, previa consulta al Señor (Nm 22,2-14) y la necesidad de una segunda misiva, integrada por un mayor número de jefes y de condición más honorable que los primeros (Nm 22,15-20), da al relato tensión y suspense.

La palabra tenía para los semitas una fuerza y una eficacia especial (ver Is 55,10-11). Cuando la palabra se pronunciaba en forma de bendición o maldición, y era pronunciada además por una persona cualificada, como eran los adivinos y los magos, su fuerza y su eficacia era indefectible y total. Esta concepción medio supersticiosa y mágica es la que se esconde detrás de la actitud y comportamiento de Balac (Nm 22,6).

22,21-35 La burra de Balaán. La historia de la burra de Balaán es una narración colorista de carácter popular, perfectamente construida, en la que la ironía y el humor están puestos al servicio de la teología. Viene a ser una ilustración de aquel proverbio de Hch 26,14: *Duro es para ti dar coces con-*

tra el aguijón. O sea, es inútil luchar contra Dios. Dios ha elegido a Israel y lo ha constituido depositario de la bendición; los desig-nios de Dios habrán de cumplirse, lo quieran los hombres o no.

La historia de la burra de Balaán tiene todos los indicios de ser una adición posterior, puesto que rompe el hilo del relato general y presenta pequeñas incoherencias y contradicciones. En Nm 22,20 Dios había ordenado a Balaán acompañar a los hombres enviados por Balac. En cambio, en la historia de la burra el viaje se presenta como algo totalmente contrario a la voluntad de Dios. En el momento de iniciar el viaje (Nm 22,21) acompañan a Balaán los jefes de Moab. A lo largo del camino, sin embargo, Balaán está acompañado solamente por sus criados.

Aunque sea una adición posterior, la historia de la burra de Balaán se integra bien en el contexto y contribuye a dar a todo el conjunto amenidad y tensión teológica.

22,36-40 Balaán con Balac. Balac sale al encuentro de Balaán hasta la frontera misma de su reino, gesto que sólo se tiene con los huéspedes importantes. Le reprocha su tardanza en venir en tono autoritario. Pero Balaán no se deja intimidar. De forma correcta y hábil, como siempre, le comunica al rey que él estará atento a las palabras que Dios ponga en su boca, y esas pronunciará, ni una más ni una menos.

22,41-23,10 Balaán bendice al pueblo de Israel. Teniendo al alcance de la vista una parte del pueblo de Israel y una vez cumplimentados por parte de Balac los sacrificios y ritos pertinentes, Balaán salió al encuentro de Dios para escuchar de sus labios el oráculo que él habría de pronunciar sobre Israel (Nm 22,41-23,6).

El oráculo empieza resumiendo en Nm 23,7 todo lo que ya conocemos por Nm 22. En Nm 23,8 Balaán declara que el mensaje recibido de Dios no es oráculo de maldición sino de bendición. Todo lo contrario que Balac esperaba de él. Esa bendición se concreta en Nm 23,9-10 en dos grandes títulos o privilegios. Primero, Israel es un pueblo apar-

te en medio de las demás naciones, es decir, Israel está llamado a ser un pueblo numeroso, más numeroso que el polvo de la tierra o la arena del mar (Nm 23,10a). En él se cumple la promesa hecha a Abrahán. Balaán termina invocando y deseando para sí mismo la misma bendición y plenitud que acaba de profetizar sobre Israel (Nm 23,10b).

23,11-26 Segunda bendición de Balaán.

Balac se sintió defraudado y contrariado porque, en vez de la esperada maldición contra Israel, de la boca de Balaán han salido palabras de bendición. No obstante, Balac no se da por vencido y persiste en su empeño hasta ver si consigue el oráculo deseado. Lo llevó al monte Zofín, en la cima del Pisga, desde donde se veía bien todo el pueblo de Israel. Levantó los siete altares de costumbre, ofreció los sacrificios de ritual, y se puso a esperar el mensaje de Dios por medio de Balaán (Nm 23,11-17).

El segundo oráculo de Balaán, dirigido directamente a Balac, empieza recordando al rey de Moab que Dios no miente ni cambia de parecer, como suelen hacer los hombres. Sigue siendo firme y válido, por tanto, el contenido del primer oráculo, es decir, Dios sigue poniendo en su boca palabras de bendición sobre Israel y él no le puede contradecir (Nm 23,18-20). En cuanto a su sentido teológico, la segunda bendición de Balaán proclama la ausencia de pecado en medio de Israel, y la presencia salvadora de Dios como rey que viene actuando de manera activa e intensa en favor de su pueblo desde que éste salió de Egipto. Israel es un pueblo que siempre sale victorioso (Nm 23,21-24).

23,27-24,9 Tercera bendición de Balaán.

El marco o contexto, en que se encuadra la tercera bendición, reproduce prácticamente el mismo esquema de las dos bendiciones anteriores. Resulta ya hasta monótono. Parece que cabría pedirle al autor un poco más de imaginación y variedad. Lo único que cambia es el sitio y la mediación del oráculo que ahora le llega a Balaán, no directamente sino por medio del espíritu de Dios (Nm 23,27-24,2).

El tercer oráculo se abre con una introducción solemne y vibrante, que dice referencia al propio vidente que lo pronuncia (Nm 24,3-4). En cuanto al contenido, la bendición se expresa en términos de belleza, abundancia y fuerza, tomados del medio vegetal, del reino animal, y del mundo de la guerra (Nm 24,5-9). Los dos últimos versos del oráculo (Nm 24,9b) los encontramos reproducidos casi al pie de la letra en Gn 12,3, pasaje clave en la tradición yahvista. En ambos casos, Israel aparece como depositario y fuente de bendición de los demás pueblos de la tierra.

El rey Agag de que habla Nm 24,7 es seguramente el mismo que figura en 1 Sm 15, donde es perdonado por Saúl y ajusticiado por Samuel. También esta coincidencia nos hace pensar en los comienzos de la monarquía como fecha probable en que habrían sido compuestos los oráculos de Balaán.

24,10-25 Balaán anuncia el porvenir glorioso de Israel. Irritado Balac porque de la boca de Balaán sólo salían bendiciones para Israel y no maldiciones, como era su deseo, batió palmas en señal de repulsa y menosprecio (Lam 2,15; Job 27,23) y lo invitó a abandonar el país y regresar a su tierra con las manos vacías (Nm 24,10-11). Balaán le recuerda a Balac una vez más lo que ya debía conocer por sus mensajeros, a saber, que nada ni nadie le podría apartar de la obediencia a la voz divina. Y antes de volverse a su pueblo quiere confirmar lo dicho con un último oráculo, el más importante de todos (Nm 24,12-14).

El cuarto oráculo se abre con una introducción, que es reproducción literal de la del oráculo tercero (Nm 24,15-16; véase Nm 24,3-4). El cuerpo del oráculo está constituido por una visión sobre el futuro de Israel, en la que se habla de la dinastía de David y sus victorias sobre los reinos de Moab y Edom (Nm 24,17-19). La dinastía davidica está presentada bajo los símbolos de la *estrella* y el *cetno* en Nm 24,17. En Nm 24,19 se habla explícitamente de un *dominador*,

que bien podría referirse al propio David, que fue quien sometió a todos los pueblos vecinos de Israel, incluidos los moabitas y los edomitas (2 Sm 8,2.13-14). Al proclamar la victoria y el dominio de Israel sobre Moab y Edom, el oráculo cuarto se convierte en remate y culminación de todos ellos.

La *estrella* se empleaba a veces en el antiguo oriente como signo y símbolo de la divinidad. De ahí pasó a ser signo de un rey divinizado. Este es el sentido aproximado que recibe en Is 14,12. La *estrella* era, por tanto, un símbolo apropiado para referirse a la dinastía davidica e incluso al futuro Mesías. La estrella que se apareció a los magos en oriente y los guió hasta Belén parándose encima de donde estaba el niño (Mt 2,1-12), evoca necesariamente el cuarto oráculo de Balaán.

Nm 24,20-24 contiene tres oráculos de condenación: contra los amalecitas (Nm 24,20), contra los quenitas (Nm 24,21-22) y contra los invasores que vienen de Quitín (Nm 24,23-24). Según todos los indicios, estos oráculos han sido añadidos posteriormente a los auténticos oráculos de Balaán, o bien los tres a la vez, o bien en tiempos sucesivos. Posiblemente en la mente del autor o autores que los han ido añadiendo estuvo presente la intención de lograr el número perfecto de siete. El libro de Amós, en su edición original, también se abría con siete oráculos contra las naciones (Am 1-2).

Los amalecitas y los quenitas son pueblos muy conocidos en la Biblia. Los primeros, por sus relaciones hostiles contra Israel, y los segundos, por sus relaciones de afinidad con la tribu de Judá. Según Jue 1,16 y 4,11, Moisés mismo se habría casado con una mujer quenita, hija de Jobab (véase Nm 10,29). Nm 24,21 entiende que los quenitas descienden de Caín, cosa que es dudosa. Quitín era una ciudad de Chipre. Por tanto, los invasores que vienen de Quitín (Nm 24,24) son los invasores que vienen de occidente, especialmente, los griegos y romanos. Estos últimos son los habitantes de Quitín para la literatura de Qumrán, en cuyos textos figura Quitín varias veces.

2. Algunos incidentes y nuevas disposiciones (25,1-31,54)

En la presente sección predominan los textos legales sobre las narraciones. Entre estas últimas se cuentan los incidentes de Nm 25, la designación de Josué como sucesor de Moisés (Nm 27,12-22), y la guerra santa contra los madianitas (Nm 31). Los demás capítulos son de carácter legal e institucional: censo de las tribus (Nm 26), herencia de las hijas (Nm 27,1-11), sacrificios y fiestas (Nm 28-29), y ley sobre los votos (Nm 30). Literariamente hablando, esta sección pertenece casi en su totalidad a la tradición sacerdotal (P). El único texto yahvista (J) de cierta entidad es Nm 25.

25,1-18 Actos de idolatría. Aunque muy afines entre sí, se trata de dos historias distintas. La primera, perteneciente a la tradición yahvista, se refiere a la fornicación de los israelitas con mujeres moabitas, que los invitaron a sus sacrificios y a sus cultos, y además de fornicar cometieron asimismo un pecado de idolatría, que fue lo más grave (Nm 25,1-5). La segunda historia pertenece también en su origen a la tradición yahvista, pero ha sido reelaborada por la escuela sacerdotal y tiene como protagonista a un israelita que tomó como esposa a una madianita, es decir, una extranjera, lo cual estaba prohibido por la ley, por lo menos a partir del desierto. El sacerdote Pinjás los atravesó a los dos con la lanza, y este gesto de fuerza y de celo por la causa de Dios, supuso para él y sus descendientes la investidura sacerdotal, refrendada con una alianza eterna de paz (Nm 25,6-13). Nm 25,14-18, de carácter anecdótico, constituye una adición posterior.

El escenario en que se encuadran estas historias, ya lo conocemos por el ciclo de Balaán, a saber, el monte Peor, donde se ve que había un templo dedicado a Baal, dios de la fertilidad (Nm 25,3.18; véase Nm 23,28). Posiblemente, al santuario de Peor dedicado a Baal y situado en la frontera entre Israel y Moab, acudían también de vez en cuando israelitas y nómadas madianitas (Nm 22,4.7), junto con los moabitas. Esta confluencia de

grupos de distintas procedencias en un mismo santuario parece estar en el trasfondo de las historias de Nm 25.

A la hora de reelaborar la historia del israelita casado con una mujer de Madián (Nm 25,6-13), el autor sacerdotal (P) ha puesto el énfasis en la solemne concesión otorgada mediante una alianza eterna de paz. Esta concesión del sacerdocio a Pinjás era sin duda el punto que más interesaba destacar.

Este episodio es paralelo al que se narra en Ex 32,25-29, donde los levitas reciben la investidura del sacerdocio también después de un grave pecado por parte del pueblo y una gran matanza de los culpables llevada a cabo por los levitas.

Frente al rigor y severidad del sacerdocio del Antiguo Testamento, otorgado a Pinjás y a los levitas de Ex 32 en dos ceremonias de sangre y de muerte, contrasta la misericordia del sacerdocio de Cristo, el cual se encarnó con el fin de hacerse en todo semejante a sus hermanos y poder ser ante Dios sacerdote misericordioso y digno de crédito (Heb 2,17).

26,1-51 Censo de las tribus. Desaparecida o a punto de desaparecer la generación del primer censo (Nm 1), condenada a morir en el desierto (Nm 14,27-35), el autor sacerdotal cree necesario hacer el censo de la nueva generación, la cual se apresta ya a conquistar la tierra prometida y a repartirla entre las distintas tribus.

El censo de Nm 26 coincide fundamentalmente con el de Nm 1. El empadronamiento es un poco más complejo, debido a que no sólo se dan los nombres de los jefes de cada tribu, sino que se nombran y se registran asimismo los jefes que encabezan los distintos clanes que integran las tribus. El mismo orden y la misma distribución encontrados en Gn 46, pasaje perteneciente también a la tradición sacerdotal (fuente P), en el que se hallan registrados los descendientes de Jacob según las distintas líneas genealógicas.

El número total de los censados en Nm 1 y Nm 26 es prácticamente el mismo. La diferencia es sólo de mil ochocientos veinte hombres a favor de Nm 1. El orden de las tri-

bus es también el mismo. Sólo se invierte el orden en el caso de Efraín y Manasés.

26,52-56 Criterios para la distribución de la tierra. A la hora de distribuir la tierra entre las tribus habrán de tenerse en cuenta estos dos criterios. Primero, la distribución será proporcional al número de hombres registrados en cada tribu (Nm 26,53-54). Segundo, la distribución se hará por el procedimiento de las suertes (Nm 26,55). Era éste de las suertes un método muy conocido en el oriente antiguo. La Biblia lo emplea en los primeros tiempos, cuando todavía Israel vive en régimen tribal y es aplicable a los asuntos más variados. Para localizar al culpable, por ejemplo, en el caso de Acán (Jos 7,16-18) y de Jonatán (1 Sm 14,40-42). Para saber quién es el elegido de Dios: tal es, por ejemplo, el caso de Josué (Nm 27,21) y Saúl (1 Sm 10,20-21); por este procedimiento es designado en el Nuevo Testamento el sucesor de Judas (Hch 1,26).

Repartir la tierra por el procedimiento de las suertes debe haber sido una práctica muy generalizada en todos los pueblos. En mi propio pueblo, perteneciente al valle de Liébana (Cantabria), existen terrenos comunales, cuyo aprovechamiento se asigna anualmente a los vecinos por medio de sorteo. Existen además tres praderías que reciben los nombres de "Suertes de Valdelamuella", "Suertes de El Tronco" y "Suertes de Pallerías", porque en un momento dado fueron parceladas y adjudicadas a los actuales propietarios también por el método de las suertes.

Nm 26,56 quiere armonizar los dos criterios, el de la proporcionalidad y el de las suertes, sin dar demasiadas explicaciones sobre el cómo. El libro de Josué dice que el sacerdote Eleazar, Josué, hijo de Nun, y los cabezas de familia, llevaron a cabo el reparto de la tierra entre las tribus por el procedimiento de las suertes, como el Señor había ordenado por medio de Moisés (Jos 14,1-2).

26,57-62 Censo de los levitas. El hecho de estar consagrados al servicio divino y vivir de los sacrificios que se ofrecían en el templo y de los donativos de las demás tri-

bus (Nm 18,20-32), otorgaba a los levitas un estatuto y un estilo de vida especial. Por eso, tanto aquí como en el censo de Nm 3-4, los levitas son registrados aparte. Las cinco familias de levitas de Nm 26,58 no figuraban en el censo de Nm 3,17-20). Sí figuraban en la lista de Ex 6,17-21.

26,63-65 Conclusión del censo. Según se ha repetido varias veces a lo largo del libro, especialmente en Nm 14,20-38, la generación del éxodo estaba condenada a morir en el desierto, sin poder entrar en la tierra prometida; exceptúan dos personas: Caleb y Josué. Por eso, entre los registrados en el censo de los llanos de Moab (Nm 26) no figura ninguno de los censados en el Sinaí (Nm 1).

27,1-11 Herencia de las hijas. En distintas ocasiones el libro de los Números plantea casos concretos, a partir de los cuales establece leyes de carácter general. Lo vimos ya, por ejemplo, en Nm 9,6-14 y en Nm 15,32-36. Aquí tenemos un planteamiento similar. Se parte del caso concreto de Selofjad, que ha muerto sin dejar hijos varones. Solamente ha dejado hijas. ¿Pueden éstas heredar? La respuesta se encuentra en Nm 27,8-11, respuesta que se convierte a partir de aquí en ley general.

La finalidad de esta ley era conservar la tierra dentro de la familia, evitando que unas pocas familias pudieran concentrar toda la propiedad. El matrimonio de levirato (Dt 25,5-10) y las disposiciones que encontraremos en Nm 36,1-10, completan esta ley de Nm 27,8-11.

27,12-23 Josué, sucesor de Moisés. Este pasaje nos sitúa ya en las puertas de Canaán, después de los cuarenta años de peregrinación por el desierto. La vida de Moisés toca a su fin, condenado a morir, lo mismo que Aarón y toda la generación del éxodo, sin poder entrar en la tierra prometida. Dios lo invita a contemplarla desde el monte Abarín. Realmente, la visión que ofrece Palestina, contemplada desde el monte Nebo (Abarín), es espléndida. En un primer plano puede verse en toda su extensión el valle del Jordán y

el mar Muerto, y en el horizonte lejano se dibuja el altiplano o yugo montañoso central, en el que, de norte a sur, se alzan las que van a ser ciudades más importantes de la historia bíblica: Siquén, Siló, Betel, Jerusalén, Belén y Hebrón.

Nm 27,12-23 se repite, en parte, en Dt 32,48-52, y se continúa en Dt 34, donde se narra la muerte de Moisés. En realidad, estos relatos de Nm 27,12-23 y Dt 32,48-52 y Dt 34 debieron ser en algún tiempo la conclusión final del llamado "tetrateuco" (los cuatro primeros libros de la Biblia). Nm 28-36 y todo el Deuteronomio fueron añadidos posiblemente en un momento posterior, con lo que el tetrateuco se convirtió en el "Pentateuco" (cinco libros) tal como lo tenemos actualmente.

Más que por su muerte, Moisés se halla preocupado por asegurar al pueblo un sucesor, que asuma la dirección de Israel en este momento tan transcendental. La imagen del rebaño y del pastor, válida para los ámbitos civil y militar, es frecuente en los pueblos del oriente antiguo y también en la Biblia (1 Re 22,17). La delegación de autoridad (Nm 27,20) y el traspaso de poderes a Josué se realiza mediante la imposición de las manos (Nm 27,18).

A diferencia de Moisés, que recibía las órdenes directamente de Dios, con quien se comunicaba cara a cara, Josué, su sucesor, habrá de pasar por la mediación del sacerdote Eleazar, que descubrirá la voluntad del Señor recurriendo a las suertes (Urim y Tumim), una especie de dados de piedra, en algunos de los cuales estaba escrito el "sí", y en otros el "no". Cuando se planteaban situaciones dudosas, en las que era necesario conocer la voluntad de Dios, los israelitas acudían al sacerdote, el cual echaba mano de los dados que llevaba consigo metidos en una especie de escapulario-pectoral que le colgaba del cuello, y de acuerdo con el dado que saliera se tomaba la decisión.

Ya vimos más arriba en Nm 26,55 que el procedimiento de las suertes era aplicable a los más variados asuntos y situaciones de la vida. Allí enumeramos algunos de ellos.

28,1-30,1 Sacrificios y fiestas. Estos tres versículos introducen una serie de prescripciones rituales (Nm 28-29), que sistematizan con más claridad y detalle lo dicho en Lv 23. Aunque aparentemente están encuadradas dentro del tiempo del desierto, sin embargo el calendario de fiestas que nos ofrecen, junto con los sacrificios que las acompañan, corresponden a la liturgia que se celebraba en Jerusalén en el segundo templo, es decir, después del destierro.

a) Sacrificio diario (28,3b-8)

El sacrificio diario consistía en dos corderos añales sin defecto, que se ofrecían uno por la mañana y otro por la tarde, acompañados por ofrendas vegetales (harina y aceite) y libación de vino. Los corderos eran quemados, con el fin de simbolizar el desprendimiento y generosidad de los oferentes, que se ofrecían ellos mismos, a su vez, a Dios como sacrificio de suave aroma.

b) El sábado (28,9-10)

Los sábados, que recordaban el descanso de Dios después de la creación (Ex 20,11) y también la liberación de la esclavitud de Egipto (Dt 5,15), debían añadir al sacrificio diario dos corderos más, con las ofrendas vegetales correspondientes y la libación.

c) Primer día de mes (28,11-15)

Los primeros días de cada mes se celebraban con sacrificios especiales: dos novillos, un carnero y siete corderos añales, con sus correspondientes ofrendas vegetales y la libación de vino. Se ofrecía asimismo un macho cabrío como expiación, con su correspondiente libación.

d) La pascua (28,16-25)

Inicialmente distintas, las fiestas de la pascua y la de los panes ácidos se hallan aquí fundidas en una sola celebración, que se extendía a lo largo de una semana, durante la cual se comía el pan sin levadura y se ofre-

cían cada día los mismos sacrificios prescritos para los primeros días de cada mes, además del holocausto diario (Nm 28,11-15).

e) Fiesta de las semanas (28,26-31)

La comúnmente llamada fiesta de las semanas recibe también aquí el nombre de *el día de las primicias* (Nm 28,26). De hecho, en ella se ofrecían las primeras espigas de la cosecha de trigo. Por eso se llamaba, a su vez, fiesta de la recolección. Los sacrificios y las ofrendas que se prescriben son los mismos de los primeros de cada mes (Nm 28,11-15). El nombre de *fiesta de las semanas* se debía a que se celebraba siete semanas después de cosechar las primeras espigas. Las siete semanas se contaban de forma que sumaban un total de cincuenta días de ahí que recibió también el nombre de fiesta de pentecostés.

f) Día de los clamores (29,1-6)

Recientemente, se ha querido ver en este *día de los clamores* (Nm 29,1) una fiesta de Año Nuevo, al estilo de la que se celebraba con toda solemnidad en Babilonia, por ejemplo. Ciertamente, el Año Nuevo (“Ros ha-Shana”) es una de las grandes fiestas del judaísmo actual. Con todo, el P. De Vaux, máxima autoridad en asunto de las instituciones bíblicas, cree que dicha fiesta pertenece al período postbíblico. Los calendarios del Antiguo Testamento no hablan de ella.

En conclusión, *el día de los clamores* de Nm 29,1-6 es simplemente un día de primero de mes que revestía una solemnidad especial por tratarse del mes séptimo, abundante y pródigo en fiestas. El día diez se celebraba el “día de la expiación”, y de los días quince al veintidós, la fiesta de las tiendas. De la solemnidad especial que revestía la celebración del primer día del mes séptimo, se habla también en Lv 23,24-25. Véase comentario a Levítico.

g) El día de la expiación (29,7-11)

En Lv 23,27 esta fiesta del día diez del

séptimo mes recibe el nombre de “día de la expiación” (“Yom Kippur”). Es una fiesta posterior al destierro. En el judaísmo actual es la fiesta más importante. Para tener una idea más precisa y detallada del ritual y del sentido teológico del “día de la expiación” es necesario leer Lv 16. Su conocimiento nos permitirá entender mejor Heb 9.

h) Fiesta de las tiendas (29,12-30,1)

Esta fiesta se celebraba al final del verano, cuando ya se había terminado la recolección incluida la vendimia. De ahí la alegría, la algazara y la exuberancia que rodeaba la fiesta de las tiendas. Buen índice de ello es la abundancia desorbitante de sacrificios que se ofrecían: setenta y un novillos, quince carneros, ciento cinco corderos, ocho machos cabríos. Total, ciento noventa y nueve víctimas, además de los sacrificios cotidianos, las ofrendas de los dones vegetales y las libaciones de vino. Todo ello como dice Nm 29,39, sin contar los votos y las ofrendas voluntarias.

Lv 23,42-43 invitaba a los israelitas a vivir en tiendas durante los días de la fiesta, con el fin de recordar y revivir la peregrinación y las tiendas del desierto, cuando sus padres salieron de Egipto camino de la tierra prometida.

30,2-17 Ley sobre los votos. Los votos y las promesas deben cumplirse (Nm 30,2-3). Dice el Eclesiastés que: *Si haces voto a Dios, no tardes en cumplirlo... Es mejor no hacer votos que hacerlos y no cumplirlos* (Ecl 5,3-4).

Nm 30,4-17 se refiere únicamente a los votos hechos por mujeres, teniendo en cuenta que las mujeres no eran ordinariamente autónomas ni dueñas de sí mismas, sino que estaban bajo la autoridad del hombre, bien fuese el padre o el marido. Las únicas excepciones que se mencionan en Nm 30,10 son la viuda y la mujer repudiada. Estas sí pueden hacer votos válidos. Nm 30 trata de determinar mediante el recurso a la casuística cuándo y cómo el hombre puede anular los votos de la mujer, y cuándo y cómo los da por buenos y los ratifica.

31,1-24 Guerra santa contra los madianitas. Nm 31 es la continuación de Nm 25,6-18, donde se hablaba del peligro, sobre todo religioso, que podían implicar las relaciones con los madianitas, los cuales, por tanto, debían ser atacados y derrotados (Nm 25,17-18).

Con elementos, tomados de aquí y de allá, el autor sacerdotal ha elaborado esta historia de guerra contra los madianitas, en la que todo suena a muy convencional y artificial. Se trata de una historia sagrada, escrita con fines religiosos e institucionales. Primero, en el trasfondo del relato subyace la convicción, tantas veces expresada a lo largo de la Biblia, de que la victoria no se debe tanto a los esfuerzos y efectivos humanos, cuanto a la intervención de Dios. De hecho, los madianitas murieron todos, y de los israelitas no murió ninguno (Nm 31,49).

Segundo, la batalla contra Madián está pensada para servir de marco a una serie de instrucciones y prescripciones sobre la guerra santa:

- La convocatoria para la guerra a toque de trompeta (Nm 31,6).

- La necesidad de estar todos y todo purificado (las personas, los vestidos, los utensilios y el botín), para lo cual se prescriben ritos que habrán de durar siete días (Nm 31,19-24).

- La normativa referente al botín, del que una parte era destruida en virtud de la ley del *jerem* o exterminio (véase Nm 21,2-3), otra parte se distribuía entre los combatientes y el pueblo, y una tercera era ofrecida al Señor como acción de gracias y expiación por los pecados (Nm 31,48-54).

Nm 31,8.16 ofrecen una versión peyorativa de Balaán, muy distinta de la que presentan Nm 22-24. Balaán es aquí el mal consejero, que sedujo a los israelitas y los llevó por el camino del pecado. En esta misma línea están las referencias que hacen de Balaán en el Nuevo Testamento las cartas de Jds 11 y 2 Pe 2,15-16.

31,25-47 Reparto del botín. Siguiendo un principio que se atribuye a David (1 Sm 30,23-25), la mitad del botín se repartió en-

tre los combatientes que tomaron parte en la batalla, y la otra mitad se distribuyó entre el resto de la comunidad. Nm 31,28-30 introduce una innovación muy propia de la escuela sacerdotal (P): una quinientésima parte del botín de los combatientes se reserva a los sacerdotes, y una cincuentésima parte del botín de los israelitas se reserva a los levitas; todo ello se consideraba ofrecido al Señor en la persona de sus directos servidores (Nm 31,31-47).

31,48-54 Ofrenda voluntaria al Señor. Los jefes de las distintas unidades del ejército se presentaron ante Moisés, trayendo consigo las alhajas y los objetos preciosos que cada uno había recogido en el campo de batalla, y los ofrecieron al Señor en señal de reconocimiento por haber salvado las vidas ellos y sus soldados, y también como expiación por sus pecados.

3. Cuestiones de geografía y leyes diversas (32,1-36,13)

En estos últimos capítulos abundan las cuestiones geográficas, en medio de las cuales se intercalan también disposiciones legales. Nm 32 habla de la distribución de los territorios de Transjordania entre tres tribus. Nm 33 señala las etapas que jalonan la travesía del pueblo por el desierto. Nm 34 describe las fronteras de la tierra de Canaán. En Nm 35 se determinan las ciudades levíticas y las ciudades de refugio. Nm 36 continúa y complementa lo dicho en Nm 27,1-11 sobre la herencia de las mujeres.

32,1-42 Tres tribus se instalan en Transjordania. La instalación de unas determinadas tribus en Transjordania, tal como la describe actualmente Nm 32, se habría llevado a cabo de la siguiente manera:

- Viendo que las tierras de Yazer y de Galaad eran muy apropiadas para la ganadería, las tribus de Rubén y de Gad manifestaron el deseo de instalarse en ellas (Nm 32,1-5).
- Moisés les respondió que esto podría de-

sanimar a las demás tribus a seguir adelante, cruzar el Jordán y afrontar la conquista de la tierra de Canaán. Podrían repetirse aquí los hechos de Cadés Barnea de tan infausto recuerdo y tan fatales consecuencias (Nm 32,6-15).

– Las tribus de Rubén y Gad respondieron que dejarían sus niños y sus rebaños en ciudades amuralladas de Transjordania, y estarían prontos a cruzar el Jordán con las demás tribus y no regresar a sus propiedades hasta que la tierra de Canaán hubiera sido conquistada (Nm 32,16-19).

– A Moisés le pareció bien y, después de apelar a sus responsabilidades, dio su consentimiento mientras, a su vez, las tribus de Rubén y Gad se reafirmaron en lo dicho (Nm 32,20-27).

– Moisés comunicó a sus futuros sucesores, Eleazar y Josué, el compromiso adquirido por Gad y Rubén (Nm 32,28-30).

– Gad y Rubén prometieron una vez más cumplir las obligaciones contraídas (Nm 32,31-32), y entonces Moisés procedió a otorgarles las tierras solicitadas de la Transjordania central, y también la septentrional, porque en el reparto entraron no sólo Gad y Rubén, sino también la media tribu de Manasés y sus hijos (Nm 32,33-42).

Literariamente hablando, Nm 32 es el resultado de un proceso de composición largo y laborioso, en el que han intervenido sucesivamente los autores de las tradiciones yahvista, deuteronomista y sacerdotal. A través del estudio literario del texto se descubre asimismo un proceso progresivo de ocupación de Transjordania por parte de los grupos israelitas, en el que la prioridad le corresponde a la tribu de Gad; luego se establece la tribu de Rubén, que desaparecerá misteriosamente, absorbida quizá por la de Gad, y finalmente, la media tribu de Manasés.

33,1-49 Etapas del éxodo. Nm 33,1-49 es una recapitulación breve y esquemática, casi telegráfica, del largo itinerario seguido por los israelitas durante cuarenta años entre Egipto y los llanos de Moab, a las puertas de la tierra prometida. Este largo itinerario, distribuido en 42 etapas (11 desde Egipto al Si-

naí, 21 desde el Sinaí a Cadés, 9 desde Cadés a los llanos de Moab), está compuesto a partir de nombres tomados del Exodo, Números, Deuteronomio, y otras fuentes desconocidas para nosotros de las que fueron extraídos, seguramente, dieciseis de los nombres que figuran en la lista, y no se encuentran en ningún otro lugar de la Biblia.

Aunque escueto y esquemático, el itinerario se ve acompañado de vez en cuando de breves glosas, que aportan datos interesantes sobre las incidencias y peripecias que acompañaron a los israelitas en su travesía por el desierto. Las glosas rompen la frialdad de las listas de nombres y dan al itinerario calor, amenidad y vida.

Dado que es una recapitulación elaborada a partir de las fuentes anteriores, Nm 33 es uno de los capítulos más tardíos del libro de los Números, e incluso de todo el Pentateuco. Su autor pertenece, sin duda, a la escuela sacerdotal (P). El itinerario está redactado en términos exactos y precisos. Con todo, como ocurre casi siempre con la geografía del éxodo y la peregrinación por el desierto, es imposible identificarlo y seguirlo a través del mapa. Sólo han sido identificados algunos lugares. Así pues, únicamente de una manera muy general y aproximada se pueden ir siguiendo los desplazamientos de las tribus israelitas en su caminar desde Egipto hacia la tierra prometida.

33,50-56 Reparto de la tierra. En vísperas ya de entrar en la tierra prometida, el pueblo recibe aquí dos consignas o instrucciones para cuando se encuentre dentro de ella. Una, expulsar a sus habitantes, demoler sus santuarios y destruir sus ídolos. El trato y contacto con una población y una religión idolátrica y naturista podría ser peligroso para la fe yahvista que se ha de mantener pura e incontaminada (Nm 33,50-53 y 55-56). Dos, repartir proporcionalmente la tierra por tribus, clanes y familias, según el mayor o menor número de sus miembros.

34,1-15 Fronteras de la tierra. El Antiguo Testamento emplea tres fórmulas estereotipadas para referirse a las fronteras nor-

te-sur de la tierra prometida, que eran las más cambiantes e imprecisas. El oeste estaba bien delimitado por el mar Mediterráneo y el este, por el río Jordán o por el desierto sirio-arábigo. Esas tres fórmulas son: “de Dan a Berseba” (Jue 20, 1; etc.); “de Lebo-Jamat al torrente de Egipto” (1 Re 8,65; etc.); “del Gran Río (Eufrates) al torrente de Egipto” (Gn 15,18; etc.). De las tres fórmulas, la primera es la que mejor responde a la realidad. La segunda y, sobre todo, la tercera son fronteras ideales y utópicas, que Israel nunca llegó a ocupar. Las fronteras que se describen aquí en Nm 34 coinciden básicamente con la segunda fórmula, es decir, son utópicas.

Nm 34,13-15 ha sido añadido con el fin de armonizar lo que aquí se dice con lo dicho anteriormente en Nm 32.

34,16-29 Los responsables del reparto.

De la misma manera que Moisés y Aarón habían estado asistidos por doce jefes, uno por tribu, en la elaboración del censo (Nm 1,4-16), ahora también sus sucesores, Eleazar y Josué, son asistidos por doce responsables en el reparto de la tierra. Los nombres de los doce responsables son todos ellos nuevos, como corresponde a la nueva generación destinada a entrar en la tierra. De la generación del desierto sólo se nombra a Caleb, cuya vida fue perdonada, junto con la de Josué (Nm 26,65).

Las tribus aparecen numeradas, no por orden de antigüedad, sino de acuerdo con su instalación en la tierra, empezando de sur a norte. Un orden muy similar encontramos también en Jos 13-19. No figuran las tribus de Rubén y Gad, que ya habían recibido territorios en Transjordania (Nm 32).

35,1-8 Ciudades levíticas. Lógicamente, después de proveer de tierra a las tribus laicas, había que dotar también a la tribu sagrada de Leví, a la que se le asignan cuarenta y ocho ciudades para vivir, con sus respectivos lugares de pasto para alimentar a sus ganados. Las llamadas ciudades levíticas son descritas detalladamente en Jos 21.

Siempre se ha creído que estas disposiciones sobre las ciudades levíticas tienen más

de utopía y de reivindicación que de realidad. De hecho, en Nm 18,21-24 se constata que los levitas no tenían parte alguna en la tierra y se recurre a otros medios para proveer a sus necesidades.

35,9-34 Ciudades de refugio. De las cuarenta y ocho ciudades levíticas, seis de ellas eran ciudades de refugio (Nm 35,6). Incluso en nuestros días cuando las instituciones de justicia están más perfeccionadas, existen lugares de refugio, como son, por ejemplo, las embajadas y los templos, donde los presuntos delincuentes encuentran asilo en un primer momento, hasta que se serenan los ánimos y se estudia el caso. Estos lugares de asilo eran mucho más necesarios en los pueblos primitivos, en los que, o no existían instituciones de justicia, o los usos y costumbres eran mucho más severos.

Nm 35,9-34 trata dos cuestiones principales. Primera, distinguir mediante una serie de disposiciones y precisiones entre homicidio voluntario o involuntario, y cuáles son las medidas que se deben tomar en uno y otro caso. Segunda, ofrecer las ciudades de refugio a los homicidas involuntarios y determinar las condiciones del derecho de asilo.

El *vengador de sangre* (“go’el”), que se menciona seis veces en el texto, es el pariente más próximo a la víctima (Gn 4,15; 9,6; Dt 19,12; 2 Sm 14,11). El pariente más próximo o “go’el” era una especie de tutor, que intervenía no sólo cuando se trataba de víctimas de sangre, sino siempre que había víctimas de cualquier injusticia, y los afectados no se podían defender por sí mismos, como eran, por ejemplo, los huérfanos y las viudas. Por extensión, el título de “go’el”, en el sentido de protector y redentor, le fue otorgado a Dios (Is 41,14; Jr 50,34; Sal 19,15).

Según Nm 35,25.28, el homicida involuntario debía permanecer en la ciudad de refugio hasta *la muerte del sumo sacerdote*. Posiblemente, la muerte del sumo sacerdote debe entenderse, no como una amnistía, sino como una expiación, que daba por cancelada la responsabilidad penal del homicida involuntario. En los pueblos primitivos estaba muy arraigada la venganza de sangre,

que pedía muerte por muerte. Por eso, cuando moría el sumo sacerdote, una persona tan representativa, se entendía que la ley del talión, la ley de muerte por muerte, había quedado satisfecha y cumplida.

36,1-13 Herencia de las mujeres. En Nm 27,1-11 se había establecido el derecho de las hijas a heredar al padre, cuando éste no tenía hijos varones. Pero el pueblo se dio cuenta de que este derecho podía introducir desequilibrios en el mapa territorial de las tribus. Efectivamente, si alguna de las hi-

jas herederas se casa con un hombre perteneciente a otra tribu, la propiedad de la mujer pasaba a la tribu del marido. La ley que permitía heredar a las hijas abría, por tanto, la puerta a posibles desplazamientos de la propiedad, con la consiguiente concentración de la tierra en pocas tribus.

Para corregir ese riesgo se añadió este Nm 36, que prohíbe a las hijas herederas casarse fuera de la propia tribu. Esta nueva disposición es la que se encuentra detrás del matrimonio de Sara con Tobías hijo (Tob 6,12: 7,1-13).

DEUTERONOMIO

Félix García López

INTRODUCCION

El Deuteronomio ocupa un puesto tan destacado en la historia religiosa del antiguo Israel que algunos autores han querido ver en este libro "el centro del Antiguo Testamento". Aunque su cuerpo central lo constituye un código legal, el Deuteronomio es mucho más que un simple compendio de leyes. La suya es una "ley predicada", una reflexión teológica profunda sobre el sentido y el valor de la ley. Una exhortación apremiante a observar la ley de Dios, a cumplir su voluntad.

El amor de Dios, solemnemente proclamado al principio de la obra y repetidas veces inculcado a lo largo de la misma, encarna el valor esencial, al que se han de conformar todas las otras leyes. Esta enseñanza recibirá el respaldo definitivo de Jesús de Nazaret: *Si me amáis, obedeceréis mis mandamientos* (Jn 14,15). Entendido de este modo, el libro del Deuteronomio se convierte, ciertamente, en una "prefiguración del Evangelio" (San Jerónimo) y el cristiano de hoy estará en lo cierto si lo acoge con veneración, procurando extraer de él aquellos valores permanentes, capaces de iluminar y alimentar su vida como creyente.

1. Estructura general

En su forma actual, el libro del Deutero-

nomio se presenta como las palabras que Moisés dirigió al pueblo de Israel, al otro lado del Jordán, en los umbrales de la tierra prometida (Dt 1,1; 9,1). Presintiendo cercanos los días de su muerte, Moisés quiso legar al pueblo sus últimas instrucciones. En este sentido, el Deuteronomio es como el testamento espiritual de Moisés. Quien está a punto de morir transmite sus últimas disposiciones a quien está a punto de comenzar una nueva vida. En esencia, el Deuteronomio contiene las leyes dadas por Moisés al pueblo de Israel para que éste tenga una norma de vida en la tierra prometida.

Algunos estudiosos califican el Deuteronomio como discurso de despedida de Moisés al pueblo. A juzgar por los diferentes títulos que jalonan el libro, el Deuteronomio no está compuesto por uno sino por tres discursos de Moisés más un apéndice. El segundo discurso, central en orden y en importancia, abarca la mayor parte del libro (Dt 4,44-28 68). Sus títulos lo definen como la ley de Moisés (Dt 4,44) o, más concretamente, como las normas, las leyes y los preceptos de Moisés (Dt 4,45). En estos títulos se refleja claramente lo fundamental del contenido, ya que el cuerpo central del discurso está formado por el código legal (Dt 12-25). Los otros dos discursos se pueden conceptuar como mira-

da retrospectiva y prospectiva. Desde lo alto del monte Nebo, Moisés contempla la tierra de la promesa (Dt 3,27; 34,1-3). En la óptica del Deuteronomio, sin embargo, la mirada de Moisés va mucho más allá de los confines de la tierra prometida. Ante su vista desfilan también las imágenes del desierto y del país de Egipto. Más aún, en visión profética se esbozan algunos cuadros exílicos, de un Israel que vive lejos de la tierra de Canaán.

En cuanto introducción general al libro, o, para ser más precisos, a los libros de la "Historia Deuteronomista" (Deuteronomio más Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes), el primer discurso (Dt 1,1-4,43) apunta a lo que sigue, pero sintetiza, al mismo tiempo, parte de la historia precedente (Génesis a Números). Análogamente, el tercer discurso (Dt 28,69-30,20) se proyecta sobre lo que precede, pero abre paso a la historia posterior. Así pues, en el Deuteronomio confluyen algunas claves teológicas de los primeros libros de la Biblia, a la par que de él arrancan otras. Además, el libro del Deuteronomio está emparentado con otros libros proféticos, particularmente con Oseas y Jeremías, y con determinadas corrientes sapienciales, en especial del libro de los Proverbios. Sus horizontes se amplían incluso al mundo extrabíblico, destacando sus conexiones con los antiguos tratados orientales de vasallaje. El Deuteronomio se revela, según esto, como una auténtica encrucijada.

2. Líneas teológicas clave

Desde el punto de vista teológico, el Deuteronomio es uno de los libros más ricos del Antiguo Testamento. Cinco grandes temas se dan cita en él: un Dios, un pueblo, una tierra, una ley, un santuario. Estos, a su vez, atraen a otros: elección, alianza, bendición, maldición, etc. Todos ellos perfectamente ensamblados, constituyen el entramado principal del libro.

La idea de *un Dios* se da la mano con la de *un pueblo*. Yahvé es presentado como el Dios de Israel y éste como el pueblo de Dios. Así reza en la fórmula central de la alianza (Dt 26,17-19) y así se deja entrever a lo largo de todo el libro. La unidad de Dios se proclama

solemnemente desde el principio (Dt 6,4). Es como el dogma principal. El Dios de Israel aparece, además, como el libertador, guía y padre providente, jefe militar y fuego devorador, Dios de dioses y Señor de señores, grande, valiente y terrible, imparcial, justo y benévolo. Es el Dios santo, cuyo obrar es perfecto. Con esta serie de epítetos se define no sólo el ser más íntimo de Dios, sino también su actuar en la historia.

De entre todos los pueblos, el Señor eligió a Israel como pueblo de su propiedad (Dt 7,6). Tal elección creaba lazos especiales entre los dos. Israel tiene que amar al Señor, alabarle y reconocerlo como a su Dios. Se exige de Israel un amor total y exclusivo, que implica la separación de las naciones que no tienen parte en esta comunión con el Señor. Israel no puede comportarse como ellas, pues es su pueblo santo y consagra lo al Señor. Los israelitas, en la perspectiva del Deuteronomio, son hijos de Dios y hermanos entre sí.

De Dios le vienen a Israel los bienes que posee. La *tierra* figura como el máspreciado. Tanto su conquista como la fuerza para trabajarla y adquirir sus riquezas proceden del Señor, no de Israel ni de los otros dioses o pueblos. Por eso, Israel no ha de vanagloriarse, pero tampoco ha de temer, sino tan sólo confiar en el Señor. La tierra de Canaán es una tierra buena (Dt 8,7ss). Contrasta con la de Egipto y con el desierto. Egipto era una tierra de servidumbre, la de Canaán es de señorío (Dt 6,10ss; 11,10ss). El desierto era un sequejal, sin una gota de agua, mientras que en Canaán abundan las fuentes y los veneros. La tierra prometida es, en fin, "una tierra que mana leche y miel".

Asentado en esta tierra, el pueblo necesita una *ley* para vivir en sociedad. A lo largo del Deuteronomio aparecen muchos términos referidos a la ley: normas, preceptos, mandamientos, estatutos, etc. Ser fieles a la ley equivale a ser fieles al Señor. Observar los mandamientos es tanto como temer al Señor, amarle y servirle (Dt 10,12ss). Del cumplimiento de las leyes depende la vida y la bendición del pueblo (Dt 28,1ss).

La unidad de Dios lleva, en última instancia, a la unidad de *santuario*. La centra-

lización del culto forma parte del capital más valioso del libro del Deuteronomio. Se pide a Israel que destruya los lugares de culto cananeos y que adore al Señor en el lugar que él eligiere. Allí llevará el israelita sus ofrendas, en él celebrará sus fiestas.

3. Formas básicas del lenguaje deuteronomico

En el libro del Deuteronomio hay que distinguir, a grandes rasgos, tres componentes fundamentales: historia, parénesis o exhortación y ley. A la ley corresponde el lugar central, no sólo por el puesto que le ha sido asignado en mitad del libro (Dt 12-25), sino también por su importancia real. La parénesis se centra principalmente en los marcos internos (Dt 6-11 y 26-28) y la historia en los marcos externos (Dt 1-5 y 29-34). No obstante, ninguno de estos tres elementos se encuentra en su forma más pura y genuina. La parénesis contiene una fuerte carga histórica y las secciones históricas se hallan salpicadas de parénesis. La ley, a su vez, se fundamenta recurriendo a la historia y se inculca mediante exhortaciones y amonestaciones apremiantes. Se trata, en definitiva, de una "ley predicada".

En cuanto a la sintaxis y el estilo, llaman la atención los cambios frecuentes del singular al plural: secciones redactadas en segunda persona del singular o "secciones-tú" alternan con otras en segunda persona del plural o "secciones-vosotros" (de menor cuantía son las "secciones-nosotros", breves líneas de sutura, concentradas exclusivamente en Dt 1-3; 5-6 y 29). Las "secciones-vosotros" contienen, en su mayor parte, narraciones históricas, mientras que las "secciones-tú" son más bien parenéticas. El código legal, salvo algunas excepciones, aparece redactado en singular. Además, las secciones históricas se dirigen a la generación del Horeb; las parenéticas, en cambio, a la generación de la conquista. Las diferencias que acabamos de reseñar no parecen fruto del azar. Su explicación ha de buscarse probablemente en el proceso de formación de los textos. En línea

de máxima cabe afirmar que las secciones parenéticas y legales en singular corresponden al Deuteronomio primitivo (la mayor parte de Dt 6-28) y que las secciones históricas, juntamente con otros pasajes en plural, han sido añadidas posteriormente (una buena parte de Dt 1-5; 9,7-10,11; 29-34).

Cada una de las tres grandes secciones indicadas se halla integrada por una serie de unidades menores, esto es, por diversas formas y géneros literarios. Las secciones parenéticas están formadas por algunas piezas homiléticas (Dt 6,10ss), catequesis (Dt 6,20-25) monólogos de la modestia y de la altanería (Dt 7,17ss; 8,17ss; 9,4ss), unidades himnicas (Dt 8,7ss), pequeño credo histórico (Dt 26,5-9), promesas de bendición y amenazas de castigo (Dt 7,12ss; 28). En el cuerpo legal, se suelen distinguir dos clases de leyes: las casuísticas, que como su mismo nombre indica miran a casos particulares y están formuladas condicionalmente (véase Dt 13,13ss; 15,12ss); las apodícticas, que elevándose por encima de los casos individuales tienden a la abstracción, convirtiéndose en principios generales, válidos para todos o para la mayoría de los casos; aparecen construidas en forma imperativa (véase Dt 25,13-15). El estilo del código legal deuteronomico es personal y persuasivo, intenta convencer. De ahí que numerosas leyes vayan acompañadas de exhortaciones o amonestaciones y de motivaciones con carácter histórico (véase Dt 16,1ss). Las secciones históricas tampoco son homogéneas en lo formal, aunque se pueden detectar algunos hilos conductores. En Dt 1,1-3,29 se trazan las principales líneas de la historia de Israel desde el Horeb hasta la tierra prometida. Dt 2,1-3,11 se compone de cinco pequeñas unidades en las que alternan una orden divina y el cumplimiento por parte del pueblo. En Dt 5, en cambio, la ley aparece encuadrada por la historia. Mientras que Dt 5 y 9,7ss tienen por escenario el Horeb, Dt 29-30 se desenvuelven en Moab. Dt 31-34, en fin, funcionan a modo de testamento de Moisés, un género con muchos paralelos en la literatura bíblica y extrabíblica.

4. Autor del Deuteronomio y fecha de composición

El libro del Deuteronomio comienza así: *Estas son las palabras que Moisés dirigió a todo Israel...* En sentido estricto, éste es el título del libro en el original hebreo (Deuteronomio es el título que le dio la versión griega de los Setenta). Más que una “copia de la ley” o “segunda ley” (déuteronomos), el último libro del Pentateuco se presenta como un discurso de despedida de Moisés al pueblo de Israel, en los umbrales de la tierra prometida.

Muchos de los libros del Antiguo Testamento son anónimos, pero la tradición bíblica los ha puesto en boca de personajes importantes. Así, los cinco primeros libros de la Biblia se atribuyen a Moisés, los Salmos a David, los Proverbios y la Sabiduría a Salomón. En consonancia con esta tradición, los judíos y los cristianos han continuado asignando la Ley o Pentateuco a Moisés.

En el marco de la nueva crítica literaria, cobran especial relieve la figura de Moisés, el héroe del Deuteronomio, y la del narrador deuteronomíco, el autor del libro. Desde este ángulo de mira, el Deuteronomio es el discurso del narrador, que cita directamente a dos figuras: Moisés y Dios. Puesto que Moisés, a su vez, cita frecuentemente a Dios, el Deuteronomio se convierte en un mosaico complejo de citas dentro de otras citas, de manifestaciones de Dios dentro de las manifestaciones del narrador. Aparte de Moisés, el único que cita directamente a Dios –cinco veces en total (Dt 31,14.16.23; 32,49; 34,4)– es el narrador. Ya a punto de terminarse el libro del Deuteronomio, Moisés es presentado como el más grande profeta de Israel (véase Dt 34,10-12). A pesar de ello, su voz aparece en tensión con la del narrador. Con el relato de la muerte de Moisés en Dt 34,5 se apaga la voz de Moisés, no así la del narrador que pasa a ocupar el centro de la historia. El narrador es un observador privilegiado y un reportero extraordinario de las palabras de Moisés y de Dios.

Es obvio, no obstante, que el Deuteronomio (lo mismo que los otros cuatro libros del Pentateuco) contienen muchos elementos

que no se pueden atribuir a Moisés. Dt 34, por citar sólo un ejemplo, narra la muerte y el entierro de Moisés. Evidentemente, Moisés no ha podido ser el autor de tal relato. Por consiguiente, la atribución del Deuteronomio a Moisés es una ficción literaria. Un procedimiento para conferir autoridad al libro.

Lo mismo que ocurre con otros libros de la Biblia, el Deuteronomio no se debe a uno, sino a varios autores y colaboradores. Es el resultado de un largo proceso de formación que ha durado más de dos siglos. La fecha clave la proporciona 2 Re 22-23. En este texto se cuenta que durante el reinado de Josías (640-609 a. C.) –más concretamente, en el año 622 a. C.– se llevaron a cabo unas reparaciones en el templo de Jerusalén, en el curso de las cuales se descubrió el “libro de la ley”. Los especialistas en la materia identificaron este libro con el Deuteronomio. Pero no exactamente con el Deuteronomio actual, sino con una versión menos desarrollada del mismo. Según esto, el año 622 a. C. se convierte en el quicio para la datación del Deuteronomio. Se supone que para esta fecha ya existía el núcleo primitivo del Deuteronomio actual. Quedarían por determinar los orígenes del libro y su desarrollo posterior. El reino del Norte, en los años anteriores a la caída de Samaría (721 a. C.), y Babilonia después de la destrucción de Jerusalén (586 a. C.), podrían constituir respectivamente los puntos de partida y de llegada más probables en el proceso de composición del Deuteronomio.

No es éste el lugar más apropiado para trazar minuciosamente las diferentes etapas por las que ha pasado la composición del Deuteronomio, pero puesto que el reinado de Josías se ha revelado como un hito importante en el proceso, distinguiremos al menos dos fases. En la primera, anterior a Josías, el Deuteronomio constituía una obra independiente y comprendía fundamentalmente una colección de leyes con su introducción y conclusión, es decir, una buena parte de Dt 6-28. En la segunda fase, posterior al descubrimiento del libro en tiempos de Josías, a la que pertenecen Dt 1-5 y 29-34, el Deuteronomio perdió su independencia ori-

ginal, pasando a formar parte de una obra más amplia: como cabeza de la Historia Deuteronomista (Deuteronomio más Josué hasta Reyes), primero, y como punto final del Pentateuco, después.

Por su contenido y posición, el Deuteronomio estaba llamado a servir de puente entre las tradiciones del Tetrateuco (Génesis a Números) y las deuteronomistas (Josué a Reyes). El libro del Deuteronomio se mantiene fiel a las exigencias fundamentales recibidas de la tradición, al mismo tiempo que se adapta y se renueva, con el fin de responder mejor a las exigencias de una sociedad en cambio. Las sucesivas elaboraciones o retoques del libro muestran que éste no era considerado como un depósito de doctrina cerrado o muerto, sino como una tradición viva, abierta y dinámica.

5. Bibliografía

- L. Alonso Schökel, *Deuteronomio*, en *Los Libros Sagrados. Pentateuco II*, Madrid 1970.
- J. Blenkinsopp, *Deuteronomio*, en *Comentario Bíblico "San Jerónimo" I-II*, ed. por R. E. Brown, J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy, Madrid 1971.
- R. Murphy, *El Deuteronomio, documento de revitalización religiosa*, en *Concilium* 89, 1973.
- G. von Rad, *El pueblo de Dios en el Deuteronomio*, en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976.
- E. Hernando, *El Deuteronomio. Sus valores y motivaciones*, en *Burgense* 26, 1985.
- F. García López, *El Deuteronomio. Una ley predicada*, Estella 1989.
- F. García López, *El decálogo*, Estella 1994.
- F. García López (dir.), *El Pentateuco*, en *Re-seña Bíblica* 9, Estella 1996.

COMENTARIO

I

PRIMER DISCURSO DE MOISÉS

(1,1-4,43)

Tras una breve introducción general (Dt 1,1-5), se trazan algunas líneas de la historia de Israel desde los últimos momentos de su estancia en la montaña santa del Horeb hasta el momento presente, en el que el pueblo está a punto de cruzar el Jordán para tomar posesión de la tierra prometida (Dt 1,6-3,29).

La sección consta fundamentalmente de dos partes (Dt 1,6-46; 2,1-3,29), cada una de las cuales puede subdividirse en otras dos: la primera y la última (Dt 1,6-18 y 3,21-29) contienen una orden divina y la elección de los representantes del pueblo y del sucesor de Moisés para el liderazgo de la nación; en las partes centrales (Dt 1,19-46; 2,1-3,20) se muestra, con diversos casos, cómo la infidelidad de Israel se castiga con la derrota, mientras que la fidelidad se premia con la victoria.

La historia se interpreta en clave religiosa. De la obediencia o desobediencia a la voluntad de Dios, transmitida por Moisés, depende el éxito o el fracaso del pueblo de Israel, su derrota o su victoria frente a las otras naciones.

A la narración histórica de los tres primeros capítulos sigue una amplia exhortación en Dt 4. Aunque desde el punto de vista formal son muy diferentes la historia y la exhortación, desde el punto de vista temático no faltan elementos comunes entre Dt 1-3 y 4,1-43. Así ocurre, por ejemplo, con el tema de la tierra y de la obediencia al Señor. La segunda sección se concluye con un breve apéndice (Dt 4,41-43), referente a las ciudades asilo. En síntesis, dos amplias secciones: una de carácter histórico (Dt 1,6-3,29) y la otra de tipo parenético o exhortativo (Dt 4,1-40), precedidas de una breve introducción (Dt 1,1-5) y seguidas de un breve apéndice, a modo de conclusión (Dt 4,41-43).

1,1-5 Título, lugar y tiempo. En muy pocas líneas se condensa una serie de datos importantes. En primer lugar, el título, el autor y los destinatarios: *palabras* (discurso) *de Moisés a todo Israel*. Moisés, el líder que sacó a Israel de Egipto y lo condujo a través del desierto, se dirige ahora a un pueblo que acaba de experimentar la victoria en la guerra. Su discurso está fundamentalmente orientado a *exponer la ley* (Dt 1,5). En realidad, la figura de Moisés, tal como se dibuja en estas primeras pinceladas, no es sólo la de un orador, sino también la de un escriba. En una serie de textos, la ley que Moisés ha de explicar al pueblo de Israel es presentada como un libro o documento; son por tanto, "palabras escritas". El rey tiene que escribir una copia y leerla todos los días de su vida (Dt 17,18s.). En la fiesta de las chozas -cada siete años-, los sacerdotes, hijos de Leví, leerán ante todo el pueblo de Israel la ley escrita por Moisés (Dt 31,9-13). En estos pasajes, no sólo resalta la importancia de la ley de Moisés, sino también el que ésta se escriba y permanezca, se explique y enseñe, se use y se observe. En segundo término, se indican las circunstancias de lugar: *al otro lado del Jordán...* Los topónimos señalados en estos versículos no siempre son fácilmente armonizables. La expresión: *al otro lado del Jordán* permite entrever la distinta situación entre el narrador y su personaje. Este (Moisés) se encontraría en Transjordania, aquel en Cisjordania. Finalmente, se determina la circunstancia temporal: *el día uno del undécimo mes del año cuarenta*. Es la única fecha tan precisada que encontramos en el libro del Deuteronomio. Recuerda las de la tradición sacerdotal (véase Gn 7,11; Ex 19,1; 40,17; Nm 1,1; etc.). Cuarenta años es un número redondo. Se refiere a una generación completa. El mes undécimo indica la cercanía de la pascua.

1,6-18 Orden divina y elección de representantes. El Señor, por medio de Moisés,

sés, ordena a Israel abandonar el Horeb. Este es el nombre que se da en el Deuteronomio (Dt 4,10; 5,2; 18,16...) y en otras tradiciones (véase Ex 3,1; 17,6; 33,6; Sal 106,19...) al lugar más comúnmente conocido como Siná. En los textos, tal como han llegado hasta nosotros, Horeb y Siná son sencillamente dos nombres distintos para designar una misma realidad: la montaña santa en la que Dios se ha revelado a su pueblo.

El Señor manda proseguir el camino hacia la tierra prometida. La promesa hecha por Dios a los patriarcas apuntaba a un doble blanco: la tierra (Dt 1,8) y la descendencia (Dt 1,10s). Tanto ha crecido el pueblo que Moisés necesita a alguien que le ayude en su gobierno. A propuesta del pueblo, Moisés elige y nombra representantes de las tribus para que rijan el pueblo y administren justicia. Entre los criterios para la elección destacan las cualidades morales de los que han de representar al pueblo. La imparcialidad tiene que ser la norma en los juicios. Todos, pequeños y grandes, son iguales ante la ley. El juicio es de Dios. Aunque los principios están claros, no faltarán dificultades en su aplicación. Por eso se prevé, para los casos más difíciles, una corte central presidida por Moisés.

1,19-46 Infidelidad, castigo y derrota.

La orden del Señor (Dt 1,6s) es puntualmente cumplida por el pueblo (Dt 1,19s). En los planes del Señor está entregar a Israel la tierra prometida. Se requiere la colaboración de Israel, que ha de emprender una "guerra santa" contra los habitantes del país. Pero Israel, temeroso ante el peligro y falta de confianza en el Señor, a pesar del informe positivo de los exploradores de la tierra (Dt 1,25), se niega a atacar y se rebela contra la orden de Dios (Dt 1,26). Interpreta negativamente el plan salvífico divino, deformando los acontecimientos (Dt 1,27s).

La desobediencia del pueblo provoca la ira del Señor, que castiga a la generación rebelde a no entrar en la tierra prometida. Incluso a Moisés, por solidarizarse con el pueblo, le alcanza el castigo divino. Tan sólo Caleb y Josué, que permanecieron fieles al Señor, en-

trarán en la tierra, juntamente con la generación futura (Dt 1,34s).

Ante las palabras recriminatorias del Señor y el consiguiente castigo, los israelitas reaccionan más o menos sinceramente y se deciden a entrar en combate contra los habitantes del país. Pero ya es tarde; no se puede estar jugando al escondite con Dios; ahora no les queda más remedio que afrontar las consecuencias de su propia decisión y aceptar que sólo al Señor corresponde dirigir la historia. Los que por propia iniciativa, sin reconocer la autoridad del Señor, emprendieron el combate, fueron derrotados.

2,1-3,11 Fidelidad, premio y victoria.

Uno de los temas constantes en el libro del Deuteronomio es que la obediencia atrae las bendiciones del Señor, mientras que la desobediencia se castiga con maldiciones. Esta sección es el reverso de la anterior. Fiel al mandato del Señor, Israel logra éxito en sus empresas militares.

Componen la sección cinco pasajes en los que alternan una orden de Dios y su cumplimiento por parte de Moisés y del pueblo. La confrontación con las naciones de la Transjordania es desigual. De los cinco episodios, los tres primeros, referentes a Esaú/Edom (Dt 2,2-8a), a Moab (Dt 2,8b-13a) y a Amón (Dt 2,16-23), relatan el paso pacífico de Israel por sus territorios. Los otros dos, cuyos protagonistas y escenario son Sijón, rey de Jesbón (Dt 2,24-37) y Og, rey de Basán (Dt 3,1-7), terminan en guerra.

Esaú aparece en las tradiciones patriarcales como el hermano mayor de Jacob (Gn 25,19ss). A Esaú se le cambió el nombre en Edom y a Jacob en Israel. Así pues, Israel y Edom estaban emparentados y no debían luchar. El Señor había dado a Edom en propiedad la región montañosa de Seir, situada al sur de Palestina, razón por la cual ésta no podía formar parte de la tierra prometida a Israel.

Según Gn 19,37-38, los amonitas son descendientes de Ben-Amí, segundo hijo de Lot y hermano de Moab. A su vez, Lot estaba emparentado con Abrahán (Gn 12,27), antepasado de Israel. Consiguientemente, las medidas adoptadas por el Señor respecto de Moab

(Dt 2,9) y de Amón (Dt 2,18s), se inscriben en el mismo marco que las de Esau/Edom.

Sijón, rey de amorreos, y Og, rey de Basán, han quedado asociados en la tradición como *enemigos de Israel* (véase Sal 136,19-20). Si-jón negó a Israel el paso por su territorio y se enfrentó con él en Yasá, situada entre Má-daba y Dibón, y le presentó batalla. Israel lo venció y tomó posesión de sus tierras, estableciendo un campamento en el centro de la región conquistada, en una posición estratégica. Desde allí preparó el ataque contra Og, rey de Basán, a quien también derrotó. Los episodios de la victoria sobre Jesbón y Basán se culminan con un primer balance de la conquista en la Transjordania (Dt 3,8-11).

En Dt 2,13b-15, un inciso entre los episodios de Moab y Amón, el redactor vuelve sobre sus pasos (véase Dt 1,34s) para recordar el tiempo transcurrido desde el castigo del Señor hasta la total desaparición de los culpables. A la generación rebelde, sucedió una generación fiel. El Señor la recompensó con la victoria sobre sus enemigos.

3,12-29 Reparto de Transjordania y sucesión de Moisés. Las tierras conquistadas en Transjordania se reparten entre las tribus de Rubén y Gad más media tribu de Manasés. Estas tribus poseían muchos ganados y ambicionaban aquellas tierras, debido a la excecencia de sus pastos. Se acuerda, no obstante, que los hombres de estas tribus, capacitados para empuñar las armas, colaboren con los de las otras tribus en la conquista de Canaán (Dt 3,12-20). La conquista es obra de todo el pueblo y el bien particular tiene que ceder ante el bien común. Si, por un lado, se deja entrever la diversidad de las tribus, por otro, se pone de relieve su unidad de espíritu y de acción.

La última parte (Dt 3,21-29) se halla encuadrada entre dos referencias a Josué. Las tradiciones bíblicas presentan a Josué en estrecha conexión con Moisés. Ambos suben juntos a la montaña del Sinaí (Ex 24,13; 32,17). Josué habita en la tienda del encuentro y defiende los intereses de Moisés (Ex 33,11; Nm 11,28). Sobre Josué "reposa el espíritu" (Nm 27,18), gracias a lo cual Moisés,

por orden del Señor, le designará como su sucesor. Ahora le encomienda la tarea de guiar a Israel en el paso del Jordán y en la conquista de Canaán (Dt 3,21s.28). Entre estos marcos narrativos, se encuadra la oración de Moisés (Dt 3,23-27). Emocionado, Moisés suplica al Señor que le permita completar la obra de la conquista, recién iniciada. Pero el Señor únicamente le concede la gracia de subir a la cima del Pisga y contemplar desde allí la tierra prometida, meta de todos los esfuerzos. En Dt 34,1 se identificará la cima del Pisga con el monte Nebo.

4,1-40 Exhortación de Moisés. Desde el punto de vista formal, se opera un profundo cambio entre esta sección y la precedente. De la historia (Dt 1,6-3,29) se salta a la exhortación (Dt 4,1-40). En Dt 1-11 las secciones históricas alternan con las parenéticas, complementándose mutuamente. Es más bien raro, por otro lado, que las narraciones históricas aparezcan completamente despojadas de elementos parenéticos. A su vez, lo más normal es que la exhortación se fundamente recurriendo a la historia, como sucede en Dt 4,1-40.

La expresión: *y ahora, Israel...* con que se abre Dt 4 tiene la función de enlazar esta sección con la precedente, de mostrar que el compromiso que ahora se le pide a Israel se apoya en los acontecimientos históricos anteriormente expuestos. Idéntico procedimiento se advierte en Dt 10,12, cabeza de una sección parenética después de otra histórica (Dt 9,7b-10,11). Un nexo similar existe en determinados tratados de alianza entre el llamado "prólogo histórico" y las estipulaciones del pacto.

Las fórmulas de Dt 4,1, referentes a la observancia de la ley y a la posesión y disfrute de la tierra, se corresponden con las del último versículo de esta sección (véase Dt 4,40). Ambos temas, el de la ley y el de la tierra, son centrales en la teología del Deuteronomio, si bien se matizan de distinta forma en unos textos y en otros. En las secciones más tardías, entre las que se cuenta justamente este capítulo, la conquista de la tierra aparece condicionada a la observancia de la ley.

Además de estas referencias a la ley en general, en Dt 4,9ss se alude expresamente al monte Horeb y al decálogo, con especial incidencia en la prohibición de las imágenes (Dt 4,15ss). Dada la importancia de la ley, es decisivo para Israel que no olvide los acontecimientos del Horeb. Lo que allí vio y oyó: *el Señor os habló ... Vosotros oíais palabras, pero no veíais figura alguna* (Dt 4,12). La religión de Israel es la religión de la palabra, no de la imagen. Por consiguiente, el culto al Señor en el A.T. excluye las imágenes, prohibiéndose toda representación del Señor y cualquier tipo de ídolos (Dt 4,16ss).

Los mandamientos del Horeb evocan, a su vez, el tema de la alianza entablada entre el Señor y su pueblo (Dt 4,12.23). Precisamente este tema de la alianza juntamente con los otros temas mencionados, constituye el entramado de todo el capítulo. La insistencia en lo referente al Horeb anticipa, al mismo tiempo que comenta, el tema central de Dt 5.

4,41-43 Ciudades de refugio. Esta pequeña unidad no encaja bien aquí. Parece más bien un apéndice al final del primer capítulo. La designación de una serie de ciudades de refugio tiene como finalidad evitar el derramamiento de sangre inocente. Como tantas otras normas, carentes de vigencia en la actualidad, responde a una época, a un modo concreto de entender y de aplicar la justicia. En caso de homicidio, un pariente de la víctima se encargaba de vengar su sangre.

II

SEGUNDO DISCURSO DE MOISES (4,44-28,68)

Tanto por el lugar que ocupa como por su importancia real, el segundo discurso de Moisés constituye el centro del Deuteronomio. En sus líneas generales, este discurso se halla integrado por tres piezas principales: introducción (Dt 4,44-11,32), código legal (Dt 12-25) y conclusión (Dt 26-28).

En realidad toda la sección gravita en torno al llamado Código Deuteronomico que constituye, sin duda, el núcleo del "Libro de

la Ley" o Deuteronomio primitivo (véase 2 Re 22,8.11). Estas leyes recogidas en el Deuteronomio, aunque tienen elementos comunes con las leyes de otros pueblos, han recibido su impronta propia en el seno de la comunidad israelita; una comunidad que ha experimentado la acción poderosa y la cercanía de Dios en el momento de la liberación de Egipto y de la ratificación de la alianza. Acontecimientos decisivos estos para que el pueblo de Israel creyera en el Señor, lo reconociera como su Dios y aceptara su palabra y sus leyes como norma de vida. En este sentido, la respuesta que el padre da a su hijo en Dt 6,20-24 y que a primera vista parece no tener nada que ver con la pregunta del hijo, viene a constituir la clave explicativa de toda la ley. En la liberación de Egipto, llevada a cabo gracias a la intervención de Dios, se encierra la respuesta al por qué Israel debe observar la ley: porque tanto la liberación como las leyes proceden del mismo Dios. Ahora bien, del mismo modo que la intervención de Dios en la historia ha sido salvífica, también las leyes que ha ordenado tienen un valor salvífico.

1. Introducción (4,44-11,32)

Dos clases de textos componen esta introducción: en primer lugar, unos relatos históricos redactados en su mayor parte en segunda persona del plural, que tienen como centro los acontecimientos del Horeb. Estos han llegado hasta nosotros en dos secciones separadas, aunque estrechamente emparentadas: el centro de la primera (Dt 5,1-6,3) lo ocupa el decálogo, que es la ley fundamental de la alianza concertada en el Horeb. La segunda (Dt 9,7b-10,11) narra la ruptura y la renovación de la alianza, volviendo sobre los mismos términos y fórmulas de la primera. En ambas descuelga la figura de Moisés. En segundo lugar, una serie de pasajes de tipo parenético redactados en su mayor parte en segunda persona del singular, en los que se exhorta continuamente al pueblo a ser fiel al Señor y a su ley, que ha

de ser la norma de vida en la tierra prometida (Dt 6,4-9,7a; 10,12-11,32).

Todo este bloque tiene la misión de enmarcar histórica y teológicamente el gran código legal de Dt 12-25. No es difícil descubrir en él una especie de hilo conductor de carácter histórico-teológico que da cierto rigor y cohesión a las diferentes piezas que componen esta introducción primitiva al "Libro de la ley": el Dios uno (Dt 6,4) se elige un pueblo (Dt 7,6), lo hace salir de Egipto, lo guía a través del desierto (Dt 8,14-15), y finalmente lo hace atravesar el Jordán (Dt 9,1-3), puerta de acceso a la tierra prometida, donde va a convertirlo en una gran nación (Dt 10,22; 11,10-12). En toda esta panorámica destaca la triple imagen de un Dios, un pueblo y una tierra.

4,44-49 Título, lugar y tiempo. En Dt 4,44-45 se superponen dos títulos, en los que se define la naturaleza del discurso. El primero (Dt 4,44) es más amplio y genérico; también más tardío. En él, el discurso de Moisés se califica de "torah", que hemos traducido por "ley", pero que muy bien podía haber sido traducido por "enseñanza". En el centro de la sección (Dt 4,44-28,68) se encuentra la ley, pero ésta se halla enmarcada por la historia y la exhortación y por una lista de bendiciones y maldiciones. Por consiguiente, el discurso abarca todos estos materiales, sin que se quede en la fría exposición de unas leyes. Es más bien una enseñanza o una instrucción. El segundo título (Dt 4,45) apunta más directamente al núcleo del discurso. De ahí que lo defina como *normas, leyes y decretos*. Estos han sido promulgados por Moisés a su salida de Egipto, al otro lado del Jordán. Las circunstancias de tiempo y lugar recuerdan en parte lo señalado al comienzo del Deuteronomio (véase Dt 1,1-5).

5,1-6,3 Mediación, decálogo y alianza. Enmarcado por la fórmula: *escucha, Israel* (Dt 5,1; 6,3), referida a los mandamientos, este pasaje tiene por escenario el Horeb y como contenido clave el decálogo, que viene de Dios y llega al pueblo por la mediación de Moisés.

En la historia de la salvación, las montañas han jugado con frecuencia un papel relevan-

te. El espacio, en nuestro mundo, se valora normalmente en términos de proporción y de localización. En el universo bíblico, el espacio se mide más por la calidad que por la cantidad. Lo que experimenta un individuo o una comunidad en un lugar concreto determina su valor. Si media la divinidad y se realiza un encuentro con Dios, el espacio adquiere la prerrogativa de santo. De todos los lugares a los que se refiere el Antiguo Testamento, el Horeb (al que las otras tradiciones dan el nombre de Sinaí) descuella como la montaña sagrada por excelencia. En ella, Moisés y todo el pueblo sintieron con especial fuerza la presencia viva y cercana de Yahvé, el Dios de Israel. Dios se manifestó allí a su pueblo y concertó con él una alianza, la alianza por excelencia. Allí, en el Horeb, recibe Israel los diez mandamientos. Allí se dieron cita el cielo y la tierra, Dios y el hombre.

La importancia del Horeb se percibe, asimismo, en el hecho de que toda la legislación israelita codificada en el Pentateuco se pone en relación directa con este monte. No sólo el decálogo, sino también el código de la alianza (Ex 20,22-23,19), la ley sacerdotal (Ex 25) y el código de santidad (Nm 10), además del código deuteronomico (Dt 12-25), aparecen ligados al Horeb-Sinaí. Esta vinculación confiere indudablemente nueva dignidad a la ley veterotestamentaria.

En cuanto al decálogo, debemos advertir que mientras el Deuteronomio primitivo (Dt 6-28) se presentaba como la ley promulgada por Moisés al pueblo de Israel a su entrada en la tierra prometida, aquí, en cambio, el verdadero autor de la legislación es más bien el mismo Señor que habla en primera persona (véase Dt 5,6-10). Por otra parte, al hacer preceder los acontecimientos del Horeb al "Libro de la Ley" (Dt 6-28), el redactor deuteronomista da a entender que no sólo "los diez mandamientos", sino también toda la ley deuteronomista se debe situar en la misma perspectiva. Con la adición del decálogo, se refuerza el Deuteronomio primitivo que adquiere así una nueva dimensión.

Lo que acabamos de decir no significa que los distintos elementos que integran el decálogo sean posteriores al primitivo "Libro de

la Ley". En realidad el decálogo es el fruto de una larga evolución. Algunos mandamientos hunden sus raíces en la más remota antigüedad, incluso en una época ciertamente anterior a Moisés y en una cultura similar a la de otros muchos pueblos. En la Biblia desembocan muchas corrientes; sus fuentes brotan lejanas y, en el lento discurrir de sus aguas, se van recogiendo las de nuevos manantiales. La revelación sagrada asume buena parte de ese caudal y lo enriquece con las fuentes de agua viva que brotan del mismo cielo. Las leyes de Israel contenidas en el Antiguo Testamento, coinciden en parte con las de otros códigos legales del antiguo Oriente, pero la revelación las sitúa en una nueva dimensión religiosa.

Un elemento esencial en el decálogo lo constituyen las múltiples referencias a Yahvé y al prójimo. Su presencia en determinados bloques del decálogo y su ausencia en otros posee un valor estructurante. El decálogo comienza con la fórmula: *Yo soy el Señor, tu Dios* (Dt 5,6). Esta misma fórmula se repite en Dt 5,9 al comienzo de una proposición causal que se extiende hasta Dt 5,10. En la fórmula señalada, pasa a primer plano el pronombre personal de primera persona, referido al Señor, de modo que sus palabras se presentan como un "discurso directo del Señor" (Dt 5,6-10). En Dt 5,11-16 aparece reiteradas veces la expresión *el Señor, tu Dios* (siete veces en total), pero el nombre divino nunca lleva el pronombre personal de primera persona. No habla el Señor, sino otro. No es, por tanto, un discurso directo de Dios sino "un discurso sobre el Señor y sobre el prójimo". Finalmente, en Dt 5,17-21 no vuelve a mencionarse el nombre de *Yahvé=el Señor*. En su lugar, aparece el prójimo como punto directo de referencia. Se trata, en este caso, de un "discurso sobre el prójimo". Así pues, el decálogo se abre con el pronombre personal de primera persona, referido al Señor, y se cierra con el pronombre personal de segunda persona, referido al prójimo. Ambos extremos constituyen dos puntos clave entre los que se enmarcan "las diez palabras": *el Señor* (*Yo soy el Señor...*) y *el prójimo* (*tu prójimo* o, para ser más exactos, "prójimo tuyo",

ya que en el original hebreo el pronombre personal se coloca en último lugar, como sufijo del sustantivo, formando con éste una sola expresión, lo que subraya la relación estructural entre la primera y la última palabra del decálogo). El término *prójimo* se repite cuatro veces en Dt 5,20-21, convirtiéndose así en el centro de atención de la última parte del decálogo, de modo análogo a como Yahvé-el Señor lo es en la primera parte. El diálogo gira en torno a estos dos polos, tratando de regular el comportamiento del israelita con el Señor, su Dios, y con su prójimo. Al situar al Señor al comienzo y al prójimo al final –en el centro se hace referencia a ambos– se inculca una actitud religiosa y un talante ético, en una unidad indivisible. Tal es la fuerza del decálogo, mirado en su conjunto, como pieza única y singular. El Yo del Señor no debe separarse del tú del prójimo, ya que ambos constituyen el punto de referencia fundamental del israelita, a quien se dirige en primer lugar el decálogo.

El decálogo intenta abarcar los ámbitos más importantes de la vida del pueblo de Dios. En él cristaliza, en cierto modo, toda la legislación religiosa y social de Israel. Detrás de cada una de las prescripciones se esconden valores esenciales: el amor y la veneración a Dios, el valor sagrado de la vida, el respeto de la propiedad ajena, etc. En lo que tienen de permanente, no han perdido peso ni actualidad para el hombre de hoy. El decálogo ha recibido su formulación definitiva en el seno de una comunidad de personas libres y creyentes, que han experimentado la salvación del Señor.

El éxodo, el acto salvífico por excelencia, fundamenta e ilumina los mandamientos (Dt 5,6). La razón principal por la que Israel tiene que observar los mandamientos es porque el Señor lo ha liberado. Entablar alianza con Dios significa participar de su misma vida. El objetivo primario de los mandamientos consiste en salvaguardar la vida y en mantener al hombre en libertad. Los mandamientos son cauces de vida y libertad.

6,4-25 Un Dios. Tres piezas integran esta sección: la primera y la última (Dt 6,4-

9.20-25) son bastante homogéneas desde el punto de vista sintáctico-estilístico; no así la segunda (Dt 6,10-19), en la que se salta fácilmente del singular al plural sin que, aparentemente al menos, exista una razón suficiente para ello.

Dt 6,4-9, juntamente con Dt 11,13-21 y Nm 15,38-44, integran el conocido *Shema'* (así denominado por la primera palabra hebrea de Dt 6,4: *Escucha*), que desde finales del s. I de nuestra era, no ha dejado de rezarse mañana y tarde por los judíos observantes. De todos los textos que componen el *Shema'*, Dt 6,4-9 es el más importante por contener la proclamación por excelencia de la fe judía: El Señor es uno. Tras la palabra *Shema'*, con que se invita a Israel a ponerse en actitud de escucha, se proclama solemnemente la unidad de Yahvé-el Señor, de donde se hace derivar la unión plena y total de Israel con él. Son el "dogma fundamental" y el "mandamiento principal" de la religión de Israel (Dt 6,4-5). La triple expresión de totalidad de Dt 6,5 insiste en el amor total y sin reservas al Señor. El corazón y el alma, generalmente considerados como sede de la vida psíquica o del hombre interior, son presentados aquí como la sede del amor de Dios. A estas facultades interiores se han de asociar las exteriores: las manos y los ojos (Dt 6,8). Toda la persona tiene que ponerse en juego para grabar bien las palabras del Señor. A una afirmación clave de la fe del israelita ha de corresponder una actitud, igualmente clave, del pueblo de Israel respecto de su Dios. Puesto que el Dios de Israel es uno, el pueblo tiene que amarlo con un amor único, sin división ni fisuras.

Llegados a este punto, surge una pregunta que ha causado no pocas perplejidades a los comentaristas de este pasaje: el amor ¿puede ser objeto de un mandato? Normalmente el amor se entiende como un sentimiento espontáneo y no como una actitud obligatoria. Sin embargo, en Dt 6,5 el amor a Dios se presenta como una obligación. Puede ser esclarecedor al respecto Dt 10,12-13 donde amor, temor, reverencia y obediencia se colocan en una misma línea como actitudes básicas del israelita respecto a su Dios.

Amar a Dios significa serle fiel y leal, obedecer sus mandatos y servirle. Se trasluce aquí la misma concepción que está presente en los tratados orientales de alianza, con los que el Deuteronomio se halla emparentado. La lealtad del vasallo al soberano se expresa también en términos de amor, obediencia y servicio. Igualmente pueden ser esclarecedoras las relaciones de Dt 6,4-9 con la literatura sapiencial tanto bíblica como extrabíblica. Así en concreto, la fórmula: *Escucha, Israel se corresponde con la fórmula a menudo usada por el maestro de sabiduría para introducir su enseñanza: Escucha, hijo mío* (véase Prov 1,8; 4,1.10; 5,7; etc.). De ello cabe deducir que el autor deuteronomista emplea los mismos recursos que el maestro de sabiduría para exhortar a sus discípulos al estudio. Y por tanto, el amor que el Señor solicita a Israel no se queda en mero sentimiento o afecto, sino que implica piedad filial y obediencia reverencial; es un amor que puede ser mandado.

Dt 6,10-19 reclama del israelita un servicio exclusivo al Señor. Coincide con la actitud requerida en los versículos precedentes, pues servir a Dios es amarlo. La liberación de la servidumbre de Egipto y la donación generosa de la tierra prometida colocan a Israel en la esfera de un servicio al Señor.

A la pregunta del hijo sobre el significado de las leyes prescritas por el Señor, el padre responde recordando la actuación de Dios en la historia, a la salida de Israel de Egipto (Dt 6,20-25). En la afirmación de la liberación de Egipto, llevada a cabo gracias a la intervención de Dios, se encierra el por qué de la observancia de la ley. El mismo Señor que, con su poder liberador, ha intervenido para que Israel escapara de Egipto, ha prescrito a Israel las leyes que debe observar. Por ser comunicada en la historia, la palabra de Dios es algo más que una idea o una doctrina moral o teológica. Es un acontecimiento, que no puede disociarse de los demás acontecimientos históricos del pueblo de Dios. Ahora bien, del mismo modo que la intervención de Dios en la historia ha sido salvífica, también las leyes que ha ordenado cumplir tienen valor salvífico. La actuación de Dios, tanto en la liberación de la esclavitud como

en la donación de la ley, persigue una finalidad: “para nuestro bien, para que vivamos como hasta hoy”. Promulgada en el contexto de la liberación, la meta de la ley resulta evidente: para que el pueblo viva bien, esto es, para que viva dignamente y en libertad, para que no vuelva a caer en la esclavitud.

7,1-26 Un pueblo consagrado. Después de haber definido a Yahvé como el único Dios de Israel (Dt 6,4), el autor sagrado define a Israel como un pueblo consagrado al Señor (Dt 7,6). De la naturaleza misma de Yahvé-el Señor y de Israel deriva una exigencia fundamental para Israel: el amor exclusivo al Señor (Dt 6,5), que hunde sus raíces más profundas en la elección de Israel (Dt 7,6). La idea de la elección, fundamental en la teología del Antiguo Testamento, encuentra aquí su máxima expresión.

Dt 7,1-6 forma una pequeña unidad con tres partes: introducción (Dt 7,1-2a), cuerpo (Dt 7,2b-5) y conclusión (Dt 7,6). Tanto en la introducción como en la conclusión se repite dos veces el nombre de *el Señor*, acompañado del epíteto *tu Dios*. El cuerpo o centro de la unidad encierra un programa concreto de acción. En la introducción ya se entrevé la importancia que se concede al cumplimiento de este programa, dato sobre el que se insiste en la conclusión. Si el cuerpo de la unidad adquiere una dimensión ética (reglas de conducta con los pueblos cananeos), la conclusión reviste cierto tono dogmático, que afecta al ser mismo de Israel. Sobre ambos polos reposa la unidad, cuya finalidad consiste en enseñar a Israel cómo ha de comportarse con los cananeos y en cimentar sólidamente las exigencias impuestas. La ley de separación de los cananeos nace de la naturaleza misma de Israel. Las palabras de Dt 7,6: *Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios, y a ti te ha elegido el Señor tu Dios, para que seas el pueblo de su propiedad entre todos los pueblos que hay sobre la superficie de la tierra*, son claves a todos los niveles. Israel es un pueblo santo, consagrado, separado, reservado al Señor. La santidad, por ser una nota constitutiva de la esencia misma de Dios, cuando se predica del pueblo

significa que éste ha entrado en la esfera divina; lleva en sí, por tanto, la idea de consagración al Señor y de separación de todo lo profano. En cuanto a la expresión “propiedad particular” (véase Ex 19,5-6 y Dt 26,18-19), aparece ya en documentos extrabíblicos muy antiguos, del segundo milenio a. C., en los que se alude a los reyes vasallos como propiedad particular del soberano que impone el pacto de vasallaje.

Por lo demás, la teología de la elección, tal como se expresa en este pasaje, constituye sin duda un rasgo distintivo de la enseñanza del Deuteronomio. La novedad fundamental reside en el hecho de aplicar a todo Israel lo que en otros textos más antiguos se dice tan sólo del rey o del santuario (véase 1 Sm 10,17-24; 2 Sm 6,21). Pero ¿por qué el Señor elige precisamente a Israel? He aquí una pregunta a la que sólo se da respuesta en los textos de la edición exílica del Deuteronomio a la que pertenece Dt 7,7-8. Según esta reflexión teológica, la elección divina de Israel no se basa en su grandeza o poder, sino en el amor gratuito de Dios y en su fidelidad al juramento hecho a sus antepasados. La elección no es fruto de una conquista humana, sino que es pura gracia de Dios. La elección se puede perder, pero no merecer ni ganar. Se toca aquí el misterio del amor insondable y gratuito de Dios para con su pueblo. El “rescate” del poder del faraón, por medio del cual Israel pasa a ser “propiedad particular del Señor”, y la consiguiente salida de Egipto (Dt 7,8b) confirman la elección. La salida de Egipto y la entrada y toma de posesión de la tierra prometida son los acontecimientos fundamentales en los que se manifiesta palmariamente la elección divina. La conciencia de la elección se cimenta, por tanto, en una experiencia histórica de liberación del enemigo. Este dato contribuye a explicar el carácter beligerante que colorea la teología de la elección. El motivo de la elección se transforma en tema de guerra contra los demás pueblos, de separación total de ellos, con tendencia a la radicalización. Por estos derroteros se desembocará en el exclusivismo cultural. El pueblo elegido se debe a un solo Dios, en quien cree y a quien debe adorar en un solo lugar. La elec-

ción no se interpreta simplemente como un privilegio, sino también como una misión frente a las demás naciones y como una obligación para con su Dios.

Estas ideas, centrales en Dt 7,1-8, se prosiguen en Dt 7,17-26. Entre ambos grupos de versículos, a modo de puente, se tienden Dt 7,9-16. En ellos se invita a reconocer al Señor y a seguir sus mandamientos, lo que acarreará las bendiciones divinas sobre Israel. La pequeñez e insignificancia de Israel, comparado con otras naciones, no tiene importancia para el Señor. Lo que realmente cuenta es el amor de Dios, que elige y derrama sus dones, y la fidelidad de Israel, que responde a la gracia de Dios.

8,1-20 La tierra, don del Señor. El don de la tierra prometida representa para un israelita la manifestación más patente de la elección de Israel. Si Israel es el "pueblo elegido", la tierra de Canaán pasa a ser el "país elegido" por el Señor para su pueblo.

El tema de la tierra constituye sin duda uno de los motivos dominantes de todo el libro del Deuteronomio, tanto en su primitiva edición, como en los pasajes más recientes. La tierra tiene un significado profundo en la fe y en la vida del pueblo de Israel; el redactor del código legal (Dt 12-25) ha tenido buen cuidado en colocar todas las leyes en conexión con la tierra (Dt 12,1); incluso el libro entero del Deuteronomio se presenta como un discurso de Moisés a la entrada de la tierra prometida: con la mirada puesta en la tierra, meta de su caminar desde la salida de Egipto, Moisés da su último adiós al pueblo de Israel.

En Dt 8,7-18 se encuentra la descripción más importante de la tierra y una de las reflexiones teológicas más ricas acerca de la misma. Una serie de fórmulas con carácter himnico alternan aquí con otras de carácter parenético, formando una unidad con dos partes: la primera, delimitada por la expresión "tierra buena", comprende Dt 8,7-10; la segunda (Dt 8,11-18), se abre y se cierra con amonestaciones y exhortaciones paralelas: *no te olvides del Señor tu Dios* (Dt 8,11); *acuérdate del Señor, tu Dios* (Dt 8,18). El te-

ma central, en ambas partes, es la tierra de Canaán, con la que se pone en estrecha conexión la tierra de Egipto y el desierto (Dt 8,14-16). Desde una perspectiva histórica, la tierra de Egipto aparece como punto de salida, el desierto como lugar de paso y la tierra de Canaán como la meta a la que aspira el pueblo de Dios. En clave teológico-salvífica, la salida de Egipto marca el acontecimiento más significativo, la base imprescindible para que Israel pueda disfrutar de la tierra fértil de Canaán. Esta es calificada de "buena", mientras que el desierto se describe como "terrible". Dos pinceladas sencillas y genéricas, pero muy expresivas, que se detallan luego mediante algunos rasgos más concretos: la abundancia de agua y de pan en la tierra de Canaán contrasta con su carencia en el desierto. A su vez, la presencia de animales venenosos y dañinos para el hombre en el desierto puede chocar con la referencia a ganados numerosos en la tierra de Canaán.

La descripción de Dt 8,7-8 enumera las riquezas más importantes que se obtienen en los valles y en los montes de Palestina: trigo, cebada, viñas, higueras, granados, olivares y miel. Una descripción muy parecida a ésta se hace en un documento egipcio, la historia de Sinuhe. Se trata de un relato autobiográfico de un oficial egipcio, Sinuhe, que, al subir al trono un nuevo faraón, huyó de Egipto y se refugió en un país del que cuenta lo siguiente: *"Era una tierra buena, llamada (Araru?). Había en ella higos y uvas, más vino que agua. Había miel en cantidad y abundancia de olivos. Sus árboles producían toda suerte de frutos. Había cebada y trigo"* (ANET, 19). La imagen que se obtiene de este documento se aproxima considerablemente a la del Deuteronomio. A excepción de los granados, la lista de Sinuhe se corresponde con la del Deuteronomio. Aunque no se sabe a ciencia cierta a qué se refiere la designación de Araru, los especialistas en la materia piensan que alude a una región situada en el valle de Yarmuk en la Transjordania, al este de Palestina. La descripción se acomoda muy bien a esta zona y se da la mano con la del texto bíblico sobre la tierra de Canaán.

Al describir la tierra de Canaán con ras-

gos vivos que caracterizan la abundancia, el bienestar, el disfrute, la libertad..., y el desierto y la tierra de Egipto con trazos más sobrios, aunque no menos vivos, que expresan la escasez, el malestar y la esclavitud, el autor de Dt 8,7-18 está llamando la atención sobre la bondad del Señor que ha actuado en favor de su pueblo, e intenta mover a la alabanza por los beneficios recibidos. Entre estos beneficios destaca el agua que brota de la roca en el desierto y que es una especie de anticipo del agua que brotará abundante en los montes y en los valles de Palestina (Dt 8,7), y que tiene la virtud de engendrar vida fecundando la tierra. Porque el Dios fiel a la promesa, el Dios que da la tierra a su pueblo, no se desentiende luego de ella, sino que la cuida enviando la lluvia del cielo para hacerla fecunda. Los cananeos atribuían la fecundidad de la tierra a los baales. Para el autor del Deuteronomio, la fecundidad de la tierra se debe únicamente al Señor, Dios de Israel, a quien hay que corresponder con la alabanza y la fidelidad, dos notas profundamente subrayadas en este pasaje.

En cuanto don del Señor, la tierra lleva en sí misma un germen de trascendencia. Pero encierra, al mismo tiempo, el riesgo de que los bienes de la tierra desvíen a Israel del Señor, haciéndole confiar exclusivamente en sus propias fuerzas (ver el monólogo de la altanería en Dt 8,14a.17-18). Estos peligros no son meramente teóricos ni pura creación literaria o fruto de la fantasía de un orador. La insistencia apremiante, mediante exhortaciones y amonestaciones, a no olvidar al Señor, sino a recordarlo, supone una experiencia real e induce a pensar en la infidelidad de Israel, que cede a las tentaciones de la tierra. Tal es la situación que mueve al orador a dirigirse en este tono al pueblo, de modo análogo a como lo hicieron los profetas. Israel no debe vanagloriarse ni ha de fijar su mirada tan sólo en la tierra, sino que debe confiar en el Señor, que le da tanto la tierra como la fuerza para trabajarla y adquirir su riquezas.

El israelita tiene que saber que no sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca del Señor (Dt 8,3), esto es, de su palabra, de sus mandamientos (Dt 8,2.6). La

experiencia del desierto se aduce como lección para la vida en la tierra de Canaán. De los caminos del desierto, a los caminos de Dios. De él brota la vida. El es su fuente verdadera y última.

9,1-7a La victoria se debe al Señor. La fórmula que encabeza esta unidad (Dt 9,1) da a entender que Israel se encuentra ya en los umbrales de la tierra prometida. Está a punto de comenzar para el pueblo elegido una nueva etapa de su historia. El paso del Jordán representa la puerta de acceso al país de Canaán.

Si antes se dijo que por puro amor, no por sus méritos, eligió el Señor a Israel (Dt 7,6-8), ahora se añade que el Señor pasará al frente de su pueblo por fidelidad a su palabra, no por la justicia de Israel.

9,7b-10,11 Pecado de Israel e intercesión de Moisés. Nuevamente en el Horeb (véase Dt 5,1-6,3). Antes de dar un paso al frente, que introducirá al pueblo en Canaán, el narrador da marcha atrás para recordar las infidelidades del desierto. En el orden lógico de las ideas, esta sección viene a probar la tesis central de Dt 9,1-7a: no por tus méritos te va a dar la tierra el Señor.

El pueblo pecó en el Horeb-Sinaí, haciendo un becerro de metal fundido y postrándose ante él. Este grave pecado de apostasía contraviene el primero de los mandamientos (véase Dt 5,8), causa la ruptura de la alianza (dramatizada mediante la ruptura de las tablas de la ley) y provoca la ira del Señor (Dt 9,7b-17).

Para evitar que el Señor destruya a su pueblo, Moisés se postra ante el Señor e intercede por Israel así como también por Aarón, responsable principal del pecado de apostasía (Dt 9,18-29).

El Señor responde a la plegaria de Moisés y se muestra dispuesto a reanudar el pacto con su pueblo. Le manda tallar dos tablas de piedra sobre las que se escribirán de nuevo las "diez palabras". Se especifica de este modo la renovación de la alianza. Los acontecimientos narrados en este pasaje testimonian que la historia de la salvación se halla, des-

de sus comienzos, salpicada por las infidelidades de Israel. Pero testimonian también que donde abunda el pecado del pueblo, sobrea-bunda la gracia de Dios. El designio salvífico divino sobrepasa con mucho su intención de castigar. La generación del destierro de Babilonia, primera y principal destinataria de estas secciones del Horeb, vivía en una situación parcialmente análoga a la generación que adoró el becerro de oro en el Horeb. Consi-guientemente, la evocación de la historia pa-sada cobraba nuevo vigor y actualidad.

Moisés construirá, además, un arca des-tinada a contener las dos tablas de piedra en las que están escritos los diez mandamien-tos. Este arca, construida por orden de Moi-sés en el Horeb y llevada a hombros por los levitas acompañó al pueblo en su peregrinación por el desierto, como símbolo de la presencia del Señor. Los sacerdotes y levitas atravesaron con ella el Jordán al frente de su pueblo, que la custodió celosamente en di-versos santuarios hasta que fue colocada, de modo más estable, en el templo de Jerusa-lén. El redactor deuteronomista la califica generalmente de “arca de la alianza” (véase Dt 10,8) y subraya la idea de que se empleaba únicamente para guardar en ella las dos ta-blas de piedra. De este modo, pone en co-nexión las dos tablas con el decálogo.

La sección concluye diciendo que Moisés recibió la orden de ponerse otra vez al fren-te de su pueblo para “reconducirlo” hasta los umbrales de la tierra prometida (Dt 10,11). Se recupera así la pista inicial (Dt 9,1-7a) –perdida por la inserción de Dt 9,7b-10,11– cuya continuación original, primitiva, se en-contraba en Dt 10,12ss.

10,12-11,17 Exigencias de la alianza.

Tres perícopas se pueden distinguir en esta sección. La primera (Dt 10,12-11,1) aparece delimitada por la exigencia de amar a Dios y de cumplir sus mandamientos (Dt 10,12; 11,1). La segunda (Dt 11,2-9) culmina con la invitación apremiante a observar los man-damientos (Dt 11,8-9), después de haber re-conocido lo que ha hecho el Señor (Dt 11,2-7). La tercera (Dt 11,10-17) lleva de nuevo a la exigencia de amar a Dios y de cumplir sus

preceptos, como condición para disfrutar de la tierra. Esta serie de exigencias vienen de parte del Señor. El es el dueño soberano de cielo y tierra, Dios de dioses y Señor de se-ñores. El rige los destinos de la historia y de él depende también la fertilidad de la tierra.

La tierra prometida se presenta como el es-pacio vital para cumplir la ley. En esta pers-pectiva, la ley aparece como un don de Dios a su pueblo. En respuesta a este don, Israel no sólo ha de mostrarse agradecido sino que ha de comportarse lealmente. La fidelidad al Señor, inculcada a lo largo de todo el libro del Deuteronomio y de modo especial en la in-troducción primitiva de Dt 6-11, debe ser la actitud básica de la comunidad israelita. Actitud ésta tan fundamental que tiene que re-percutir y traslucirse en la comprensión y vi-vencia de todas y cada una de las leyes par-ticulares de Dt 12-25. La lealtad al Señor que, cual rey soberano, ha sacado a su pueblo de la esclavitud de Egipto, pasa a ser un ele-mento constitutivo de Israel. En consecuen-cia, la ley –además de don de Dios– aparece como una tarea para el pueblo. La comuni-dad israelita se reconoce en esta ley, que ha aceptado como norma de su vida en la tierra. Para un israelita, vivir bien y en libertad en-traña poseer la tierra y disfrutar de ella. En cuanto tarea a cumplir, la ley salvaguarda la vida libre en la tierra prometida. Traspasar la ley compromete no sólo el estado de bienestar y de libertad, sino también la misma po-sesión de la tierra. De ahí, la conexión tan estrecha entre la ley y las maldiciones, apun-tadas ya en los capítulos introductorios y más expresamente tratadas en los capítulos conclusivos (Dt 26-28) del Deuteronomio primitivo. En el “Libro de la Ley” se estable-ce, pues, una tensión a la par que un equi-librio entre el don y la obligación, la maldi-ción y la bendición.

11,18-32 Exhortación. En Dt 11,18-32 llega a su término la introducción y se da pa-so al código legal y a las bendiciones-maldi-ciones. Mientras que Dt 11,18-25 remite pre-ferentemente a lo que precede, Dt 11,26-32 apunta más bien a lo que sigue. Se recuerda una vez más que la posesión de la tierra, a la

que van a cruzar, y la serie de bendiciones dependen del amor a Dios, expresado mediante el cumplimiento de los mandamientos.

2. Código deuteronomico (12,1-25,19)

El código deuteronomico contiene una vasta colección de leyes, integrada por colecciones menores o por leyes independientes. No resulta fácil determinar el montaje de las piezas que lo componen. La estructuración de los códigos orientales, los bíblicos incluidos, no se corresponde con la del derecho romano ni con los criterios adoptados por los juristas occidentales modernos. En los antiguos códigos orientales, las leyes frecuentemente se ordenaban por asociación de ideas o por áreas temáticas. Lo mismo ocurre en la primera parte del código de la alianza, en Ex 21,2-22,17. Pero el código deuteronomico parece haber seguido otros criterios.

En líneas generales, cabe distinguir tres bloques en el código legal deuteronomico: en el primero, se regulan las relaciones del hombre con Dios (Dt 12,1-16,17). En el tercero, se recogen las leyes que rigen las relaciones humanas y sociales (Dt 19-25). Entre ambos, justo en el centro del código a modo de bisagra, se coloca una pequeña colección de leyes sobre las autoridades (Dt 16,18-18,22). Descendiendo a las colecciones legales menores o a las leyes particulares, recientemente ha vuelto a suscitarse una antigua posición, que aboga por la correlación entre el código deuteronomico y el decálogo. Este último determinaría la secuencia de las leyes del código. Aunque parece innegable que existen numerosas correspondencias entre ambos, hay que reconocer que varios elementos del código no encajan bien en el orden marcado por el decálogo. Las correspondencias entre uno y otro se revelan a menudo vagas e imprecisas, especialmente en la primera parte. Sea lo que fuere de estas conexiones, tanto el decálogo como el código deuteronomico persiguen un mismo objetivo: regular la vida de la comunidad, las relaciones de los hombres entre sí y de éstos con Dios. El código deu-

teronomico se distingue por su tono parenético. La ley deuteronomica es una ley predicada. Precisamente esta característica singular del código deuteronomico, lo distingue del código de la alianza (Ex 20,22-23,19) con quien mantiene abundantes coincidencias, y del código de santidad (Lv 17-26), que se presentan como leyes divinas codificadas en las que el Señor habla y Moisés escucha. Por otra parte las leyes del código deuteronomico tienen una orientación más humanitaria que las de los otros códigos del Antiguo Testamento y traslucen una tendencia abiertamente anticaneana.

RELACIONES DEL HOMBRE CON DIOS (12,1-16,17)

12,1-13,1 Un santuario. El comienzo y el final de esta sección (Dt 12,1-3 y 12,29-13,1) sirven de marco al resto (Dt 12,4-28), cuyo tema central es la unidad de santuario. Esta deriva de la unidad de Dios (Dt 6,4). El santuario es "el lugar donde Yahvé hace reposar su nombre". Del mismo modo que el hombre representa a la persona, el santuario representa a la divinidad. La concepción del libro del Deuteronomio es clara a este respecto: un solo Dios, consecuentemente un solo santuario.

Dt 12 encierra un texto complejo susceptible de diferentes divisiones, según el punto de vista que se adopte. Si se atiende al contenido y a la disposición general, las leyes sobre la unidad de santuario (Dt 12,4-28) aparecen enmarcadas por las exigencias de apartarse, e incluso abolir, las prácticas y los lugares de culto de los pueblos cananeos (Dt 12,2-3 y Dt 12,29-31) y por las referencias al cumplimiento de las leyes (Dt 12,1; 13,1). Desde el punto de vista sintáctico-estilístico, Dt 12,1-12 (más Dt 12,16) están redactados en segunda persona del plural, mientras que Dt 12,13-15.17-31 se hallan en singular. Saltan a la vista, además, numerosas repeticiones y algunas tensiones, que hacen dudar de la homogeneidad del texto. Los versículos en singular son más antiguos que los otros.

En Dt 12,13-15.17-19 se encuentra una

pequeña unidad estructurada concéntrica-mente. El centro de la misma lo componen Dt 12,15.17, una permisión y una prohibición sobre lo que se puede o no comer. Se notan en este punto las repercusiones de la centralización del culto. Antes de la centralización, toda matanza de animales era considerada como sacrificial o sagrada. El rito propiamente sacrificial consistía en ofrecer la sangre del animal inmolado sobre el altar; la carne podía comerse. Al suprimir los santuarios locales y fijar un santuario central, esta práctica resultaba poco menos que imposible para muchos. Por eso se abolió, permitiéndose la matanza profana. Un paso de esta naturaleza implicaba cierta "secularización" de un antiguo rito sagrado.

En Dt 12,20-28 se restringen las matanzas profanas de los animales que pueden ofrecerse al Señor. Según estos versículos, la matanza profana tan sólo se autoriza cuando el santuario central cae demasiado lejos. Eso sí, en caso de que se haga la matanza profana fuera del santuario, la sangre hay que derramarla en tierra: *la sangre es la vida* (Dt 12,23s) y la vida pertenece al Señor (véase Gn 9,4-6; Lv 17,10-14). Por eso, al no poder ofrecerse sobre el altar (véase Dt 12,27; 1 Sm 14,32ss), debía de ser vertida por tierra. Tanto en Dt 12,20-28 como en Dt 12,13-19, la ley de centralización del culto adquiere capital importancia, revelándose decisiva a la hora de determinar el comportamiento de los israelitas.

La idea de la centralización del culto se expresa mediante dos fórmulas diferentes: *en el lugar que elija el Señor* (Dt 12,14) y *en el lugar elegido por el Señor para morada de su nombre* (Dt 12,21). Hacer morar el nombre sobre un lugar, equivalía, en la mentalidad del autor de este texto, a tomar ese lugar en posesión.

De lo dicho se deduce que *el lugar elegido por el Señor para morada de su nombre* es el legítimo lugar de culto. Pero, ¿a qué lugar o santuario se refiere en concreto la ley de la centralización del culto? El Deuteronomio no lo dice expresamente. En principio podría referirse a distintos santuarios, pues tanto Siló como Gabaón o Jerusalén han podido muy

bien tener el rango de santuarios centrales (por lo demás, véase Ex 20,24 donde la ley del altar queda abierta a una pluralidad de lugares de culto). Sin embargo, es más que probable que la ley deuteronomica se refiera al santuario de Jerusalén aunque no lo mencione explícitamente para no incurrir en un crudo anacronismo, ya que todo el libro del Deuteronomio es presentado como un discurso de Moisés, muchos años antes, por tanto, de la construcción del templo salomónico. Que sea el templo de Jerusalén el que está sin duda en la mente del autor deuteronomista, lo confirma el hecho de que los textos deuteronomistas del libro de los Reyes, señalan ya expresamente al santuario de Jerusalén como el lugar elegido por el Señor (véase 1 Re 11,36; 14,21).

De ahí, la conexión que se establece entre el santuario, propiedad del Señor, y la idea de la elección de Israel, en virtud de la cual el pueblo pasa a ser propiedad personal del Señor. Además, la elección divina convierte a Israel en un pueblo santo y apartado (Dt 7,6). Esta notas implican la fidelidad debida por Israel al Señor, su Dios. Tal fidelidad tiene que mostrarse, ante todo, en la exclusión de otros dioses y cultos (véase Dt 7,5). De donde se sigue la relación entre la elección de Israel y la unidad de Yahvé, así como la relación de una y de otra con la unidad de santuario y la pureza de culto.

La relación de la elección con la fidelidad al único Dios de Israel se comprende mejor a la luz de la situación religiosa durante la monarquía. Frente a la idolatría y al sincretismo religioso, con el consiguiente desmoronamiento de las costumbres morales y de las prácticas culturales, se sintió la necesidad de revalorizar la religión yahvista con todas sus instituciones. Urgida por tal situación, la corriente reformadora propuso un programa de renovación con el fin de consolidar la unidad religiosa de Israel, fuertemente amenazada. El nervio teológico de dicha reforma hay que buscarlo seguramente en la idea misma de la elección. En la concepción de los reformadores, la elección era el fundamento religioso-jurídico sobre el que descansaba incluso la misma unión nacional de Israel. De

tal elección se hacía depender la unidad y la grandeza de Israel; más concretamente, su unidad y pureza en la fe y el culto.

13,2-19 Incitación a la idolatría. De la unidad de culto se pasa a la pureza de culto. En tono parenético, se exponen tres casos legales (Dt 13,2-6.7-12.13-19), que tienen un común denominador: la incitación a la apostasía. En los tres casos suena una fórmula de seducción prácticamente idéntica: *vayamos tras otros dioses para darles culto* (véase Dt 13,3.7.14). Cada caso aislado mira a un orden diferente de cosas, pero en su conjunto son un buen exponente de todos los órdenes de la vida. El primer caso atañe al ámbito religioso. El seductor es un profeta o un intérprete de sueños. El segundo caso se mueve en el plano familiar. En el último se trata de la ciudad que admite y reconoce a otros dioses. Cualquiera que sean los apóstatas, se les juzga reos de muerte. La fidelidad a Yahvé-el Señor, a él y sólo a él, tiene que brillar por encima de todos los casos y situaciones.

14,1-21 Santo, puro e impuro. Entre dos afirmaciones de la santidad de Israel (Dt 14,2.21), se inserta una lista de animales puros e impuros (Dt 14,3-20). Estos se ordenan en tres categorías: terrestres (Dt 14,3-8), acuáticos (Dt 14,9-10) y voladores (Dt 14,11-20). Tal regulación, vigente durante una época a la luz de la cual hay que interpretarla, hoy ya no tiene sentido. Sin embargo, la idea teológica central, la santidad del pueblo de Dios, es siempre válida y actualizable. La santidad implica separación de lo profano. Abre a Dios y cierra a todo lo pecaminoso.

Precisamente esta es la motivación teológica que se da para la prescripción de Dt 14,21a. Como en las circunstancias concretas, que se describen en este versículo, ya no sería posible verter por tierra la sangre del animal y cumplir así la prescripción de Dt 12,23-24, se prohíbe a los israelitas, que deben mantenerse fieles a la ley, comer ese tipo de animales. En cuanto a la prescripción de no cocer un cabrito en la leche de su madre (Dt 14,21b), aparece ya en un texto uga-

ritico y es posible que pertenezca a un ritual religioso practicado en Canaán. Ignoramos el alcance exacto que pretende darle el autor de este pasaje del Deuteronomio; probablemente se trata de educar la sensibilidad de los israelitas eliminando aquellas costumbres y prácticas que den la impresión de una cierta crueldad.

DEBERES RELIGIOSO-HUMANITARIOS (14,22-15,23)

Entre los criterios adoptados por los compiladores del código deuteronomico, al recoger en un mismo apartado las leyes sobre los diezmos, el perdón de las deudas, la liberación de los esclavos y el sacrificio de los primogénitos, hay que destacar indudablemente el ritmo temporal de estas leyes:

- a. Dt 14,22-27: *cada año* (Dt 14,22).
- b. Dt 14,28-29: *al final de cada tres años* (Dt 14,28).
- c. Dt 15,1-18: *al final de cada siete años* (Dt 15,1).
- d. Dt 15,19-23: *cada año* (Dt 15,20).

A juzgar por las expresiones señaladas, las cuatro unidades que integran esta sección se han vertebrado de acuerdo con una estructura concéntrica, determinada por el ritmo temporal.

En cuanto al contenido, aunque se trata de leyes diferentes, hay un mismo tema de fondo en todos estos pasajes: los deberes religiosos y humanitario-sociales, que dimanar de los bienes poseídos. El israelita está llamado a disfrutar de tales bienes, pero tiene que reconocer de modo palpable, mediante los diezmos y los primogénitos (Dt 14,22-27; 15,19-23), que el Señor es quien se los ha dado (Dt 8) y que, en justa correspondencia, ha de abrir su corazón y sus manos a los más pobres y necesitados (Dt 14,28-29; 15,1-8).

Si en el apartado anterior, a propósito de Dt 12-13, se ponía de relieve la conexión entre la fe y el culto, en Dt 14,22-15,23 resalta la estrecha relación entre el culto y la vida. Las leyes religioso-culturales (Dt 14,22-27; 15,19-23) enmarcan las leyes humanitario-

sociales (Dt 14,28-15,18), dando así a entender que las relaciones con Dios tienen que iluminar y orientar las relaciones entre los hombres. Los profetas del s. VIII a. C., con los que el Deuteronomio primitivo tiene muchos puntos de contacto, denunciaron reiteradamente el divorcio entre el culto y la vida. Esta sección del código deuteronomico da testimonio de que el culto y la vida deben ocurrir juntos.

14,22-29 Diezmos. El legislador distingue dos clases de diezmos: los anuales (Dt 14,22-27) y los trienales (Dt 14,28-29). De ellos se espera un doble uso: religioso-cultural, para los primeros, y humano-social, para los otros.

El pago del diezmo o décima parte de los productos del campo (y del ganado) figura entre las prácticas más antiguas y arraigadas de los pueblos orientales. En este sentido se halla también atestiguada en textos del libro del Génesis (Gn 14,20 y 28,22). En tal práctica se refleja la creencia de que la tierra pertenece a los dioses. Se presupone el reconocimiento del señorío divino.

Los diezmos se asignaban generalmente a los santuarios, para el mantenimiento del culto y de las personas a él consagradas, pero podían convertirse también en tasas reales (véase 1 Sm 8,15.17), impuestas por el rey para hacer frente a los gastos de la corona. Además, durante cierto tiempo, los templos fueron "santuarios reales" (véase Am 7,13), de modo que su propiedad y sus tesoros eran controlados y administrados por el rey (véase 1 Re 15,18; 2 Re 12,19; 18,5).

En el código deuteronomico el diezmo se impone como obligatorio, pero al mismo tiempo presenta una característica netamente singular con respecto a otras ofrendas: no se destina al mantenimiento del templo o del palacio, sino para el disfrute del oferente y de su familia y para el sustento del pobre y necesitado. Se prescribe comer el diezmo en presencia del Señor (Dt 14,23.26), dando a entender de este modo que se trata de un banquete sagrado. Cuando el santuario central queda demasiado lejos y resulta difícil llevar todo el diezmo del trigo, del mosto y del

aceite, la ley deuteronomica permite vender el diezmo de estos productos y con el dinero comprar en el santuario lo que le apetezca, con el fin de comerlo allí en agradecimiento al Señor (Dt 14,24-26). Esta concesión de la ley deuteronomica encierra una enseñanza: lo más importante no son los dones en sí mismos, sino la actitud del que los ofrece. Gracias a esta actitud, el corazón humano entra en comunión con el Señor, que acepta de buen grado las ofrendas de los hombres.

15,1-18 Perdón de las deudas y liberación de los esclavos. Por muy diferentes que puedan parecer, el perdón de las deudas (Dt 15,1-11) y la liberación de los esclavos (Dt 15,12-18) son dos temas estrechamente relacionados. La reducción a esclavitud por incumplimiento en el pago de la deuda era relativamente frecuente (véase 2 Re 4,1; Am 2,6; 8,6; Prov 22,7). El esclavo al que se refiere la ley deuteronomica representa el último grado en la escala de la pobreza. La abolición de la deuda, cada siete años, llevaba consigo la abolición de los esclavos. Destaca el perfil humano y social de estas leyes, en las que aflora también un matiz religioso.

La ley de la remisión originalmente se refería a un barbecho de los campos (Ex 23,10-11; véase Dt 15,1). La ley deuteronomica apunta como blanco al préstamo en beneficio del necesitado, condonando sus deudas. Establece una distinción entre el extranjero, que no reside en Israel, y el israelita, a quien se califica de *hermano* (Dt 15,3). Mientras que está permitido apremiar al primero, con el israelita se exige un trato de favor. Se exhorta a la generosidad, de acuerdo con la bendición del Señor. La ley intenta llegar al corazón mismo del hombre, del que se espera mueva la mano para socorrer al indigente.

Las leyes del Antiguo Testamento sobre los esclavos (véase Ex 21,2-11; Lv 25,39-55) se asemejan en muchos puntos con las del antiguo próximo Oriente. Pero existen importantes diferencias. Así, mientras en las leyes mesopotámicas se subraya la continua dependencia del esclavo respecto de su señor, en la legislación bíblica se fija un término temporal para la esclavitud (Ex 21,2; Lv 25,40ss;

Dt 15,12). Además, el hecho de que el esclavo pertenezca al pueblo de Israel le convierte en hermano (Dt 15,12ss), con el que hay que tener especial consideración. La actitud humanitaria con los esclavos, tal como aparece en el Deuteronomio, se apoya en el recuerdo histórico de lo ocurrido en Egipto. El reconocimiento de lo que el Señor hizo entonces por Israel ha de guiar ahora el comportamiento del pueblo de Dios con los esclavos.

El ideal sería que no hubiera pobres y, por consiguiente, tampoco esclavos en Israel (véase Dt 15,4), pero la realidad es que no faltan los menesterosos (Dt 15,11). Por eso, se toman las medidas oportunas para ayudar a los necesitados (Dt 15,7ss). El ideal propuesto por el Deuteronomio se acerca considerablemente al de una sociedad sin clases: un único pueblo de hermanos. Desde el rey hasta el último esclavo, en el pueblo de Dios todos son hermanos. Pero, a decir verdad, tan sólo lo son en teoría, no en la práctica. Y el autor de estos textos lo sabe muy bien, pues se dirige a una sociedad estratificada. En este sentido, su programa puede parecer idealista, pero no carece de una buena dosis de realismo. Aunque el ideal hubiera consistido en abolir radicalmente la esclavitud, Israel ni siquiera lo intenta, quizá por considerarlo utópico. Lo que sí hace, sin embargo, la legislación deuteronomica es tratar de mejorar la posición del esclavo israelita (la esclava, por ejemplo, se equipara al esclavo, dando un paso significativo respecto al código de la alianza en el libro del Exodo), acortando notablemente las distancias que le separan de las otras clases sociales.

15,19-23 Primogénitos. La fecundidad del ganado se debe a la bendición del Señor (Dt 7,13s). La consagración de los primogénitos implica el reconocimiento de su pertenencia a Dios. Mientras que en Ex 22,29 (véase Ex 34,19) se prescribe la consagración de los primogénitos al Señor, refiriéndose a un ofrecimiento sacrificial en el santuario (véase Ex 13,15), el código deuteronomico manda que el propietario coma los primogénitos de sus ganados en el lugar elegido por el Señor. Se tra-

ta de un banquete sagrado, *en presencia del Señor*.

Esta medida, en su origen probablemente se aplicaba en el marco de una fiesta. De aquí que estos versículos funcionen, en cierto modo, como un punto de enlace con la unidad que sigue.

16,1-17 Fiestas. En el antiguo Israel, las fiestas estaban profundamente enraizadas en la vida del pueblo. Dt 16,1-17 es un calendario litúrgico (formalmente parangonable a los calendarios de Ex 23,14-17; 34,18-23; Lv 23), en el que se recogen dos clases diferentes de fiestas: la de la pascua, de origen nómádico, y las de los ácidos, las semanas y las chozas, de cuño típicamente agrario.

El primitivo rito de la *pascua* era característico de la cultura nómádica y seminómádica, especialmente de las tribus dedicadas al pastoreo. Estas tribus habitaban en tiendas y no tenían santuarios ni sacerdotes, de modo que sus celebraciones eran muy distintas de las nuestras. Las culturas y religiones orientales antiguas se regían frecuentemente por el ritmo de los astros, en especial por las fases de la luna. Sus fiestas solían coincidir con la luna nueva o novilunio y con la luna llena o plenilunio. En la mitología de aquellos pueblos, la luna era vista como uno de los dioses mayores. Al final de cada mes, se retiraba a su cámara nupcial, se unía en matrimonio sagrado y alumbraba un nuevo mes. En el fondo de esta concepción subyacía la idea, ciertamente importante, de la fecundidad y de la vida.

Los pastores celebraban los ritos de la pascua en coincidencia con la primera luna llena de la primavera, es decir, en marzo o abril. Era un momento muy importante para ellos, sobre todo por dos razones: primera, porque era la época de la fecundidad o preñez del ganado; y segunda, porque en este tiempo cambiaban de lugar, en busca de los nuevos pastos. En estas trashumancias, los pastores y sus ganados estaban expuestos a muchos peligros. El primitivo rito de la pascua tenía por objetivo alejar tales peligros.

¿Cómo se celebraba y en qué consistía el rito de la pascua? Al oscurecer, una vez re-

cogido el ganado, los pastores se unían y degollaban algunas reses del ganado y con la sangre untaban los postes de las tiendas. Era un rito mágico, que tenía como finalidad ahuyentar a los espíritus malignos y proteger así a los pastores y a sus gandos de cualquier adversidad. Asaban la carne de la res inmolada la sobre las brasas y la comían al claro de la luna, junto al fogón. Fortalecidos con aquel banquete y confiando que no les iba a ocurrir nada malo, gracias al rito protector de la sangre, al despertar el nuevo día iniciaban la marcha con sus rebaños.

La *fiesta de los ácidos*, en cambio, era típica de agricultores, que moraban en casas y tenían santuarios, donde celebraban las fiestas de carácter religioso. Estas no dependían tanto de las fases de la luna cuanto del ritmo de las cosechas. Se trataba de fiestas básicamente agrícolas, ligadas al cultivo de la tierra. La fiesta de los ácidos se celebraba en primavera, cuando principiaba a meterse la hoz en la mies. Los agricultores ofrecían a sus dioses las primeras gavillas de la cebada. Con tal ofrenda estaba relacionado el rito de los ácidos o panes sin levadura. Esta se obtenía de la harina fermentada. Ahora bien, la levadura de la harina vieja no podía mezclarse con la harina nueva, tal vez debido a una creencia de tipo mágico, según la cual mezclar lo nuevo con lo viejo equivalía a mezclar los "espíritus". Por consiguiente, durante el período en que fermentaba la harina nueva, comían panes ácidos. Con la fiesta de los ácidos, los agricultores inauguraban el tiempo sagrado, que iba desde el inicio de la cosecha de la cebada en primavera hasta el final de la vendimia en otoño.

La celebración de la pascua, según el calendario deuteronomico, se halla entrelazada con la de los ácidos (Dt 16,1-8). La inserción de la pascua en el calendario de fiestas del Deuteronomio (se omite en Dt 16,16 y en los respectivos calendarios del Exodo) se debe a un proceso de asimilación y adaptación, que se ha visto facilitado entre otras circunstancias por el hecho de que los ácidos tenían lugar en el mes de Abib (véase Ex 23,15; 34,18) o mes de las espigas (=marzo o abril), que según la antigua tradición coincidía con la sa-

lida de Egipto y el rito pascual a ella ligado. Los ácidos responden a una antigua concepción según la cual la vida del hombre sigue el ritmo de la naturaleza. Lo mismo que la naturaleza retoña y revive cada año, el hombre tiene que iniciar cada año una nueva etapa en su vida, sin tomar nada del pasado. Por eso, no se debe mezclar la cosecha nueva con la levadura de la vieja. En cuanto a la pascua, que originariamente era una fiesta familiar de pastores, ha sufrido numerosas transformaciones a lo largo de la historia.

La preponderancia del rito pascual y la consiguiente subordinación de los ácidos a la pascua muestra la importancia creciente de esta última en el pueblo de Israel. El Deuteronomio refleja un estadio avanzado de la tradición, en el que la pascua ha pasado del primitivo carácter de rito familiar (véase Ex 12) al rango de fiesta nacional, de todo el pueblo, en el santuario central. En el contexto de la reforma de Josías o reforma deuteronomica, se dice que el rey dio orden a todo el pueblo de celebrar la pascua en honor del Señor, como está escrito en el "libro de la alianza". El texto de 2 Re 23,22s, que relata este acontecimiento, añade que jamás se había celebrado una pascua tan solemne como aquella desde los días de los Jueces ni durante todo el período de la monarquía.

Los antiguos ritos de la pascua y de los ácidos, sin perder totalmente su significado primigenio, adquirieron una nueva dimensión a la luz de la historia de Israel. El recuerdo de la liberación de Egipto pasó a ocupar un puesto central en la celebración, al mismo tiempo que se historizaron los ácidos. En esta perspectiva, la pascua se convirtió en el "sacramento" de la liberación de Israel.

La *fiesta de las semanas* (Dt 16,9-12) ha sido denominada también fiesta de la siega (Ex 23,16). Al carecer de conexión directa con las faenas de la recolección en el campo, el nombre de "semanas" exigía una explicación, que es la que da Dt 16,9. No se determina la fecha exacta, ya que ésta depende del ritmo de la cosecha. En cambio, en Lv 23,15-16 se fija la fecha con toda exactitud: *a los cincuenta días* a partir de la fiesta de la primera gavilla. Se invita a los participantes a aportar

ofrendas voluntarias, que tampoco se determinan. Los aspectos materiales y concretos pasan a segundo plano, cediendo su puesto al espíritu que los anima. Los antiguos calendarios del Exodo conectan esta fiesta con los primeros frutos (Ex 23,16; 34,22). Todas las clases sociales, incluidas las más pobres, han de participar en la fiesta y alegrarse en ella. Se refleja de este modo la sensibilidad humanitaria del código deuteronomico. La referencia a la esclavitud de Egipto (Dt 16,12) no tiene la función de fundamentar la fiesta, como ocurría en el caso de la pascua, sino más bien de explicar por qué se ha de invitar a la fiesta a las clases sociales más necesitadas.

La *fiesta de las tiendas o de las chozas* (Dt 16,13-15) era la más popular y, en cierto sentido, la más importante de todas las fiestas del antiguo Israel, hasta tal punto que en algunos pasajes del Antiguo Testamento se alude a ella como "la fiesta", sin necesidad de dar más precisiones (véase 1 Re 8,65; 12,32; Ez 45,23.25). El Deuteronomio, en concreto, subraya el carácter festivo y social de esta fiesta. Se refleja aquí, una vez más, la sensibilidad humanitaria propia del código deuteronomico. Esta fiesta se celebraba en otoño, con ocasión de la cosecha de la era y del lagar (Dt 16,13). Este dato concuerda con el nombre que recibe en Ex 23,16 y 34,22: fiesta de la recolección o de la cosecha. Ni en el Exodo ni en el Deuteronomio se fija la fecha exacta de su celebración: tan sólo se señala el periodo del año. La evolución de la cosecha según las condiciones climatológicas de cada año, se encargaría de precisar el momento de la celebración. En este rasgo se puede apreciar la conexión entre el culto y la vida.

La denominación de fiesta de las "chozas" o fiesta de las "tiendas" ha sido objeto de explicaciones diversas. Refiriéndose a la hija de Sión, Isaías la compara con la "choza de viñedo" (Is 1,8). Por tanto, si es ésta la referencia correcta, en el nombre "chozas" se conservaría el eco, perceptible en Dt 16,13-15, de una antigua costumbre: la de construir cabañas en los viñedos, durante el periodo de la vendimia. De tal costumbre podría arrancar el nombre que se da a la fiesta. Pero de hecho la fiesta sería ritualizada e historizada poste-

riormente evocando el tiempo en que los israelitas tuvieron que vivir en "tiendas" durante la travesía del desierto (Lv 23,40-43). Reiteradamente se invita a los participantes en la fiesta a regocijarse. La alegría es una de las notas dominantes, como puede colegirse también por los pasajes de Jue 21,19ss y Os 9,1-5.

El calendario festivo del Deuteronomio se cierra invitando a todos a llevar sus ofrendas, según la bendición del Señor. Nadie debe presentarse en el santuario *con las manos vacías* (Dt 16,17). La generosidad no sólo debía ejercitarse con las personas necesitadas. También con el Señor, su Dios. Era ésta la respuesta que el Señor esperaba de los corazones agradecidos de sus fieles, que no sólo reconocían al Señor sino también los dones de su amor.

LEYES SOBRE LAS AUTORIDADES (16,18-18,22)

Al comienzo del primer discurso (Dt 1,12), Moisés se pregunta cómo va a cargar él solo con los problemas y pleitos de todo el pueblo. Esta cuestión plantea un tema fundamental: la organización institucional para el gobierno eficaz de una nación. Si ya es difícil para un solo hombre resolver todos los asuntos de una comunidad numerosa apiñada en torno suyo (véase Dt 1,9ss.; Ex 18,13ss.), gobernar a una nación dispersa en un gran territorio resulta ciertamente imposible. De aquí la necesidad imperante de delegar parte de la autoridad, de crear unos órganos de gobierno compartidos. El poder del Estado, según el Deuteronomio, no se concentra en una persona, pero tampoco existe una división de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial en el sentido moderno. No obstante hay que reconocer que en el Deuteronomio ya se vislumbran ciertos rasgos "democráticos". El rey, que en otros momentos acaparó el poder judicial y ostentó poderes sacerdotales, aparece descargado de numerosas funciones según Dt 17,14-20. La función de juzgar no sólo se asigna a los jueces y magistrados, sino también a los sacerdotes (Dt 17,8-13). Los profetas carecen de

poder coercitivo en Israel. Más que institución, la profecía es un carisma y los que lo ejercen gozan tan sólo de autoridad moral.

El montaje de las piezas que componen Dt 16,18-18,22 se ha realizado de acuerdo con el principio de áreas temáticas y de asociación de ideas. El Deuteronomio esboza una constitución para Israel, en la que a las autoridades se asigna un lugar y una función determinados.

16,18-17,13 Los jueces. Representan una de las instituciones clave de la vida civil de Israel. Para administrar la justicia se instituyeron tribunales locales, en diferentes ciudades, y el tribunal del templo, en el santuario central. Al frente de los mismos estaban, en el primer caso, los jueces y los magistrados y, en el segundo, los sacerdotes levitas además de los jueces. Los casos ordinarios se resolvían localmente (Dt 16,18-20; 17,2-7). En las causas más difíciles, se acudía al tribunal del templo (Dt 17,8-13).

En el tribunal del templo oficiaban sacerdotes y magistrados conjuntamente (Dt 17,9-12). Posiblemente se den cita, en esta ley, dos tradiciones judiciales originariamente independientes: la institución judicial sacra, ligada al santuario, en la que intervenían los sacerdotes, y la institución judicial civil, a las puertas de la ciudad, presidida por los ancianos y por los jueces. La unión de ambas instituciones, en el santuario central, se remontaría a la época de la centralización del culto.

El cometido principal de los jueces o magistrados, de cualquier tipo que fueran y en cualquier lugar que actuaran, consistía en restablecer la justicia. De los administradores de la justicia, se exige imparcialidad, desinterés, sabiduría y amor a la verdad, cualidades básicas para asegurar un juicio justo (Dt 16,18-20). Los jueces no pueden dejarse extraviar por preferencias personales ni por sobornos (Dt 16,19). Llamados a esclarecer los hechos y a hacer luz en los asuntos judiciales, su misión consiste en servir a la justicia, no en servirse de ella.

17,14-20 El rey. Este pasaje relativo al rey ha suscitado muchas discusiones y se

ha escrito de él que “no es tanto una carta política cuanto una exhortación moral y religiosa”. En él se conserva, según algunos autores, un “espejo real”, una especie de modelo oficial por el que se ha de guiar el rey. En realidad, más que de uno se trata de dos modelos de rey o de programas dinásticos entrelazados: el primero, compuesto durante la monarquía, se apoya sobre la experiencia concreta y tiende a elevarse por encima de ella para proponer un ideal. El segundo, posterior a la monarquía, proviene de una concepción ideal de la realeza, a la luz de la cual se juzga a ciertos reyes del pasado.

Si esto es así, resultaría inútil preguntarse si el modelo de monarquía que presupone este pasaje se basa en una experiencia histórica concreta, o es más bien una pieza retórica de tipo moral y religioso; si se está aludiendo a la monarquía carismática propia del reino del Norte, o más bien a la monarquía dinástica, representada por el reino de Judá. Pero también es verdad que las exhortaciones y amonestaciones apremiantes se comprenden mejor desde una experiencia histórico-política concreta que, en la perspectiva religiosa del autor deuteronomista, había resultado más bien decepcionante.

Tomado de entre sus hermanos los israelitas, el rey no debe mostrarse altivo con ellos ni ha de multiplicar desmesuradamente sus bienes. Las restricciones sobre la abundancia material apuntan a otro tipo de riqueza, la espiritual: no aumentar el oro ni la plata, para que el corazón del rey no se vuelva altanero, y no acrecentar el número de mujeres, para que su corazón no se aparte del Señor. En el fondo, late la misma idea que en Os 13,6 y en Dt 8,14ss. La potencia militar (Dt 17,16; véase Os 14,4), asimismo, supone un riesgo para la fe yahvista. Lo mismo que el oro, la plata y las mujeres pueden alejar el corazón del rey del Señor, su Dios, así también la confianza y la seguridad en las propias fuerzas militares (en sus carros y caballos) pueden llevarlo a olvidar al Señor. El rey tendrá como norma de vida la ley del Señor, de la que escribirá para sí una copia tan pronto como se siente en el trono.

18,1-8 Los sacerdotes levitas. En Israel, las funciones sacerdotales fueron asumidas principalmente por la tribu de Leví. Al sacerdocio no se accedía mediante un rito sagrado, sino por transmisión hereditaria de padres a hijos. Por el mismo hecho de entrar en funciones sacerdotales, la persona quedaba consagrada, es decir, “se ponía aparte” para el servicio del Señor (Dt 18,1-2.5; 10,8).

Los sacerdotes levitas oficiaban por regla general en los santuarios. Ahora bien, la centralización del culto en un solo lugar trajo consigo una verdadera revolución ya que la supresión de los santuarios locales privaba a numerosos levitas de sus ingresos económicos. Esto explica el hecho de que el tema de los derechos sacerdotales pase a ocupar el centro de la ley deuteronomica: los sacerdotes levitas, que no han percibido una parte en la distribución de la tierra, vivirán de las viandas que se ofrecen al Señor en el templo, pues para su servicio han sido elegidos (Dt 18,3-5).

Como se supone que, en el momento de establecer la centralización del culto en un solo lugar, muchos levitas viven dispersos por los distintos puntos del país, la ley prevé que cualquier levita que vaya al santuario central podrá ejercer allí sus funciones sacerdotales con el resto de sus hermanos y disfrutar de los derechos anejos al servicio cultural (Dt 18,6-8). A aquellos levitas que por éstas y otras circunstancias se hayan quedado sin medios de subsistencia, el libro del Deuteronomio los encomienda a la caridad del pueblo de Dios (véase Dt 12,18s; 14,27-29; 16,11.14; 26,11.13).

18,9-22 Los profetas. Frente a cualquier tipo de adivino existente en los otros pueblos (Dt 18,10-14), el Señor suscitará en Israel un profeta como Moisés (Dt 18,15-19). Se indica, además, un criterio para distinguir al verdadero del falso profeta (Dt 18,20-22). Queda claro, por contraste, que la revelación divina no se obtiene mediante unas técnicas, sino que es pura gracia de Dios. El fenómeno profético no es exclusivo de Israel, pero el autor sagrado trata de marcar las distancias entre la profecía israelita y los movimientos

proféticos cananeos, entre la verdadera y la falsa profecía. Los conflictos entre verdaderos y falsos profetas y la búsqueda de criterios para su justo discernimiento constituyó siempre un problema en Israel. Un problema que se remonta a los comienzos de la profecía israelita y continúa a lo largo de toda la monarquía, agudizándose en algunos momentos de la historia de Israel. El pasaje que ahora comentamos parece mostrar contactos significativos con las tradiciones del reino del Norte; precisamente el problema de los falsos profetas alcanzó uno de los momentos más relevantes en el reino del Norte, durante el reinado de Ajab y Jezabel, como atestiguan las luchas de Elías con los profetas de Baal. No es improbable que en Dt 18,9-22) esté latente el recuerdo de estas tradiciones.

El hagiógrafo traza aquí un diseño ideal del profeta que, para que sea verdaderamente tal, debe seguir las huellas de Moisés. Le interesa presentar a Moisés como profeta y a los profetas como Moisés. Remite a lo que aconteció en el Horeb-Sinaí (véase Dt 5; 9,7b-10,11), poniendo de relieve la función mediadora de Moisés y de los profetas. El profeta se acredita como verdadero y auténtico por su fidelidad a la palabra de Dios (Dt 18,20-22).

Algunos autores han visto en este pasaje el anuncio de un profeta excepcional, llegando incluso a identificarlo con el Mesías. En este sentido se ha pronunciado la primitiva tradición cristiana, que, en Dt 18,15ss, vio expresamente anunciado a Jesús de Nazaret (véase Hch 3,22; 7,37).

Con la ley sobre los profetas culmina la sección relativa a las autoridades. Impulsados por el espíritu, los profetas no se dejan encadenar ni amordazar por ninguna institución; están por encima de todas. Su autoridad moral les permite dar órdenes a todo el pueblo de Israel, incluidas las autoridades.

RELACIONES HUMANAS Y SOCIALES (19,1-25,19)

Los derechos de Dios sobre los hombres no se ciñen exclusivamente al culto, abarcan

toda la vida. Oseas y Jeremías levantaron su voz para denunciar los pecados del pueblo, el divorcio entre las prácticas religiosas y las exigencias éticas, la injusticia que vicia el culto. Oseas echa en cara a Israel los siguientes delitos: *mentira, asesinato, robo y adulterio* (Os 4,2). En su discurso del templo, Jeremías se expresa en términos similares (Jr 7,9). Las enumeraciones de estos profetas evocan sin lugar a duda los mandamientos del decálogo: *no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio* (Dt 5,17-20). Aunque expresado negativamente y con variantes en la secuencia, se trata indudablemente de la misma lista de delitos. En tiempo de Oseas y de Jeremías, el decálogo aún no estaba fijado, lo que explicaría, parcialmente al menos, las variantes señaladas. En Dt 19-25 se desarrollan fundamentalmente los cuatro puntos enunciados. Se puede decir que todas las leyes de Dt 19,1-25,16 –ya se expresen afirmativa o negativamente, en forma casuística o apodictica– tratan de proteger a la sociedad israelita de las transgresiones contra la vida, el matrimonio, la propiedad ajena o la veracidad en los juicios. Lo que ya no está tan claro es el orden con que se procede en la exposición y el modo de engarzarse las piezas. En líneas generales, no obstante, se puede afirmar que Dt 19-25 sigue la misma secuencia que el decálogo, pero en algunos particulares hay que reconocer que se acerca más a Oseas. Así, el tema de la mentira o perjurio, que encabeza la lista de Oseas, aparece al principio de la sección deuteronomica (véase Dt 19,15ss.). Ciertamente es que en Dt 24,8-9 se hace alusión velada y sutil al falso testimonio y que en Dt 24,17 se habla de defraudar el derecho del forastero (véase Dt 16,9), pero sí hay que establecer un parangón entre Dt 5,20 y un pasaje del código deuteronomico (ver la introducción general a Dt 12-25), lo lógico es hacerlo con Dt 19,15ss. Además, Dt 23,16-25,16 en sus conjunto tratan más bien de la propiedad ajena, que es el motivo correspondiente no tanto a Dt 5,20 cuanto a Dt 5,19,21.

19,1-14 Ciudades de refugio. En Dt 19-21 se aborda, desde ángulos diferentes, el te-

ma del homicidio. En Dt 19,1-13 y 21,1-9 se consideran dos tipos de homicidio: aquel en que se conoce al asesino, sea involuntario o voluntario, y aquel en que se le desconoce. La muerte del hombre, en caso de guerra, se trata en un capítulo aparte (Dt 20; véase Dt 21,10-14, relacionado con la guerra, aunque sin conexión con el homicidio). En Dt 21,18-21,22-23 se especifican algunas circunstancias y procedimientos legales para que se pueda quitar la vida a una persona.

Para evitar el derramamiento de sangre inocente, se prescribe la creación en Israel de ciudades de refugio, en los casos de homicidio involuntario (Dt 19,1-13; véase Dt 4,41-43). Se trasluce aquí el valor sagrado de la vida. No se defiende la vida en sí misma, pues en determinadas circunstancias como ya se ha dicho se permite quitarla, sino en cuanto don de Dios. En el fondo de la cuestión, además del valor sagrado de la vida, late el valor sagrado de la tierra. La sangre inocente derramada en tierra mancha al país (esta idea posiblemente atrajo a este lugar el texto de Dt 19,14 pues el desplazamiento de los linderos atenta contra el valor sagrado de la tierra, cuya distribución entre las tribus se remonta al mismo Dios). En cuanto a la fórmula de Dt 19,13: *Así extirparás de Israel todo derramamiento de sangre inocente*, con la que se cierra la ley sobre el homicidio voluntario, está parcialmente emparentada con la fórmula conclusiva sobre el homicidio del que se desconoce el autor (véase Dt 21,9), y se repite casi al pie de la letra en otra serie de leyes del código deuteronomico (véase Dt 13,6; 17,7; 21,21; 22,21.22.24; 24,7).

19,15-21 Los testigos. En Dt 19,15-20 se intenta prevenir del falso testimonio. La ley de los testigos, que en algunos de sus puntos originalmente atañía tan sólo a las causas capitales, en Dt 19,15-21 se extiende a todas las causas. Es una ley importante pues el falso testimonio en casos extremos es un arma capaz de privar a uno de su honor, vida y propiedad. De ahí que esta ley se halle colocada en cabeza de la tercera y última parte del código deuteronomico, y que además de conectar con el tema de los jueces y ma-

gistrados de la sección precedente (véase especialmente Dt 16,18-20), pase a ser normativa para lo que sigue, ya que no sólo afecta a la vida sino también al matrimonio y a la propiedad ajena (véase Dt 22,13ss; 24,16ss).

En Dt 19,18-19 despusa ya la ley del talión, al menos en su concepción básica, explicitándose a continuación en Dt 19,21. De lo que se trata, en definitiva, en estas leyes es de establecer un castigo equivalente, de salvaguardar la justicia y de extirpar ciertos actos malignos que amenazan la convivencia o incluso la misma existencia de la comunidad.

20,1-20 Leyes sobre la guerra. La imagen que se obtiene de la lectura de este capítulo es la de un ejército en pie de guerra. Se pasa revista a las tropas, se toma nota de la situación de los soldados y se indica la conducta a seguir en cada caso: la actitud con respecto a los propios guerreros israelitas (Dt 20,1-9), el trato que se ha de dar a los enemigos (Dt 20,10-18) y a los árboles que se encuentren en las cercanías del campo de batalla (Dt 20,19-20).

Este y otros pasajes del Deuteronomio (véase Dt 21,10-14; 23,10-14; 25,17-19) resucitan viejas normas en relación con la guerra santa; normas que están cargadas de un contenido fuertemente teológico y que se ponen al servicio de un sentimiento nacionalista que impregna todo el libro. En realidad no pocos detalles de estas normas presuponen un periodo bastante posterior al asentamiento en la tierra.

La presencia del sacerdote arengando a las tropas es una muestra del carácter sagrado de la guerra. Es de resaltar el sentido humanitario de Dt 20,5-9; se trata sin duda de exenciones que tienen su origen en viejas costumbres procedentes de los comienzos de la organización tribal en Canaán y que se consideraron vigentes durante mucho tiempo (véase 1 Mac 3,56). Como contraste, está el rigor con que han de ser tratados los enemigos (Dt 20,10-18).

Aquí, por primera vez, se establece la siguiente distinción: si se trata de una ciudad no cananea —*ciudades muy distantes de ti*— se le podrá hacer una propuesta de paz y acep-

tar la rendición sin aplicar la ley del exterminio (Dt 20,10-15); pero si se trata de una población cananea se le deberá aplicar dicha ley en todo su rigor (Dt 20,16-18), para evitar de esta manera el contagio idólatra y el consiguiente castigo de toda la nación israelita.

En cuanto a la norma ecológica de no talar sistemáticamente los árboles en las cercanías de una ciudad sitiada, parece que también hay que anotarla en el haber del código deuteronomico; la práctica de talar los árboles era corriente entre los asirios como demuestran, entre otras, las excavaciones realizadas en la ciudad de Laquis.

21,1-9 Caso especial de asesinato. En caso de homicidio a manos de un desconocido es preciso realizar un rito singular destinado a mantener o recuperar la pureza de la tierra en la que ha sido encontrado el cadáver, y de la comunidad más cercana al delito. El rito que se describe en Dt 21,3-6 no es propiamente un sacrificio, pues no se corta el cuello del animal, sino que se le rompe la nuca. Probablemente se trata de un rito de origen cananeo en el que el hecho de lavarse las manos sobre la becerra desnucada significa que la posible culpa de la comunidad se traspasa a la becerra. Los ancianos representan a la comunidad que necesita expiar una posible falta, y *la becerra que no haya trabajado todavía, ni llevado yugo*, lo mismo que el lugar nunca arado ni sembrado, constituyen una exigencia del ritual (véase 1 Sm 6,7). Es posible que el desnucar la becerra signifique el deseo de entregar al homicida a la justicia en el caso de que fuera hallado; pero lo verdaderamente importante es dejar bien claro que la tierra y el pueblo, por pertenecer al Señor, no deben mancharse con un asesinato.

21,10-23 Relaciones familiares. Componen esta sección tres casos referentes a la familia (Dt 21,10-21) más un apéndice (Dt 21,22-23).

El primero (Dt 21,10-14) expone el trato que ha de dar a una cautiva de guerra el israelita que desee desposarla. En Dt 21,14 se aplica un principio jurídico cuyos elementos

principales ya se encuentran en el código de la alianza (véase Ex 21,7-11). Extendiendo este principio a los extranjeros, el código muestra su universalidad y deja traslucir su sentido profundo: en la perspectiva veterotestamentaria, la mujer no adquiere su importancia social más que por el matrimonio. Cualquiera que sea su origen, la mujer recibe su dignidad por medio de su marido.

El segundo (Dt 21,15-17) atañe a los derechos de los primogénitos. Se da por suelta la poligamia. En el antiguo Oriente siempre se ha dado un cierto valor religioso a los primogénitos (véase Ex 13,11-16), puesto que representan las primicias del don divino.

En el último caso (Dt 21,18-21), se tiene en cuenta la situación de un hijo rebelde. La severidad del castigo evidencia la importancia de este mandamiento, prescrito también en el decálogo, en una sociedad patriarcal como la israelita. En el Antiguo Testamento no se encuentra ningún caso concreto por el que se pueda colegir que estas normas hayan sido llevadas a la práctica. Probablemente tan sólo tuvieron un valor teórico.

El apéndice (Dt 21,22-23), temáticamente relacionado con el tercer caso, delimita el tiempo que un ajusticiado puede permanecer colgado de un madero. Cuando los asmodeos introdujeron la práctica de la crucifixión, cayó bajo la maldición de Dt 21,23. Sometiéndose a esta maldición legal, dirá San Pablo (Gal 3,13), Cristo nos ha librado de la maldición mucho más profunda que encerraba el pecado.

22,1-12 Prescripciones diversas. Se recogen en este apartado diversas prescripciones, carentes de homogeneidad formal o temática.

Dt 22,1-4 considera el caso de animales extraviados y de objetos perdidos, reclamando de los ciudadanos un comportamiento respetuoso con la propiedad del prójimo. Debido a su carácter nacionalista, el Deuteronomio impone la obligación de devolver el animal extraviado sólo cuando el dueño es un hermano israelita; Ex 22,4, en cambio, extiende la obligación incluso cuando el dueño del animal es un enemigo.

Dt 22,5.9-11 prohíbe una serie de prácticas irregulares que podrían perturbar el orden y la distinción natural de las cosas, tal como fueron queridas por el Creador. En realidad se trata de unas cuantas disposiciones dispares, cada una de las cuales tiene un origen y una motivación distinta que no siempre es fácil individualizar.

En Dt 22,6-8 resalta el respeto a la vida, un tema que ha sido tratado en Dt 19-21. En cambio, Dt 22,5.9-11 conecta más bien con el tema del "sexo", del que se ocupará el pasaje siguiente. Por consiguiente, Dt 22,1-12 parece haber sido concebido como punto de enlace para anudar las leyes sobre el homicidio con las leyes sobre el adulterio.

22,13-23,1 Relaciones sexuales. El legislador ha reunido en esta sección cinco casos diferentes, con un común denominador: el de las relaciones sexuales reprobables. El primero trata de la virginidad física de la casada, a quien el marido acusa de haber tenido relaciones sexuales previas al matrimonio. Si la acusación resulta falsa, el castigo recaerá sobre el marido, pero, en el supuesto de que fuere cierta, se castigará a la mujer (Dt 22,13-21). Se habla, en segundo lugar, del adulterio y del castigo que merece (Dt 22,22), para exponer luego dos tipos de violación: el de una joven prometida (Dt 22,23-27) y el de una soltera sin compromiso formal (Dt 22,28-29). Se termina, en fin, con un caso de incesto (Dt 23,1).

El adulterio, expresamente condenado en el decálogo (Dt 5,18; Ex 20,14) entre los delitos que lesionan seriamente los derechos del prójimo, consistía en tener relaciones sexuales con una mujer casada o prometida. La prohibición del adulterio persigue como objetivo primario proteger la propiedad del marido (la mujer se consideraba como un bien, que pertenecía al marido) y darle seguridad sobre la paternidad de sus hijos. Según la ley deuteronomica, el adulterio se castigaba con pena de muerte para ambos cómplices. Es probable que no siempre se haya aplicado esta pena en Israel, pues a juzgar por Os 2,2 y Jr 3,8 parece más bien que a la mujer adúltera se la castigaba sencillamente con el di-

vorcio (sobre este particular, puede verse Dt 24,1-4).

23,2-15 Pureza de la asamblea y del campamento. En estos versículos se trata de la asamblea del Señor y del campamento militar. La asamblea del Señor la constituyen únicamente los miembros del pueblo de Dios reunidos para el culto. En el campamento militar se encuentra la asamblea sacra, congregada para la guerra santa. Las dos instituciones, si bien de forma diversa, exigen la pureza de sus miembros. A mantener esta pureza se encaminan las prescripciones del presente pasaje. La primitiva aceptación de edomitas y egipcios como miembros de la asamblea del Señor, parece que dejó de ser efectiva en una época posterior, sobre todo después de la incursión del faraón Neco contra Palestina, y de la caída de Jerusalén en la que Edom colaboró con el ejército babilonio. Aunque de distinto tenor, se podría aproximar a las leyes de este apartado la de Dt 24,5 sobre el recién casado, a quien se dispensa del servicio militar y de otros trabajos públicos (véase Dt 20,7).

23,16-26 Leyes diversas. La mayoría de las leyes recogidas en Dt 23,16-25,16 se pueden encuadrar dentro del amplio marco de la protección o respeto de la propiedad ajena. Pero también están encaminadas, al menos muchas de ellas, a proteger a los débiles e indefensos frente a la prepotencia de los ricos y los poderosos. En este sentido, las leyes deuteronomías son bastante más benignas y humanas que las de otras legislaciones contemporáneas, por ejemplo el código de Hammurabi. En cuanto a la legislación que protege los bienes ajenos, sin duda que tras ella late la idea de que todos los bienes son don de Dios, razón por la cual deben ser respetados.

En concreto, las leyes de Dt 23,16-26 versan sobre los esclavos fugitivos (Dt 23,16-17), la prostitución sagrada (Dt 23,18-19), los préstamos a interés (Dt 23,20-21), los votos al Señor (Dt 23,22-24) y la propiedad del prójimo (Dt 23,25-26).

Por lo que se refiere a la prostitución sa-

grada o cultural era una práctica corriente en las religiones de los pueblos limítrofes a Israel, y el propio Israel no escapó a su contagio (véase 1 Re 14,24; Am 2,7; Os 4,14); pero siempre se consideró una práctica reprobable y su prohibición constituyó un elemento importante en todos los movimientos de reforma (véase 1 Re 15,12; 22,47), incluida la reforma de Josías (2 Re 23,7).

24,1-4 Divorcio y nuevo matrimonio. En el estadio de la revelación divina al que pertenece el libro del Deuteronomio se admitía el divorcio, pero se consideraba una abominación que el marido de la divorciada se casara de nuevo con su ex-mujer si ésta había tenido un segundo marido.

24,5-25,4 Leyes humanas y sociales. El redactor ha coleccionado aquí una serie de leyes dispares en su contenido concreto, pero con un mismo tenor general: la actitud humana en la solución de los problemas presentados y la preocupación social por los derechos de los más necesitados. Como fundamentación de esta actitud se recurre a la historia, particularmente a la esclavitud de Israel en el país de Egipto y al acontecimiento salvífico de su liberación, a la par que se evoca el comportamiento del Señor.

25,5-10 El levirato. El término "levirato" viene de la palabra latina *levir*, que significa "cuñado". La ley del levirato prescribe que el hermano del marido fallecido sin hijos despose a su cuñada. La finalidad pretendida por esta ley consiste en perpetuar el nombre y en no dividir la herencia. En este pasaje del Deuteronomio, a diferencia de otras legislaciones más rígidas y estrictas, se reconoce lo delicado del caso, se deja una puerta abierta al incumplimiento de la ley y se da como un hecho el que en más de una ocasión no se acatará esta ley. La misma formulación de Dt 25,5: *Si dos hermanos viven juntos*, es decir, si tienen un negocio común o participan de la misma propiedad familiar, ya implica una restricción en la aplicación de la ley. No obstante, esta ley o institución del levirato, que también existía en otros pueblos (hititas, asi-

rios), conoció una cierta vigencia y está en el trasfondo de relatos bíblicos tales como Gn 38,6-26 y Rut 4,1-7. Incluso debió perdurar hasta los tiempos del Nuevo Testamento como se deduce del célebre pasaje de Mc 12,19-22 sobre la resurrección de los muertos.

25,11-19 Prescripciones finales. Cierra el código legal una serie de normas heterogéneas. La primera (Dt 25,11-12) probablemente tiene como trasfondo el respeto a los órganos genitales del hombre en cuento fuentes de la vida. La segunda (Dt 25,13-16) denota el respeto a la justicia. Finalmente, en el castigo solicitado para Amalec (Dt 25,17-19) late el deseo de vindicar el honor nacional.

La ley deuteronomica no sólo prohibía las especulaciones comerciales y los préstamos a interés entre los israelitas, sino también el uso de pesos y medidas falsos para las operaciones comerciales. Dado que el sistema monetario no se fijó hasta el periodo persa en el siglo VI a. C., la venta de mercancías se prestaba a engaños. Las mercancías se pesaban en la balanza, pero se pesaba también la plata o dinero para pagarlas, de donde surgía la tentación de tener dos juegos de pesas diferentes para cada una de las dos operaciones. Este fraude es calificado de “abominable” por la ley deuteronomica.

La fórmula: *porque es una abominación para el Señor, tu Dios*, que acompaña y fundamenta no sólo a ésta sino también a otras leyes del código deuteronomico (véase Dt 17,1; 18,12; 22,5; 23,19; 25,16) encierra una rica concepción teológica: al evitar lo “abominable” ante el Señor, Israel demuestra ser el pueblo elegido –separado y distinto de las otras naciones, especialmente de las cananeas que se comportaban de tal modo–, el pueblo fiel a su Dios.

3. Conclusión (26,1-28,68)

Tras la amplia colección de leyes religioso-culturales y humanitario-sociales que componen el código deuteronomico (Dt 12-25), el segundo discurso de Moisés (Dt 4,44-28,68)

se cierra con unas secciones conclusivas en las que en primer lugar, y a modo de apéndice, se describe una doble ceremonia: la primera de carácter cúlrico-religioso (Dt 26,1-11), la segunda de carácter sobre todo humanitario-social (Dt 26,12-15). A continuación, se propone la fórmula central de la alianza (Dt 26,17-19), que da paso a otras ceremonias (Dt 27), para terminar con una extensa colección de bendiciones-maldiciones (Dt 28,1-68). El núcleo primitivo de estos capítulos constituye la conclusión o el epílogo al “Libro de la Ley” o primitivo Deuteronomio.

Dt 26,16, con su referencia general a las leyes y preceptos, podría ser una buena conclusión del código legal deuteronomico (comparar Dt 12,1 con Dt 26,16). Pero, del mismo modo que el código legal de Hammurabi termina con una serie de bendiciones-maldiciones, el código deuteronomico primitivo probablemente se concluía con una lista de bendiciones-maldiciones como las de Dt 28. Por consiguiente, Dt 26,16 tendría la función de cerrar la sección precedente al mismo tiempo que de dar paso a la última sección; de hecho, Dt 26,16 posee una conexión formal y temática con la fórmula de la alianza (Dt 26,17-19) y con las bendiciones-maldiciones (Dt 28,1ss.). La fórmula central de la alianza (Dt 26,17-19) concuerda perfectamente con Dt 27,9-10. Estos dos pasajes tienden un puente entre Dt 26,1-16 y Dt 28,1-68. Con la incorporación de Dt 26,17-19 y Dt 27,9-10, el “Libro de la Ley” adquiere un nuevo matiz, en virtud del cual puede ser calificado asimismo de “Libro de la Alianza”. Sería la segunda edición del Deuteronomio (ver introducción general) la que más se asemejó a los tratados orientales de alianza.

La conexión del núcleo original de Dt 26-28 con la introducción primitiva (Dt 6-11) y con el código legal (Dt 12-25), resulta bastante clara. En líneas generales, cabe señalar que la tierra –uno de los temas fundamentales de la introducción– aparece como la plataforma para el cumplimiento de la ley. Esta, a su vez, se propone como norma de vida en la tierra de la promesa. En cuanto tarea a cumplir, la ley salvaguarda la vida en la tierra. Traspasar la ley compromete no sólo

lo el estado de bienestar y la libertad en la tierra prometida, sino incluso la posesión misma de la tierra donada por Dios. De ahí, la estrecha relación entre la ley, la tierra y las bendiciones-maldiciones.

26,1-15 Primicias y diezmos. En esta perícopa se conserva el recuerdo de dos ceremonias litúrgicas, relacionadas con las primicias de los frutos de la tierra (Dt 26,1-11) y con el diezmo de las cosechas (Dt 26,12-15). En cada una de ellas, destaca una confesión del israelita al Señor. Mientras que la primera pone el énfasis en lo que el Señor hizo en favor de Israel, la segunda subraya lo que ha hecho o debe hacer el israelita. Además de la relación directa con Dios, ambas ceremonias ponen al israelita en contacto con el prójimo. El culto muestra su profundo arraigo en la vida. Las prácticas religioso-culturales van asociadas con las prácticas humanitario-sociales. La ofrenda de las primicias del suelo manifiesta el agradecimiento al Señor por el don de la tierra. El reparto de los diezmos entre los necesitados da a entender que los bienes de la tierra, gratuitamente recibidos del Señor, tienen que alcanzar para todos. Al presentar las primicias ante el altar y distribuir los diezmos entre los menesterosos, Israel proclama y vive su fe.

La fórmula: *el Señor sacó a Israel de Egipto* contiene el artículo primero y fundamental de la fe de Israel. Su alcance e importancia se perciben en las huellas que dejó impresas en la conciencia de Israel, de las que dan testimonio numerosos pasajes del Antiguo Testamento. Pero la salida de Egipto, por central que sea en las tradiciones veterotestamentarias, no deja de ser únicamente el primer paso de una historia salvífica más amplia. Si el Señor sacó a Israel de Egipto, fue para conducirlo a un país bueno y espacioso, a *una tierra que mana leche y miel* (Dt 26,9). La donación de la tierra, que había sido prometida a los antepasados, se convierte para Israel, en un momento dado de su historia, en un acto salvífico tan importante como la salida misma de Egipto. Salida de Egipto y entrada en Canaán, constituyen los polos en torno a los cuales gira el breve sumario de la

historia de la salvación en Dt 26,5b-9 (otros sumarios similares pueden verse en Dt 6,20-25; Jos 24,2-13; Sal 136), expresión clásica de la fe de Israel. La confesión de Dt 26,5b-9 se halla situada actualmente en medio de una plegaria de acción de gracias, perteneciente al ritual de la fiesta de las primicias (Dt 26,5a.10).

Dt 26,5-10 llama la atención por sus tonos vivos y contrastantes. La situación del campesino rico, que ofrece las primicias del suelo, contrasta efectivamente con la del arameo pobre. De aquel arameo errante, sin patria y sin una tierra propia, ha surgido el pueblo que ahora se asienta en la tierra donada por el Señor. Dt 26,5a.10, versículos contruidos en primera persona del singular, chocan con los versículos restantes, contruidos en primera persona del plural. Aquellos representan probablemente un texto más primitivo, en el que vinieron a entroncarse más tarde Dt 26,5b-9. Con tal incorporación, un sumario de la historia salvífica pasaba a ocupar el centro de un rito de primicias. En dicho sumario histórico, se subrayan las diferencias existentes entre la situación en Egipto y en la tierra de Canaán. Aquel era un lugar de servidumbre, éste un lugar de abundancia, en el que los bienes están al servicio de Israel. El autor de un cambio tan prodigioso, del paso de la esclavitud a la libertad, de la opresión en tierra extranjera al señorío en tierra propia, es Yahvé-el Señor, el Dios de Israel. La fuerza del Señor destaca por encima de la del faraón de Egipto a la par que contrasta con la impotencia de los israelitas. La intervención divina en favor de aquel grupo indefenso de esclavos hebreos está orientada a "sacarlos" definitivamente del sistema represor egipcio, del que fueron víctimas. En tales circunstancias, hacer salir a los israelitas de Egipto, de la opresión-represión, equivalía a hacerles entrar en el mundo de la verdadera vida y de la verdadera libertad, que es victoria sobre el espíritu de esclavitud. Vista en esta clave, la salida de Egipto supera todas las provisiones humanas y sociales, de modo que se puede hablar con Dt 26,8 de un auténtico prodigio del Señor, el Dios de Israel, que se acredita como salvador por su inter-

vinción en la historia. Una historia bien concreta, en la que se interesa por los necesitados, defiende a los oprimidos, sale valedor del pobre y del injustamente tratado.

Esta experiencia ha de tener una incidencia en las relaciones sociales de Israel, especialmente en su comportamiento con las personas más necesitadas e indefensas. Por eso, se invita apremiantemente al israelita a *amar al extranjero*, porque *emigrantes fuisteis vosotros en el país de Egipto* (Dt 10,19). El recuerdo de su situación en Egipto y de lo que el Señor hizo por Israel en aquella circunstancia ha de mover ahora al pueblo de Dios a corresponder de modo consecuente con las clases sociales más bajas y menesterosas.

Tal comportamiento, precisamente, es el que se refleja en Dt 26,11.12, al compartir los diezmos y primicias de la cosecha con el forastero, el huérfano y la viuda, las clases sociales más pobres y necesitadas, así como con el levita, que no tiene parte en la heredad de la tierra. El ideal es que los frutos del suelo alcancen para todos, que, en el pueblo de Dios, todos puedan disfrutar de este don maravilloso del Señor.

26,16-19 Fórmula central de la alianza.

Dt 26,16, con su referencia general a las leyes y a los preceptos de Dios, podría ser una buena conclusión del código legal (véase Dt 12,1). Pero del mismo modo que otros códigos legales del antiguo Oriente próximo terminaban con una serie de bendiciones-maldiciones (así sucede, por ejemplo, en el famoso código de Hammurabi), es probable que el Deuteronomio primitivo concluyera con una lista de bendiciones-maldiciones como la de Dt 28. Consiguientemente, Dt 26,16 tendría la función tanto de cerrar la sección precedente como de abrir esta última sección, dada su conexión formal y temática con la fórmula de la alianza (Dt 26,17-19) y con las bendiciones-maldiciones (Dt 28).

En la fórmula de la alianza de Dt 26,17-19 se subraya la reciprocidad entre los pactantes, es decir, entre Dios e Israel. Cada uno tiene que mostrarse leal y respetuoso con los compromisos adquiridos con el otro. La reciprocidad pone de relieve, además, el ca-

rácter dialogal y personal de la alianza. De este modo, Israel aparece elevado al rango de interlocutor libre y responsable de su Dios. Esto significa que Israel y Yahvé son el uno para el otro: Yahvé ama a Israel y éste, a su vez, tiene que amar a Yahvé (véase Dt 6,5: 7,6ss; 10,12ss).

Las dos declaraciones de Dt 26,17-19, en las que se recuerda el papel de cada una de las partes, son muy parecidas. Dt 26,17 remite a una obligación, adquirida por el Señor, de ser el Dios de Israel y a tres obligaciones o compromisos aceptados por Israel: seguir los caminos, guardar las leyes y escuchar la voz del Señor. En Dt 26,18s, se invierten los compromisos: tres por parte del Señor (Israel será su posesión particular, lo colocará por encima de las naciones y será un pueblo santo para el Señor) y una –equivalente a las otras tres de Dt 26,17– por parte de Israel: obedecer los mandamientos del Señor. Cada pactante habla no sólo de su deber en el pacto, sino también del de su interlocutor. El término que mejor define esta actitud es el de reciprocidad.

Tal reciprocidad, sin embargo, no significa igualdad. En la declaración de Israel se evoca la promesa del Señor (Dt 26,18), que pone de manifiesto la desigualdad entre el Señor e Israel. Además, las obligaciones adquiridas por el Señor y por Israel son totalmente desiguales y desproporcionadas.

Hay que añadir, en fin, un detalle significativo: el término *hoy*, que acompaña a cada una de las dos declaraciones. En este término, que aparece muy frecuentemente en el libro del Deuteronomio (véase Dt 4,39; 5,1; 6,6; 7,11; 8,1; 11,26; 26,17s; 27,9s; 29,9ss; 30,15; etc.), se dan cita la época de Moisés y el tiempo del Deuteronomio, esto es, el día en que Moisés se dirige al pueblo en los umbrales de la tierra prometida y el día en que el Señor interpela al lector del libro. Se trata de una actualización, probablemente de tipo cultural o litúrgico, de los acontecimientos salvíficos. Cada generación de israelitas está llamada a ser testimonio de la acción de Dios y de su palabra, pues cada generación se siente partícipe de las intervenciones de Dios.

27,1-26 Ceremonias en Garizín y Ebal.

En su forma actual, Dt 27 se presenta como una sola ceremonia con dos partes, que se representan en un mismo escenario: los montes Garizín y Ebal, separados por un estrecho valle, en el que se asienta la ciudad de Siquén. La ceremonia ha de tener lugar el mismo día en que los israelitas crucen el río Jordán.

La primera parte de la ceremonia se centra en torno a la "escritura de la ley" sobre grandes piedras (Dt 27,1-8). Se prescribe también la construcción de un altar, de acuerdo con la ley de Ex 20,25, y el ofrecimiento de unos sacrificios al Señor.

La segunda parte consiste en la proclamación, bajo la forma de maldiciones, de una serie de doce acciones prohibidas sobre las que pesa la amenaza del castigo divino. Elemento común a todos los delitos que se enuncian es su carácter oculto o secreto. La proclamación la hacen los levitas (Dt 27,14), pero todo el pueblo toma parte en la ceremonia (seis tribus estarán situadas en la ladera del monte Garizín y las otras seis en la del monte Ebal). A cada una de las doce maldiciones, todo el pueblo responderá al unísono con un "amén".

Entre las dos partes de la ceremonia se interpone Dt 27,9-10, que actualmente se halla un tanto desligado del contexto inmediato. Estos versículos remiten al compromiso de la alianza (Dt 26,17-19), religando así esta sección con la anterior. En realidad, Dt 26,17-19 y 27,9-10 tienden un puente entre Dt 26,1-16 y 28,1-68. Más aún, con la incorporación de estas dos pequeñas piezas en Dt 26 y 27, el "Libro de la Ley" adquiere más claramente el carácter de "Libro de la Alianza", sin perder su carácter legal. Con los dos nombres, "Libro de la Ley" y "Libro de la Alianza", se alude en 2 Re 22-23 al primitivo Deuteronomio.

28,1-68 Bendiciones y maldiciones. En el libro del Deuteronomio, el Señor es presentado a menudo como la fuente de vida y de bendición para su pueblo. Las bendiciones suelen aparecer como un don de Dios y las maldiciones como un castigo suyo.

Las bendiciones de Dt 28 están condicio-

nadas al cumplimiento de la voluntad de Dios. Las maldiciones, por el contrario, aparecen como la consecuencia lógica de la infidelidad del pueblo. Que la obediencia lleva a la bendición y la desobediencia a la maldición, se subraya asimismo en los tratados internacionales de vasallaje. En éstos, bendiciones y maldiciones son presentadas como premios o sanciones que siguen mecánicamente a la observancia o no de las cláusulas del tratado. En la perspectiva veterotestamentaria, la obediencia al Señor tiene otro alcance. El Señor desea que Israel disfrute plenamente de la vida que él mismo le concede. Ahora bien, el amor al Señor y la fidelidad a sus leyes posibilitan vivir en la órbita de sus gracias. Rechazar la soberanía y la ley del Señor significa rechazar los dones de su amor y encaminarse por la senda que lleva a la perdición y la muerte. La bendición se presenta, en última instancia, como la expresión concreta y tangible de la comunión entre Dios y el pueblo. La obediencia y la fidelidad allanan el camino para que el Señor siga derramando sus dones sobre Israel.

En Dt 28 hay que distinguir al menos tres grandes bloques de bendiciones y maldiciones: Dt 28,1-46; 28,47-57 y 28,58-68. El primer bloque es el más primitivo. Los otros dos han sido añadidos posteriormente; alargan considerablemente la lista de maldiciones, desequilibrando la justa proporción que se podría esperar con las bendiciones. Este procedimiento se encuentra también en los tratados orientales anteriormente mencionados.

En Dt 28,1-46 se pueden distinguir varias series de bendiciones y maldiciones. Una primera serie, la más antigua sin duda, se conserva en Dt 28,3-6 y 28,16-19. Se trata de una serie rítmica y uniforme, con dos partes simétricas: las maldiciones de Dt 28,16-19 se corresponden casi literalmente con las bendiciones de Dt 28,3-6. En ellas se refleja claramente una cultura agraria sencilla, en consonancia con las numerosas referencias a la tierra del Deuteronomio primitivo. El origen de estas fórmulas probablemente haya que buscarlo en la bendición impartida por el sacerdote en el santuario (véase 1 Sm 2,20; Sal 118,26). Por tratarse de una

bendición estrechamente relacionada con la agricultura, es posible que tuviera alguna conexión con las fiestas agrarias, concretamente con la presentación de los primeros frutos del suelo. Las expresiones polares “entrar-salir”, “ciudad-campo” y otras expresiones globalizantes, como “cesta-artesa” o “fecundidad humana, del ganado y del campo”, intentan abarcar la totalidad de la vida. Toda la actividad del israelita se ponía, pues, bajo el signo de la bendición o de la maldición. En Dt 28,3-6 y Dt 28,16-19 falta una referencia explícita al Señor y a su ley. Las introducciones genéricas de Dt 28,1-2 y 28,15 sitúan esta primera serie (también las adiciones y las series sucesivas) en el contexto general de la ley y en el marco referencial de la obediencia y de la fidelidad a la voz del Señor.

En su forma general básica, Dt 28,20-26 sigue un esquema tripartito: hambre, enfermedad y derrota en la guerra, común a otros muchos pasajes del Antiguo Testamento (véase Ex 5,2; 23,20ss; Lv 26,23-26; Dt 32,23-25; 2 Sm 24,13-15; Am 4,6-11; Jr 14,12; 21,9; Ez 6,11ss; 7,15; etc.). En Dt 7 se emplea el mismo esquema formal básico, en forma antitética, para anunciar promesas de bendición: saciedad o abundancia (Dt 7,13-14), salud (Dt 7,15) y éxito en la guerra (Dt 7,16.20.22-24). Del mismo modo que a las bendiciones de Dt 28,3ss se antepuso una fórmula condicional, referente a la observancia de los mandamientos (Dt 28,1-2), a las promesas de bendición de Dt 7,13ss se añadió la fórmula introductoria, también condicional, de Dt 28,12a, haciendo más evidente aún el paralelismo de las dos series.

Dt 28,27-35 forma una unidad, cuyo paralelo más estricto se encuentra en un texto extrabíblico: en el tratado asirio de Esarhaddon. En este texto, al igual que en Dt 28,27-35, se amenaza con el mismo tipo de maldiciones, expuestas además en un orden casi idéntico. Ahora bien, a partir de Dt 28 no se comprende fácilmente por qué se unen las enfermedades de la piel con la locura y la ceguera (Dt 28,27.28-29), símbolo esta última de la ausencia de ley y justicia (ceguera judicial). Este particular, sin embargo, resulta cla-

ro en el texto de Esarhaddon, donde ambas maldiciones (además de ir seguidas) aparecen asociadas con los dioses Sin y Shamash. Al dios Sin se le atribuye siempre la plaga de la lepra y a Shamash, el dios del sol, se le presenta como el dios de la ley y de la justicia. La jerarquía del panteón asirio, en el que Sin y Shamash se colocan siempre juntos, determina la secuencia de las dos maldiciones señaladas. Parece obligado concluir que Dt 28,27-35 depende directamente de Esarhaddon. Esta pequeña serie representa una de tantas adiciones que vino a engrosar la lista de maldiciones de Dt 28. La lista del Deuteronomio primitivo posiblemente se concluía con Dt 28,20-26, formal y temáticamente paralelo de Dt 7,13ss, como ya hemos indicado. Las promesas de bendición, situadas en cabeza del primitivo “Libro de la Ley” o “Libro de la Alianza”, encontrarían de este modo un cierto eco al final del mismo.

En Dt 28,47ss más que de amenazas de castigo se trata de las consecuencias de la infidelidad al Señor y a su ley. El castigo se da por supuesto como una realidad viva y operante en el pueblo que, tras haber sido asediado y vencido, sufre ya el destierro: *por no haber servido al Señor, tu Dios, ... servirás al enemigo...* (Dt 28,46s). En contraste con la actuación del Señor en favor de Israel, particularmente en los acontecimientos del éxodo, se afirma: el Señor te hará volver a Egipto (Dt 28,68). De un plumazo, el autor sagrado borra toda la historia salvífica precedente. Israel retorna al punto de partida: la esclavitud de Egipto. Quien ha rehusado someterse libre y voluntariamente al Señor, se verá obligado a servir de nuevo al faraón de Egipto. Del servicio a la esclavitud.

III

TERCER DISCURSO DE MOISES (28,69-30,20)

El tercer discurso de Moisés es presentado como una nueva alianza en Moab, distinta de la alianza concertada entre Dios y su pueblo en la montaña santa del Horeb. En este sentido Dt 28,69 debe ser interpretado,

según opinión mayoritaria, como encabezamiento de una nueva sección, más bien que como conclusión de la anterior. Este versículo, por tanto, funcionaría a modo de título de Dt 29-30. La sección no es homogénea, pero sigue un esquema básico que le confiere cierta unidad. En realidad se trata de una unidad compleja, integrada por una serie de piezas menores, cada una con su propio perfil. Vista en su conjunto, se puede apreciar en ella cierto armazón, parcialmente coincidente con el de los esquemas de la alianza. De los seis puntos que componen los tratados de vasallaje (preámbulo, prólogo histórico, cláusulas generales básicas, documento del pacto, testigos, maldiciones-bendiciones), cuatro de ellos se pueden reconocer fácilmente en Dt 29-30: 1) Un prólogo histórico, recordando lo que el Señor ha hecho en favor de su pueblo, como fundamento de la exigencia de obedecer la ley (Dt 29,1-7). 2) Una cláusula general básica instando a observar los mandamientos, como la única respuesta adecuada a lo que el Señor ha hecho (Dt 29,8). 3) Las maldiciones-bendiciones (Dt 30,15-18). 4) La invocación de los testigos de la alianza (Dt 30,19). Por consiguiente, el comienzo y el final de la sección reflejan en cierto modo el esquema de los pactos de vasallaje, pero no se debe urgir demasiado la dependencia respecto de ellos. Así pues, más que un formulario de alianza en sentido estricto, Dt 29-30 contienen amonestaciones y exhortaciones, encaminadas a la fidelidad al Señor, más algunas bendiciones y maldiciones.

28,69-29,8 Título e introducción. El título de esta sección es del mismo corte formal que los de los otros dos discursos. Define al presente discurso como *términos de la alianza que el Señor mandó pactar a Moisés con los israelitas en Moab* (Dt 28,69).

En la introducción se evocan, en primer lugar (Dt 29,1-7), los principales acontecimientos de la historia primitiva de Israel, desde su salida de Egipto hasta la conquista de la tierra. Es el recuerdo de lo que el Señor ha hecho en favor de su pueblo, como fundamento de la exigencia de obedecer la ley de Dios. Es fácil advertir el parecido con

el prólogo histórico de los pactos de vasallaje, en el que el soberano recuerda al vasallo los acontecimientos previos al pacto, los beneficios que le ha dispensado, etc., con el fin de justificar las condiciones del pacto.

En Dt 29,8 se insta apremiamente a observar los mandamientos, como la única respuesta realmente adecuada a la acción del Señor. No se especifican los mandamientos, porque el redactor de este texto presupone la existencia y el conocimiento de la ley deuteronomica.

29,9-28 Alianza en Moab. Tres pequeñas piezas integran esta sección. La primera (Dt 29,9-14) se halla estructurada de forma concéntrica. Su eje lo constituye la fórmula de la alianza (Dt 29,12). Esta aparece enmarcada por Dt 29,11.13, donde se repite la fórmula clásica para expresar la ratificación de la alianza entre el Señor y su pueblo. Finalmente, en los marcos externos (Dt 29,9-10.14) se repite la fórmula: *hoy estáis todos delante del Señor*. Este *hoy* posee un carácter litúrgico y tiene la función de actualizar la alianza. El contenido de ésta se corresponde substancialmente con el señalado a propósito de Dt 26,17-19. También aquí se emplea una fórmula bipartita, que sirve para indicar las relaciones entre el Señor, el Dios de Israel, e Israel, el pueblo de Dios. Como no podía ser de otra manera, el término clave de esta primera unidad es "berit" = alianza, pacto. Un término que ya había resonado en el comienzo del discurso (Dt 28,69) y que vuelve a resonar en Dt 29,20.24.

En la segunda unidad (Dt 29,15-20), se amonesta contra la idolatría, señalando los castigos divinos que recaerán sobre quienes den culto a los dioses de los otros pueblos. La alianza con el Señor obliga a la fidelidad exclusiva con él.

El castigo pasa a considerarse como una realidad en la última parte de la sección (Dt 29,21-28) y se explica como la consecuencia lógica del abandono de la alianza y del seguimiento de otros dioses.

30,1-14 Invitación a la conversión y al cumplimiento de la ley. La atención de los

primeros versículos (Dt 29,1-10) se centra en la conversión, mientras que en los versículos restantes (Dt 29,11-14) se exhorta a observar la ley. En la perspectiva de este texto, se trata de dos temas complementarios. En efecto, el arrepentimiento lleva consigo una renovación interior, que se ha de traducir en obediencia a la ley. Un cambio de este tipo abre las puertas a la esperanza de una nueva vida en la tierra.

La palabra clave de la unidad es el verbo *shub*, que puede significar tanto “volver” como “convertirse”. Ambos sentidos laten en el fondo del texto. Un texto que está escrito desde la perspectiva del exilio. El redactor alberga la esperanza de que, volviendo de sus pecados, Israel vuelva a ser el pueblo de Dios. Piensa que la vuelta a Dios prepara la vuelta del destierro, que volviendo-convirtiéndose a Dios, el Señor volverá sus ojos a Israel. El destierro y la maldición no pueden ser la última palabra de Dios a su pueblo ni el final de la alianza. El exilio se concibe como un medio para lograr la conversión. En su pedagogía divina, el Señor confía en que Israel, meditando en las causas que le llevaron al exilio y recordando las amenazas que pesan sobre él debido a sus pecados, mudará su conducta y se convertirá de todo corazón. La historia muestra, sin embargo, que la circuncisión del corazón (véase Dt 10,16, otro pasaje exílico), la ruptura con el pecado y la apertura a Dios, no se logran con el simple esfuerzo humano. Por eso, el Señor intervendrá personalmente en la circuncisión del corazón de Israel, para que se convierta, ame al Señor con todo su corazón y cumpla sus preceptos (Dt 30,6.8). Estos ya no serán una norma meramente exterior, puesto que se podrán interiorizar: *el mandamiento está muy cerca de ti, en tu corazón...* (véase Dt 30,11-14).

Se abre así un nuevo horizonte. La conexión de Dt 30,1-14 con la “nueva alianza” pregona en los libros de Jeremías y Ezequiel, particularmente afines en este punto con la teología de la corriente deuteronomista (véase Jr 31,31-34; 32,37-40; Ez 18,31; 36,26), resulta innegable. Se vislumbra ya una nueva panorámica, en la que la alianza de Moab reviste los rasgos de una anticipación profé-

tica de la nueva alianza. Probablemente, esta idea latiera ya en la mente del redactor que, como título de toda la sección, puso Dt 28,69. De ser así, la alianza de Moab tendría en cierto modo mayor alcance y trascendencia que la del Horeb, pues preparaba y en cierto sentido prefiguraba ya la “nueva alianza”.

30,15-20 Conclusión: vida o muerte. A Israel le toca elegir libremente entre la vida o la muerte, la felicidad o la desgracia. El pueblo se encuentra “ante el Señor”. Esta indicación, más la del “hoy” con que se inicia la unidad, invita a pensar en una ceremonia litúrgica. En contexto de tipo cultural, la vida se entiende en el sentido de cercanía al Señor y la muerte como alejamiento de él. Amar al Señor, guardar sus mandamientos, vivir en comunión con él, son expresiones que denotan una misma realidad.

IV PALABRAS FINALES Y MUERTE DE MOISES (31,1-34,12)

Dt 31-34 es un relato en el que se pueden reconocer doce “discursos”: siete en boca de Moisés y cinco en la del Señor, cada uno con su propia introducción. A lo largo del texto alternan tres voces: la de Moisés, la del Señor y la del narrador. Los distintos discursos y cada una de las voces se identifican fácilmente por las fórmulas de introducción. En realidad, el Deuteronomio es el discurso de un narrador que cita directamente a Moisés y a Dios. Puesto que Moisés, a su vez, cita frecuentemente a Dios, el Deuteronomio aparece como un mosaico complejo de citas dentro de otras citas, de manifestaciones de Moisés y de Dios dentro de las manifestaciones del narrador. Respecto de Dt 31-34, hay que subrayar un dato sin lugar a duda significativo: en el Deuteronomio, el único que cita directamente a Dios –además de Moisés– es el narrador. Esto ocurre tan sólo cinco veces en todo el libro y no parece puramente casual que los cinco casos se encuentren en Dt

31-34 (véase Dt 31,14.16.23; 32, 49; 34,4).

En Dt 31-34, cabe distinguir dos secciones: Dt 31,1-32,47 y Dt 32,48-34,12. Entre las razones que avalan esta división están en primer lugar las correspondencias entre Dt 31,1-2 y Dt 32,45-47. Además, si Dt 32,45-47 remite a lo que precede, Dt 32,48-52 apunta más bien a lo que sigue, especialmente a Dt 34, donde se narra la muerte de Moisés. De este modo, se acentúa la separación entre las dos secciones (cada una con un poema: Dt 32,1-43 y Dt 33, introducidos a modo de "discursos" de Moisés) dentro de Dt 31-34. Desde el punto de vista formal, los poemas propiamente dichos de Dt 32 y 33 (prescindiendo de sus respectivas introducciones, que los convierten en cierto modo en "discursos" de Moisés) se destacan claramente del resto de la sección. A grandes rasgos, se puede decir que se trata de dos piezas poéticas (Dt 32,1-43 y Dt 33,2-29) enmarcadas por dos relatos en prosa. Este mismo tipo de composición ocurre en Gn 47-50 (véase 2 Sm 21-24), donde las bendiciones de Jacob, en forma poética, quedan encuadradas entre las narraciones sobre la muerte y el entierro del mismo Jacob (Gn 47,27-31 y 49,28-50,14). Este género de composiciones, que podemos calificar de "discurso de adiós" o de "testamento", se desarrollará considerablemente en la literatura judía posterior (discursos de adiós de Noé, de Abrahán, etc.; Testamento de los Doce Patriarcas), e incluso lo encontramos en el Nuevo Testamento (discursos de despedida en el cuarto evangelio: Jn 13,1-17,26).

Estos últimos capítulos del Deuteronomio poseen bastantes elementos en común con los primeros. En varios casos, Dt 31-34 no hacen más que desarrollar determinados temas anunciados ya en Dt 1-3. Así, el tema de la muerte de Moisés, anunciada en Dt 1,37-38; 3,26ss (véase Dt 32,48-52), se expone ahora en Dt 34. Análogamente, la sucesión de Josué, para sustituir a Moisés al frente del pueblo, se apunta ya en Dt 3,21-22.28 y se vuelve sobre ella Dt 31,7-8 y en Dt 34,9. Es más, en este punto concreto tanto los primeros como los últimos capítulos del Deuteronomio enlazan con el comienzo del libro de Josué (Jos 1,1-9), sirviendo de pórtico a la

obra histórica deuteronomista (ver la introducción general).

31,1-32,47 Últimas disposiciones y cántico de Moisés. De los doce "discursos" de Dt 31-34, nueve se encuentran en la primera sección (Dt 31,1-32,47), distribuidos de la manera siguiente: tres discursos de Moisés (Dt 31,1-6.7-8.9-13), tres discursos del Señor (Dt 31,14-15.16-22.23) y otros tres discursos de Moisés (Dt 31,24-29; 31,30-32,44; 32,45-47). Desde el punto de vista estructural, los tres discursos del Señor ocupan el centro de la sección, yendo precedidos y seguidos respectivamente por tres más tres discursos de Moisés. Los destinatarios de cada uno de los discursos son: 1º: todo Israel (Dt 31,1); 2º: Josué, en presencia de todo Israel (Dt 31,7); 3º: los sacerdotes levitas, portadores del arca de la alianza, y todos los ancianos de Israel (Dt 31,9s.); 4º: Moisés (Dt 31,14); 5º: Moisés, en presencia de Josué y Moisés más Josué (Dt 31,16; véase Dt 31,19); 6º: Josué (Dt 31,23); 7º: los levitas, portadores del arca de la alianza (Dt 31,24s.); 8º: toda la asamblea de Israel/el pueblo (Dt 31,30; 32,44); 9º: todo Israel (Dt 32,45). A juzgar por los destinatarios, bien se puede decir que el momento era importante, pues no faltaba nadie; allí estaban todos: Moisés, Josué, los sacerdotes levitas, los ancianos y todo Israel. La importancia se subraya también por los temas de fondo que se abordan. Son los grandes ejes de la vida de Israel: la tierra, la ley, la alianza, el arca, la teofanía, la guerra santa, la investidura y misión de Josué (el sucesor de Moisés), y el cántico de Moisés. La sección forma un mosaico espléndido, en cuyo centro se encuentra la teofanía y los discursos del Señor a Moisés y Josué. Tras esta rápida descripción general, veamos algunos detalles de la sección.

En primer lugar, Moisés encomienda a Josué la misión de guiar al pueblo en el paso del Jordán y en la entrada en la tierra (Dt 31,1-8). Luego, el Señor confirma a Josué para el cargo (Dt 31,14-15.23). Moisés, el gran líder que ha guiado a Israel desde los primeros momentos de la salida de Egipto y a lo largo de todo el recorrido por el desierto, se ve ahora

privado de la gracia de acompañarlo en el momento culminante de su entrada en la tierra prometida. La tarea de conquistar la tierra y de repartirla entre las tribus corresponderá a Josué, a quien las tradiciones bíblicas presentan en estrecha conexión con Moisés.

En segundo lugar, Moisés da instrucciones acerca de la ley, institucionalizando su lectura periódica (Dt 31,9-13). Esta ley será testimonio perenne contra el pueblo de Israel, cuando éste se sienta tentado a abandonar sus compromisos con el Señor (Dt 31,24-29). En Dt 31,14-23 se dan cita fundamentalmente dos temas distintos: la misión confiada por el Señor a Josué en el curso de una teofanía (Dt 31,14-15.23) y una introducción al cántico de Moisés, que servirá de testimonio contra Israel (Dt 31,16-21.22). Estos versículos, lo mismo que el cántico, tienen numerosas conexiones formales y temáticas con las tradiciones proféticas. Las referencias a la "tienda del encuentro" o "tienda oracular" en Dt 31,14-15 no vuelven a aparecer en el libro del Deuteronomio. Sus paralelos más próximos se hallan en Ex 33,7-11; Nm 11,16-29 y Nm 12. A juzgar por Ex 33 y Nm 11, cuando el Señor se aparece a la entrada de la tienda, a Josué no se le permite tomar parte en la visión de Moisés. La función de Josué consiste en asistir como ayudante a Moisés. En cambio, según Dt 31,14-23 Moisés y Josué se hallan juntos en la tienda y ambos participan directamente en la teofanía. El Señor se aparece no sólo a Moisés sino también a Josué, a quien le promete su asistencia para la misión de introducir al pueblo de Israel en la tierra prometida.

El cántico de Moisés (Dt 32,1-43), enmarcado por Dt 31,30 y 32,44, reviste la forma de un proceso, con las siguientes partes: introducción, indicando los preliminares del proceso (Dt 32,1-4); exposición del caso e interrogatorio (Dt 32,5-6); requisitoria, en términos históricos, recordando los beneficios de la parte ofendida, es decir, del Señor (Dt 32,7-14) y las infidelidades de la parte acusada, en este caso de Israel (Dt 32,15-18); finalmente, la declaración oficial de culpabilidad del acusado y la amenaza de castigo por parte del ofendido (Dt 32,19-25). La for-

ma del proceso sufrió una ampliación (Dt 32,26-43), en la que se marca un profundo cambio: el Señor no destruirá a su pueblo; al contrario, le ofrecerá una nueva vida en el ámbito de la alianza.

Varias ideas teológicas configuran el cántico: a la gracia de Dios, manifestada en sus dones, particularmente en la elección del pueblo (Dt 32,10-14), Israel ha respondido con su propia rebelión. Entonces el Señor se airó y le castigó, amenazándole con la total destrucción. Luego, el Señor entró en consejo consigo mismo (Dt 32,26s) y decidió ofrecer a Israel una nueva vida.

Por última vez, Moisés exhorta al pueblo a observar las palabras de la ley (Dt 32,45-47). De su cumplimiento depende la vida y la felicidad de Israel.

32,48-34,12 Bendiciones y muerte de Moisés. Dt 32,48-49 introduce la última sección del libro. En estos versículos, se invita a Moisés a subir al monte Nebo, al mismo tiempo que se le anuncia que va a morir allí. A continuación, Moisés pronuncia "la bendición sobre los israelitas" (Dt 33,2-29).

Lo mismo que Isaac y Jacob bendijeron a sus hijos poco antes de morir (véase Gn 27; 49), Moisés, considerado en este pasaje como un padre para su pueblo, bendice a las diferentes tribus, una vez que le ha sido anunciada su muerte. La serie de bendiciones (Dt 33,6-25) se halla insertada entre dos piezas himnicas (Dt 33,2-5.26-29), en las que se celebra al Señor como rey victorioso de Israel.

Estrictamente hablando, las fórmulas empleadas en algunos casos suenan a oráculos, plegarias o deseos más que a bendiciones. Destinatarios de las mismas son las doce tribus de Israel. En realidad, falta Simeón, que fue absorbido por la tribu de Judá de modo que no tiene existencia independiente, pero se mantiene el número de doce mediante la división de José en dos: Efraín y Manasés (Dt 33,17).

El orden de las tribus no se corresponde con el que conocemos por otras listas (véase Gn 49 y Nm 1,5-15). A la hora de establecer el presente orden, posiblemente se hayan tenido en cuenta criterios geográficos, junta-

mente con otros de tipo cronológico, relativos al tiempo de la conquista. Se comienza con Rubén, el primogénito, que se instaló al este del Jordán. Siguen las tribus de Judá y de Leví, al oeste del río Jordán. Se prosigue luego hacia el Norte con Benjamín, José, Zabulón e Isacar. La bendición de José es la más larga de todas; gira en torno a la riqueza y al poder. Las tribus de Galilea, esto es, Zabulón e Isacar, son bendecidas juntamente, tal vez por su mutua relación en un santuario común. Se nota, no obstante, la diferencia más significativa entre ellas: la primera tiene sus ojos puestos en el mar, mientras que la otra se preocupa preferentemente de la agricultura. La tribu de Gad posee un territorio muy extenso en la Transjordania. Dan es la tribu más septentrional. La expresión *desde Dan hasta Berseba* (véase Jue 20,1; 1 Sm 3,20; etc.) indica los límites norte y sur de la tierra prometida. Finalmente, Neftalí y Aser se hallan situadas al lado del mar. Nefatlí, junto al lago (mar) de Genesaret y Aser en la costa mediterránea. El contenido de las bendiciones alude a su posición geográfica. Como a las demás tribus, Moisés les augura prosperidad y felicidad en el territorio que el Señor les ha concedido.

Desde la cima del monte Nebo, Moisés contempla la tierra prometida: una mirada de norte a sur y de levante a poniente (Dt 34,1ss), que implica (como en el caso de Abrahán: Gn 13,14ss) una toma de posesión jurídica de la tierra.

Luego Moisés muere allí, en la cima de la montaña. "El hombre perfecto y feliz -como nota Orígenes refiriéndose a Moisés- no muere en un valle, ni en una llanura, ni sobre una colina, sino sobre una montaña, es decir, en un lugar elevado y de difícil acceso. Porque la meta y la perfección de su vida tenían por escenario las alturas".

El texto bíblico dice que *Moisés, siervo del Señor murió allí, en la tierra de Moab, como*

había dispuesto el Señor (Dt 34,5). Es una hermosa conclusión, que suena casi a epitafio, para poner punto final. La vida de Moisés, lo mismo que su muerte, ha estado en manos del Señor, pendiente siempre de la palabra de Dios.

Servidor fiel del Señor, Moisés realizó signos y prodigios que le acreditaron como el más grande jefe y el profeta incomparable de Israel. En Dt 34,10-12 leemos: *No ha vuelto a surgir en Israel un profeta semejante a Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara. Nadie ha vuelto a hacer los milagros y maravillas que el Señor le mandó hacer en el país de Egipto... No ha habido nadie tan poderoso como Moisés...* A la luz de pasajes como éste no es extraño que algunos autores, como ocurre en el drama de Rosenberg, perciban en Moisés los perfiles del superhombre de Nietzsche. Sin embargo, quizá haya que reconocer con el gran crítico E. Auerbach que "Moisés ha fascinado una y mil veces a poetas y sabios, pero ninguno le ha hecho justicia". Mientras que unos dibujan su figura demasiado luminosa, otros la pintan demasiado tenebrosa. Exceso de luz o sobreabundancia de sombras, ¿Cómo lograr un equilibrio y acertar? Sabemos mucho menos del Moisés de la historia que del Moisés de la fe. La verdadera figura de Moisés probablemente no haya sido tan excepcional como la descrita en Dt 34 y en otros relatos bíblicos ni tan radiante como la cincelada por Miguel Ángel, pero tampoco tan opaca como la plasmada por algunos historiadores modernos. En cualquiera de los supuestos, en Dt 34 se ha dejado constancia de una de las figuras más emblemáticas y sugerentes de la historia.

¿Podía morir una figura tan excepcional como ésta? El espíritu de Moisés pervivió en su sucesor. La obra de Moisés perdura eternamente, como testimonio perenne para todo el pueblo de Dios.

HISTORIA DEUTERONOMISTA

Joaquín Menchén Carrasco

INTRODUCCION

El conjunto de libros formado por Josué, Jueces, Samuel y Reyes era designado en la Biblia hebrea con el nombre de “profetas anteriores”, distinguiéndolo de los “profetas posteriores”. Ambos conjuntos constituían los *Profetas*, el segundo gran cuerpo de la Tanak (=Biblia hebrea), junto a la *Ley* y los *Escritos*. Ignoramos las razones concretas de dicha denominación. Seguramente algo tuvo que ver en ella la abundancia de referencias proféticas que contienen estos libros, en los que, sin embargo, predomina el elemento histórico-narrativo. En nuestras Biblias, el conjunto de los profetas anteriores abre la sección que solemos denominar *Libros Históricos* y que incluye también 1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías, 1-2 Macabeos y otros relatos “menores” como Rut, Ester, Judit y Tobías. La denominación de “históricos” aplicada a este conjunto de libros (Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes) que, por las razones que enseguida indicaremos, vamos a llamar *Historia Deuteronomista*, encuentra la explicación en su contenido, a saber: la historia del pueblo de Israel, desde la conquista y reparto de la tierra de Canaán (Josué) hasta su pérdida y abandono con el exilio de Babilonia (2 Re 25).

En su forma final, cada uno de estos libros parece constituir una obra autónoma e independiente. El libro de Josué se extiende

desde la muerte de Moisés a la de Josué. El de los Jueces pretende abarcar el tiempo que va desde la conquista hasta la aparición de la monarquía. Los libros de Samuel se refieren a la inauguración de la monarquía con Saúl y a su consolidación y apogeo con David. Finalmente 1-2 Reyes recorren la historia de la monarquía desde Salomón hasta el final de la institución y el destierro de Babilonia. Aunque la transición de un libro a otro resulta fluida y lógica, la diversidad del conjunto se refleja en las características literarias peculiares de cada libro: mientras que en los libros de Jueces y Reyes la repetición de sendos esquemas fijos unifica la variedad de datos y materiales, los libros de Josué y Samuel parecen carecer de criterios unitarios de composición. Esta diversidad fue corroborada por la tradición judía (asumida también por la Iglesia primitiva) que atribuyó Josué a su protagonista, Jueces y Samuel a éste último personaje, y los libros de los Reyes a Jeremías.

Más allá de su actual división convencional en cuatro (o seis) libros distintos, este amplio conjunto histórico permite identificar una serie de grandes bloques o capítulos, más o menos autónomos, configurados a partir de sus grandes temas o de sus protagonistas:

1. La conquista de Canaán (Jos 1-11).
2. Reparto de la tierra entre las tribus (Jos 13-24).
3. Historias de los Jueces (Jue 1-16).
4. Antiguas historias premonárquicas (Jos 17-21).
5. Historia de Samuel (1 Sm 1-7).
6. Samuel y Saúl (1 Sm 8-15).
7. Saúl y David (1 Sm 16 2 Sm 1).
8. Ascenso y éxitos de David (2 Sm 2-8).
9. La sucesión de David (2 Sm 9 1 Re 2).
10. Historia de Salomón (1 Re 3-11).
11. Historia de los reinos divididos (1 Re 12-2 Re 17).
12. Historia del reino de Judá (2 Re 18-25).

I

LA HIPOTESIS DE LA HISTORIA DEUTERONOMISTA

Dentro de la variedad y diversidad arriba reseñadas, conforme nos adentramos en la lectura de Jos-2 Re llaman nuestra atención una serie de rasgos comunes, tanto a nivel literario (repetición constante de esquemas fijos en la presentación de los jueces y de los distintos reyes, fraseología muy silimilar al libro del Deuteronomio en determinados discursos y reflexiones, etc.), como a nivel teológico (afinidad con las ideas fundamentales del Deuteronomio, teología de la tierra, preocupación por la idolatría, importancia del templo como único santuario legítimo, papel estelar del *Libro de la Ley* en 2 Re 22-23, etc.).

Todos estos datos (y otros no menos significativos) han llevado a formular la hipótesis según la cual el conjunto Jos-2 Re constituiría una gran obra histórica, prologada por el libro del Deuteronomio y escrita o compuesta en el exilio por un autor o autores que se habrían inspirado muy especialmente en este libro. Por esta razón, el conjunto formado por (Dt)Jos-2 Re ha recibido el nombre de *Historia Deuteronomista* y abarca desde la muerte de Moisés e inicios de la conquista (Jos 1) hasta el indulto concedido al rey Jeconías en su prisión de Babilonia (2 Re 25). Esta posición ha logrado un amplio consenso en el panorama de la investigación bíblica.

II

FORMACION Y REDACCION DE LA HISTORIA DEUTERONOMISTA

Pero este consenso general, referido a la existencia y extensión de la Historia Deuteronomista, se rompe cuando se tratan de perfilar aspectos más concretos, como el proceso de su formación y redacción.

– **Una redacción.** La teoría más simple y sencilla ve toda esta obra histórica como el trabajo de un solo individuo, llamado *historiador deuteronomista* (o de varios autores procedentes de una *escuela deuteronomista*), que hacia el año 550 a. C. recogió, seleccionó y organizó en su estructura actual la mayor parte del material a su disposición (fuentes preexistentes muy variadas, transmitidas oralmente o por escrito), añadiendo sus propios comentarios teológicos, inspirados en la teología del Deuteronomio, en lugares y momentos claves de la obra. Más tarde se habrían incorporado una serie de añadidos secundarios por obra de varias y sucesivas manos. El resultado fue una historia lineal y ordenada, dividida en cuatro grandes etapas: conquista de la tierra (Jos), federación de tribus (Jue), nacimiento y consolidación de la monarquía (1-2 Sm) e historia de la monarquía (1-2 Re). Sin embargo, esta teoría, acuñada y presentada de una manera sistemática por M. Noth en 1942, ofrecía una perspectiva demasiado simplista de un proceso redaccional que empezaba a revelarse más complejo y variado.

– **Doble redacción.** La presencia (sobre todo en los libros de los Reyes) de textos que suponen el exilio, junto con otros que parecen desconocerlo, conduce a la formulación de una segunda teoría que contempla el mismo conjunto como resultado de una doble redacción: se habla así de una *primera edición*, que contendría la mayor parte del material y que habría sido realizada durante el reinado de Josías (639-609 a. C.), reflejando el espíritu de optimismo nacional que despertó su reforma. La *segunda edición* habría sido publicada durante el exilio (alrededor del 550

a. C.) y reflejaría una perspectiva más crítica y pesimista sobre el pasado y el futuro de Israel. Esta teoría, sostenida principalmente por Cross y Nelson, contempla también la posibilidad de diversos añadidos redaccionales incorporados en fecha postexílica.

– **Tres niveles de redacción.** Por último, la tercera teoría, apuntada inicialmente por Jepsen y más recientemente por Smend y sus discípulos, Dietrich y Veijola, distingue tres niveles deuteronomistas de redacción. El primer nivel correspondería a la historia propiamente deuteronomista y habría sido compuesto al comienzo del exilio, presentando una interpretación teológica de la historia de Israel hasta la deportación de Babilonia. Unos cuantos años después aparecería el segundo nivel: una redacción deuteronomista profética, que incorporaría gran parte de las tradiciones proféticas actualmente existentes, insistiendo en la repetición del esquema *profecía-cumplimiento*. La tercera redacción, llamada *nomista* (por estar centrada en la ley) resaltaría la suprema importancia de la obediencia a la ley de Yahvé, escrita en el *libro de la ley* (es decir, el Deuteronomio) y habría aparecido inmediatamente después del indulto concedido a Jeconías (561 a. C.; véase 2 Re 25, 27-30).

Aunque la investigación y la discusión entre especialistas siguen abiertas, podemos decir que hay una coincidencia de fondo entre las tres teorías: la edición final de la Historia Deuteronomista (el conjunto de Jos - 2 Re, al que muchos autores anteponen el Deuteronomio en cuanto al prólogo ideológico inspirador de toda la obra restante) contenía básicamente los mismos materiales y fue escrita durante el exilio, con la finalidad de dar una explicación teológica a unos lectores “desorientados” que estaban experimentando la gran crisis del destierro, con todo lo que implicaba (caída de Jerusalén, destrucción del templo y pérdida de la tierra patria).

Tampoco se puede aportar mucha más claridad respecto a la identidad de estos autores, escuela o círculo deuteronomista. A pesar de haber trabajado sobre materiales preexistentes, sus redactores fueron verdaderos

autores, que dejaron su impronta en la arquitectura y el sentido teológico de la obra, especialmente en las reflexiones y discursos que la estructuran en sus grandes partes y le dan unidad y coherencia. Las últimas tendencias hablan más bien de un “movimiento deuteronomista”, nacido al socaire del espíritu del Deuteronomio (y de la reforma que inspiró en tiempos de Josías) y formado por gentes de diversos estratos y tradiciones (proféticos, sacerdotales y sapienciales). Ello explicaría por qué la gran obra producida por este movimiento reflejaría diferentes estratos de tradición, manteniendo cada uno los intereses del propio grupo dentro del movimiento único.

III CARACTERÍSTICAS LITERARIAS DE LA HISTORIA DEUTERONOMISTA

De las características generales antes reseñadas se deduce que los autores de la Historia Deuteronomista (HDtr) realizaron en Jos-2 Re una labor más redaccional que creadora. La actividad deuteronomista consistió fundamentalmente en coleccionar, reorganizar y editar antiguas tradiciones de Israel, tanto orales como escritas, que con pequeños (y en ocasiones muy discretos) retoques de propio cuño llegaron a formar una obra realmente nueva. A la hora de evaluar las características literarias de la HDtr hay que distinguir, en primer lugar, dos clases de materiales: las fuentes y tradiciones antiguas y los retoques redaccionales específicamente deuteronomistas. En segundo lugar, podremos considerar globalmente el conjunto resultante.

1. Las fuentes de la Historia Deuteronomista

Fuentes históricas. Lo que convierte a los autores deuteronomistas en historiadores es la utilización y las citas explícitas de fuentes históricas. Así sucede en los libros de los Reyes, donde se citan sucesivamente los *anales de Salomón* (1 Re 11,41), los *anales de los*

reyes de Israel (1 Re 14,19) y los *anales de los reyes de Judá* (1 Re 14,29). Además, se recurre a otros documentos oficiales no citados explícitamente, como listas de funcionarios y de cargos militares (2 Sam 20,23-26; 1 Re 4), listas de jueces menores (Jue 10,1-5; 12,8-15), listas de distritos y ciudades (Jue 15,20-61), memorias oficiales (2 Re 22,3-20); 23,1-3.21-23), actas oficiales (1 Re 6-7; 9,15-25), etc.

Fuentes históricas no oficiales. No menor interés histórico ofrece el material histórico no oficial que, en forma parecida a la novela histórica, se refiere a personajes y acontecimientos muy cercanos a sus primeros autores. De este material cabe destacar la historia de la ascensión de David al trono (1 Sm 16-2 Sm 5), la historia de la sucesión al trono de David (2 Sm 7-20; 1 Re 1-2), una historia de Salomón (1 Re 3-11) y otros relatos menores, como la historia de Abimélec (Jue 9), la historia del cisma (1 Re 12-14) o la rebelión de Jehú (2 Re 9-10).

Fuentes populares. Como fuentes populares se pueden considerar una serie de relatos y tradiciones que incluye leyendas tribales, relatos etiológicos, sagas de héroes, relatos épicos de conquista, leyendas culturales, tradiciones sobre Samuel y Saúl, restos de una antigua historia del arca, de claro color popular (1 Sm 4-6; 2 Sm 6) y cantos épicos (Jue 5).

Fuentes proféticas. Especial relieve adquieren, sobre todo en 1-2 Re, las fuentes proféticas que incluyen narraciones de corte popular, rasgos legendarios e intención edificante. Además de los tres grandes ciclos de Elías (1 Re 17-2 Re 1), Eliseo (2 Re 2-8) e Isaías (2 Re 18-20), encontramos otras secciones menores dedicadas a Natán (2 Sm 7), Aías de Silo (1 Re 11 y 14), dos profetas anónimos (1 Re 13) y Miqueas ben Yimlá (1 Re 22).

Otras fuentes. Finalmente, también hay que incluir entre las fuentes de la Historia Deuteronomista una *Crónica del Templo*, de

origen sacerdotal, identificable especialmente en la sección dedicada a la construcción del templo (1 Re 5-7) y en otras unidades que hablan de reformas y obras de restauración (véase 2 Re 12; 16; 22-23).

2. Material redaccional deuteronomista

Los autores deuteronomistas no se limitan a ser meros recopiladores de fuentes y materiales antiguos, sino que actúan como verdaderos creadores al introducir en su obra (y casi siempre en los momentos decisivos de la historia) una amplia variedad de material redaccional, a través del cual elaboran una determinada interpretación de la historia. Esta aportación redaccional está desigualmente repartida a lo largo de Jos-2 Re: mientras que en los libros de Josué y Samuel escasean los materiales deuteronomistas, en Jueces y Reyes son mucho más numerosos.

En cuanto a sus características, el material redaccional deuteronomista se diversifica en tres tipos de textos: discursos y reflexiones, esquemas y sumarios, breves glosas y retoques.

a) Los discursos y reflexiones deuteronomistas, puestos en boca de algún protagonista o expresados impersonalmente por el radactor anónimo, dan a toda la obra su unidad última y su sello distintivo y son, por lo tanto, la mejor fuente para conocer la interpretación teológica de la historia. Suelen aparecer en momentos culminantes de la historia israelita y generalmente incluyen valoraciones generales y visiones de conjunto de las grandes etapas de dicha historia, formuladas a la luz de los principios básicos del Deuteronomio. He aquí los principales textos:

- Dt 1-3: Discurso de Moisés, recordando el viaje hasta la entrada en Canaán.
- Dt 31 (34): Despedida de Moisés e investidura de Josué.
- Jos 1: Traspaso del mandato a Josué y comienzo de la conquista.
- Jos 12: Resultados de la conquista.
- Jos 23: Discurso de despedida de Josué.
- Jue 2: Resumen anticipado del tiempo de los Jueces.

- 1 Sm 12: Discurso de Samuel y fin del período de los Jueces.

- 2 Sm 7: Profecía de Natán sobre la monarquía davidica.

- 1 Re 8: Oración de Salomón en la consagración del templo.

- 1 Re 11: Oráculos de Aías ante la división del reino salomónico.

- 2 Re 17: Reflexiones del autor tras la caída de Samaria.

b) Los esquemas y sumarios redaccionales que estructuran buena parte de los libros de Jueces y Reyes presentan también un inconfundible sello deuteronomista, pues tanto unos como otros intentan sistematizar las causas remotas (infidelidad del pueblo) y próximas (infidelidad de los reyes) del exilio.

- Los *esquemas redaccionales* del libro de Jueces enmarcan los relatos de los héroes libertadores, con fórmulas casi idénticas: pecado del pueblo (abandono de Dios e idolatría), castigo (ataque enemigo), súplica del pueblo, misión del libertador y, tras concluir ésta, breve reseña sobre la victoria y los años de paz, hasta el inicio de un nuevo ciclo (ver Jue 2,11-21; 3,7-11.12-30; 4,1-3.23; 5,31; 6,1-7; etc.).

- Los *sumarios redaccionales* de los libros de los Reyes enmarcan los informes sobre cada uno de los reyes de Judá e Israel y están compuestos por datos de archivo y fórmulas deuteronomistas. Los sumarios introductorios incluyen datos biográficos y cronológicos de cada rey (nombre, padre, edad, inicio y duración del reinado) y un juicio religioso sobre su reinado. Los sumarios conclusivos cierran la historia de cada rey, haciendo referencia a las fuentes o archivos para la ampliación de datos, a su muerte y al sucesor. El elemento que mejor refleja la impronta deuteronomista es el juicio religioso que se emite sobre cada rey; con dicho juicio se abre proceso a la monarquía y se van apuntalando los datos sobre los que descansará el juicio último de toda la Historia Deuteronomista. Estos juicios, a su vez, son diversos según se refieran a los reyes del Norte o del Sur: mientras que para los primeros el juicio es absolutamente negativo

por haber perpetuado el pecado "original" de Jeroboán, para los segundos que se inspiran en el modelo ejemplar de David reviste tres modalidades: negativo, positivo con reparos (en seis casos) y absolutamente positivo (sólo para Ezequías y Josías, impulsores de importantes reformas religiosas).

c) Las glosas y retoques deuteronomistas constituyen generalmente breves incisos que los redactores introducen en forma de comentarios retrospectivos a acontecimientos que más tarde tendrán un significado determinante para el destino del pueblo (ver 1 Re 13,2; 2 Re 13,3-5; 14,6). Entre estas glosas destacan las llamadas "citas de cumplimiento", especialmente abundantes en los libros de los Reyes. Precisamente este recurso a la fórmula profecía-cumplimiento constituye uno de los elementos estructurantes y estructuradores más importantes de la Historia Deuteronomista.

3. Género literario de la Historia Deuteronomista

La gran variedad de formas literarias que encontramos a lo largo de toda esta obra hace difícil que podamos hablar de un solo género literario y ha provocado diversos intentos de definición. De esta manera se ha llegado a hablar de libros históricos, de historiografía religiosa, de teología de la historia, de historia profética, etc. Quizá esta última definición sea la que mejor refleje las peculiaridades de la Historia Deuteronomista: aunque no es una obra estrictamente *profética* (al estilo de los libros de los profetas escritores), hace justicia a su inclusión entre los "profetas anteriores" en la Biblia hebrea; tampoco es una obra *histórica* (en el moderno sentido de la palabra), pero responde a su actual inclusión entre los "libros históricos" del Antiguo Testamento. Además, esta definición de *historia profética* es fiel reflejo de los dos grandes bloques de fuentes literarias que antes hemos identificado.

Utilizando este peculiar género, los autores de la Historia Deuteronomista revisan la historia de Israel con una finalidad no his-

tórica, sino teológica: exponer unos hechos que se han verificado en la historia, para reflexionar sobre sus causas y consecuencias y proclamar la justicia de Dios y la infidelidad del pueblo y sus dirigentes.

IV

PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS DE LA HISTORIA DEUTERONOMISTA

Más allá de los materiales, fuentes y tradiciones que concurren en ella, la gran aportación y originalidad de la HDtr reside precisamente en su marcado acento teológico, toda vez que su finalidad última es la “justificación” teológica de toda la historia de Israel desde la conquista de la tierra hasta el exilio. Hablar, por tanto, de ejes teológicos de la HDtr es hablar de los grandes ejes teológicos del Deuteronomio. Pero no vamos a limitarnos a repetir aquí lo ya dicho a propósito de la teología de este libro (ver introducciones al Pentateuco y al Deuteronomio en particular), ni tampoco entraremos en la aplicación concreta de los grandes principios deuteronomícos a cada uno de los libros o partes que forman la HDtr, puesto que ya se verá en las introducciones respectivas. Lo que nos interesa, sobre todo, es rastrear, a partir del material redaccional deuteronomista (discursos, sumarios y glosas), los rasgos más insistentes de la teología deuteronomista.

1. El exilio, “ángulo de enfoque” de la Historia Deuteronomista

La catástrofe del 587 y los penosos años de exilio que le siguen constituyen el auténtico ángulo de enfoque de toda la Historia deuteronomista. A la vista de la gran crisis producida por la caída de Jerusalén, la destrucción del templo, el fin de la monarquía, la deportación y la pérdida de la propia tierra, los autores tratan de ofrecer una explicación coherente a los graves problemas teológicos que los hechos planteaban: ¿por qué han fallado las grandes promesas que empezaron a cumplirse con el don (conquista) de la tierra? ¿Por qué Dios ha abandonado a su pueblo elegido,

Israel y más tarde Judá, y al templo, *donde habita su nombre*? ¿Por qué y por culpa de quién se ha roto la alianza y, con ella, su garantía de bendiciones y promesas? Preguntas como éstas exigían respuestas sólidas y los deuteronomistas las ofrecen apelando a la historia de Israel, desde la conquista de la tierra (Jos) hasta su pérdida (2 Re). Y el veredicto es tajante: Dios es inocente, pues siempre ha cumplido sus palabras y ha actuado con justicia. Sólo el pueblo, con sus máximos dirigentes a la cabeza, es culpable y sufre así el castigo correspondiente por sus infidelidades a la alianza, por su abandono de Dios y su desobediencia a la ley y a los profetas.

2. El juicio deuteronomista sobre la historia

A partir de este preciso ángulo de enfoque, los deuteronomistas se dirigen inicialmente al Israel de su época, como representante y heredero del Israel histórico. Desde esta perspectiva proyectan su juicio sobre la situación actual del pueblo a toda la historia previa, cuyo desenlace y resultado es la situación presente. De esta manera, su valoración del pasado se convierte en reflexión “premonitoria” y ejemplar sobre el presente.

– Para el deuteronomista, el Israel de su tiempo, es decir el Israel de la época exílica, vive continuamente bajo los efectos de la maldición deuteronomíca.

– La maldición ha sido desencadenada por la transgresión de la Ley (tal como la propone el Deuteronomio) por parte del Israel de la época preexílica. Esto es lo que el deuteronomista demuestra con su particular presentación de la historia.

– En particular, el deuteronomista demuestra que antiguamente (en la época de los Jueces) el arrepentimiento todavía conducía a la salvación; pero que más tarde (en la época de los reyes), la culpabilidad y el endurecimiento habían alcanzado tal nivel que la catástrofe se había hecho inevitable.

– Ciertos pasajes de la historiografía deuteronomista, probablemente un poco más recientes (ver 1 Re 8,46-51), tratan de extraer, de manera explícita, las consecuencias fu-

turas: si Israel se arrepiente y observa en lo sucesivo los mandamientos, podrá acceder aún, a pesar de todo, a la bendición prometida en el Deuteronomio. De este modo se expresa la espera de una salvación futura, una salvación que, sin embargo, queda estrechamente ligada al arrepentimiento de Israel como condición y a una conducta ética y religiosa irreprochable como signo probatorio de tal arrepentimiento.

3. El valor de la tierra perdida y añorada

Ya el libro del Deuteronomio había valorado la importancia de la tierra como el más preciado don de Dios y el compendio de todos los bienes recibidos. Ahora, en la HDtr la posesión de la tierra se convierte en el principal eje temático de la obra, que arranca con su conquista y reparto (Jos) y culmina en su lamentable pérdida (2 Re 25). El tema de la tierra conquistada, poseída y perdida atraviesa toda la historia: los relatos tribales de Jueces refieren la progresiva ocupación del territorio por parte de las distintas tribus; las historias de Samuel y David se refieren a la amenaza para la integridad territorial que supone la ocupación filistea de la franja costera; la ascensión de David culmina en la conquista plena y definitiva de la tierra (2 Sm 5), y en las primeras anexiones imperialistas (2 Sm 8; 10). Tras la muerte de Salomón, se relata la traumática división del territorio (1 Re 12) y su paulatina pérdida, hasta las caídas de Samaría (2 Re 18) y Jerusalén (2 Re 25), con la consiguiente desaparición de los reinos del Norte y del Sur. Sin embargo, los autores deuteronomistas no contemplan la tierra desde su posesión pacífica, sino desde la añoranza de la pérdida. En este sentido, equiparan a la generación del exilio con la generación que contemplaba por primera vez junto a Moisés desde sus mismos umbrales esa tierra prometida y anhelada, en las vísperas de su primera ocupación y disfrute. También ahora se repiten las condiciones primeras (fidelidad a Dios y obediencia a sus mandatos) y se ofrece la misma garantía: la palabra divina y su contrastada fidelidad a las antiguas promesas.

Puesto que tamaña pérdida ha sido consecuencia exclusiva de las culpas acumuladas por el pueblo y sus principales dirigentes, la recuperación exigirá un radical cambio de actitud: la generación del exilio habrá de purificarse en su particular "paso del desierto" para poder merecer y recibir de nuevo tan preciado don.

4. La fusión de las alianzas sináitica y davídica

Una de las mayores aportaciones de los autores deuteronomistas al pensamiento religioso y al conjunto de la teología del AT es precisamente el intento de fusión de dos alianzas, la mosaica y la davídica, en el entramado de la HDtr.

Ya hemos visto que los criterios o principios teológicos a partir de los cuales los redactores revisan y juzgan la historia son los aportados por el *Libro de la Ley* (identificado generalmente con Dt 12-26), llamado explícitamente también *Libro de la Alianza* (2 Re 23,2.21), que en la reforma de Josías (2 Re 22-23) adquiere un peso definitivo. Obviamente el libro del Deuteronomio pone especial énfasis en la alianza del Horeb, sellada bilateralmente por Dios con su pueblo y permanentemente reactualizada (ver Dt 5,2-5). Incluso Dt 29-30 habla de una segunda alianza realizada en Moab, como renovación o reactualización de la sináitica. Esta alianza compromete de forma condicionada a Dios y al pueblo, ya que éste con su respuesta histórica queda expuesto a las consecuentes cláusulas de bendiciones y maldiciones (Dt 27-28). La teología de la alianza, especialmente apreciada en el territorio del Norte y entre los círculos proféticos, reaparecerá muy frecuentemente en los discursos redaccionales y sumarios deuteronomistas.

Pero la gran originalidad de la obra deuteronomista reside precisamente en el acercamiento de la alianza sináitica (y las tradiciones mosaicas anejas) con la llamada alianza davídica y las tradiciones jerosolimitanas que la acompañan. Según su primera versión, Dios ha establecido con David una alianza unilateral e incondicional, por la que

ha elegido a David y le ha dado una dinastía, que se compromete a mantener permanentemente (ver 2 Sm 7,12-16). En una segunda versión, la alianza se hace condicional y, en cierto sentido, bilateral, ya que hace depender la promesa divina del comportamiento de los reyes según el paradigma ejemplar de David y de su respuesta a la ley mosaica (ver 1 Re 2,4; 8,25; 9,4-5). Donde mejor se reflejará esta fusión es en los juicios sobre Josías, ejemplo de “rey deuteronomista” por su fidelidad tanto al modelo de David (2 Re 22,2) como a la alianza mosaica (2 Re 23,25), inspiradora de su importante reforma religiosa.

5. El templo y la centralización del culto

Si la preparación y la construcción del templo de Jerusalén es uno de los momentos más relevantes de la Historia Deuteronomista (ver 2 Sm 7; 24; 1 Re 5-9), la ley del único santuario (Dt 12) es, junto con el principio de la unicidad de Dios, el criterio decisivo en la condena deuteronomista de la casi totalidad de los reyes de Israel, que han erigido o favorecido santuarios y otros lugares de culto, y de buena parte de los reyes de Judá que han permitido el culto en los santuarios locales. Sólo aquellos reyes que han mantenido y defendido la centralidad y exclusividad del templo de Jerusalén merecen la aprobación total o con reparos. Es el gran “anacronismo” de la HDtr, porque esta ley sólo entró en vigor tras la reforma de Josías. Antes de él, hubo distintos santuarios reconocidos como legítimos, aunque cada vez más amenazados por el sincretismo y el influjo de cultos toráneos. Con su aplicación retrospectiva, los deuteronomistas pretenden aportar un criterio objetivo a su juicio particular y global de la monarquía.

6. El peso del profetismo

De la amplitud e importancia que en la Historia Deuteronomistas tienen las fuentes proféticas se deriva su lógica significación teológica. La teología profética de la obra queda, además, corroborada por el papel decisivo que tienen los profetas en la historia: sal-

vo en contadas excepciones, siempre encontramos un profeta en los momentos más importantes y decisivos de la obra: Samuel en el nacimiento de la monarquía y en la unción de sus primeros reyes, Saúl y David; Natán en la entronización de Salomón; Aías en la división del reino; Elías en la crisis crucial del Yahvismo enfrentado a los influjos idolátricos del baalismo de origen fenicio; Eliseo en la defensa de la presión aramea y en la rebelión de Jehú; e Isaías en la invasión de Senaquerib y en el anuncio del fin de Judá. Los profetas se presentan como los heraldos y mensajeros de Dios, los transmisores de su palabra y los centinelas de la alianza. A través de ellos, la Palabra de Dios guía y dirige la historia, sustrayéndola a las fuerzas ciegas del azar y a las decisiones caprichosas de los poderes políticos. Con la aplicación del esquema *profecía-cumplimiento* los autores deuteronomistas muestran cómo la historia es prevista, anticipada y cumplida por la palabra eficaz de Dios.

7. El “doble juicio” sobre la monarquía

En el conjunto de la Historia Deuteronomista la monarquía se convierte en una de las instituciones más relevantes y en el tema que acapara las mayores atenciones y preocupaciones por parte de los autores. Al fin y al cabo, la mayor parte de la obra está dedicada a la experiencia monárquica de Israel que, desde Saúl hasta el exilio (1 Sm 9-2 Re 25), pervivió a lo largo de casi quinientos años (1030-587 a. C.). Sin embargo, ya desde sus antecedentes y comienzos, la monarquía aparece contemplada bajo una doble luz: por un lado, es vista con ojos críticos, tanto en la primera oferta hecha a Gedeón (Jue 8,22-23), como en el intento fracasado de Abimelec (Jue 9) y en la respuesta de Samuel a la petición de los ancianos de Israel (1 Sm 8); por otro lado, la institución monárquica es contemplada como positiva y querida por Dios, especialmente a partir de la experiencia ejemplar de David (2 Sm 7).

En coherencia con las dos tradiciones antes aludidas, mosaica y davidica, que convergen en la HDtr, a lo largo de toda la obra

coexisten igualmente dos visiones de la monarquía: la concepción deuteronomista del “rey ideal” (Dt 17,14-20), encarnada en el piadoso Josías y la concepción jerosolimitana, derivada de la promesa dinástica (2 Sm 7), que tiene en David a su origen y modelo. Según la concepción del Deuteronomio, el rey ideal se define por sus compromisos exclusivamente religiosos. Consecuentemente, el incumplimiento de estos compromisos acarrea la condena. Por eso, desde la perspectiva deuteronomista, los reyes de Israel y de Judá han sido los máximos responsables de las caídas de Samaria y Jerusalén. La otra concepción, la que emerge de la promesa dinástica formulada por Natán como expresión de la alianza de Dios con David (2 Sm 7), es mucho más positiva: contempla y juzga a los reyes de Judá desde la óptica de la conducta básicamente correcta de David y garantiza la protección y permanencia de la dinastía davidica, aún a pesar de la infidelidad de sus reyes. Es la única promesa que, al final, se mantendrá en pie y contribuirá con el paso del tiempo a la configuración y desarrollo de la *esperanza mesiánica*.

8. La Historia Deuteronomista: una palabra de esperanza y salvación

Si partimos de que el libro Dt, en cuanto “ley predicada”, tiene como finalidad última una llamada urgente y especialmente “motivada” al arrepentimiento y a la conversión (ver introducciones al Pentateuco y al Deuteronomio), hay que aceptar que también la HDtr en su conjunto comparte la misma finalidad. A pesar del balance marcadamente negativo de la Historia Deuteronomista, no se puede negar absolutamente la presencia de un mensaje positivo, aunque más latente, que habla de la posibilidad del arrepen-

timiento y la conversión, como pasos previos a una nueva intervención liberadora de Dios, y de una invitación a la esperanza, fundada en toda una historia de fidelidad divina a las anteriores promesas.

En primer lugar, toda la reflexión deuteronomista y las acusaciones derivadas contienen un mensaje de conversión. Eso es lo que parece sugerir el esquema deuteronomista del libro de los Jueces (pecado-castigo-conversión-liberación). Si el momento del exilio se puede y se debe interpretar como la consecuencia fatal de un *pecado* continuado de infidelidad y como el *castigo* por excelencia de tal pecado, el proceso sigue abierto a una nueva *conversión* del pueblo, como condición previa a una “enésima” *intervención liberadora* de Dios. Pues nada induce a pensar que el ciclo pueda quedar incompleto. Eso es lo que expresa la plegaria de Salomón en la dedicación del templo (1 Re 8,46ss). Al igual que el Deuteronomio con su tono exhortativo y parenético, la Historia Deuteronomista es una constante motivación a la conversión: si el pueblo se vuelve a Dios, Dios se volverá hacia el pueblo y lo hará volver a la tierra.

En segundo lugar, hay que hacer notar que el último episodio de la HDtr, el indulto concedido por Evil-Merodak al rey Jecónías cautivo en Babilonia (2 Re 25,27-30), apunta un desenlace decididamente esperanzador: Dios no ha roto definitivamente la alianza dinástica, pues la *antorcha de David* no se ha apagado del todo y con ella la promesa divina mantiene su vigencia. Aunque la historia posterior tomará derroteros distintos, el regreso a la anhelada tierra y la restauración de algunas de las instituciones más queridas y emblemáticas (no precisamente la monarquía) darán razón sobrada de las esperanzas despertadas.

V
BIBLIOGRAFIA

- M. Noth, *Historia de Israel*, Barcelona 1966.
- N. Lohfink, *Balance después de la catástrofe. La obra histórica deuteronomista*, en J. Schreiner, *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, Barcelona 1972.
- G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976.
- S. Hermann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Salamanca 1979.
- J. Bright, *Historia de Israel*, Bilbao 1980.
- W. H. Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca 1983.
- F. Castel, *Historia de Israel y de Judá*, Estella 1984.
- M. Noth, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1985.
- L. Alonso Schökel, *Arte narrativa en Josué-Jueces-Samuel-Reyes*, *Estudios Bíblicos* 48 (1990) 145-169.
- J. Asurmendi y F. García Martínez, *Historia e instituciones del pueblo de la Biblia*, en *Introducción al Estudio de la Biblia*, vol. I: *La Biblia en su entorno*, Estella 1990.
- J. L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella 1992.
- F. García López, *El Deuteronomio. Una ley predicada*, Estella 1989.
- A. González Lamadrid, *Las tradiciones históricas de Israel*, Estella 1993.
- J. L. Sicre, *De David al Mesías*, Estella 1994.

JOSUE

Andrés Ibáñez Arana

INTRODUCCION

1. Formación del libro de Josué

El libro de Josué narra la ocupación de la tierra prometida por el pueblo de Israel. Cierra, pues, el ciclo iniciado con las promesas hechas a los patriarcas. Sin él, la promesa de la tierra habría sido vana, y la salida de Egipto una condena a la vida mísera del desierto. De ahí que el libro de Josué complete el relato del Pentateuco.

Por otro lado, la entrada de Israel en Canaán constituye el prólogo de la historia de Israel en su propia patria, una historia que, tras los períodos de los jueces y de la monarquía, primero unida y luego separada, terminará cuando el destierro de Babilonia ponga fin a esta posesión de la tierra que se inicia en el libro de Josué.

Así se comprende la división de opiniones a la hora de adjudicar este libro a algún conjunto literario mayor. Para unos, forma una unidad con el Pentateuco, hasta el punto de que hay que hablar de Hexateuco, pues serían seis los libros que lo componen. Según esta opinión, en este libro se encuentran las mismas fuentes o tradiciones que en el Pentateuco. Para otros, no hay que hablar ni de Pentateuco ni de Hexateuco, sino de Tetrateuco: el relato comenzado en el Génesis concluiría en el libro de los Números. Ahí terminan "las fuentes del Pentateuco". El Deuteronomio sirve de prólogo a la gran "historia

deuteronomista", que, comenzando en el libro de Josué, discurre por los libros de Jueces, Samuel y Reyes.

Con respecto a esta división de opiniones se puede afirmar con bastante seguridad:

1) Las tradiciones sobre la conquista fueron recopiladas y sólidamente ensambladas por un autor que pudo vivir en la misma época que el Yahvista o el Elohista (en torno al 900 a. C.). No se puede ni afirmar ni negar que fuera obra de alguno de ellos o de ambos. Quienquiera que fuera, de hecho completó, al contar la ocupación de la tierra, la obra de aquellos escritores, que de otra manera habría terminado inacabada. Apoyarse en las fricciones que se advierten acá y allá en el relato para distinguir dos hilos continuos atribuibles a J y E es empresa vana.

2) En los años que siguieron inmediatamente a la caída de Jerusalén y a la deportación a Babilonia (587), un escritor, imbuido del espíritu y del lenguaje de la escuela deuteronomista reeditó la vieja historia, respetando su sustancia, pero dándole nuevo sentido con sus introducciones, resúmenes, conclusiones y palabras de los personajes. No comprendió su obra como independiente, sino que la empalmó por un lado con la historia de Moisés (cap. 1), y por otro con la de los Jueces (Jos 24,31). Dentro de la misma escuela parece que otro redactor, pocos años

más tarde, retocó la obra, insistiendo en el cumplimiento de la ley.

La mano de estos redactores deuteronomistas se deja notar en toda la narración de la conquista (Jos 1-12) y en los capítulos finales (Jos 22-24). Le pertenecen por completo la introducción a la conquista (Jos 1); la despedida de las tribus de Transjordania (Jos 22,1-8); el adiós de Josué antes de su muerte (Jos 23).

3) Un hombre formado también en la escuela deuteronomista insertó poco después Jos 24, con la segunda despedida de Josué en la asamblea de Siquén.

4) Un escritor de la escuela sacerdotal (P), tomó el libro deuteronomista de Josué e introdujo en él lo referente al cumplimiento de lo prescrito en el libro de los Números sobre el reparto de la tierra, las ciudades de asilo y las ciudades levíticas: son los capítulos 13 al 21 en los que se insertan algunas narraciones primitivas (Jos 15,13-19; 17,14-18). Esta sección geográfica es necesaria para completar la obra de P. Fuera de ella, la mano de P se deja notar sólo en el relato de la Pascua en Guilgal (Jos 5,10-12), en la muerte y sepultura de Eleazar (Jos 24,33), y en algún detalle sin mayor trascendencia.

2. División del libro de Josué

El libro resultante presenta la siguiente estructura (en la que incluimos entre paréntesis las secciones que la perturban).

I. PROLOGO DE LA CONQUISTA (Jos 1):

1. Orden de pasar el Jordán y conquistar Canaán.
2. Condición: fidelidad al Señor.
3. Colaboración de las tribus transjordánicas.

II. LA CONQUISTA (Jos 2-12):

1. Exploración de Jericó (Jos 2).
2. Paso del Jordán (Jos 3-4).
3. Pánico de los cananeos (Jos 5,1).
(Circuncisión: Jos 5,2-9. Pascua: Jos 5,10-12.)
4. Teofanía (Jos 5,13-15).
5. Toma de Jericó (Jos 6).

6. Intento fallido de conquistar Ay. Castigo del culpable (Jos 7). Toma de Ay (Jos 8,1-29).
(Altar en el Ebal. Lectura de la Ley: Jos 8,30-35.)
7. Engaño de los gabaonitas y pacto (Jos 9).
8. Coalición de cinco reyes, batalla de Gabaón (Jos 10,1-27), conquista de ciudades meridionales.
9. Coalición de reyes del Norte, victoria israelita, toma de Jazor y ciudades del Norte (Jos 11,1-14).
10. Recapitulación:
 - Todo cumplido (Jos 11,15-20).
(Exterminio de los anaquitas: Jos 11,21-23).
 - Reyes vencidos a los dos lados del Jordán (Jos 12).

III. REPARTO DE LA TIERRA (Jos 13-19):

1. Preámbulo: tierras por conquistar (Jos 13,1-7).
2. Heredad de las tribus de Transjordania (Jos 13,8-33).
3. Heredad de las tribus de Cisjordania (Jos 14-19).
 - a. Preámbulo (Jos 14,1-5).
 - b. Heredad de las grandes tribus (Jos 14,6-17,18).
 - De Judá (Jos 14,6-63).
(Parte de Caleb: Jos 14,6-15; 15,13-19).
 - De José (Jos 16-17):
 - De toda la tribu (Jos 16,1-4).
 - De Efraim (Jos 16,5-10).
 - De Manasés (Jos 17,1-13).
(Ampliación del territorio de José: Jos 17,14-18).
 - c. Heredad de las tribus menores (Jos 18-19).
 - Descripción del territorio (Jos 18,1-10).
 - Heredad de Benjamín (Jos 18,11-28).
 - Heredad de Simeón (Jos 19,1-9).
 - Heredad de las tribus de Galilea: Zabulón, Isacar, Aser y Neftalí (Jos 19,10-39).
 - Heredad de Dan (Jos 19,40-51).

IV. COMPLEMENTOS DEL REPARTO (Jos 20; 21,1-42).

1. Ciudades de asilo (Jos 20).
2. Ciudades levíticas (Jos 21,1-42).

V. EPILOGO (Jos 21,43-24,33).

1. Todas las promesas cumplidas (Jos 21,43-45).
2. Despedida de las tribus de transjordania (Jos 22,1-8).
(Erección de un altar a orillas del Jordán: Jos 22,9-34).
3. Discurso de despedida de Josué (Jos 23).
(Asamblea de Siquén y nuevo discurso de despedida: Jos 24,1-28).
4. Muerte y sepultura de Josué (Jos 24,29-31).
(Sepultura de José; muerte y sepultura de Eleazar: Jos 24,32-33).

3. El libro de Josué y la historia

El libro de Josué ofrece una visión muy simplificada de la ocupación de Canaán: Todo Israel con las doce tribus, perfectamente unido, bajo el caudillaje único de Josué, se apoderó por las armas (con la única excepción de la tetrápolis de Gabaón, véase Jos 9) de todo el territorio de Canaán (salvo algunos enclaves que quedaron para la época de David). Pero hoy se tiende a ver tras la ocupación de Canaán un proceso mucho más complicado. Israel no se había formado aún como nación ni tenía una unidad política como para afrontar una guerra de tales dimensiones. Es más verosímil y primitiva la visión de la ocupación que nos da Jue 1,1-2,5, donde las tribus hacen sus conquistas por separado. Parece ser que los que acabaron formando el Israel de las doce tribus no entraron en Canaán a la vez ni por el mismo sitio. Acaso algunas hordas de "habiru", que penetraron en la época de El Amarna (hacia el 1400), fueron la base de algunas tribus israelitas, sobre todo de Galilea. Estas incursiones continuarían en el s. XIV a. C., aunque nos falte la documentación de esa época. En la segunda mitad del s. XIII a. C. pudieron penetrar unas tribus, Judá y Simeón, por el sur, mientras otras, fun-

damentalmente José y Benjamín, con Josué al frente, lo hacían por el este. Hoy no se cree que todas las incursiones de los israelitas lo fueran en son de guerra. Los pastores podían nomadear libremente por las zonas no cultivadas entre ciudad y ciudad y por los rastrojos. Otros pudieron entrar como jornaleros en la llanura de Esdrelón (Isacar=jornalero), o en los trabajos de carga y descarga de los puertos fenicios (Aser, Jue 5,17). Tampoco hay que pensar que la penetración de los israelitas concluyera en el siglo XIII a. C. Lo mismo que había comenzado antes, debió de continuar después, a lo largo de los siglos XII y XI a. C., para concluir con David. Especial dificultad ofreció el dominio de las llanuras, donde los cananeos hacían valer sus carros de guerra (Jos 17,16-18; Jue 1,19).

No obstante, no se puede poner en duda el supuesto básico de todas las tradiciones de Israel: que la tierra de Canaán fue hasta cierto punto conquistada por Israel. Partiendo de ese supuesto, se comprende que en algunos casos se atribuyera a esta guerra de conquista la ruina de alguna ciudad que de hecho no había sido destruida por los israelitas. Y que las conquistas logradas a lo largo de varios siglos se agruparan en torno a una sola incursión principal.

Las excavaciones en Palestina no apoyan la historicidad del libro de Josué si lo tomamos a la letra, con toda la simplificación que supone. Pero puede encontrarse refrendo en ellas una importante incursión israelita en el último tercio del siglo XIII, que fue precedida de otras oleadas (una de las cuales puede explicar la ruina de Jericó), y seguida de una labor de consolidación y limpieza de enclaves, que continuó todavía dos siglos. En el caso de Ay (Jos 7) la interpretación etiológica es la más probable. La ciudad de Ay estaba destruida desde mucho antes.

4. El mensaje del libro de Josué

La idea central del libro la da el redactor deuteronomista. Para un israelita, la posesión de la tierra prometida a los padres era el compendio de todos los bienes. Israel no se

enteró de todo su valor hasta que la perdió por la deportación. El redactor deuteronomista se propuso relacionar ese valor de la tierra con el que para él era el valor supremo: la adhesión incondicional al Señor, Dios de Israel. La tierra prometida a los padres es un don del Señor, que se da con una condición: la fidelidad. Si Israel se aparta del Señor, el mismo Dios que les entregó la tierra, los expulsará de ella. Para evitarlo, hay que huir de la contaminación con los cananeos. Por eso es absolutamente necesario no mezclarse con ellos, sino exterminarlos. De esta forma, implícitamente, está explicado el destierro: Israel no acabó con los cananeos, se mezcló con ellos, se dejó contaminar, y el Señor lo expulsó de la tierra. Si Israel sueña de nuevo con volver a su tierra, lo que ha de hacer es mantenerse fiel al Señor, no manchándose con la idolatría entre la que por fuerza tiene que vivir.

La ocupación de aquella tierra maravillosa, habitada por multitud de pueblos poderosos, era una empresa superior a Israel. Pero el Señor se lo había prometido a los antepasados del pueblo, y Dios siempre cumple. Para él no hay ninguna dificultad, ni en el paso del Jordán, ni en la fortaleza de Jericó, ni en las coaliciones de reyes del sur o del norte. Los israelitas no tenían nada que temer, mientras que los enemigos eran presas del pánico antes de luchar. Todos fueron exterminados, mientras que no se dice que cayera un solo hombre de Israel. Estaba claro que era el Señor el que combatía a su favor.

Pero hubo un contratiempo que dejó patente la relación entre la posesión de la tierra y la lealtad al Señor. A la primera prevaricación sucede la derrota ante la ciudad de Ay (Jos 7). Fue la primera y última, ya que, castigado el culpable, todo vuelve a su cauce: el pueblo es fiel al Señor y el Señor está con Israel.

La teología del libro ofrece para nosotros un lado oscuro: el *jerem* o anatema. En virtud de él, cada victoria en la guerra santa culmina en el exterminio de toda la población, incluidos niños y mujeres. Según el libro de Josué, el anatema fue aplicado sistemáticamente a las poblaciones conquistadas.

¿Cómo puede decirse en un libro sagrado que esas matanzas se realizaron por orden del Señor? Aunque tal institución nunca dejará de herir nuestra sensibilidad, es de advertir:

1) El anatema era patrimonio común de todo el mundo semítico antiguo: en la guerra santa todo el botín, incluidos todos los seres vivos, era del dios al que se atribuía la victoria. 2) Siendo una costumbre comúnmente aceptada con fuerza de ley, los israelitas la tenían como una obligación. Ahora bien, en Israel todo lo que era ley, cualquiera que fuera su origen real, se atribuía al Señor. 3) El cumplimiento del anatema constituía un acto supremo de religión: los soldados sedientos de botín tenían que consagrarlo entero al Señor (Jue 5,30; 1 Sm 15). 4) Sin duda que en la conquista de Canaán no se aplicó el anatema con la universalidad y radicalidad que cuenta el libro de Josué. En eso también hay una gran simplificación: en las condiciones precarias en que se encontraban, no podían destruir sistemáticamente el botín. 5) Las matanzas, pues, no serían mayores que las habituales en tales casos, necesarias por otra parte para que Israel pudiera hacerse con una tierra propia, en que desarrollar su peculiar destino. 6) Fue el narrador el que las generalizó, no para que el Israel de su tiempo las repitiera, que estaba muy lejos de poder intentarlo, sino para que entendiera que el gran peligro estaba en la convivencia con los idólatras y el posible contagio de idolatría.

Otro valor importante para el redactor deuteronomista es la unidad del pueblo. Procura borrar todas las diferencias entre las tribus. El gran Israel siempre actúa como un solo hombre. Si se mencionan las tribus de Transjordania, es para subrayar su participación en la conquista al lado de sus "hermanos". Es una lucha desesperada por salvar el sentimiento de unidad nacional del pueblo destrozado y disperso.

El redactor sacerdotal que introdujo la sección geográfica insiste en el derecho de las tribus a la tierra de sus mayores. Descripciones antiguas de límites, listas de ciudades, le permiten reavivar el recuerdo de la heredad, real o teórica, de cada una de las

tribus, la mayoría de las cuales habían ya desaparecido como tales del horizonte. La nostalgia del trozo de tierra que fue heredad de los mayores debía mantener vivo el espíritu de los restos de las tribus, en espera de tiempos mejores.

5. Bibliografía sobre Josué

L. Arnaldich, *Libros históricos del Antiguo*

Testamento, en *Biblia comentada*, vol. II. Madrid 1961.

G. Auzou, *El don de una conquista*, Madrid 1967.

F. Asensio, *Josué*, en *La Sagrada Escritura*, vol. II. Madrid 1968.

P. J. Kearney, *Josué*, en *Comentario bíblico San Jerónimo*, vol. I., Madrid 1971.

R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, Madrid 1975.

COMENTARIO

I

CONQUISTA DE LA TIERRA PROMETIDA (1-12)

Jos 1-12 está integrado por tres clases de materiales: Jos 2-9 forma el llamado "ciclo de Guilgal" centrado fundamentalmente en la conquista de la tribu de Benjamín; Jos 10-11 describe dos victorias de los israelitas sobre sendas coaliciones de reyes cananeos, una en el sur (Gabaón) y otra en el norte (Merón), victorias que significan la conquista y el dominio de toda la tierra prometida. Ambas secciones se hallan encuadradas dentro del marco que les ofrecen Jos 1 y Jos 12, compuestos por el redactor deuteronomista. Jos 1 reproduce un discurso de Dios y otro de Josué, invitando y preparando las tribus para la conquista de la tierra. Jos 12 es un sumario o recapitulación de la conquista.

Según Jos 1-12, la ocupación de la tierra por parte de los israelitas fue un paseo triunfal. Podría ser calificada de conquista relámpago. Por otros pasajes del libro de Josué y, sobre todo, por Jue 1 sabemos que la realidad no fue tan fulminante, sino que cada una de las tribus por sí sola o varias unidas, fueron conquistando sus respectivos territorios de forma lenta y laboriosa. La versión de Jos 1-12 no pretende ser una descripción geográfica e histórica de los hechos sino una lectura teológica de la conquista. Quiere presentar la conquista como un don de Dios. El es en última instancia quien ha otorgado la tierra a su pueblo en cumplimiento de la promesa hecha gratuitamente a los padres (Jos 21,45).

1,1-9 Misión de Josué. La historia de Moisés acababa en Dt 34 con la muerte del gran caudillo; pero Dios le suscitó un continuador: Josué. La escena tiene lugar en las estepas de Moab, a donde habían llegado los israelitas tras su caminar por el desierto, al lado de allá del Jordán, frente a Jericó.

El autor expone sus claves de interpreta-

ción de toda la historia: La tierra de Canaán es un don del Señor. Su conquista, empresa sobrehumana para el escaso poderío de Israel, iba a ser algo muy sencillo, pues el Señor se la entregaba a los israelitas, igual que les había entregado la parte de Transjordania que correspondía a las dos tribus de Rubén y Gad, y a media tribu de Manasés (Nm 32; Dt 3,18-20). Les bastaba con poner la planta sobre la tierra para poseerla.

Pero el don de Dios no suple el esfuerzo humano. El Señor estará con el nuevo caudillo Josué igual que estuvo con Moisés (Ex 3,12), por lo que nadie le podrá ofrecer resistencia. Lo único que tiene que hacer es ser valiente. No serlo equivaldría a falta de fe en el Señor. La promesa hecha a Moisés tiene un fundamento anterior: el juramento a los patriarcas de que les daría la posesión de la tierra. La promesa es incondicional.

Pero en Jos 1,7 se pide a Josué que muestre su valor, no para la lucha, sino para ser fiel a lo mandado por Moisés, a la ley plasmada en el libro; ésa será la clave del éxito. Las promesas, que sonaban a absolutas, son condicionadas. El plan del Señor se cumplirá, pero la buena marcha de la ocupación dependerá de la devoción interior a la ley.

Los límites de la tierra que van a ocupar (Jos 1,4) son tan amplios que no corresponden a los límites del territorio que de hecho repartió Josué (Jos 13-21). Aproximadamente coinciden con las fronteras del imperio davídico, si se incluyen los países que sometió a tributo. Son también las fronteras ideales de Israel. Por el sur y este, el desierto; por el norte y noreste el Líbano (comprendiendo el Líbano y el Antilíbano) y el Eufrates; por el oeste, el Mediterráneo. *Todo el país de los hititas* es el nombre de Palestina en documentos asirios y babilonios.

1,10-18 Las tribus de Transjordania colaboran. La ocupación de la tierra por las armas requiere la colaboración de todos, también de los guerreros de las tribus transjor-

dánicas. Habrán de pasar el Jordán, para ayudar a las tribus hermanas a conquistar sus tierras. Las tribus de Transjordania se sienten solidarias con sus hermanos. Obedecerán a Josué como obedecieron a Moisés; si alguien desobedece, morirá. Irán en vanguardia. Si el Señor está con Josué como con Moisés, y si Josué es valeroso, todo irá bien. Lo prometieron y lo cumplieron (Jos 22,2-4).

Estas afirmaciones de total hermandad reflejan la lucha desesperada por mantener el sentimiento de unidad nacional del Israel destrozado primero por el cisma y luego por las deportaciones. Todo el libro está al servicio de esta unidad de Israel. Las tradiciones antiguas hablaban de acciones independientes de algunas tribus; aquí siempre actúa todo el pueblo.

Moisés recibe el glorioso título de *Siervo del Señor* que se le dio en el momento de su muerte (Dt 34,5) y que se repetirá en este libro casi siempre que se le mencione. La historia de la salvación discurrió según el plan de Dios gracias a que el Señor dispuso de su siervo con absoluta libertad, a pesar de algunos fallos pasajeros, que a la hora de la muerte se olvidan. Mientras vivió Moisés, Josué fue sólo su colaborador o ayudante (Ex 24,13; 33,11; Nm 11,28). Moisés, por misteriosas razones (Nm 20,12; 27,12-14; Dt 1,37; 32,51-52), murió sin acabar su obra. Entonces Josué pasa a las órdenes directas del Señor. También él a su muerte recibirá el título de *siervo del Señor* (Jos 24,29=Jue 2,8), como después David, los profetas, y sobre todo el "siervo" de los cánticos del siervo en Is 40-55.

La posesión de la tierra es el descanso tras la peregrinación hacia la patria y el hogar (Dt 12,9; 25,19; Jos 22,4; 1 Re 8,56; Sal 95,11), la seguridad de no ser turbado por los enemigos de alrededor (Jos 21,44; 22,4; 23,1), la paz en la obediencia al Señor. El redactor puede pensar en los judíos desterrados, que no hallarán descanso en su destierro hasta que vuelvan a la tierra de sus padres. La carta a los Hebreos traslada el tema al descanso en la patria definitiva.

2,1-24 Los espías y Rajab. Si el Señor les había entregado la tierra (Jos 1) Josué podía

lanzarse a la ocupación sin mayores cautelas. Pero comienza por una exploración del territorio. El don de la tierra no excluye la conquista, ni ésta la precaución del espionaje.

Pero al tema del espionaje se sobreponen otros más importantes: la permanencia de la familia de Rajab en medio de Israel y, sobre todo, el tema del don de la tierra. Los espías no hacen ninguna exploración ni indagan nada. Se echan a dormir. Rajab les informa de que, a la sola noticia de la llegada de Israel, los enemigos son presas del pánico (Ex 23,27).

No hay quien se oponga a un Dios que viene precedido de tales hazañas y muestra ser Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra. Es la única información que dan los espías a Josué: que el Señor les ha entregado el país y que sus habitantes están ya temblando. La exploración está al servicio del mismo mensaje de Jos 1, añadiendo que el Señor realiza la promesa del don de la tierra dando valor a Josué y quitándoselo a sus enemigos.

También se explica cómo se salvó Rajab con su familia del desastre de Jericó: su presencia en medio de Israel resultaba extraña. La toma milagrosa de Jericó (Jos 6), no se relaciona con ninguna exploración previa, salvo en lo que se refiere a la salvación de Rajab y su familia.

Las incoherencias que puede encontrar el lector en el relato son consecuencia o de la intervención de varias manos sucesivas o de la combinación de dos tradiciones algo diferentes. En cualquier caso el núcleo del relato está en la magnífica confesión de fe de aquella prostituta pagana, que, recordando el éxodo y la victoria sobre los reyes de Transjordania, confiesa que el Señor, el Dios único, es a la vez el Creador y el Señor de la Historia.

Esta mujer, cananea y ramera, no fue considerada indigna de figurar entre los antepasados de Jesucristo (Mt 1,5). Heb 11,31 la alaba por su fe y Sant 2,25 por sus obras. Los santos padres ven en ella una figura de la Iglesia; y en el cordón rojo por el que se salvó, la sangre redentora de Cristo.

3,1-13 Preparativos para el paso del Jordán. Tras el paréntesis de Jos 2, que pre-

para el relato de Jos 6, Josué y los israelitas se enfrentan con el primer problema: el paso del Jordán, que, en la primavera, con el deshielo de las nieves del Hermón, baja imponente. Mas para el Dios que les había prometido la entrega de la tierra no debía ser ningún problema. Súbitamente se habla del arca de la alianza, hasta ahora no mencionada y que después estará presente sólo en la conquista de Jericó. El arca es el trono visible del Señor invisible, la señal de la participación del Señor en la guerra al frente de las huestes de Israel (Jos 6; Nm 10,35-36; 1 Sm 4,3-8). Ante ella se dividirán las aguas y los israelitas pasarán el río a pie enjuto, como antaño pasaron el mar Rojo. La peligrosa aventura se convierte en una tranquila procesión litúrgica.

El arca es llamada "de la alianza", porque en ella se conservaban las tablas de la alianza (en Jos 4,16 *arca del testimonio*). En Jos 3,13 es *el arca del Señor, Dueño de toda la tierra* afirmación de la soberanía divina sobre el universo, (Miq 4,13; Zac 4,14; 6,50; Sal 97,5). Es portada por sacerdotes levitas, y no puede ser tocada por los profanos (1 Sm 6; 2 Sm 6). Los laicos deben mantenerse a respetable distancia de su temible santidad. Además, deben santificarse absteniéndose de cualquier causa de impureza, porque Dios va a manifestarse en un signo milagroso: En cuanto los sacerdotes portadores del arca pisen las aguas del Jordán, éstas se partirán. El arca tiene también la función de guía (Nm 10,33; 1 Sm 6,7-9).

La lista de pueblos en Jos 3,10 es la estereotipada que se repite con algunas variantes. Denota la complejidad étnica de la población de Canaán en ese momento. Los cananeos, considerados como originarios del país, son los de las ciudades costeras y de las llanuras, pero a veces se designa con este nombre a todos los antiguos pobladores de Canaán. Quedaban dispersas algunas pequeñas colonias de hititas (Gn 23). Quizá algunos jeveos habitaban en las zonas de Siquén (Gn 34,2) y Gabaón (Jos 9,2). De los pereceos y guergueseos no sabemos nada. Los amorreos, sedimento de las grandes migraciones amorreas en torno al año 2.000

a. C., habitaban la meseta. Los jebuseos son los habitantes de Jerusalén.

3,14-17 Milagro de las aguas y paso del Jordán. El relato del paso del Jordán recoge la tradición israelita de que ellos procedían del desierto oriental y de que en consecuencia tuvieron que cruzar el Jordán para entrar en Canaán. El que el paso se hiciera gracias a la presencia del arca, era la mejor manera de hacer palpable la presencia de Dios en medio de su pueblo para hacerle posible la ocupación de la tierra.

La narración da a entender que intervino en el portento un fenómeno natural providencial. En época de estiaje, el vado habría sido practicable sin mayor dificultad; pero en una primavera normal el río bajaba muy crecido por el deshielo de la nieve del Hermón. Las aguas se detuvieron cerca de Adán, hoy Tell Ed-Damiye, en la confluencia del Yabbok con el Jordán, a unos 27 km. al norte de Jericó. (La ubicación de Sartán es desconocida). Se cuentan algunos hechos históricos que pueden ilustrar lo sucedido: en 1267, las altas orillas del Jordán, que en esta zona corre encajonado entre dos paredes de rocas calcáreas, cedieron y formaron un dique natural que detuvo las aguas durante unas 16 horas. El fenómeno se repitió en 1906, y con ocasión del terremoto de 1927.

4,1-9 Las doce piedras. Se recogen en la narración del paso del Jordán dos tradiciones populares, o dos variantes de una misma tradición, que relacionaban dos grupos de doce piedras cada uno, con el paso del Jordán por los israelitas. En el lecho del Jordán se veían unas grandes piedras: la narración popular interpretaba que habían sido colocadas allí por Josué al cruzar el río (Jos 4,9). En Guilgal, probablemente circunscribiendo el área sagrada del santuario, podían contemplarse doce piedras (Jue 3,19 alude a estas piedras): el pueblo entendía que habían sido sacadas del río, cuando los israelitas lo pasaron a pie enjuto, y colocadas allí (Jos 4,20). Las doce piedras en ambos casos representan a las doce tribus.

El redactor invita a sus lectores a que

aprovechen las preguntas de sus hijos acerca de aquellas piedras para una catequesis sobre la historia de salvación, en la que se les inculque: 1) que las aguas del Jordán se partieron ante el arca de la alianza; 2) que fue el Señor, su Dios, el que secó las aguas para que los israelitas pasaran, como había hecho con el Mar Rojo; 3) que por esos portentosos deben reconocer todos los pueblos el poder del Señor; y 4) que los israelitas deben temer al Señor su Dios (Jos 4,6-7.21-24).

4,10-5,1 Fin del paso y llegada a Guilgal.

Se hace notar que los soldados de las dos tribus y media de Transjordania cumplieron con su compromiso y cruzaron el río a la cabeza de sus hermanos (Jos 4,12): el autor sigue insistiendo en la unidad de todas las tribus de Israel. (El número de 40.000 es una exageración). Cruzan el Jordán dispuestos para la guerra.

Del hecho sale engrandecida la figura de Josué: todo Israel comprende que el Señor está con él igual que estuvo con Moisés (Jos 4,14). Y sabrán que en medio de Israel está un Dios vivo, distinto de los dioses de Canaán, incapaces de controlar la naturaleza e intervenir en el curso de la historia. Tendrán la seguridad de que el Señor expulsará ante Israel a los anteriores habitantes del país de Canaán.

El narrador recoge el efecto que aquel portentoso causó en los pobladores de la región: cayeron en el desaliento y el pánico ante Israel. El Señor hacía que se dieran por vencidos antes de luchar. Los moradores de Canaán son enumerados más sintéticamente que en Jos 3,10: los amorreos, que vivían en la montaña, y los cananeos que habitaban las regiones costeras del Mar Mediterráneo.

Podemos sospechar cómo levantaría este relato los ánimos de los deportados de Babilonia: un pueblo vencido, desesperanzado, que sentía a su Dios como lejano, o impotente, u olvidado de sus promesas. También en el tiempo de la conquista parecía absurdo esperar un desenlace exitoso.

5,2-9 Circuncisión de los israelitas en Guilgal. El pánico de los enemigos ante el

portentoso paso del Jordán (Jos 5,1) contrasta con la tranquilidad de los israelitas, que, una vez instalados en su pequeña cabeza de puente, practican una circuncisión masiva, que incapacitará por unos días a los soldados. El redactor recoge una tradición sobre una circuncisión general a la entrada de Canaán, relacionada con el extraño nombre de un colina cercana: *la Colina de los prepucios*.

Al tratar de explicar el porqué de aquella extraña circuncisión, difieren el texto hebreo y la traducción griega. Pero la sustancia es bastante clara: Todos los varones que salieron de Egipto estaban circuncidados. En cambio, por el camino no se circuncidó a nadie. Como los que salieron de Egipto murieron todos en el desierto (Nm 14,2-23; Dt 1,34-35), ninguno de los que entraron en Canaán estaba circuncidado. Se añade la razón por la que murieron en el desierto. De ese hecho se sacan dos lecciones importantísimas: a) La preciosa tierra, *que mana leche y miel*, es un don del Señor en cumplimiento de la promesa hecha a los patriarcas. b) Para alcanzarla, conservarla o recuperarla no hay otro camino que la obediencia al Señor. ¿Qué sentido tenía la frase de Jos 5,9: *Hoy he quitado de encima de vosotros el oprobio de Egipto*? Era ya por entonces una frase misteriosa y lo sigue siendo hoy. Se pensó que algunos salieron de Egipto con el oprobio de no estar circuncidados, y que algunos de ellos llegaron a Canaán, donde se les quitó el oprobio. Pero eso no podía ser, porque era un axioma que todos los salidos de Egipto habían perecido en el desierto. ¿Se querría decir que los egipcios insultaban a los hebreos por la circuncisión? Pero también los egipcios se circuncidaban. Puede entenderse que el oprobio de Egipto era la vergüenza de verse esclavizados en tierra extranjera: esa vergüenza desaparece cuando los israelitas ocupan la tierra prometida.

La circuncisión era practicada por los semitas occidentales, pero no en Mesopotamia, ni entre los filisteos. En Egipto no era obligatoria. En Israel se transfirió muy pronto a la primera infancia (Gn 17,10-14). Nuestro pasaje es uno de los rastros de una circuncisión en edad adulta.

No acabamos de entender por qué no se practicó la circuncisión en el desierto, si era un uso tan antiguo como Abraham. El texto parece sugerir que porque en el camino no había sosiego suficiente para hacerlo.

Detrás del relato de la circuncisión en Guilgal parece haber un hecho histórico. No puede ser un invento tardío, ya que causaba escándalo a las generaciones posteriores, habituadas a la circuncisión de los niños. El uso de los cuchillos de pedernal atestigua más la antigüedad del rito que la del relato. El que la acción se sitúe en Guilgal abona también la antigüedad de la tradición. Pero una circuncisión masiva en aquellas circunstancias parece improbable. ¿Cómo dejar a toda la tropa incapaz para la lucha durante unos días? El hecho pudo haber ocurrido, pero en otra coyuntura. Literaria y teológicamente encaja perfectamente en ese momento. Literariamente, como indicio de la tranquilidad asombrosa de Josué y de su ejército. Teológicamente, tenía que ocupar el lugar actual en el libro por dos razones poderosas: 1) inmediatamente después se iba a celebrar la pascua, en la que no podían participar los incircuncisos (Ex 12,44.48); 2) ahora entran los israelitas en la tierra sagrada, que en sentido estricto comienza en este lado del Jordán (Nm 34, 12; Ez 47, 18; 48). Es la tierra propiedad del Señor, donde ha fijado su morada, es su heredad. Tierra pura, que nadie debe mancillar. Los israelitas, pues, al entrar en Palestina, tienen que purificarse por la circuncisión.

Jos 5,9 da una etimología popular de "Guilgal", relacionando el nombre con la circuncisión (en hebreo *he quitado de encima* se dice *gal-lotí*).

5,10-12 Celebración de la pascua. Una vez circuncidados todos (Ex 12,44), puede celebrarse la pascua: sólo la pueden celebrar los miembros de la alianza, de la que la circuncisión es signo y testimonio (algo así como el bautismo es condición para la eucaristía). La celebran acampados en Guilgal, en la llanura de Jericó. No se dice que la celebren en ningún santuario, que no ha sido expresamente mencionado hasta ahora. La celebran el día

14 del primer mes (Abib/Nisán, marzo-abril), primer plenilunio del año, por la tarde, según la costumbre. Como todo Israel estaba en un mismo campamento, la celebración tenía que ser en común. Cuando 2 Re 23,21-23 narra cómo Josías, en cumplimiento de Dt 16,1-8, celebró la pascua en Jerusalén, hace notar que una pascua así no se había celebrado desde el tiempo de los jueces: durante los siglos intermedios la celebraba cada uno en su casa. No tenemos ningún otro dato de que en tiempo de los jueces se celebrara la pascua en torno a un santuario central.

El narrador señala que con aquella pascua en la tierra santa acaba una época de la historia de la salvación y comienza otra. Hasta entonces se habían alimentado del maná, pero éste cesa automáticamente en cuanto este signo tangible de la providencia divina pierde su razón de ser. A aquel milagro le sucede el de la cosecha anual. La situación cambia, pero Dios es el mismo, y sigue fiel a sus promesas. Desde el día siguiente a la pascua empezaron a comer de los frutos de la tierra. Pero ese día comenzaba la fiesta de los ázimos, en que no se podía comer pan con levadura; por eso dice que comieron panes ázimos. Como aquellos primeros productos del suelo eran las primicias, se debían cumplir las normas sobre primicias (Lv 2,14; 23,10-14): por eso dice *y trigo tostado*.

5,13-15 Aparición divina a Josué. Narración extraña, que al parecer nos ha llegado mutilada. El texto hebreo dice que sucedió "en Jericó", lo que parece imposible antes de la conquista de la ciudad. Las traducciones arreglan la cosa situando la escena "cerca de Jericó". Es posible que el episodio ocupara primitivamente otro lugar en el libro.

Como en otros textos antiguos, el ángel del Señor no se distingue del mismo Señor y recibe la adoración que le corresponde a éste (Gn 16,7ss.; Jue 6,22.24; 13,2, etc).

La respuesta del ángel está calcada en la de Ex 3,5: *Descalza tus pies, porque el lugar que pisas es santo*. Lo era ya desde antes, si la escena sucede en un santuario; o lo es desde ahora, porque el lugar está santificado por la presencia del Señor. Josué se des-

calza, y ahí termina el relato. En su lugar y forma actuales significa que los israelitas están pisando la tierra santa, santificada por la presencia del Señor. Que Josué es el sucesor de Moisés. Y que la guerra de conquista puede comenzar.

6,1-21 Conquista de Jericó. La toma de una ciudad amurallada era prácticamente imposible para quienes carecían de máquinas de guerra. Pero al Señor no le costó demolerlas más de lo que le había costado el paso del Jordán. El arca de la alianza que había hecho posible el paso, convirtió el asedio en una procesión litúrgica.

No está claro cómo sucedieron las cosas. Si se tocaron siete trompas o sólo una. Si las hicieron sonar los sacerdotes, o los soldados de vanguardia, o los de retaguardia. Si se las hizo resonar desde la vuelta del primer día hasta la última del séptimo, o únicamente el último día en sus siete vueltas, o sólo en la última vuelta del último día. O si todo se debió al alarido de guerra final (Jos,6,16b). Pudo haber dos versiones. En una se describiría una procesión sagrada con el arca, portada por sacerdotes, mientras los guerreros, delante y detrás, tocaban los cuernos de carnero. Los seis primeros días se dio una sola vuelta y se volvieron al campamento; el último día, siete vueltas. Y los muros se vinieron abajo. Otra versión, más profana, contaría cómo los guerreros dieron vueltas a la ciudad durante siete días en silencio. El séptimo día y a la séptima vuelta, estalló el grito de guerra y los muros se derrumbaron.

La narración hiere nuestra sensibilidad con la descripción de aquellas matanzas, que se dicen ejecutadas en nombre del Señor. La institución del anatema (*jerem* en hebreo, que puede muy bien traducirse por *consagrar al exterminio*) era patrimonio común del mundo semítico antiguo: en la guerra santa todo el botín, incluidos los seres vivos, es de Dios, a quien se debe también principalmente la victoria. El hecho de atribuir la orden de ejecutarlo al Señor se debe a que todo lo instituido, por costumbre o por ley, se atribuía a Dios. En Israel, todo lo que, por una razón o por otra se creía obligatorio, pa-

saba a serlo en virtud de la alianza. Hemos de tratar de comprender en lo posible aquella salvaje institución. Estaba empapada de sentido religioso: la codicia de los soldados sedientos de botín quedaba refrenada por la consagración de toda la presa al Señor. Israel era un pueblo sin tierra, que tenía que optar o por seguir en el desierto o por expulsar a los cananeos. Al fin y al cabo, se atenían al "derecho de gentes" admitido en su tiempo. Era una guerra santa. Los enemigos de Israel eran los enemigos de su Dios, y cuanto mayor fuera la derrota del enemigo, mayor se mostraba el poderío del Señor. Finalmente, la pervivencia del yahvismo y su florecimiento habrían resultado imposibles sin una tierra propia limpia en lo posible de enemigos idólatras. Seguramente que el anatema no fue ejecutado con la radicalidad que reflejan ésta y otras narraciones del libro de Josué: quedaron muchos restos de población indígena, que se amalgamaron con los israelitas y constituyeron un gran peligro para el yahvismo. Cuando se leía el libro de Josué, no constituía ninguna invitación a practicar el anatema, que les era imposible, pero sí a la reflexión sobre las consecuencias de la convivencia con poblaciones idólatras.

Se suele afirmar que el relato de la caída de Jericó tiene un origen puramente etiológico; es decir, que nace exclusivamente de la necesidad de explicar las ruinas de la ciudad de Jericó. Así puede deducirse de los resultados de las excavaciones del antiguo Jericó (Tell-es-Sultán), las cuales permiten hablar de una conquista a mano armada en el siglo XIV a. C., pero no en el siglo XIII a. C., en el que se suele colocar la entrada de los israelitas bajo Josué. Y en el mismo siglo XIV a. C. sólo quedaban restos de murallas antiguas. Dado que Jos 1-11 simplifica la ocupación de Canaán, atribuyéndola a una única guerra de conquista bajo Josué cabe referir la conquista de Jericó a una de las primeras oleadas de futuros israelitas, cuando Jericó estaba aún en pie y habitada, aunque mermada de su antiguo esplendor. De ese modo se puede sostener una cierta historicidad sustancial del fondo de la narración.

6,22-25 La familia de Rajab. La ampliación de la ley del anatema a cuanto podía excitar la codicia de los soldados (Jos 18-19) prepara el posterior relato sobre el pecado de Acán y su castigo (Jos 7). En Jos 6,24 se dice que la plata, el oro, los objetos de bronce y hierro fueron depositados en el tesoro de la casa del Señor, pero no se dice cuál era ese templo.

Al hablar del anatema, se reanuda la historia de Rajab y los exploradores (cap. 2). Rajab y los suyos debían ser preservados del exterminio general. Se ejecuta el anatema en todo su rigor, pero se cumple el juramento prestado por los espías a Rajab.

Se ha fantaseado mucho sobre esta historia: que en las ruinas de Jericó quedaría un trozo de muro, con una casa adosada a él, en la que vivía la familia de Rajab. El relato dice que sacaron a Rajab y a los suyos y dieron fuego a la ciudad. Y luego residieron "en medio de Israel".

6,26-27 Maldición de Josué contra quien reconstruya Jericó. Según 1 Re 16,64, Jericó estuvo en ruinas hasta los tiempos de Ajab, en que la reconstruyó Jiel de Betel a costa de su hijo mayor y de su benjamín: en él se cumplió la maldición de Josué. Probablemente corría la tradición de que alguna maldición pesaba sobre las imponentes ruinas de lo que fue una gran ciudad. Quizá coincidiendo con la colocación de la primera piedra del nuevo Jericó se le murieron a Jiel el hijo mayor y el menor. Con ello se corroboró y concretó la creencia: Josué había sentenciado lo que sucedería al que intentara reconstruir Jericó.

7,1-26 Acán se apropia de lo consagrado al exterminio. El Señor había cumplido su promesa en la conquista de Jericó. Pero los israelitas estaban advertidos (Jos 6,18) sobre las consecuencias de un posible quebrantamiento de la ley del anatema: todo el campamento de Israel quedaría expuesto al exterminio. Pero nadie tenía noticia de que hubiera ocurrido nada anómalo. De ahí el desaliento y el desconcierto ante el primer pequeño desastre a las puertas de Ay. Josué

y los ancianos de Israel practican todos los ritos de duelo delante del arca de la alianza, en Guilgal. Josué se dirige al Señor con una plegaria semejante a las de Moisés. La manifiesta debilidad de Israel traerá la reacción mancomunada de todos los habitantes del país. El nombre de Israel será borrado, pero con ello será blasfemado el glorioso nombre del Señor, como el de un Dios impotente o infiel.

El Señor responde y explica lo sucedido: No se hace nada con estar postrado en tierra. Se ha violado el anatema, se ha roto la alianza del Señor y se ha cometido algo que es una infamia en Israel y que contamina a toda la comunidad, comenzando por la familia del que violó la ley. En virtud del principio de solidaridad, la infracción de uno solo repercute sobre todo el pueblo, porque el individuo no es más que un miembro de la comunidad. Todo el pueblo se convierte en anatema, destinado a la destrucción. (Posteriormente en Israel se rebelarán contra esta responsabilidad colectiva en el pecado de uno solo: Jr 31,29; Ez 18,2; Lam 5,7). Hay que quitar de en medio la causa del desastre. Dios se va a hacer presente para celebrar un "juicio de Dios"; por eso todo el pueblo tiene que santificarse mediante los ritos habituales (abstención sexual, ayunos y lavatorios).

Para descubrir al culpable se emplean las suertes, como en 1 Sm 10,20-21 y 14,40-42 y según la idea de Prov 16,33: *Las suertes se echan sobre el tablero, pero la decisión depende del Señor.* Sin embargo, no se ejecuta al culpable sin que antes haya reconocido su culpa y así haya dado gloria a Dios, confesando la justicia de la decisión, y se haya encontrado en su tienda el cuerpo del delito.

Se dan dos versiones del castigo: la cremación y la lapidación, que son modos de ejecución que se excluyen mutuamente. También hay alguna vacilación sobre si el castigo de la lapidación afectó a toda la familia, convertida en anatema por contacto, o sólo a Acán. Tampoco está claro si los objetos robados fueron entregados al templo o quemados. El suplicio normal para quien, por haber quebrantado la ley del anatema, se ha convertido él mismo en anatema, sería el del

fuego (Dt 13,17). Pero la interpretación del túmulo de piedras del valle de Acor como sepulcro de Acán, exigía la muerte por lapidación. Este suplicio fue ejecutado en el valle de Acor (de la tribu de Judá, Jos 15,7, como el mismo Acán), que, según la etimología popular, sonaba a "Valle de Desgracia". En la lapidación participa todo el pueblo porque es asunto que afecta a todo Israel.

La ciudad de Ay se encontraba al parecer en la altiplanicie, donde hoy se contemplan las ruinas llamadas Et-Tell, 2 Km al SE de Betel.

Una tradición sobre un desastre guerrero en la montaña de Benjamín se eleva a paradigma: la obediencia al Señor es la única que da la victoria a Israel; la desobediencia lo lleva a la perdición. Ya estaba anunciado en Jos 1.

8,1-29 Conquista de Ay. La expedición primera había fracasado, no tanto por haber menospreciado la fuerza del adversario, cuanto por haber quebrantado el anatema. Pero el causante del fracaso había recibido su merecido (Jos 7). El Señor anima a Josué como al principio y le asegura la victoria. Pero la confianza en el Señor no le exime de poner los medios humanos a su alcance: debe tomar consigo a toda su gente y poner una emboscada detrás de la ciudad. Se advierte una sorprendente coincidencia, en la estrategia y en el lenguaje, entre esta narración y la de la guerra civil contra los benjaminitas en Jue 20. Allí también el ejército de Israel fracasó en los dos primeros intentos. En el último pusieron una emboscada y derrotaron a los benjaminitas. En una y otra narración se significa que no hay derrota de Israel a la que no se pueda dar la vuelta si el Señor asume el mando.

En cuanto a la ley del anatema, podía ser interpretada y aplicada de dos maneras, una más severa que otra. Según una, no se dejaba con vida a ningún ser viviente (Dt 20,16-17); otra más suave y práctica, y seguramente más común, permitía al pueblo quedarse con el ganado y los despojos de la ciudad (Dt 2,34-35; 3,6-7). Aquí se aplica esta segunda forma. No sabemos por qué se hacía esa diferencia entre ciudad y ciudad. En esta na-

rración la única razón de la diferencia es la diversa orden del mismo Señor.

El número de 30.000 soldados emboscados detrás de la ciudad es excesivo, incluso supuesta la exageración habitual en estos casos; puede deberse a una corrupción del texto. Más adelante se habla sólo de 5.000. Igualmente abultado es el número de 12.000 muertos.

La lanza tendida por Josué hacia la ciudad sirve al principio de señal para los emboscados, pero luego tiene una función similar a la de la vara de Moisés partiendo las aguas del mar (Ex 14) o al brazo de Moisés levantado durante la batalla contra los amalecitas (Ex 17,8-16). Así se subraya que, aunque aquí no hiciera el Señor ningún milagro como el de Jericó, él era el verdadero conquistador de Ay.

La tradición de que Israel había conquistado Ay puede tener su origen en el hecho histórico o en la etiología del montículo de ruinas que hoy se admira en Et-Tell. Las excavaciones de Et-Tell han demostrado que la ciudad no estaba ocupada durante el bronce medio y reciente, por lo que es imposible atribuir su conquista a Josué. Hacia fines del s. XII a. C. fue ocupada por una población reducida, hasta mediado el s. XI a. C.

Esto hace muy probable la teoría de que la idea de la conquista israelita de Ay naciera de la creencia general de que los israelitas habían conquistado Canaán, sumada a la existencia de las ruinas de Ay. Pero se han propuesto diversas posibilidades para salvar la historicidad esencial de Jos 8. La identificación de Ay con Et-Tell no es segura. Cabe también pensar que las gentes de las cercanías, de Betel por ejemplo, se hicieran fuertes en los restos de las murallas. O que las ruinas de Ay atrajeran hacia sí el relato de la conquista de alguna otra ciudad, como la vecina Betel, aunque no es fácil la adaptación de un relato pormenorizado a una topografía distinta.

Al rey se le cuelga de un árbol hasta la tarde, pero se le descuelga a la puesta del sol, en cumplimiento de Dt 21,22-23. Un montón de piedras que había a la entrada de la ciudad pudo dar lugar al detalle de que el rey fue apedreado.

8,30-35 Edificación de un altar y lectura de la ley en el monte Ebal. El Deuteronomio contenía varias prescripciones para cuando Israel llegara a la zona de Siquén: poner la bendición sobre el monte Garizim y la maldición sobre el monte Ebal (Dt 11,29); erigir unas piedras en el Ebal, encalarlas y grabar en ellas las palabras de la ley; levantar allí, en honor del Señor, un altar de piedras sin labrar, y ofrecer holocaustos y sacrificios de comunión; situarse unas tribus en el Garizim y otras en el Ebal para la ceremonia de bendición y de maldición (Jos 27,2-23). Además, sin decir dónde, mandaba leer solemnemente la ley cada siete años en la fiesta de las tiendas (Dt 31,9-13).

Parecía llegada la hora de cumplir todos aquellos preceptos, antes de proseguir con otras campañas guerreras, ya que Israel había puesto pie en la montaña y tenía a su alcance Siquén con sus dos montes. El resultado es un empedrado de textos, no siempre perfectamente comprendidos.

La acción sucede en las cercanías de Siquén, ciudad de la tribu de Manasés, en el límite con Efraín, que se identifica con el actual Tell-el-Balata, a las puertas de Nablus. No dice el texto cómo ni cuándo llegaron los israelitas a aquella zona. Las excavaciones no han descubierto rastros de una conquista violenta en la segunda mitad del s. XIII a. C. Los israelitas pudieron ir infiltrándose pacíficamente: en tiempo de los jueces convivían con los siquenitas (Jue 9). Siquén fue más tarde la capital provisional del reino del norte (1 Re 12,25). En el postexilio se convirtió en el centro religioso de los samaritanos. Hoy todavía se encuentran allí grupos de samaritanos; los cristianos veneran allí el pozo de Jacob; los musulmanes, la tumba de José.

El altar había de ser de piedras sin labrar (Ex 20,25), porque pensaban que cualquier instrumento las profanaría; no sabemos por qué, quizás porque dejaban de ser como habían salido de las manos del Creador, o porque lo sagrado debe ser preservado de artificios humanos. El texto parece decir que se escribió la ley sobre esas piedras. Pero Dt 27 distinguía perfectamente entre las piedras en bruto del altar y aquellas en que se grababa

la ley. El texto no obliga a pensar en una escritura de toda la Ley de Moisés: bastaría con algunas cláusulas más importantes, por ejemplo, el decálogo. Era importante que la ley estuviera grabada en piedra (Job 19,23-24).

No se comprende bien por qué Jos 8,33 habla sólo de bendiciones, cuando la ceremonia prescrita era de bendición y maldición. Tampoco se entiende por qué en Jos 8,34 se mencionan las bendiciones y maldiciones en un contexto en que se trataba de la lectura de la Ley, y no del rito de bendición y maldición. Ni se sabe lo que quiere decir: *Cuando bendijo al pueblo de Israel por primera vez* (Jos 9,33); quizás "por primera vez" o tal vez mejor "en primer lugar" y "las bendiciones y las maldiciones" se añadieron a un texto que hablaba sólo de bendición: primero se pronunció la bendición, pero luego siguió la maldición, como estaba mandado.

Las bendiciones y maldiciones, dirigidas, respectivamente, a los cumplidores e infractores de la ley, subrayan la gran seriedad del compromiso de la alianza. Detrás de toda la narración puede haber uno o varios ritos litúrgicos, pero también una interpretación de toda la historia, como de bendición o maldición de Dios por el cumplimiento o incumplimiento de la ley.

Es la única vez que aparece el arca de la alianza en la zona de Siquén, portada, como en el paso del Jordán, por los sacerdotes levitas.

El altar se erige en el monte Ebal (que no se menciona más que aquí y en Dt 27,4), al NE de Siquén, y no en Garizín, el monte sagrado de los samaritanos, al NO. (El Pentateuco Samaritano sustituye "Ebal" por "Garizín"). Es notable la insistencia no sólo en Moisés, *siervo del Señor*, (como en Jos 1), y en su ley, sino también en el libro de la Ley de Moisés.

Los sacrificios fueron holocaustos, en los que el animal se quemaba todo entero, y sacrificios de comunión, en los que, quemadas ciertas partes más grasas, el resto era comido festivamente por la comunidad (Lv 1 y 3).

Es de notar la mención de los *extranjeros* junto a los israelitas: se supone la posibilidad de que un extranjero quede integrado en

la comunidad, con tal que se comprometiera al cumplimiento de la ley.

9,1-27 Pacto con los gabaonitas. A 12 Km. al NO de Jerusalén estaba Gabaón, ciudad cananea, cabeza de otras tres ciudades cananeas que con ella formaban la "tetrápolis gabaonita" (Jos 9,17), que mantenía relaciones de alianza con los israelitas. Esas buenas relaciones se remontaban a los tiempos de la ocupación de Canaán por Israel. Se comprende que los israelitas, al tiempo de la invasión, no se sintieran tan fuertes como para excluir cualquier pacto con las poblaciones indígenas que se brindaran a ello. Pero en tiempos posteriores parecía inadmisibles que no se hubiera cumplido también con aquellos cananeos la ley del exterminio general. Saúl quiso acabar con aquel enclave cananeo, quebrantando el pacto (2 Sm 21,1-14). ¿Cómo pudieron Josué y los israelitas hacer semejante alianza con los gabaonitas? A esa pregunta responde Jos 9. Los gabaonitas consiguieron pactar con Israel mediante un engaño, haciéndoles creer que eran un pueblo que vivía fuera de las que habían de ser las fronteras de Israel. Josué y los israelitas se dejaron engañar: concluyeron con ellos una alianza y la sellaron con juramento, haciéndola inviolable: quien la quebrantara merecería el castigo de Dios (2 Sm 21,1-10). Sólo a Dios se les puede acusar de ingenuidad, de precipitación, de no haber consultado al Señor. Pero aun esa responsabilidad se diluye entre Josué, los jefes y todos los israelitas.

Por otra parte, algunos gabaonitas prestaban servicios de *leñadores y aguadores* (trabajos serviles) en el templo de Jerusalén. También eso era extraño. Se explica porque, una vez descubierto el engaño, se les salvó la vida para cumplir el juramento, pero se les castigó a prestar ese servicio.

Hubo un momento en que el mero hecho de que unos extranjeros prestaran servicio en el templo del Señor, por la razón que fuera, causaba escándalo. Para Ezequiel era una abominación. Los extranjeros debían ser sustituidos por los levitas, degradados a esos servicios, en castigo de sus descarríos (Ez 44,7-14). La legislación sacerdotal recoge ese mis-

mo espíritu (Nm 3,9; 8,19). Igual reparo se descubre en este pasaje, cuando se pone a los gabaonitas al servicio de la comunidad y no del altar, como decía la tradición antigua.

El capítulo, en su forma definitiva, transmite un mensaje acerca de Dios. Ni siquiera los engaños del enemigo desbarataran los planes del Señor sobre Israel. Los gabaonitas contribuyen no menos que el mismo Israel a su gloria, con sus magníficas confesiones de las hazañas del Señor (Jos 9,1-3.9b.10.24) y con el reconocimiento del terror que esas hazañas les infunden. Y por fin, ellos no son ningún estorbo para la religión y la vida de Israel; al contrario, son siervos del templo del Señor y/o de la comunidad.

No sabemos si los gabaonitas pasaron a integrar otros grupos de extranjeros servidores del templo que se mencionan más tarde, como los "donados", o los "hijos de los siervos de Salomón" (1 Cr 9,2; Esd 2,43-54.55-58; 8,20; Neh 7,46-60).

Las excavaciones en Eg-Gib (1956-1962) han comprobado la existencia de una población en Gabaón al tiempo de la ocupación israelita a fines del s. XIII a. C.

Jos 9,1-2 contiene un sumario redaccional sin relación especial con el resto del capítulo. Se distinguen tres regiones naturales: la montaña, la Sefela o región de colinas intermedias entre la montaña y la llanura costera, y la costa mediterránea.

10,1-5 Cinco reyes amorreos atacan Gabaón. El rey de Jerusalén se estremece por las noticias de la conquista y exterminio de Jericó y de Ay, pero sobre todo por el pacto de los gabaonitas con Israel, ya que los gabaonitas eran (en contra de lo que nos hizo pensar de ellos el cap. 9) gente guerrera, y su ciudad era importante. Se alía, pues, con los reyes "amorreos" (así llamados sin mayores sutilezas) para atacar a Gabaón.

La lista de cinco reyes de cinco ciudades se repite en Jos 10,3-5 y 23, pero coincide sólo parcialmente con la lista de las ciudades conquistadas tras la batalla: faltan en ésta Jerusalén y Yarmut / se añaden Maqedá, Libná, Debir y Guézer (que acudió en auxilio de Laquis). La tendencia de los re-

dactores suele ser a uniformar las listas; si el redactor de Jos 10,3-5 no lo hace, será porque la tradición le suministraba por un lado el relato de una batalla contra unos reyes concretos y por otro una lista de ciudades conquistadas. La inclusión de Maquedá se puede deber al influjo de lo que luego se narra sobre lo ocurrido en la cueva de ese nombre.

De las ciudades mencionadas, Jerusalén y Hebrón son también conocidas hoy; la localización de las demás es discutida, pero todas deben situarse al oeste y sur-oeste de Jerusalén.

10,6-15 Victoria de los israelitas contra los cinco reyes en Gabaón. La batalla de Ay se ganó gracias a una estratagema. La de Gabaón en campo abierto, contra toda expectativa razonable, con la ayuda de los agentes meteorológicos: un fuerte pedrisco sobre el enemigo que huía y una detención portentosa del sol hasta que se redondeó la victoria. Es normal que aquella tormenta fuera atribuida directamente a Dios (Sal 18,11-16; Hab 3,8-11; Ex 15). Algunos han entendido que el sol y la luna se detienen en el sentido de que dejan de brillar por causa de la tormenta; pero no se ve qué ventaja podía ser para los perseguidores la oscuridad. El pánico provocado por la tormenta podía afectar por igual a los dos ejércitos.

El narrador aduce, como base de su maravillosa narración, el testimonio del "Libro del Justo", que se menciona también en 2 Sm 1,18 (y probablemente en 1 Re 8,13.53). Ese "Libro" hablaba poéticamente del sol y la luna, que obedecían a la invocación del caudillo guerrero parandose a contemplar la batalla, hasta ver consumada la venganza contra los enemigos. No se trataba de una prolongación de las horas del día. Pero el narrador lo debió de entender así. Cabe la posibilidad de que tras la oscuridad de la tormenta se abriera el cielo y siguieran unas largas horas luminosas, que, magnificadas épicamente, se convirtieron en una detención del sol *casi un día entero*. Otras explicaciones que se han propuesto, como que el pedrisco fue una lluvia de meteoritos luminosos, carecen de ba-

se. Lo sucedido fue entendido como un milagro, una intervención divina en una empresa excesiva para las tropas israelitas, sólo comprensible porque *el Señor combatía a favor de Israel*.

El comentario del narrador de que *nunca hubo día como aquél, en el que el Señor haya obedecido la voz de un hombre* (Jos 10,14) puede referirse, o al hecho de que Dios atendiera la petición de una tal maravilla, o al tono más de mandato que de plegaria que empleó Josué.

No se comprende por qué se retiraron a Guilgal antes de rematar la hazaña (Jos 10,15). Quizás porque las tradiciones de la batalla de Gabaón y de la ejecución de los reyes se contaban como distintas.

10,16-27 Ejecución de los reyes vencidos. La narración de la ejecución de los cinco reyes está fuertemente condicionada por el tema de la cueva de Maquedá y de las grandes piedras que había en su boca.

Los cinco reyes huyen y se esconden en la cueva, pero son vistos y se da aviso a Josué. Como los guerreros tienen que ocuparse de perseguir al ejército enemigo, Josué coloca grandes piedras a la boca de la cueva y pone guardias. Cuando la tropa vuelve a Maquedá, los cinco reyes son sacados de la cueva. Se desarrolla tranquilamente un rito cruel e infamante (1 Re 5,17; Sal 110,1; Dt 23,29): los capitanes les ponen los pies en la nuca, mientras Josué saca la lección del hecho: *No temáis... Así tratará el Señor a todos los enemigos contra los que tenéis que combatir* (Jos 10,25). Luego Josué les da muerte (no se dice cómo) y los hace colgar de cinco maderos (o árboles) hasta la tarde. A la puesta del sol son descolgados y echados a la misma cueva en que habían confiado salvarse. Se echan unas piedras grandes a la boca de la cueva.

La narración recoge dos interpretaciones de las grandes piedras que había a la entrada de la caverna. En la primera, unas piedras grandes taparon por poco tiempo la boca de la cueva; en la otra, un montón de piedras que la cerraba era el sepulcro de los reyes.

En Jos 10,26-27 se repite el mismo esquema que en Jos 7,29: matar al reo, colgarlo

de un madero (o árbol), dejarlo hasta la tarde, bajarlo a la puesta del sol y enterrarlo bajo un montón de piedras, en cumplimiento de Dt 21,22-23.

10,28-39 Campaña militar contra las ciudades del sur. Destruídos los ejércitos, salvo unos pocos escapados, y ejecutados los reyes, era sencillo destruir las ciudades.

El redactor no disponía para su reseña esquemática más que de una lista de ciudades conquistadas, a la que da cierto aspecto de narración repitiendo para cada ciudad los mismos tópicos. (Se sale del esquema la intervención del rey de Guézer en apoyo de Laquis).

Las localidades de esa región fueron destruidas, según el testimonio de las excavaciones, hacia fines del s. XIII a. C.: esas destrucciones pueden deberse a las conquistas israelitas en esa zona.

En Jos 14,6-15 y 15,13-19 se atribuye la conquista de Hebrón y Debir no a todo Israel, sino a Caleb y Otoniel, clanes quenazitas incorporados a Judá. La adjudicación de esas conquistas a Josué obedece a la simplificación que preside toda la historia de la ocupación de Canaán.

Guézer fue vencida, pero no destruida ni conquistada: no lo fue hasta los tiempos de Salomón (Jos 16,10; Jue 1,29; 1 Re 9,16).

10,40-43 Sumario de las conquistas obtenidas en el sur. En la reseña anterior no se decía que esas ciudades hubieran sido conquistadas: sólo destruidas. Pero en esta recapitulación se habla ya de conquista de todo ese territorio. Es una exageración, ya que nunca llegó a ocupar Israel toda esa zona.

Menciona el territorio de Gosen, que aquí significa la región entre Cadesbarnea y Gaza: comprende la vertiente occidental de la meseta meridional con la costa correspondiente.

En conjunto, el capítulo, además de testificar la lealtad de Israel a su pacto con Gabaón, insiste en la lección fundamental de todo el libro: es el Señor el que conduce a su pueblo a la victoria, como se demostró por la intervención maravillosa de los agentes atmosféricos. *El Señor combatía a favor de Israel.* Es el Señor el que les entrega las ciu-

dades. Por eso Israel no tiene nada que temer ante sus enemigos: lo mismo que ha hecho con aquellos reyes hará con todos los que se le opongan en el futuro.

11,1-14 Batalla de Merón y conquista de Jasor. Este pasaje está calcado sobre Jos 10. Allí la noticia de los últimos acontecimientos provocó la reacción del rey de Jerusalén, quien convocó una coalición de reyes de las ciudades del sur, coalición que fue vencida por Israel y sus ciudades destruidas. Aquí un rey del norte, el de Jasor, enterado de los hechos, convoca a los reyes del norte, quienes combaten a Israel, pero también son vencidos. El temor de los reyes del sur se explica por la proximidad de Jericó, Ay y Gabaón; no así el de los reyes del norte, que quedaban todavía lejos del escenario de la guerra. Pero el narrador no disponía de tradiciones sobre el avance de Israel por Palestina central.

Su base narrativa era bastante pobre. Conocía los nombres de los reyes de Jasor, Madón y Axaf; a los demás los enumera globalmente. Repite rutinariamente la lista de los pueblos autóctonos de Canaán, aunque alguno de ellos (por ejemplo, los jebuseos), parece que tuvo su sede en el sur y no en el norte. La larga enumeración de pueblos y la extensión de la regiones causa en el lector la impresión de una gran conjunción de fuerzas, como para formar un ejército impresionante. Además, tenían caballos y carros; los israelitas, sólo infantería. Si Israel conquistó Palestina, no fue por los carros y los caballos, sino a pesar de ellos (Sal 20,8).

La batalla se dio *junto a las aguas de Merón*, que se supone están cerca de Jasor. Todavía hoy existe la aldea de Merón, a unos 16 km. al NO del lago Genesaret, cuyas aguas corren en dirección SE, por el Wadi Merón, hacia el lago de Tiberíades. El narrador no sabe mucho acerca del desarrollo concreto de la batalla, pero sí da sentido al acontecimiento: *No los temas, porque... yo los entregaré muertos ante Israel...*

La persecución de los enemigos se extiende hasta Misrefot en la costa mediterránea, hasta Sidón la Grande en Fenicia y hasta Mispá en el Hermón.

Para la conquista y destrucción de Jazor, ejecución de su rey y exterminio de la población, lo mismo que de las otras ciudades, el relato se atiene a las fórmulas estereotipadas. Sólo hay que notar que todo se hizo como había mandado Moisés, siervo del Señor (véase comentario a Jos 1,10-18). Es curioso el dato de que sólo entregó a las llamas la ciudad de Jazor. El redactor explica qué tipo de anatema se aplicó a aquellas ciudades: No el riguroso, empleado en Jericó, sino el mitigado. El botín, incluido el ganado, se lo repartieron los israelitas; pero pasaron a cuchillo a todas las personas. Las excavaciones efectuadas entre 1955 y 1958 en la antigua Jazor han demostrado que a finales del s. XIII a. C. había allí una ciudad cananea, la mayor de Canaán por aquella época, que fue entonces destruida por el fuego y no se volvió a reocupar inmediatamente. Parece, pues, que la arqueología confirma los datos de Jos 11 sobre la importancia de Jazor y sobre su destrucción por el fuego.

La coincidencia entre Yabin, rey de Jazor aquí y en Jue 4,2, es un enigma al que no se ha encontrado aún solución satisfactoria.

11,15-23 Sumario de las conquistas hechas. Terminada la conquista, sigue una recapitulación, que se divide en tres partes: 1) sumario de las conquistas (Jos 11,16-23); 2) lista de reyes vencidos en Transjordania (Jos 12,1-6); 3) lista de reyes vencidos en Cisjordania (Jos 12,7-24).

Lo que más importa al autor es que Josué cumplió al pie de la letra todo lo que el Señor le había ordenado a través de Moisés, siervo del Señor. También tiene interés en recalcar que, con excepción de Gabaón, las poblaciones de Canaán no pactaron con Israel sino que se rindieron por la fuerza de las armas. La ocupación fue trabajosa. En ello ve el autor una disposición providencial. Si los cananeos se hubieran sometido sin oponer resistencia, no se habría cumplido lo mandado por el Señor a Moisés (Dt 7,2-3; 20,16-18); los cananeos habrían convivido con los israelitas y el peligro de contaminación idólatra habría sido grande. Era mejor que se resistieran y fueran aniquilados.

El autor parece conocer mejor la región de Judá que la de Israel e interesarse más por ella. Menciona la montaña, que se puede entender la de Judá, flanqueada al sur por el Négueb, al oeste por la Sefela y al este por la Arabá. "La montaña de Israel" será la montaña de Efraín, el reino de Israel después de la muerte de Salomón. Sobre la *zona de Gosen*, véase el comentario a Jos 10,41. Señala sólo un punto en el extremo sur, el monte Jalaq, unos 50 km. al suroeste del mar Muerto, enfrente de la montaña de Seir, territorio de Edom, y otro punto en el extremo norte, Baal-Gad, a los pies del Hermón, quizás la actual Baalbek, en la Beqá, altiplanicie entre el Líbano y el Antilibano. En otros pasajes se dice más modestamente *desde Dan hasta Berseba*. Tal extensión puede corresponder aproximadamente a la del imperio de David y Salomón.

Jos 11,21-23 se refiere a una tradición antigua sobre el exterminio de los anaquitas. Estos antiguos moradores legendarios de Canaán debían ser más altos que los israelitas y que el resto de los cananeos, por lo que inspiraban pánico (Nm 13,22-33; Dt 1,28); exagerando un poco, eran gigantes (Nm 13,33). (Acaso se los relacionaba con los monumentos megalíticos). Pero en Dt 9,1-3 el Señor promete que los destruirá y los someterá a Israel. Así sucedió. Josué exterminó a los anaquitas que había en tres ciudades concretas: Hebrón, Debir y Anab (en la zona sur de Judá), y más genéricamente en las montañas de Judá y de Israel: *no quedó ni un anaquita en la tierra de Israel*; sólo se salvaron algunos en tres ciudades filisteas: Gaza, Gat y Azoto (lo que querrá decir que entre los filisteos había algunos que sobresalían por su estatura, como Goliat, 1 Sm 17,4).

En Jos 14,6-15; 15,13-20; Jue 1,20 Hebrón y Debir son conquistadas a los anaquitas por Caleb y Otoniel. Aquí, simplificando las cosas, se atribuyen todas las conquistas a Josué.

El último versículo (Jos 11,23) podría muy bien ser el final de toda la historia: Josué conquistó toda la tierra, tal como el Señor le había dicho a Moisés, la dividió en lotes y se la repartió como heredad a las tribus de Is-

rael. *Y el país gozó de paz*; literalmente: “descansó de la guerra”.

12,1-6 Resumen de las conquistas hechas en Transjordania. Como apéndice a la primera parte del libro, se añade una lista de los reyes vencidos a ambos lados del Jordán.

Aunque el libro da por supuestas las conquistas hechas por Moisés al este del Jordán, al hacer la recapitulación de los reyes vencidos, recuerda también los de Transjordania, ya conocidos por Nm 21,21-35; Dt 3,1-17, pues en sus territorios se asentaron las tribus de Rubén y Gad y media tribu de Manasés: son Sijón, rey de Jesbón, y Og, rey de Basán. Para el autor del libro era muy importante subrayar una vez más la unidad del Israel de las doce tribus.

El territorio de ambos reyes abarcaba desde el Arnón, que desemboca hacia la mitad del mar Muerto, hasta el Hermón, con toda la parte oriental del valle del Jordán y toda la meseta de Transjordania. Los límites orientales eran poco precisos. Sijón dominaba desde Aroer, encima del Arnón, a lo largo del mar Muerto y del valle del Jordán, hasta el lago de Genesaret; entre el Arnón y el Yaboc su reino se ensanchaba hacia Oriente: allí tenía su capital, Jesbón. Og, que alternaba su residencia entre Astarot y Edrei, reinaba sobre toda la región de Basán (el Golán actual), rica en pastos, que va desde el Hermón hasta el Yaboc, excepto la orilla del Jordán, que desde el lago de Genesaret hacia el sur pertenecía al reino de Sijón. Bet-Yesimot parece que estaba en la ribera noreste del mar Muerto. Las pendientes del Pasga, desde donde Moisés vio la tierra prometida (Dt 34,1), están unos 12 km. hacia el este.

Es curiosa la noticia de que Og era *descendiente de los refaitas* de los que debían quedar muy pocos. Eran una población legendaria de Siria y Palestina, famosa por su estatura; vencer a uno de ellos era celebrado como gran hazaña (Gn 14,5; 2 Sm 21,16-20; Dt 2,11.20; 3,11.13). Había en Rabá de Ammón una cama de hierro, de nueve codos de largo por cuatro de ancho, que se decía ser la cama de Og (Dt 3,11).

12,7-24 Reyes vencidos por Josué al oeste del Jordán. Ya nos es conocido el territorio de Cisjordania que Josué conquistó y repartió a las tribus de Israel (véase comentario a Jos 11,15-23). La lista de pueblos es también la habitual, salvo que este vez faltan los amorreos, que se mencionan en los pasajes anteriores, a propósito de Sijón, rey de los amorreos.

En la lista de reyes vencidos, los nueve primeros nos son ya conocidos. Del rey de Gueder no sabemos nada, y su ciudad es desconocida. Jormá y Arad son ciudades del Négueb, mencionadas en Nm 21,1-3 como conquistadas por los israelitas antes de entrar en Canaán. Libná y Maquedá figuraban ya entre las ciudades conquistadas en el sur, pero Adulán es nueva. En Jos 1-11 no se cuenta la conquista de Betel; Jue 1,22-26 se la atribuye a la casa de José. En ninguna otra parte se habla de los reyes de Tafuaj, Jefer, Afeq y Sarón (la llanura costera entre Jafa y el Carmelo): con ellos se cubre la Palestina central, de cuya conquista no cuenta nada este libro. Los reyes de Madón, Jasor, Simerón-Meroán y Axaf son los que participaron en la batalla de Merón (Jos 11). Los de Tanac, Megiddo, Cades (de Neftalí?), Jocneán, Dor, Goiín y Tirsá, son nuevos, pero corresponden a la zona del norte que se supone conquistada después de la batalla de Merón. El autor pone a la vista las que cree fueron las poblaciones más importantes conquistadas por Israel, como testimonio de la gran hazaña realizada por el Señor en favor de su pueblo. Se echan de menos algunas, o por olvido, o por noticia de que sólo fueron conquistadas en fecha posterior: tal sucede con Siquén.

II REPARTO DEL PAIS ENTRE LAS TRIBUS (13-21)

Estos capítulos, conocidos como la “sección geográfica” del libro de Josué, son atribuidos a la escuela sacerdotal, o sea, representarían el último estrato del libro. Ello, sin embargo, no prejuzga la edad de los documentos que le han servido de fuentes, algu-

nos de los cuales, por ejemplo, la descripción de las fronteras de las tribus, pueden ser antiguos. Otros documentos, consistentes en listas de ciudades, parecen ser más tardíos.

La sección está constituida por cuatro unidades referentes a la distribución de la tierra entre: 1) las tribus de Transjordania (Jos 13), 2) las tres grandes tribus (Jos 14-17), 3), y las siete tribus restantes (Jos 18-19), y 4) Jos 20-21, donde se enumeran los lugares de asilo y las ciudades levíticas respectivamente.

La distribución de la tierra entre las tribus y la constitución de lugares de asilo y ciudades levíticas, es el cumplimiento y la ejecución de mandatos y disposiciones contenidos en el libro de los Números, en el que se avanzan los criterios que han de regir el reparto, y se dan incluso los nombres de los encargados de hacerlo (Nm 33,50-56; 34,16-29). La distribución de Transjordania entre las tribus de Gad, Rubén y la media tribu de Manasés se contiene ya en Nm 32, antes, por lo tanto, de cruzar el Jordán. Nm 35 señala asimismo las ciudades levíticas y los lugares de asilo.

13,1-7 Territorios no conquistados. Sorprende que, después de las enumeraciones exhaustivas de regiones conquistadas y reyes vencidos, se diga que, habiendo llegado Josué a edad avanzada, quedaba todavía mucha tierra por conquistar. Se trata de territorios que, aunque de hecho nunca fueron ocupados por Israel, o a lo más sólo lo fueron en tiempos de David, entraban dentro de las reivindicaciones de los israelitas, que tenían una visión muy amplia de la tierra prometida.

Se mencionan sólo territorios que están de este lado del Jordán. Algunas de las localidades son de difícil identificación. Pero está claro que el territorio ideal comprendía toda la costa del Mediterráneo desde la frontera de Egipto hasta Sidón, costa ocupada de hecho por los filisteos y los fenicios. La localización de algunas de las ciudades mencionadas, así como de los guesuritas (en Cisjordania!) y los jeveos es muy problemática. Toda esa tierra adjudicada a Israel en Canaán, incluso la no conquistada, es la que ha de repartir Josué entre nueve tribus y la media tribu de Manasés.

1. Territorio de las tribus de Transjordania (13,8-33)

13,8-14 Territorios de las tribus de Transjordania. Las tribus de Rubén y Gad y la otra media tribu de Manasés habían recibido ya de Moisés su heredad al otro lado del Jordán. Esta heredad se describe primero en conjunto y luego separadamente. La descripción conjunta coincide con la de las conquistas transjordánicas en Jos 12,1-6 (véase comentario). Se reconoce que no se logró desalojar ni a los guesuritas ni a los macatitas (entre el Hermón y el lago de Genesaret). Guesur fue sometida por David gracias a una alianza matrimonial (2 Sm 3,3); Maacá fue reducida a vasallaje por las armas (2 Sm 10,6-8).

Dado que las tribus de Israel eran de hecho trece (pues la de José se subdividía en dos, Efraín y Manasés), y que entran en el reparto sólo doce, una se queda sin heredad. El autor se apresura a dar la solución: a la tribu de Leví no se le asignó heredad, pero a ella le tocó la mejor parte: El Señor Dios de Israel fue su heredad. Dando por supuesto que toda la tribu es sacerdotal, han de vivir del altar al que sirven. Su participación en las ofrendas al Señor se expresa aquí de la forma más bella y espiritual posible: *El Señor fue su heredad* (Sal 16,5). La promesa a la que se alude está en Nm 18,20; Dt 10,9; 18,2.

13,15-23 Territorio de Rubén. Dentro del territorio asignado a las tribus de Transjordania, a Rubén le correspondió la parte sur. La historia de la tribu de Rubén está envuelta en densa oscuridad. Hay algún indicio de su presencia en Cisjordania (Gn 35,21-23; Jos 15,6; 18,17). Al otro lado del Jordán sólo aparece en el cántico de Débora (Jue 5,15-16). Parece ser que las tribus de Rubén y Gad tardaron en pasar del seminomadismo a la labranza: siguieron con sus rebaños en la meseta de Transjordania. Este género de vida permitía el nomadeo en medio de los reinos moabita y amonita, así como favorecía el que estas tribus se fueran difuminando entre el resto de la población: la de Rubén desapareció por completo o casi, y la de Gad,

más aguerrida, ocupó su lugar (Gn 49,19; Dt 33,20). La región entera no fue dominada hasta los tiempos de David y Salomón. El rey Mesa de Moab reconquistó parte del territorio en la segunda mitad del siglo IX a. C., a costa de Gad; a Rubén no lo menciona (véase también 1 Sm 13,7; 2 Sm 24,5). No es de extrañar que las fronteras, que quieren reflejar la extensión del imperio davídico, resulten demasiado vagas.

13,24-28 Territorio de Gad. A Gad le correspondió en líneas generales la zona central de la Transjordania. Para la localización de los lugares, véase el mapa. "Aroer" no puede ser el Aroer que está encima del Arnón y marcaba la frontera sur del antiguo reino de Sijón y luego de la tribu de Rubén.

13,29-33 Territorio de la media tribu de Manasés. La zona norte, coincidiendo aproximadamente con la región de Basán (el actual Golán), se adjudicó a media tribu de Manasés. No está clara la relación entre Manasés y Maquir. En Gn 50,23 Maquir es hijo de Manasés, lo que supondría que Maquir era un clan de la tribu de Manasés. Caben dos posibilidades: o que Maquir fuera una tribu o clan que residía en Transjordania y pasó el Jordán para acogerse al territorio y tribu de Manasés; o que una parte de Manasés, el clan de Maquir, en un momento de florecimiento de aquella tribu, encontró estrechos sus límites y se buscó territorio al otro lado del Jordán. Parece más probable lo primero, ya que en tiempos posteriores no se hace presente Manasés en Transjordania.

Termina el capítulo recordando que este reparto en Transjordania lo había hecho ya Moisés y reiterando lo ya dicho en Jos 13,14 sobre la tribu de Leví.

2. Territorio de las tres grandes tribus al oeste del Jordán (14-17)

14,1-5 Introducción. Se comienza con advertencias generales sobre el reparto. Ha-

biendo muerto Aarón, actúa su hijo Eleazar, junto con Josué y los jefes de las tribus.

Se trata del reparto a nueve tribus y media, porque Rubén, Gad y media tribu de Manasés habían recibido ya de Moisés su parte en Transjordania, a la tribu de Leví no había que asignar heredad alguna, y la descendencia de José se divide en dos tribus. Anticipando el contenido de Jos 21, se puntualiza que a los levitas se les asignaron algunas ciudades para su residencia y ejidos para sus ganados.

El reparto se hizo a suertes. Así se cumplió todo lo que había mandado el Señor a Moisés (Nm 26,52-56; 33,50-56; 34,16-29; 35,1-8). En los textos de Nm se quiere combinar el criterio de las suertes con el del mayor o menor censo de la población.

La ocupación de la tierra por las tribus fue mucho más compleja de lo que se sugiere en el texto, en el que no hemos de ver la historia de un reparto sino la descripción de los territorios que de hecho ocuparon, o pretendieron ocupar, las tribus.

14,6-15 Territorio de Caleb. Se comienza por las tres tribus más importantes: Judá y las dos tribus de la casa de José: Efraín y Manasés. Pero, antes de asignar territorio a Judá, se resuelve el caso particular de Caleb, el cual, aunque quineceo (de un clan edomita, Gn 36,10-11), es considerado como parte de la tribu de Judá (Nm 13,6; 34,19). El mismo Caleb recuerda a Josué cómo participó en la exploración de Canaán, el informe que dio (Nm 13-14; Dt 1,22-28) y la promesa con que lo recompensó Moisés (Dt 1,36). Recalca el largo tiempo pasado desde entonces; pero el Señor, que siempre cumple, le ha conservado la vida y el vigor para que la promesa pueda hacerse realidad. El resto de la tribu de Judá hace causa común con Caleb. Josué cumple y concreta la promesa asignándole la ciudad de Hebrón.

La escena se sitúa artificialmente en Guilgal. De aquellos "anaquitas" que tanto pavor infundían por su corpulencia, se ha hablado ya en Jos 11. Quiriat Arbá es interpretado como "ciudad de Arbá", y Arbá como el

nombre del mayor de los anaquitas; pero significa "Cuatro Ciudades", "Tetrápolis".

No se dice que Caleb conquistara Hebrón, lo que chocaría con la noticia de que la había conquistado Josué con todo Israel (Jos 10,36-37), sino que Josué se la asignó a Caleb. Pero la tradición supone una acción guerrera de Caleb: *Yo los expulsaré* (como Jos 15,13-14).

15,1-12 Límites de la tribu de Judá.

Describe las fronteras de Judá marcando sus puntos extremos, que se empalman por medio de verbos que conducen de uno a otro: "subía", "bajaba", "pasaba", "torcía", etc.

Al este lindaba Judá con el mar Muerto; al oeste con el mar Mediterráneo. Se incluye toda la costa filistea, que nunca llegó a ser ocupada por Judá. Por el sur la línea partía del extremo meridional del mar Muerto, y descendía hacia el suroeste hasta Cadesbarnea, desde donde seguía la línea del "torrente de Egipto" (Wadi el-Arish) hasta su desembocadura en el Mediterráneo.

Los límites por el norte tenían que ser más detallados, sin vaguedades ni generosidades, sobre todo en la parte oriental, donde lo que se atribuyera de más a Judá se quitaría a Benjamín. Partiendo de la desembocadura del Jordán en el mar Muerto, se remontaba la frontera hacia el noroeste, para llegar, con oscilaciones al norte y al sur, hasta las proximidades de Jerusalén. Aquí se multiplican los hitos para dejar claro que la frontera bordeaba la ciudad por el sur, dejándola fuera de Judá. Esto responde a la historia: Jerusalén no fue conquistada hasta David (2 Sm 5,6-9; Jue 19,11), y entonces pasó a ser una entidad autónoma, no perteneciente a ninguna de las tribus.

15,13-19 Los calebitas ocupan su territorio. Se cuenta la ejecución de lo dispuesto en Jos 14,6-15 sobre el territorio de Caleb, en una narración tradicional que aporta detalles pintorescos y datos que faltaban en Jos 14.

Caleb echó de Hebrón a los tres hijos de Anac, cuyos nombres se citan. No se contentó con Hebrón; atacó también a Quiriat-Se-

fer = Debir. Entonces aparece Otoniel, *hijo de Quenaz, hermano de Caleb*, es decir, de un clan afín, ya que ambos eran quenazitas (clanes edomitas, Gn 36,9-11.15.42), el cual conquista Debir y se casa con la hija de Caleb. Otoniel y su mujer se aprovechan de la debilidad de Caleb por su hija y consiguen de él alhercas para sus ganados, absolutamente necesarias en las regiones semi-desérticas del Négueb.

15,20-63 Ciudades de la tribu de Judá.

De ninguna otra tribu se hace una enumeración detallada de las ciudades. Seguramente el autor pertenecía a la tribu de Judá. Por eso en Jos 15,63 se excusa de no mencionar Jerusalén, que para él debía formar parte de Judá si bien todavía no había sido conquistada a los jebuseos. En realidad esto va en contra de Jos 18,16.28, que la asigna, al menos en teoría, a Benjamín; y contra Jue 1,21, donde era Benjamín el que debía haber expulsado a los jebuseos de Jerusalén. Se traslucen las pretensiones de ambas tribus sobre una ciudad limítrofe tan importante, pero que en origen no había pertenecido a ninguna tribu de Israel.

Las ciudades se dividen en distritos, que pueden corresponder a divisiones administrativas.

16,1-10 Territorio de la tribu de Efraín.

Esperaríamos que, comenzado el reparto por el sur, siguiera hacia el norte con las tribus de Benjamín y de Dan. Pero la importancia de Efraín y Manasés hace que se altere el orden.

Tanto este capítulo como el siguiente presentan dificultades. Las fronteras están expresadas en forma fragmentaria; no se da una lista completa de ciudades sino que sólo se salpican algunas en la descripción de las fronteras; pueden ser hitos de la frontera o ciudades comprendidas dentro de ellas.

Primero se señalan los límites de *los hijos de José* como una unidad (Gn 49,22-26; Dt 33,13-17) que se desdobra en dos (Gn 48,5.20). Sólo se describe el límite sur, que coincide con la frontera norte de Benjamín (Jos 18,12-13). Comienza en las proximidades de Jericó, pero esta ciudad pertenecía a

Benjamín. Por el este, José nunca llegó al Mediterráneo.

La frontera de Efraín por el sur no era otra que la de *los hijos de José*, por lo que se describe sin esmero. Por el norte coincidía con la de Manasés. Se incluye, aunque por poco, Betel; por otro poco queda fuera Siquén, que pertenecía a Manasés. No sabemos por qué algunas ciudades en territorio de Manasés correspondían a Efraín. No pudieron capturar Guézer, aunque su rey fue vencido según Jos 10,33; 12,12; luego la sometieron a tributo.

17,1-13 Territorio de la tribu de Manasés. Una parte de esta tribu ocupaba un territorio al otro lado del Jordán. A Maquir, el primogénito de Manasés se le asignó una parte en Transjordania: era un hombre de guerra, apropiado para una zona limítrofe con sirios y amonitas.

Las relaciones entre Manasés, Maquir y Galaad son un problema. En Nm 26,28-34 los clanes manasitas son hijos de Galaad, nietos de Maquir y biznietos de Manasés. Aquí parece que todos los clanes manasitas, igual que el de Maquir, proceden directamente de Manasés: es lógico, puesto que la heredad de Manasés se debía repartir entre todos sus hijos. Pero los datos arqueológicos hacen pensar que esos hijos de Manasés designan localidades y no clanes. Por otro lado, el cántico de Débora (Jue 5,14) menciona a Maquir y no a Manasés, y lo supone habiendo de este lado del Jordán. Detrás de todo ello se adivina una historia cuyos avatares desconocemos.

En el seno de la tribu de Manasés se había presentado un problema: Selofad, tataranieto de Manasés, tenía sólo hijas: ¡cinco hijas! ¿Por qué no iban a tener su parte en la herencia, igual que los varones? En Nm 27,11 se cuenta que se presentó esta cuestión a Moisés, el cual la resolvió en favor de la herencia de las hijas. Llegado el momento, éstas hacen su reclamación y se les asigna la parte correspondiente. ¿Por qué dice que *a Manasés le tocaron diez partes* (Jos 17,5)? Como son seis hijos de Manasés, pero la parte de uno de ellos se subdivide en

cinco, sumando cantidades heterogéneas resultan diez partes. Y ¿por qué dice que la tierra de Galaad fue para los demás hijos de Manasés, si le tocó toda a Maquir (Jos 17,1)?

La frontera sur de Manasés coincide con la frontera norte de Efraín. Es un enigma la mención de "Aser", ya que Manasés podía lindar con Aser por el noroeste en la costa mediterránea, pero no por el sur. Acaso era una ciudad con el mismo nombre que la tribu. Tampoco se entiende en Jos 17,9 cómo, si la frontera entre Efraín y Manasés era el torrente de Caná, Efraín podía tener ciudades de Manasés al sur del torrente. Puede tratarse de la inserción de un copista, influido por Jos 16,9: *además de los pueblos reservados a Efraín en la heredad de Manasés*.

Tampoco es fácil de entender Jos 17,10. Es claro que por el sur Manasés lindaba con Efraín y por el oeste, teóricamente al menos, con el Mediterráneo; también se puede entender que por el lado del mar, el territorio teórico de Manasés tuviera al norte el no menos teórico de Aser; pero, con el mapa delante, no es exacto que limitara al este con Isacar, ya que su límite por ese lado era el Jordán. Lo que ocurre es que la parte oriental de Manasés tenía al norte la tribu de Isacar.

De la misma forma que Efraín poseía ciudades que inicialmente pertenecían a Manasés, éste tenía ciudades en el territorio teórico de Isacar y Aser. Ahora bien, que Betsán estuviera en territorio de Isacar es comprensible; pero las otras tres ciudades difícilmente se pueden enmarcar en territorio de Isacar o de Aser. De todos modos, esas ciudades, que correspondían a Manasés fuera de su territorio, no habían sido conquistadas y seguían en poder de los cananeos (lo mismo se repite en Jue 1,27-28). Parece ser que David las conquistó pero no expulsó a sus habitantes, sino que los sometió a prestaciones personales.

17,14-18 Los hijos de José extienden su territorio. Este pasaje se compone de dos variantes paralelas: Jos 17,14-15 y Jos 17,16-18. Ambas consideran la casa de José como una sola tribu.

"La montaña de Efraín" es toda la montaña de Palestina central (1 Re 4,8), que se

supone ya en posesión de José, pero que les resulta insuficiente. Jos 17,16-18 presentan el problema y la solución en una forma que parece la más primitiva. Al norte de la montaña de José está "la llanura"; pero la casa de José no puede ocuparla, porque los cananeos que la habitan poseen carros de hierro (Jue 1,19; 4,3.13), y los israelitas no. Josué precisa que la heredad asignada a José es por su dimensión más que una parte (en comparación con las partes de otras tribus), y tiene posibilidades internas de expansión, que una tribu tan grande y poderosa puede realizar. La montaña consta en buena parte de terreno boscoso: es cuestión de talar los bosques y cuparlos.

La otra variante (Jos 17,14-15) soluciona el problema con la expansión hacia la *tierra de los pereceos y los refaitas*: con la que se quiere significar sin decirlo la Transjordania del norte, ya que, si bien los pereceos no se relacionan concretamente con ninguna región, los refaitas se sitúan siempre en Transjordania septentrional.

Así las dos variantes de la tradición recogen dos hechos probablemente históricos: la expansión de la casa de José (concretamente Manasés) en Transjordania y la tala masiva de bosques en la montaña de Samaria.

3. Territorio de las otras siete tribus (18-19)

18,1-10 Descripción general del territorio. Esta sección introduce a los capítulos 18 y 19. Distingue entre el reparto que se hizo en Guilgal a las tribus mayores, Judá y José (Efraín y Manasés), y el que se hizo en Siló, en la montaña de Efraín, a las tribus menores.

En Siló estaba la *tienda del encuentro*, y a su entrada se hizo el reparto (igual en Jos 19,51). Allí, ante la *tienda del encuentro*, pecarán los hijos de Elí (1 Sm 2,22). En otros lugares se habla de la casa o templo de Siló. Allí estuvo el arca del Señor hasta que fue capturada por los filisteos (1 Sm 4). Como el Señor dice en 2 Sm 7,6: *No he habitado en una casa desde el día en que salí de Egipto*,

es de suponer que la tienda formaba parte del santuario y que en ella moraba el arca.

Se da a entender que todo el territorio estaba conquistado, pero que las tribus no se daban prisa en ocuparlo. El reparto se hizo concienzudamente, sobre plano elaborado con la participación de todos.

Lo referente a la tribu de Judá, a la casa de José, a los levitas y a las dos tribus y media de Transjordania está explicado ya.

18,11-28 Territorio de Benjamín. Se describen primero las fronteras (Jos 18,11-20) y luego se enumeran las localidades (Jos 18,21-28). La frontera septentrional coincide con la meridional de Efraín (Jos 16,1-3); la meridional, con la septentrional de Judá (Jos 15,5-11). Por el este el límite era el Jordán. Para la frontera occidental, se traza una línea imaginaria desde el punto extremo septentrional al punto extremo meridional, dejando lo que queda hacia el oeste para la tribu de Dan.

En Jos 18,17 se menciona *la Piedra de Boán, hijo de Rubén*: puede ser un indicio de la permanencia de los rubenitas o de alguno de sus clanes durante algún tiempo a este lado del Jordán.

Entre las ciudades benjaminitas se cuenta también *Yebús, o sea, Jerusalén*. En Jos 15 no se incluía Jerusalén en Judá, pero en Jos 15,63 se decía que los hijos de Judá no pudieron conquistarla. Se reflejan en estas discrepancias las pretensiones de las tribus de Judá y Benjamín sobre la capital limítrofe, conquistada por David.

19,1-9 Territorio de Simeón. No se describen las fronteras de Simeón, que ocupaba algunas ciudades dentro del territorio de Judá. La lista de ciudades hace una selección de entre las asignadas a Judá en Jos 15. Una tradición antigua (Jue 1,17) contaba que Simeón, junto con su hermano Judá, había conquistado una de ellas, Jormá.

La tribu de Simeón debió de quedar deseminada en Judá, sin un territorio propio, ya que en las "bendiciones de Jacob" se anuncia a Simeón y Leví que, en castigo de su ira desatada, serán dispersados en Israel (Gn 49,7). De ahí que se puedan señalar algunas

ciudades como simeonitas, pero no unos confines definidos.

19,10-16 Territorio de Zabulón. Distribuido todo el territorio de Palestina meridional y central, quedaba por señalar la jurisdicción de las tribus de Galilea.

La de Zabulón lindaba por el sur con el monte Carmelo, con Isacar y Neftalí; por el norte con Neftalí, y por el este con Aser. Dentro de sus confines estaba Nazaret, que no se menciona: nadie sospechaba que de Nazaret pudiera salir cosa buena. Naturalmente, "Belén" es el de Galilea, no el de Judá.

19,17-23 Territorio de Isacar. Tenía al sur a Manasés, al norte a Neftalí, al oeste a Zabulón; al este lindaba con el Jordán.

19,24-31 Territorio de Aser. Se mezclan algunos datos de fronteras con otros de ciudades. Se le atribuye una extensa franja de la costa mediterránea: desde bastante más al sur del monte Carmelo hasta los puertos fenicios de Tiro y Sidón. Tal extensión ideal distaba mucho de la pobre realidad de la tribu de Aser.

19,32-39 Territorio de Neftalí. La tribu de Neftalí se sitúa al norte de Isacar, ocupando toda la ribera del lago de Genesaret y del Jordán superior, hasta donde se perdían los límites de Israel con Siria. Limitaba al oeste con Zabulón y con Aser. En el Tabor confluían los límites de Neftalí con los de Zabulón e Isacar.

19,40-48 Territorio de Dan. El caso de Dan era especial. En un tiempo residieron en una pequeña región aprisionada entre Judá, Benjamín, Efraín y los filisteos. Luego, según se cuenta en Jue 17-18 y se recuerda aquí, emigraron hacia el norte (seguramente por la presión filisteas) y se establecieron en las fuentes del Jordán. El primitivo territorio de Dan fue el escenario de las proezas del danita Sansón, sea que los hechos ocurrieran antes de la emigración hacia el norte, sea que la emigración no fuera tan masiva que no quedaran algunos danitas defendiendo su heredad o sometidos a los filisteos.

Algunas ciudades de Dan se encuentran entre las de Judá en Jos 15.

19,49-51 Heredad de Josué. Una noticia recogida en Jos 24,30 = Jue 2,9 decía que Josué había sido enterrado en su heredad, *en Timná-Séraj, en los montes de Efraín, al norte del monte Gas*. Esa noticia es preparada aquí: los israelitas le otorgaron a Josué, que tan buenos servicios les había prestado, la ciudad que solicitó. De este dato podemos concluir que Josué pertenecía a la tribu de Efraín.

4. Ciudades de refugio y ciudades levíticas (20-21)

20,1-9 Lista de las ciudades de refugio.

En el primitivo Israel, el *vengador de sangre* se ocupaba de restablecer la justicia dando muerte al homicida. Para los casos de homicidio involuntario, o por lo menos no premeditado, existía el derecho de asilo. El homicida se refugiaba en el santuario y se agarraba a los salientes del altar (Ex 21,12-14; 1 Re 50-52; 2,28-35).

La centralización del culto en un solo santuario hacía difícil el ejercicio del derecho de asilo para los alejados de la ciudad de Jerusalén; por eso Dt 19,1-13 ordena que se señalen tres ciudades de refugio, distribuidas por todo el territorio, y tres más si la extensión de éste lo requiriera. Nm 35,9-34 precisa que sean tres ciudades a cada uno de los lados del Jordán. Según Dt 4,41-43, Moisés señaló ya las tres ciudades de asilo de Transjordania. Ahora se cumple lo mandado respecto de las tres de Cisjordania.

No se conoce ningún caso en que se aplicara esta institución de las ciudades de asilo. Una vez organizado el Estado, apenas tendría razón de ser el vengador de la sangre y consiguientemente el derecho de asilo. Así, esta institución de las ciudades de refugio, en sustitución del derecho de refugiarse en un lugar sagrado, era más bien teórica. Así se comprende que un texto que parece posterior al destierro, se siga interesando por las ciudades de asilo en Transjordania.

En Ex 21,12-14 se podía acoger al derecho de asilo todo el que hubiera matado sin premeditación; aquí sólo el que lo hubiera hecho por inadvertencia.

No se entiende bien el procedimiento a seguir. El homicida expone el caso ante los ancianos de la ciudad de asilo; si éstos lo juzgan inocente, le dan acogida y lo defienden del vengador. Pero ¿hasta cuándo? Quiere responder Jos 19,6, pero acumula dos modos de poner fin a la situación: la comparecencia en juicio ante la comunidad y la muerte del sumo sacerdote en funciones. Nm 35,9-34 explica: Primeramente la comunidad (de la ciudad del homicida) juzga el caso: si el homicida ha sido intencionado, entrega el homicida al vengador de la sangre; si ha sido involuntario, lo devuelve a la ciudad de asilo, dentro de la cual deberá permanecer hasta que muera el sumo sacerdote; a la muerte de éste, puede salir de la ciudad: el vengador de la sangre no puede ya ejercer su oficio. Se supone que a la muerte del sumo sacerdote se proclamaba amnistía general.

Las seis ciudades figuran en el capítulo siguiente como ciudades levíticas. Se ha supuesto que serían ciudades en que había antaño algún famoso santuario.

21,1-42 Lista de las poblaciones levíticas. Distribuida la tierra a todas las tribus, no ha correspondido nada a Leví. En los capítulos anteriores se resolvía la cuestión diciendo: el Señor es su heredad. Pero muchos levitas no ejercían el sacerdocio, ni vivían del altar. Nm 35,1-8 quiere resolver el problema disponiendo que las tribus de Israel cedan, para residencia de los levitas, cuarenta y ocho ciudades: las seis de asilo y cuarenta y dos más. Cada ciudad con su campiña para pasto del ganado.

Lo de las ciudades levíticas es para muchos una utopía de la restauración postexílica. ¿Cómo podía haber en Israel, en cualquiera de las épocas, unas ciudades en las que vivían concentrados los levitas? Si ejercían el sacerdocio en los santuarios, vivían en medio de sus conciudadanos; y, si no podían ejercerlo, malvivían como proletarios en medio del

resto de la gente. Si a los levitas se les asignaron todas esas ciudades, les tocó una heredad mejor que a los demás. ¿Por qué, pues, la insistencia en que no tuvieron heredad en Israel? Sin embargo, muchos autores creen en la historicidad de la institución, que hacen remontar a los tiempos de Josías, o de Salomón, o de la misma entrada en Canaán. Otra teoría interesante propone que las ciudades levíticas eran plazas fuertes, estratégicamente situadas, en las que se concentraban destacamentos de levitas, proverbialmente fieles a las tradiciones de Israel.

En cualquier caso, en la época en que se escribe este capítulo, la posesión de la mayoría de esas ciudades era pura utopía.

Partiendo de que Leví tuvo tres hijos (Gn 46,11; Ex 6,16-17) y de que el segundo, Queat, es abuelo de Aarón, se hacen cuatro grupos, dividiendo a los queatitas en aaronitas y queatitas a secas. A los aaronitas les corresponden ciudades en las tribus del sur; a los demás, en las del centro y del norte.

21,43-45 Conclusión del reparto. Tras el gran paréntesis del reparto de la tierra, se vuelve a la idea fundamental del libro: el Señor había prometido con juramento a los patriarcas darles la tierra de Canaán, y lo cumplió. La ocupación no fue una conquista de Israel, sino un don del Señor, que puso a los enemigos en las manos de Israel, y les concedió, tras la guerra, la posesión pacífica del país.

III APENDICES (22-24)

El libro de Josué se cierra con tres episodios: el regreso de las tribus de Rubén, Gad y la media de Manasés a Transjordania (Jos 22); el discurso de adiós de Josué (Jos 23); y la gran asamblea de Siquén (Jos 24).

Las tribus de Rubén, Gad y la media de Manasés han cumplido el compromiso de colaborar con las demás en la conquista de la tierra (Nm 32), y Josué les permite regresar a Transjordania (Jos 22).

Jos 23 se encuadra dentro del paradigma literario “despedida” o “testamento”, muy frecuente en la Biblia (Testamento de Jacob, de Moisés, de Samuel, etc.: Gn 49; Dt 33; 1 Sm 12; etc.). El discurso de Jos 23 se corresponde con el de Jos 1, ambos son hechura del deuteronomista, y señalan el comienzo y el final del libro de Josué en sus primeras ediciones. La continuación de Jos 23 hay que buscarla en Jue 2,6.

Mientras Jos 23 se encuadra dentro del paradigma “testamento”, Jos 24 se enmarca dentro del esquema “pacto” o “alianza”. El contenido de Jos 24 representa uno de los temas básicos del Antiguo Testamento, puesto que trata de la renuncia del pueblo a los dioses cananeos y la opción decidida y radical por el Señor. Una opción así presupone una comunidad madura en la fe yahvista y adelantada en la profesión y formulación del dogma del monoteísmo.

22,1-8 Las tribus de Transjordania vuelven a sus tierras. Ahora ya pueden las tribus transjordánicas volver a su heredad, una vez que han ayudado a sus hermanos a entrar en posesión de la suya. Josué los despide con un precioso sermón. Han cumplido todo lo que habían prometido (Jos 1,12-18). El Señor también ha cumplido, dando a cada tribu el descanso en su propia tierra. Al volver a la heredad que Moisés (al que insistentemente se titula “siervo del Señor”) les había dado, sólo han de tener una preocupación: guardar la ley que les dio Moisés, que se resume en amar al Señor, seguir sus caminos, guardar sus mandamientos, mantenerse unidos a él y servirle con todo el corazón y con toda el alma. Si ellos se ocupan de ser fieles al Señor, el Señor se ocupará de *todo lo demás* (Jos 1,7-8).

La recomendación de que repartan el botín, que ha sido riquísimo, con sus hermanos de las otras tribus, puede referirse sólo a la media tribu de Manasés o a las dos tribus y media de Transjordania.

22,9-34 El altar junto al Jordán. Habría junto al Jordán un altar de dimensiones más que normales, cuya construc-

ción era atribuida tradicionalmente a las tribus de Transjordania.

Las demás tribus entendieron que aquel altar era rival del altar del Señor. Se presupone la ley de unicidad de santuario, que no estaba en vigor todavía. Dada la solidaridad de todo el pueblo, para bien y para mal, ese delito acarrearía un duro castigo para Israel. Se recuerda lo de Fegor, donde el celo de Pinjás libró a Israel de una catástrofe mayor (Nm 25,1-13), y lo de Acán (Jos 7).

Les ofrecen establecerse en Cisjordania, si es que *les parece impura su heredad* al otro lado del río. Transjordania era una tierra impropriadamente israelita, menos pura que la de Cisjordania, donde el Señor había establecido su morada. Cabía pensar que más allá del Jordán no se podía dar culto al Señor, sino a los dioses del país. Pero las mismas tribus transjordánicas explicaron su intención: 1) Por supuesto, no se pueden ofrecer sacrificios al Señor sino en el único altar levantado al Señor delante de su Morada (Dt 12,10-11). 2) El altar que han construido es sólo un testimonio para las generaciones futuras de que ellos también pertenecen a Israel y al Señor. 3) Los sacrificios al Señor los ofrecen en el lugar donde tiene su morada. 4) La cuestión de la idolatría ni se plantea siquiera. Así esta narración sirve de apoyo a la doctrina deuteronomista de la unicidad de santuario.

Con esa explicación, ya no hay miedo de que Dios descargue su cólera sobre Israel: *El Señor está en medio de vosotros*. Las dos tribus y media, al no cometer infidelidad contra el Señor, han librado a todo Israel del castigo. El nombre del altar, “Testimonio”, es interpretado de forma distinta a como lo interpretaban quienes lo construyeron: como testimonio de que *el Señor es Dios*.

En toda esta historia desaparece la figura de Josué, que cede todo el protagonismo al sacerdote Pinjás y a los notables.

23,1-16 Discurso de despedida de Josué. Josué, muy viejo ya, ve concluida su misión. El Señor ha concedido a Israel el descanso de la paz. Josué congrega a todo el pueblo y pronuncia ante él su testamento espiritual, en el que interpreta el pasado y da

la clave para el futuro de Israel. No se dice dónde, ni importa.

Los israelitas no deben gloriarse de la conquista de la tierra: ha sido el Señor el que ha combatido por ellos y les ha dado la victoria. Vosotros sois testigos oculares: nadie os lo ha tenido que contar. (Cuando mueran esos testigos, y venga otra generación que conoce al Señor sólo de oídas, comenzará Israel a desviarse del Señor: Jos 24,31; Jue 2,7-10).

Aunque una lectura somera del libro de Josué pudiera sugerir lo contrario, quedan todavía enclaves cananeos por conquistar. El Señor, que siempre cumple sus promesas, los expulsará también a ellos. Esto se dice absolutamente, sin condición alguna. Pero en Jos 23,6 hay una inflexión de pensamiento similar a la que se observa entre Jos 1,6 y Jos 1,7. Si Dios ha sido hasta ahora fiel a sus promesas, es porque los israelitas también le han sido fieles. Para que Dios siga combatiendo en su favor y expulsando a los pueblos que quedan, Israel debe esforzarse en observar todo lo escrito en el libro de la ley de Moisés, permanecer unido al Señor, amarlo. La fidelidad al Señor excluye toda contaminación de idolatría, la cual puede venir por contagio de los pueblos cananeos que quedan dentro del territorio de Israel. No deben, pues, mezclarse con ellos, para no incurrir en la idolatría. Pero, si emparentan con ellos, el primer castigo será que el Señor no terminará de expulsarlos (Jue 2,20-21; 2,1b-3). El segundo será mucho peor: esos pueblos se convertirán en una trampa para Israel. Caerá en la idolatría, incurrirá en la ira del Señor, que lo expulsará de la tierra que el mismo Dios le ha dado, igual que hizo con los primitivos moradores.

Dios es fiel tanto a las amenazas como a las promesas. Ha cumplido puntualmente éstas. De igual manera cumplirá aquéllas, si se quebranta su alianza.

Estas palabras reflejan el pensamiento del redactor deuteromista, que escribió en tiempos del exilio, y tenían que causar impacto en los desterrados en Babilonia. El terrible castigo lo tenían bien merecido por su infidelidad al Señor. Para que se realizara el nuevo éxodo y la nueva posesión de la patria, tenían

que mantenerse fieles a su Dios, no mezclándose con los ídólatras con los que tenían que convivir, ni dejándose contagiados por ellos. De lo demás se encargaría el Señor, siempre fiel a sus promesas.

24,1-28 Asamblea de Siquén. Después de su testamento espiritual (Jos 23), parece que Josué no tenía ya nada que decir. Sin embargo, el redactor ha querido conservar la tradición de otro discurso final de Josué.

Josué reúne a todas las tribus en Siquén, *ante Dios*, es decir, en el santuario. Habla como los profetas: *Así dice el Señor, Dios de Israel*. Resumiendo al máximo las narraciones del Génesis, dice que los patriarcas habitaban en Mesopotamia. *Y sirvieron a otros dioses*: se podía sospechar que los patriarcas, antes de que el Señor se le manifestara a Abrahán, habrían dado culto a los mismos dioses que los demás. Se insinuaba en Gn 31,19. Pero nadie hasta ahora se había atrevido a decirlo expresamente.

Sigue un resumen de la historia de salvación, que ha solido ser considerado como uno de los modelos del "credo histórico". Es más bien un compendio libre de la historia de Israel, en boca del Señor y no del fiel israelita, con detalles y digresiones impropios de una confesión de fe. La síntesis es poco precisa. Los "amorreos" son, en Jos 24,8 los de Transjordania, en Jos 24,11 un pueblo más entre los muchos de Cisjordania, y en Jos 24,15-18 todos los habitantes de Canaán. La mención de "los dos reyes amorreos", que son siempre Sijón y Og de Transjordania, está en Jos 24,12 fuera de lugar. Balaq, propiamente hablando, no combatió contra Israel: sólo pretendió que Balaán lo maldijera (Dt 23,5; Jue 11,25). Tampoco lo hicieron los jefes de Jericó. En el resto del libro no se dice nada de los "tábanos" que pusieron en fuga a los amorreos; así se declara cumplida la promesa de Ex 23,28; Dt 7,20.

La expresión *esto no se lo debes a tu espada ni a tu arco* (Jos 24,12) es un buen resumen de la teología del don de la tierra.

Recordada la historia, saca la consecuencia para el presente y el futuro: Temed al Señor y servidle con fidelidad, lo que supone la

retirada de los dioses a los que sirvieron los padres en Mesopotamia y en Egipto. Esto es más sorprendente todavía. Los padres habían servido a otros dioses no sólo en Mesopotamia; ¡también en Egipto! Más aún, puesto que habla de retirar esos dioses, es que hasta ese momento les seguían dando culto. Parece recordar la retirada de dioses extraños que se hizo, a instancias de Jacob, en Betel, y que fueron sepultados en Siquén (Gn 35,2-4). Pero allí era una ceremonia de retirada física, aquí hay que retirarlos del corazón, sin ninguna ceremonia.

Josué busca un compromiso bien definido, que no admita interpretaciones ni rebajas. Busca también un compromiso solemne, que se recuerde para siempre: hay que elegir entre servir al Señor, con todas las consecuencias, o servir a los dioses de Mesopotamia o a los dioses de los amorreos, también con todas las consecuencias. Y sin poder volverse atrás. Josué y su familia ya han optado por el Señor. La respuesta es la esperada: el compromiso de servir, no a ningún otro Dios, sino al Señor, *porque él es nuestro Dios*. No pueden ser infieles a quien ha hecho tanto por ellos.

Josué quiere remachar el clavo. No es una decisión que se pueda tomar a la ligera. Es mejor no comprometerse con el Señor, que comprometerse y luego no cumplir. Es un Dios santo, que no admite mancha alguna; es un Dios celoso, que no tolera a otro dios junto a sí. Si lo abandonáis por seguir a otros dioses, se volverá contra vosotros y os exterminará.

El pueblo clama que quiere servir al Señor. Josué los conjura: *Vosotros sois testigos contra vosotros mismos de que habéis elegido al Señor para servirlo*. El pueblo responde: *¡Lo somos!* Josué les exige que retiren los dioses extranjeros. El pueblo entero concluye: *Serviremos al Señor nuestro Dios y obedeceremos su voz*.

Jos 24,25 suena aun poco extraño, porque dice que *Josué hizo una alianza con el pueblo*, cuando es Dios el que hace la alianza. Algo parecido sucede con *le dio leyes y preceptos*, que en Ex 15,25 se dice del Señor y no de Moisés. La intención es equiparar en

lo posible a Josué con Moisés: ambos fueron mediadores de la alianza y de la ley. Por lo mismo, también Josué escribió aquellas palabras *en el libro de la ley de Dios*.

Josué planta una piedra debajo de la encina que había en Siquén, en el mismo lugar en que Jacob había enterrado los ídolos (Gn 35,4). Había en Siquén una gran piedra, que, según la tradición, había sido erigida por el mismo Jacob (Jue 9,6; Gn 33,20), a la sombra de una encina: acaso era una estela sagrada de un antiguo templo cananeo. En este capítulo aquella piedra queda completamente desmitologizada y no quebranta la prohibición de Dt 16,22: es simple testigo para las futuras generaciones de la alianza a que Israel se comprometió aquel día.

Se ha dicho que en esta ocasión Josué comprometió con el yahvismo a pueblos que estaban ya asentados en Canaán antes de la llegada de los israelitas provenientes de Egipto y que hasta entonces no conocían al Señor. No es eso lo que dice el texto: toda la gente a la que se dirige Josué tiene una misma historia anterior: desciende de los patriarcas que llegaron de Mesopotamia y de los que salieron de Egipto. *Yo y los míos* (Jos 24,15) no incluye a todos los israelitas que entraron en Canaán con Josué. Se puede suponer por otros indicios que grupos de gentes, indígenas o inmigrantes, no yahvistas, aceptaron el yahvismo y se integraron en Israel, pero no porque lo exija este capítulo.

Algunos autores defienden que, antes de la monarquía, las tribus de Israel formaban una especie de federación de doce tribus o "anficionía". En Grecia y en el sur de Italia existían "anficionías" de doce ciudades en torno a un santuario central, de cuyo cuidado y mantenimiento se encargaban por turno. Se supone que en el Israel primitivo ocurría algo parecido. Las doce tribus se reunirían anualmente en torno al santuario central donde estaba el arca del Señor. Y la asamblea de Siquén sería precisamente el momento en que se cerró, entre grupos hasta entonces heterogéneos y amorfos, el compromiso constituyente de la anficionía: desde ese momento y sólo desde él se podía hablar de "Israel".

Hoy, sin embargo, es muy cuestionada la misma existencia de la "anficciónia". No consta que en esa época hubiera un santuario central del arca para todo Israel. No hay ningún dato de que los representantes de las doce tribus se reunieran una vez al año. No queda rastro de la obligación por turno de cuidar del santuario. Tampoco hubo en aquella época una acción guerrera con participación de las doce tribus.

El capítulo 24 de Josué tiene gran fuerza catequética; pero supone un Israel mucho más compacto, religiosa y socialmente, de lo que en ese momento históricamente fue.

24,29-31 Muerte de Josué. Tras su discurso de despedida, no le quedaba a Josué más que morir en paz. Una vez muerto, vista la trayectoria de toda su vida, su condición de instrumento de Dios, humilde, fiel y eficaz, no se duda en canonizar a aquel que había comenzado como ayudante de Moisés (Jos 1,1), dándole el título de "siervo del Señor", que antes se había otorgado sólo al mismo Moisés (Dt 34,5). La obra de Moisés habría quedado manca sin la de Josué; porque la liberación de la esclavitud de Egipto no habría servido de nada sin el don de la tierra. Así se proponían a Israel, si quería verse libre de esclavitudes extranjeras y poseer la tierra, dos grandes modelos a imitar: Moisés y Josué. Ser como ellos "siervo del Señor" y de nadie más era la condición para que en ellos se repitieran las maravillas de que habían sido testigos sus padres.

El redactor del libro da mucha importancia a la experiencia inmediata de las hazañas del Señor en favor de Israel (Jos 23). Simpli-

ficando exageradamente las cosas, dice que Israel sirvió al Señor mientras vivieron algunos que conocían por sí mismos esas hazañas. Se sobreentiende que, cuando aquellos murieran, Israel dejaría de servir al Señor. Es el tema del libro de los Jueces.

24,32-33 Los huesos de José. Muerte de Eleazar. Con el entierro de los huesos del patriarca José, traídos de Egipto, se cumple su disposición testamentaria (Gn 50,25, véase 33,19; Ex 13,19).

Termina el libro con la muerte y sepultura del que había sido colaborador de Josué en el reparto de la tierra: Eleazar, el hijo de Aarón.

Así termina el libro y con él el primer gran capítulo de la historia de salvación. El Señor había prometido a los patriarcas la tierra de Canaán. Tras una larga peregrinación por Egipto y el desierto, ahí estaba la tierra prometida, entregada por el Señor a Israel, repartida entre las tribus y poseída pacíficamente. Ahí también comienza el segundo capítulo de la historia, que acabará cuando el mismo Señor que les había dado la tierra prometida los arroje de ella y se la entregue a sus enemigos. Eso sucederá el año 722 a. C. para los israelitas del norte y el 587 a. C. para los del sur. La historia de esa época estará tejida de infidelidades de Israel y de paciencia del Señor. Hasta que quede claro que la única solución es una vuelta atrás, para empezar de nuevo. El libro de los Jueces dará testimonio de los dos primeros siglos de forcejeo entre el Dios leal y el pueblo reincidente en la ingratitud por el don de la tierra y la deslealtad.

JUECES

Andrés Ibáñez Arana

INTRODUCCION

El Libro de los Jueces cuenta la historia de Israel entre la conquista de la tierra y la monarquía. Toma su nombre del título que se da en él a los protagonistas.

1. Contenido del libro

El libro se compone de tres partes, heterogéneas y desiguales en extensión:

I. TRADICIONES SOBRE LA CONQUISTA DE CANAAN (Jue 1,1-2,5).

- Acciones esporádicas de las tribus.
- Ciudades que no pudieron ser conquistadas.
- Un ángel explica la imposibilidad de expulsar a todos los cananeos.

II. HISTORIA DEL PERIODO DE LOS JUECES (Jue 2,6-16,31).

1. Interpretación religiosa de la historia (Jue 2,6-3,6).
2. Historias de los jueces:
 - Otoniel (Jue 3,7-11).
 - Eud (Jue 3,12-30).
 - Sangar (Jue 3,31).
 - Débora y Barac (Jue 4-5).
 - Gedeón (Jue 6-8).
 - Abimélec (Jue 9).

Jueces menores: Tolá y Yair
(Jue 10,1-25).

- Jefté (Jue 10,6-12,7).
- Jueces menores: Ibsán, Elón, Abdón (Jue 12,8-15).
- Sansón (Jue 13-16).

III. HISTORIAS DE CUANDO EN ISRAEL NO HABIA REY (Jue 17-21).

1. Migración danita y origen de su santuario (Jue 17-18).
2. El crimen de Guibeá y la guerra contra Benjamín (Jue 19-21).

2. Funciones de los jueces

¿Qué quiere decir en nuestro libro el título de "juez"? Los "jueces" que se mencionan en él se suele dividir en "mayores" y "menores".

Los "mayores" fueron héroes carismáticos libertadores de Israel. Sus hazañas llenan la mayor parte del libro. Fueron Otoniel, Eud, Débora con Barac, Gedeón, Jefté y Sansón.

De cada uno de los "menores" se dice, con ligeras variantes y algunas lagunas: "Después de Fulano, fue juez de Israel Mengano, hijo de Zutano. Era de x; tenía x hijos, que montaban otros tantos pollinos; los casó. Te-

nía x ciudades. Fue juez de Israel x años. Murió y fue sepultado en x (generalmente, donde nació)".

La historia de Jefte termina como la de un juez "menor" (Jue 12,7-8), pero fue también un salvador de Israel o juez "mayor". Parece ser que figuraba en la lista de jueces "menores". Es probable que de ahí venga el que a otros libertadores de Israel se los llame también "jueces": Si Jefte, famoso por sus hazañas, es calificado de "juez", ¿por qué no también otros que no le fueron en zaga con sus proezas para la liberación de Israel?

En otras lenguas semíticas y en culturas afines el título de «juez» podía abarcar una función más amplia que la de la judicatura. En Mari era una especie de gobernador local, que, además de la administración de la justicia, tenía a su cargo varias funciones en caso de guerra. Parecida amplitud de funciones tenía el «juez» en Ugarit y en todo el mundo fenicio-púnico. También en hebreo la raíz "shafat" y sus derivados abarca un campo mayor que el de "juez" o "juzgar". Aunque la mayoría de las veces significa "ejercer la función de juez", también puede significar cualquier forma de ejercicio de gobierno.

Algunos hacen de los jueces "menores" piezas claves en el gobierno de Israel en la época premonárquica. Antes de la monarquía –se dice– las tribus de Israel formaban una especie de federación de 12 tribus o "anficiónía". En Grecia y en el Sur de Italia existían "anficiónías" de 12 ciudades en torno a un santuario central, de cuyo cuidado y mantenimiento se encargaban por turno. Se supone que en el Israel primitivo ocurría algo parecido. Las doce tribus se reunían en torno al santuario central donde estaba el arca de la alianza. Allí los jueces "menores", con ocasión de la fiesta anual de la alianza, transmitían el derecho del Señor y vigilaban su observancia. Su cargo era vitalicio y se sucedían ininterrumpidamente.

Hoy es muy cuestionada la misma existencia de la "anficiónía". No consta que en esa época hubiera un santuario central del arca para todo Israel. No hay ningún dato de que los representantes de las doce tribus se reunieran una vez al año, ni de que hubie-

ra jueces con jurisdicción sobre todas ellas. No queda rastro de la obligación por turno de cuidar del santuario. Tampoco hubo en aquella época una acción guerrera con participación de las doce tribus, como se verá en el comentario. Sólo en la guerra civil contra Benjamín (Jue 19-21), pero parece que históricamente sólo intervinieron en aquel hecho las tribus más vecinas. Las tribus tenían sus propios santuarios y sus jefes tribales y hacían su vida independiente, sin una autoridad supratribal permanente que las cohesionara. Eso sí, tenían cierta conciencia de pertenecer todas a "Israel" y de ser "el pueblo de Yahvé": ello les obligaba a la solidaridad en defensa de cualquier tribu atacada por algún enemigo exterior.

Podemos conjeturar que el título de "jueces" les correspondía originalmente por derecho propio sólo a los jueces "menores". El ámbito de su autoridad no rebasaría el de la propia tribu; excepcionalmente podría alcanzar a varias tribus limítrofes reunidas en un santuario. Su función principal sería la de ejercer la judicatura dirimiendo pleitos; pero no se pueden descartar unos ciertos poderes más amplios. No muchos, ya que, faltando toda organización estatal, no había una administración estable, ni un ejército, ni unos impuestos. Y, en caso de guerra, siempre surgía un líder carismático.

Los jueces "mayores" fueron llamados "jueces" sólo por analogía con Jefte, que fue juez tanto mayor como menor.

3. El marco teológico

La historia bíblica es una historia teológica. El libro de los Jueces no es una excepción. Fue escrito, como los demás, desde el punto de vista de que toda la historia de Israel está guiada por Dios. Un marco teológico (Jue 2,6-20) da la clave de interpretación de todo el libro. Este marco se reproduce extensamente en la introducción a la historia de Jefte (Jue 10,6-16) y brevemente al comienzo y al fin de las hazañas de cada juez "mayor". Este es el esquema:

Los israelitas ofendieron al Señor con su conducta y dieron culto a los ídolos. Se en-

cendió la ira del Señor, que los entregó en manos de x durante x años. Los israelitas clamaron al Señor, y el Señor les suscitó a x. El enemigo fue humillado bajo la mano de los israelitas. Y el país estuvo en paz una serie de años. Pero murió x. Y el proceso volvió a comenzar.

Estos marcos son posteriores a las narraciones mismas y se atribuyen a uno o varios redactores de la escuela deuteronomista, que, durante el destierro de Babilonia, aplicaron a la historia los criterios del libro del Deuteronomio. Con estos marcos, los redactores interpretan los relatos desde fuera, respetando sustancialmente su contenido tradicional. *Esos mismos redactores, u otro que los precedió, convirtieron a los héroes de una tribu o grupo de tribus en héroes nacionales.*

Los marcos no afectan ni a la parte primera (Jue 1,1-2,5), ni a la historia de Abimélec (Jue 9), ni a las breves noticias sobre los "jueces menores", ni a los apéndices (Jue 17-21). Esas partes probablemente se añadieron más tarde. Acaso se deba decir lo mismo de las historias de Sansón. No por eso dejan de ser tradiciones antiguas.

4. El marco cronológico

Las historias de los jueces se encuadran en un marco cronológico. A la actividad de los jueces "mayores" y a los intervalos entre uno y otro se les asignan cifras redondas, 20, 40 u 80 años. Las de los jueces "menores" son cifras menos convencionales. Parece que los redactores tenían noticia de las hazañas de los libertadores de Israel, pero no de su cronología. Pero con los jueces "menores" les ocurría lo contrario: conocían su cronología, pero no sabían casi nada de sus actividades.

Se ha pretendido reconstruir la cronología de la época partiendo de esos datos. Empresa vana, ya que: a) Las cifras artificialmente redondas de los "jueces mayores" no son fiables. b) No consta ni de los jueces "mayores" ni de los "menores" que se sucedieran unos a otros, ya que su actividad no se extendió a todo Israel: lo mismo pudieron coincidir dos en una misma época, que pudo haber intervalos vacíos entre uno y otro. c) No

se sabe nada de la relación cronológica entre jueces "mayores" y "menores".

Según 1 Re 6,1, entre la salida de Egipto y el comienzo de la construcción del templo de Salomón pasaron 480 años. Es una apreciación deuteronomista, por lo que cabría esperar que los datos del libro de los Jueces sumados a los del Exodo, Josué, Samuel y 1 Reyes, dieran esos mismos años. Pero resulta difícil, si no imposible, hacer cuadrar las cifras.

Hemos de comprender que en aquellos tiempos primitivos no disponía de una era según la cual contar los años; ni siquiera podían contarlos por los del monarca reinante, *que no existía. Lo que nos importa es que, si la entrada principal de los israelitas en Canaán se ha de situar en el último tercio del s. XIII a. C., nuestra historia se desarrolla desde aproximadamente el 1.200 a. C. hasta más o menos el 1040 a. C.*

5. Historia de la composición

Lo mismo que otros muchos libros del Antiguo Testamento, el de los Jueces no fue obra de un solo autor ni de una sola época. Los pasos de su formación pudieron ser los siguientes:

a) Durante un par de siglos los relatos corren de boca en boca con la fluidez de la tradición oral. Sigue un período (que pudo empezar en la época de Salomón) en que se van recogiendo por escrito las tradiciones sobre los héroes, las noticias sobre los "jueces menores", y los relatos que más tarde se insertarán en los Apéndices (Jue 17-21).

b) Después de la caída de Samaría (721), se ensartan unas con otras las narraciones sobre los héroes, y se entrecruzan con las listas de noticias sobre los "jueces menores". Quedan todavía fuera la primera parte (Jue 1,1-2,5): la historia de Abimélec (Jue 9), los marcos teológico y cronológico y los apéndices (Jue 17-21).

c) Poco después de iniciado el destierro de Babilonia se termina de componer la gran historia de Israel que, tomando pie en el Deuteronomio, narra desde la conquista de Canaán por Josué hasta la caída de Je-

rusalén y la deportación a Babilonia: son los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Es lo que se suele llamar historia deuteronomista. Dentro de ella tiene su propia personalidad el libro de los Jueces, que trata con criterios literarios y teológicos peculiares una época de la historia de Israel bien definida, entre la conquista y los preámbulos de la monarquía. A sus redactores deuteronomistas se debe:

- La inserción de la parte primera (Jue 1, 1-2, 5).
 - El marco teológico y cronológico.
 - Probablemente, la inserción de la historia de Abimélec.
 - La extensión de la acción de los "jueces" a "todo Israel", si no lo había hecho ya un recopilador anterior.
- d) Otro redactor deuteronomista, algo posterior, que tenía una visión menos negativa de la monarquía, añadió, hacia el año 560, Jue 17-21, donde deja constancia de algunas de las barbaridades que se cometían en aquellos tiempos en que *no había rey en Israel y cada uno hacía lo que quería*.

6. El libro de los Jueces y la historia

Para valorar el libro de los Jueces como fuente histórica, hay que empezar por desmontar el entramado redaccional, con sus marcos cronológico y teológico, y con la atribución a todo Israel de acciones de algunas tribus.

Hay que tener en cuenta el género literario, tanto del conjunto, que es una historia teológica, fragmentaria, anecdótica e imprecisa cronológica y geográficamente, como de cada relato.

Si dejamos hablar a cada narración de por sí, obtendremos del conjunto una imagen realista y coherente de la vida de las tribus de Israel en la época anterior a la constitución del Estado. Las dos versiones de la batalla de Quisón (Jue 4 y 5), a pesar de sus notables discrepancias, coinciden en puntos sustanciales. La historia de Abimélec (Jue 9) es un ejemplo de relato imparcial, casi moderno. En las historias de Sansón se deplegó más libremente la imaginación popular revis-

tiéndolas de rasgos novelísticos; no obstante, dan una imagen gráfica de la precaria situación de los danitas en la vecindad de los filisteos. La migración de los danitas en Jue 17-18 parece responder a la historia. Las noticias sobre los jueces "menores" destacan por su sobriedad y por su cronología no sometida a sistema.

7. La época de los jueces y la lucha por la tierra

Las conquistas israelitas a fines del s. XIII a. C. bajo Josué no limpiaron de cananeos la tierra prometida. Quedaron sin conquistar: la costa mediterránea, dominada al norte por los fenicios y al sur por los filisteos; la llanura de Yezrael, donde se imponían los carros de guerra cananeos: la zona de colinas que desciende de la montaña de Judá a la llanura filisteas; y una hilera de ciudades a la altura de Jerusalén, incluida esta misma ciudad.

Con esta situación, las comunicaciones entre las tribus se hacían difíciles, por culpa de dos barreras que separaban a Judá de las tribus del centro y a éstas de las de Galilea. La situación debió de mejorar bastante con la victoria de Débora en la llanura de Yezrael, que permitiría a los israelitas establecerse en el llano.

No todos los problemas con los cananeos se resolvieron por la fuerza de las armas. Se llegó a un entendimiento con Gabaón (Jos 9-10) y Siquén (Jue 9; Gn 34). Hubo casos en que los cananeos fueron sometidos a trabajos forzados; pero también sucedió a la inversa (Gn 49, 14-15).

Aquel pueblo recién llegado, y sin haber acabado de adueñarse de su territorio, se vio acosado por todas partes: por los cananeos que desde dentro se resistían a la expulsión o al exterminio; por los belicosos pueblos de Transjordania, madianitas, moabitas y amonitas; por los filisteos, que no se resignaban a seguir confinados en la costa. ¿Qué pudo oponer Israel a aquella presión extranjera?

No tenían aún una autoridad política común a todas las tribus. Sí tenían desde el principio una incipiente conciencia nacional.

El enfrentamiento con los aborígenes cananeos hacía que se relativizaran las diferencias entre los distintos grupos israelitas, que se sentían pertenecientes a un tronco étnico común y empezaban a expresarlo en términos de un linaje común. Tradiciones peculiares de algunas tribus se hicieron patrimonio de todas. Los unía un nombre, que pronunciaban con orgullo, "Israel". A pesar de sus escarceos por los cultos a otros dioses, su Dios era el Señor (Yahvé) y él solo valía más que todos los dioses de las naciones enemigas, como lo tenía bien demostrado en la historia.

Esa conciencia fue suficiente para que, cuando se presentaba una situación de emergencia y el Dios de Israel suscitaba un libertador carismático, se le unieran, si no todas las tribus de Israel (la solidaridad no llegaba a tanto), sí al menos las más cercanas e interesadas.

De momento los problemas se fueron solucionando, pero se sentía la necesidad de dar expresión política a la conciencia nacional. A Gedeón le propusieron ser rey, Jefé exigió el carácter vitalicio de su mando, Abimélec se proclamó rey de Siquén. Al final, la presión filisteas iba a obligar a elegir un rey. Pero esto nos lo contará el primer libro de Samuel.

8. La época de los jueces y la religión de Yahvé

Mayor que el reto de la guerra fue el de la cultura y la religión. Israel se puso en contacto con una población que poseía el prestigio de una técnica superior. Pudo ocurrir lo que tantas veces: que el conquistador fuera conquistado culturalmente por el vencido. Además, la voz de aquellos cananeos era la del patrimonio semita común, que muchos israelitas, sobre todo de algunas tribus, llevaban dentro del alma, aunque superficialmente hubieran asimilado el yahvismo. No obstante, el yahvismo no pereció. Se habría ido al traste con la historia de salvación. Pero ¿de qué medios se sirvió Dios para que no sucumbiera?

No tuvieron en esa época un líder como Moisés, aunque su recuerdo seguía vivo, y en su nombre se transmitían las primeras

coleccionadas legislativas ligadas a Moisés, al Sinaí y a la alianza con el Señor.

Tenían a los "levitas": familias sacerdotales, emparentadas con Moisés, que se caracterizaban por un entusiasmo casi fanático por el Señor y por la defensa acérrima de su culto exclusivo y sin imágenes (Ex 32,25-29; Dt 33,8-11; 1 Re 12,31), a pesar de algunas excepciones (Jue 17-18).

Tenían los santuarios. En ellos florecía, sin control posible, la religiosidad popular. En los más importantes se concentraba el pueblo durante las fiestas anuales. Allí los jueces resolvían los pleitos según el derecho sagrado; allí los bardos populares recitaban sus trovas y relataban sus historias; allí participaban todos en los banquetes sacrificiales de comunión, en que todos se sentían una gran familia, presidida por el Señor.

Tuvieron a los "jueces mayores", salvadores carismáticos, que el espíritu de Dios suscitó en los momentos precisos: ellos despertaron los sentimientos religioso-patrióticos y la solidaridad adormecida.

Así, aunque todavía en las capas más populares se dejara notar demasiado el influjo cananeo, el yahvismo sobrevivió, a la espera de que los grandes profetas lo consolidaran y depuraran.

9. El mensaje del libro

Los libros históricos que nosotros llamamos "historia deuteronomista", en la Biblia hebrea se designan como "los profetas anteriores", pues los judíos pensaban que esos libros habían sido escritos por profetas. Sin embargo, el título admite un significado más profundo. Profeta es el que proclama la palabra de Dios a su pueblo, una palabra que lo acusa de su pecado y lo invita a la conversión. Profeta es el intérprete de Dios, que habla también a través de la historia. Por eso los que escribieron estos libros pueden ser conceptuados como profetas. Ellos entienden el pasado de Israel como la historia del contraste entre la lealtad de Dios con su pueblo y la infidelidad del pueblo con su Dios.

El libro de los Jueces está escrito para los contemporáneos del historiador, en el mo-

mento triste del destierro. Es, como la de los profetas, una palabra de juicio sobre Israel, el cual, desde las primeras etapas de su historia, ha sido infiel a Dios que lo ha elegido y le ha dado la tierra prometida.

Como los profetas del destierro, los autores de nuestra historia sienten la necesidad de explicar en términos teológicos la caída de los reinos de Israel y de Judá. Con la lectura de tradiciones antiguas, debidamente interpretadas, podía Israel entender el exilio como el justo juicio de Dios por su pecado. Lo mismo que en tiempos de los jueces, el Señor ha entregado a su pueblo en manos de sus enemigos. Pero ahora el castigo ha sido más definitivo. O porque el pueblo no supo clamar arrepentido al Señor, o porque ya los pecados acumulados habían llegado al colmo. Israel está padeciendo las consecuencias extremas de un proceso que había comenzado hacía siglos.

Pero el libro es también una palabra de esperanza. Lo mismo que en el pasado, el Señor está dispuesto a responder con el perdón y la salvación al clamor sincero de su pueblo arrepentido. Es un llamamiento a la conversión y a la confianza en el perdón.

Algunas de las anécdotas del libro hieren nuestra sensibilidad; nos sorprende la rudeza de la moral de un Eud, una Yael, un Jefté, un Sansón. Eran hombres de su tiempo y como tales deben ser juzgados. No obstante, fueron jalones de una historia de salvación que estaba todavía casi en sus comienzos y muy lejos de la perfección de la moral evangélica. Debemos mirarlos con los ojos benévolos con que Ecl 46,11-12 los propone como modelos de fidelidad al Señor; y con que Heb 11,32 atribuye sus hazañas a su fe.

10. Bibliografía

L. Arnaldich, *Libros históricos del Antiguo Testamento*, en *Biblia Comentada*, vol. II, Madrid 1961.

G. Auzou, *La fuerza del Espíritu*, Madrid 1968.

F. Asensio, *Jueces*, en *La Sagrada Escritura*, vol. II, Madrid 1968.

J. D. Crosan, *Jueces*, en *Comentario bíblico San Jerónimo*, vol. I, Madrid 1971.

R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, Madrid 1975.

COMENTARIO

I
**TRADICIONES SOBRE
 LA CONQUISTA DE CANAAN
 (1,1-2,5)**

El libro de Josué da una imagen demasiado simple de la ocupación de Canaán: los israelitas carecían de la conciencia nacional y de la organización necesarias para una guerra tan sistemática. Las historias de los jueces, en cambio, delatan un Israel fragmentado en tribus, con un sentido de solidaridad todavía incipiente.

El autor de Jueces comienza recuperando restos de tradiciones tribales que idealizan menos la conquista y están más cerca de los hechos. La ocupación es obra de tribus sueltas o en pequeñas agrupaciones. Destaca la acción de Judá, elegida por Dios para comenzar la empresa. No se ocultan las lagunas de la ocupación: la principal de ellas fue la de Jerusalén, no conquistada hasta David.

En Jue 2,1-5 el ángel del Señor da una explicación teológica a la permanencia de enclaves cananeos: el Señor ha sacado a los israelitas de Egipto, les ha dado la tierra, les ha mandado destruir los altares, pero no le han obedecido. Por eso él no seguirá expulsando a los primitivos pobladores.

Antes de entrar el libro en su propio tema, ha querido recoger algunas tradiciones que completaban, puntualizaban o interpretaban los datos del libro de Josué sobre la conquista de Canaán.

1,1-21 Conquistas de las tribus del sur. Frente a la visión del libro de Josué en relación con la conquista de la tierra de Canaán, el autor de Jueces ha querido conservar algunas tradiciones primitivas que ofrecían una idea más compleja y más verosímil de la ocupación de la tierra. Las tribus actúan por separado, o en pequeñas agrupaciones, y conquistan la parcela que les corresponde. Concretamente, se habla de algunas con-

quistas de la tribu de Judá, sola o con la de Simeón, y de la Casa de José. No obstante, también aquí se manifiesta la conciencia de unidad entre las tribus: todos los israelitas consultan al Señor. Y también aquí se afirma la tesis central del libro de Josué: la tierra es un don gratuito del Señor: *Le he entregado el país.*

La expresión *cuando murió Josué* (con que comienza el capítulo y el libro) puede ser inexacta para las acciones de Jue 1, contemporáneas acaso de las de aquel caudillo. Pero es correcta como encabezamiento de todo el libro: la historia se divide en tres períodos: el éxodo y la travesía del desierto, hasta la muerte de Moisés; la conquista, después de la muerte de Moisés (Jos 1,1); el tiempo de los "jueces", después de la muerte de Josué.

Judá y Simeón eran hermanos de padre y madre, lo que quiere decir que las tribus correspondientes estaban estrechamente relacionadas. La de Simeón, de escasa entidad y cuyo territorio inicialmente se situaba entre el de Judá y el desierto, pronto quedó difuminada dentro de la tribu hermana.

El castigo a que fue sometido a Adonibézec (Jue 1,6) tiene paralelos en otros pueblos. La amputación del dedo gordo de manos y pies le incapacita a uno para la guerra y es una ignominia para un soldado. Adonibézec reconoce que Dios ha obrado con justicia, aplicándole la ley del talión. No se sabe cómo o en qué sentido se puede decir que *llevaron a Adonibézec a Jerusalén*, cuando todavía no había sido conquistada esta ciudad. El redactor del libro lo ha querido arreglar diciendo que Judá conquistó Jerusalén. Según nuestros datos, no fue conquistada hasta David. Más conforme con la historia parece Jue 1,21: los benjaminitas no expulsaron de Jerusalén a los jebuseos. La capital pertenecería teóricamente a Benjamín, pero de hecho fue conquistada por David, un hombre de Judá.

En Jos 10,36-37 era Josué con todo Israel

el que conquistaba Hebrón: es la simplificación propia del libro de Josué. La montaña es la montaña de Judá; el Négueb, la región semidesértica entre Berseba y el desierto del Sinaí; la Sefela, la zona de colinas que desciende de la montaña hacia el mar. En Jos 15,13-20, se lee la misma narración pintoresca, sobre la conquista de Hebrón y Debir por Caleb y Otoniel (Jue 1,11-15). Este último, que era "hermano de Caleb", es decir, de un clan afín, conquista Debir y se casa con la hija de Caleb. Otoniel y su mujer se aprovechan de la debilidad de Caleb por su hija y consiguen de él albercas para sus ganados, absolutamente necesarias en las regiones semidesérticas del Négueb. Esos clanes quenazitas fueron absorbidos por Judá.

Igual sucedió con los quenitas, tribus nómadas del sur del mar Muerto. Antes de su incorporación a Judá, mantenían ya buenas relaciones con Israel: cuando Saúl hace la guerra a los amalecitas, avisa a los quenitas que se aparten (1 Sm 15,6). Según una de las tradiciones, el suegro de Moisés se llamaba Jobab, y era quenita (también en Jue 4,11 y Nm 10,29). Otras veces se le llama Jetró y es madianita (Ex 3,1; 4,18).

La "Ciudad de las Palmeras" puede ser Jericó, o Tamar, "Palmera", en el Négueb.

La ciudad de Jormá, en cuya región habían sufrido los israelitas una derrota (Nm 14,45), fue luego conquistada por los israelitas, cuando todavía caminaban por el desierto. Pero aquella narración no tiene más punto de contacto con la nuestra que el de que en ambos casos el nombre de la ciudad, Jormá, se explica porque fue consagrada al *jerem*, anatema, institución en virtud del cual la victoria en la guerra santa culminaba en el exterminio de toda la población. Aquella institución era patrimonio común de todo el mundo semítico antiguo: todo el botín era del dios al que se atribuía la victoria. El cumplimiento del anatema era un acto supremo de religión: los soldados sedientos de botín tenían que consagrarlo entero al Señor; se comprende que a veces no lo cumplieran (Jue 5,30; 1 Sm 15).

El texto hebreo dice que Judá conquistó Gaza, Ascalón y Ecrón, tres de las cinco ciu-

dades que pronto formarían la pentápolis filistea. Pero, siguiendo las versiones antiguas, deducimos que no pudo conquistar esas ciudades. Si Jue 1,18 afirma que Judá no pudo expulsar a los habitantes de la llanura, porque éstos tenían carros de hierro, ¿cómo pudo ocupar las principales plazas de la costa?

No se cuenta ninguna hazaña guerrera de Benjamín; al contrario, se dice que los benjaminitas no expulsaron a los jebuseos de Jerusalén. De Judá se dice en Jue 1,8 que *los de Judá atacaron a Jerusalén y la conquistaron*; de Benjamín, y luego de todos los demás, *que no pudieron expulsar de Jerusalén a los jebuseos* (Jue 1,21). Es una distinta valoración de los mismos hechos, de cara al mensaje del cap. 2, donde se atribuirá a esa desidia en expulsar a los cananeos el origen de todos los males de Israel. Los carros de hierro que poseían ya aquellos cananeos en los comienzos de la Edad de Hierro, se imponían en la llanura, pero tenían dificultades en la montaña.

1,22-26 Conquista de Betel. El Señor estuvo también con la *casa de José*, sin distinguir entre Efraín y Manasés. El relato recuerda el de los espías de Jericó y la prostituta Rajab. El espionaje surtió efecto: aquel hombre les señala el punto flaco por donde se puede entrar en la ciudad. En premio, se salva con toda su familia y emigra a la tierra de los hititas, probablemente Siria, donde edifica una ciudad a la que bautiza con el nombre de su ciudad de origen. Betel, "Casa de Dios", era ciudad sagrada ya en tiempo de los patriarcas (Gn 28,10-22), y fue elegida por Jeroboán I como capital religiosa de su nuevo reino (1 Re 12,29). Las excavaciones han constatado la destrucción de Betel en el último tercio del s. XIII a. C.

1,27-36 Limitaciones de la ocupación. De las demás tribus sólo se dice que no expulsaron a los habitantes de determinadas ciudades (véase Jos 17,11-13; 19,10-39). Cuando posteriormente lograron someterlos, podían haberlos expulsado, pero tampoco lo hicieron: fue un modo de proceder culpable, que trajo malas consecuencias.

Las tribus de Aser y Neftalí son más miserables que las demás: algunos cananeos siguieron viviendo entre los israelitas, pero esas tribus vivieron entre los cananeos. Todavía fue peor la suerte de Isacar, cuya tribu no se menciona: parece que fueron jornaleros en el valle de Esdrelón, como indica su nombre de Isacar ("jornalero"): Gn 49,14-15 pinta a Isacar como un borrico que, aunque de mala gana, ofrece el lomo a la carga.

Caso especial es el de los danitas, que ocuparon un pequeño territorio al oeste de Judá, Benjamín y Efraín; en lugar de expandirse hacia la costa, fueron presionados por los "amorreos", quizá mejor por los filisteos, y tuvieron que emigrar hacia el norte (Jos 19,47; Jue 18). Por eso quien sometió a aquellos amorreos no fue Dan, sino Efraín.

No se sabe por qué se habla al final del territorio de los edomitas. Seguramente es un resto de unas delimitaciones de fronteras, cuyo conjunto se ha perdido.

2,1-5 Reprimenda del Señor. Una tradición antigua explicaba el nombre de un lugar, en la zona de Betel, llamado "Llorones", por el llanto penitencial que allí hicieron los israelitas.

Las palabras del "Ángel del Señor" (=el Señor) explican teológicamente la permanencia de enclaves cananeos en medio de Israel. El tema era inquietante, y se le daban diversas soluciones: bien que el Señor no había expulsado inmediatamente a todos los cananeos no fuera que, al quedar semidesierta la tierra, se multiplicaran las fieras (Ex 23,29-30; Dt 7,23-24); o bien para que los israelitas se mantuvieran diestros en el arte de la guerra (Jue 3,2). Jos 23,7.12-13 advertía que Israel debía evitar el trato con los cananeos, no sea que se les convirtieran en una trampa y el Señor tuviera que expulsar a Israel de su tierra. Aquí se recuerda la alianza, en virtud de la cual no podían pactar con ellos, y se constata que Israel no ha cumplido con ese deber; ahora, en castigo, el Señor no va a acabar de expulsar a los cananeos: ellos van a ser sus enemigos, y sus dioses la tentación que va a acarrear a los israelitas la desgracia definitiva. El castigo será bien merecido.

Parece una respuesta simplista, pero en el fondo responde a la historia. El culto de Baal fue la peor de las tentaciones para Israel, porque ponía en peligro su identidad y su razón de ser. Fue un peligro muy real. El pueblo creyó que era posible un compromiso entre el Señor y Baal. Por eso fue necesaria la gran prueba del destierro. Así este pequeño pasaje quiere dar sentido, no ya sólo a la historia de los jueces, sino a toda la historia de Israel hasta el destierro de Babilonia.

II HISTORIA DEL PERIODO DE LOS JUECES (2,6-16,31)

Tras los complementos al libro de Josué que le sirven de introducción, es aquí donde comienza propiamente el libro de los jueces. Una interpretación teológica de toda la historia, propuesta como tesis al principio (Jue 2,6-3,6), será demostrada con los relatos particulares de las hazañas de cada uno de los jueces (Jue 3,7-16,31).

1. Interpretación religiosa de la historia (2,6-3,6)

Jue 2,6-3,6 es la introducción teológica a la historia de los jueces. Se compone de tres partes: a) Muerte de Josué (Jue 2,6-10). b) Marco teológico general (Jue 2,11-19). c) Nueva explicación de la permanencia de las naciones paganas en medio de Israel (Jue 2,20-3,6).

2,6-10 Muerte de Josué. Se repite casi al pie de la letra Jos 24,28-31. Es muy importante la experiencia inmediata de las hazañas del Señor en favor de Israel. Simplificando la historia, se dice que Israel sirvió al Señor mientras vivieron algunos testigos oculares de esas hazañas. Se sobreentiende que, cuando aquellos murieran, la siguiente generación, que conocía esas hazañas sólo

lo de oídas, se olvidaría del Señor. A Josué, una vez cumplida fielmente su misión, se le da el glorioso título de *siervo del Señor*, que antes se había otorgado a Moisés (Dt 34,5) y luego se daría a David y a los profetas, en particular al siervo del Señor anunciado en la segunda parte de Isaías. También los primeros cristianos dieron este título a Jesús (Hech 3,13; 4,27.30).

La alta edad que se atribuye a estos grandes personajes del pasado es probable que se deba a una doble idea: que la humanidad ha ido progresivamente decayendo, y que Dios premia con una larga vida a sus siervos.

2,11-19 Infidelidad y liberación. Este es un pasaje clave en el libro de los Jueces puesto que formula de manera explícita el esquema teológico básico de la historia de los jueces; al mismo tiempo proporciona la clave para entender toda la historia posterior de Israel, especialmente la catástrofe del exilio. Cuando sobrevino otra generación que no tenía experiencia directa de las hazañas del Señor, los israelitas lo abandonaron para dar culto a otros dioses. Dios se encolerizó con ellos y los entregó en manos de sus enemigos. Pero el Señor se compadecía de sus gemidos y les suscitaba "jueces" que los salvaban de la opresión. Mientras vivía el juez, todo iba bien (aunque Jue 2,17, más pesimista, dice que ni siquiera en vida del juez); pero, muerto el juez, volvían a pecar tanto o más que sus padres, y la historia se repetía.

Baal era el dios de la lluvia y la fertilidad; Astarté era su diosa consorte, la diosa de la fecundidad.

2,20-3,6 Razones de la permanencia de pueblos extranjeros. Vuelve a plantearse el problema de la pervivencia de los pueblos que Josué dejó sin conquistar. La experiencia de este hecho contrastaba con la fe en la promesa de la tierra, y exigía una solución. El Señor no los expulsa porque Israel ha quebrantado la alianza. Ya se daba esa explicación en Jue 2,1-3: allí se anunciaba que los dioses cananeos se iban a convertir en una tentación; aquí, más suavemente, se di-

ce que el Señor lo hace para probar la fidelidad de Israel. En Jue 3,4 se repite la misma explicación. Pero un glosador intercaló en Jue 3,2 una interpretación menos severa: para que las nuevas generaciones de israelitas se mantuvieran diestras en el arte de la guerra.

2. *Historias de los jueces* (3,7-16,31)

La escuela deuteronomista ha querido encarnar su teología en el marco de la historia con el fin de ilustrar y motivar sus tesis, y es en el libro de los Jueces donde se deja ver con más claridad la correlación y complementariedad entre historia y teología. El autor de Jueces se ha servido de las historias de doce jueces, especialmente, de los llamados seis jueces mayores (Otoniel, Eud, Débora-Barac, Gedeón, Jefté, Sansón), con el fin de encarnar, escenificar e ilustrar con ellos su doctrina teológica.

Los héroes que reciben el nombre de jueces y se convierten en libertadores de una o más tribus, son de procedencias y de tiempos muy distintos. Distintos son, a su vez, los contenidos y los estilos de las gestas y leyendas que constituyen sus historias. Pero al autor deuteronomista eso no le importa. El no se pronuncia sobre sus personajes ni sobre su vida, sino que simplemente se sirve de ellos para exponer sus tesis teológicas. Por eso, no es extraño que existan disonancias entre la teología propia de cada una de las historias de los jueces y la teología oficial del deuteronomista. Las historias de los jueces, por ejemplo, hablan de pluralidad de santuarios, mientras que el deuteronomista sólo reconoce un lugar de culto (Dt 12). El Deuteronomio condena los sacrificios humanos (Dt 12,30-32), sin embargo en la historia de Jefté se prevé su posibilidad (Jue 11). Las historias de los jueces de suyo son locales, particulares y muchas veces simultáneas, sin embargo el deuteronomista las convierte en una historia común y lineal de todo el pueblo.

OTONIEL
(3,7-11)

Es la primera sección que trata de un juez concreto; pero apenas contiene ningún detalle sobre su actuación. En cambio, se le aplica íntegro el marco teológico de Jue 2,11-23 que luego encuadrará las hazañas de los demás libertadores: a) Los israelitas ofendieron al Señor. b) Se olvidaron del Señor, su Dios. c) Dieron culto a Baal y Astarté. d) La ira del Señor se encendió contra Israel. e) Los entregó en manos de un poder extranjero. f) Los israelitas clamaron al Señor. g) El Señor les suscitó un libertador. h) El Señor entregó en manos del libertador a ese enemigo y él lo derrotó. i) Y siguió un período de paz de cuarenta años.

El libertador fue *Otoniel*, el que en Jue 1,13 conquistó Debir. Es el único "juez" de la tribu de Judá (o de un clan anexionado a Judá). Se enfrenta en la región sur de Palestina con un enemigo extraño, Cusán Risataín, es decir, "Cusán de la doble maldad". En ninguna otra parte se menciona tal rey. Puede tratarse de un apodo malicioso, que se colgó a algún jefe edomita, por su tez morena, que lo asemejaba a un etíope (Cusán) y por dos grandes fechorías cometidas (Risataín).

La opresión edomita debió de afectar sólo a Judá; pero se habla de ella como si hubiera sido problema de todo Israel. Todos pecaron, todos fueron sometidos, todos vivieron después en paz.

Con este relato esquemático, que se antepone como paradigma, se marca el período de los "jueces" como la época en que el Señor se ocupaba por sí mismo de la historia de su pueblo y de su tierra.

EUD
(3,12-30)

Reaparece el esquema que va a enmarcar todas las narraciones. Muerto Otoniel, los israelitas vuelven a pecar, y Dios los castiga, esta vez por mano de los moabitas, pueblo que según la idea de los israelitas debía contentarse con ocupar el este del Jordán, al sur

del Arnón, pero que de hecho se extendía hacia el norte, por el territorio teórico de Rubén.

Los moabitas se alían con otros pueblos de Transjordania: los amonitas, situados más al norte y este, y los amalecitas, pueblo nómada del sur del mar Muerto, especialmente hostil a Israel, que en sus correrías se hacía presente en cualquier parte y ayudaba como mercenario a cualquier amo. La situación fue grave porque cruzaron el Jordán y ocuparon Jericó, "la Ciudad de las Palmeras". La dificultad está en que Jericó no se reconstruyó hasta los tiempos de Ajab, en el s. IX a. C. (1 Re 16,34).

Los israelitas clamaron al Señor y Dios les envió un libertador, Eud, del que no se dice que el espíritu del Señor viniera sobre él; quizá su hazaña pareció poco digna del espíritu de Dios. Fue designado para hacer la entrega del tributo; lo demás fue iniciativa suya. Se aprovechó de su condición de zurdo o ambidextro para disimular el arma. No sabemos la largura del puñal, porque ignoramos la equivalencia de un *gomed*: de todos modos, un puñal que, a pesar de ser largo, podía hundirse entero, con empuñadura y todo, en el grasiento rey de Moab.

No se dice dónde residía el rey de Moab; se supone que en Transjordania, aunque otros piensan que en Jericó. El lugar llamado Los Idolos, estaba desde luego en Cisjordania, cerca de Guilgal: allí Eud se podía sentir seguro. Habría allí algunas piedras talladas, interpretadas como ídolos; quizá las que erigió Josué en Guilgal (Jos 4,20).

Muerto el rey, Israel inflige a Moab una derrota, que el texto exagera. Israel corta a Moab la retirada impidiéndole la vuelta a su tierra. Israel goza de paz ochenta años, doble que en otras ocasiones. Aunque la acción se limitara a las tribus más directamente afectadas, el narrador la cuenta, según su costumbre, como protagonizada por todo Israel. La victoria se atribuye al Señor.

Aunque la acción de Eud no carece de aspectos positivos (se jugó la vida por Israel), es sólo disculpable por la rudeza de los tiempos. Un hecho similar es juzgado duramente en 2 Sm 4,5-12. Para el narrador es cla-

ro que Dios, así como se había servido de la prepotencia de Moab para castigar a Israel, se aprovechó de la brutalidad y astucia sin escrúpulos de Eud para liberarlo.

SANGAR
(3,31)

Ni Sangar ni Anat son nombres hebreos. Se alude poéticamente a Sangar, hijo de Anat, en Jue 5,6, en paralelo con Yael, que era la mujer de un quenita, extranjero. Parece tratarse de la misma persona.

Fue un pequeño Sansón, que actuó contra los filisteos como aquél, y con procedimientos similares (Jue 15,14-16), haciendo la guerra por su cuenta. Mereció que un redactor dejara constancia de su hazaña, porque, a su modo y a pesar de ser extranjero, quizás sin pretenderlo, *también él salvó a Israel*, manteniendo a raya a los filisteos. Pero no se dio a su actuación el tratamiento literario y teológico que se dio a la gesta de los demás "jueces".

DEBORA Y BARAC
(4,1-5,31)

Estos capítulos cuentan una batalla que Israel libró y ganó contra el poderoso ejército de una coalición de ciudades cananeas no conquistadas que contaron con la probable ayuda de los filisteos. Aquel ejército poseía multitud de carros de combate; la batalla se dio en terreno llano, donde Israel siempre había llevado las de perder. Pero aquella vez Israel ganó; fue algo extraordinario, digno de quedar bien grabado en la memoria.

Se cuenta en dos versiones, una en prosa (Jue 4) y otra en verso, el poema épico llamado "cántico de Débora" (Jue 5). Coinciden sólo en lo sustancial y se discute sobre cuál de las dos refleja mejor lo acontecido. Las diferencias principales son las siguientes:

1) Jue 4 encuadra esta historia en el mismo marco que las demás historias de los jueces (Jue 4,1-3.23.24) y la acción se desarrolla según el esquema de la guerra santa: el pro-

tagonista es el Señor; él entrega a Sisara en manos de Israel; él va a la cabeza del ejército; él desbarata al enemigo (Jue 4,14.15). Jue 5 da su interpretación teológica de los hechos en Jue 5,2-5.9-11(12).31a: el héroe victorioso al que se canta es el Señor; los enemigos vencidos son los enemigos del Señor.

2) En Jue 4 se menciona a Yabín, rey de Jazor, como el enemigo de Israel; Jue 5 no lo menciona. Pero incluso en Jue 4 el jefe del ejército enemigo y único protagonista de la acción es Sisara (que por el nombre podía ser un filisteo), el mismo que en Jue 5.

3) En el relato en prosa se habla sólo de Zabulón y Neftalí; en el cántico se les han unido Efraín, Benjamín, Maquir (= Manasés), Isacar. Por diversas razones, no han acudido Rubén, Galaad (= Gad), Dan ni Aser.

4,1-3 Oposición cananea. El relato empalma con la muerte de Eud (saltando por encima de la hazaña de Sangar) y comienza con el esquema ya conocido: Los israelitas ofenden al Señor, y él los entrega en manos de un enemigo. Los israelitas claman al Señor, porque el gran poderío del opresor (novecientos carros de hierro) le permitía mantener demasiado tiempo la opresión: veinte años (véase Jue 1,19).

4,4-11 Débora y Barac preparan la batalla. Débora ("Abeja") recibe el apelativo de *profetisa*. Con este título la designa el historiador, porque era una persona inspirada por Dios y por cuyo medio se dio a conocer, por lo menos una vez, el designio del Señor y el resultado de la batalla. De ella también se dice que era "juez" en Israel. Aquí, este título es interpretado en el sentido de que ejercía la judicatura, y los israelitas acudían a ella para resolver sus litigios.

Es ella quien, como profetisa, comunica a Barac ("Relámpago"), la orden divina de reunir diez mil hombres de Zabulón y Neftalí (cifra exagerada). El Señor atraerá hacia el torrente Quisón a Sisara con su tropa, y lo entregará en manos de Barac. El torrente o río Quisón cruza todo el valle de Esdrelón de sureste a noroeste, y va a verter sus aguas en el Mediterráneo, cerca de Jaifa. Barac no

se siente seguro sin la presencia y el consejo constante de la profetisa; de hecho ella le señalará el momento oportuno. Pero aquella precaución suponía poca confianza en la promesa del Señor; en castigo, aunque será Barac el que conducirá el ejército, toda la gloria será para una mujer: para Débora (quizás también para Yael).

Antes de narrar la batalla, es presentado Jéber, el quenita (véase Jue 1,16), para preparar el final del relato. Aunque los quenitas aparecen ordinariamente en la zona sur de Hebrón, algunas familias seguían siendo nómadas, de modo que una de ellas podía haber plantado su tienda cerca de Cadés.

4,12-16 Victoria israelita. El relato da pocos detalles. Barac dispone su tropa en el monte Tabor, dominando la llanura. El Señor hace que Sisara vaya a su encuentro hacia el sureste, remontando el curso del Quisón. Entonces Barac atacó y *el Señor desbarató a Sisara, a todos sus carros y a todo su ejército*. Del cántico se deduce que colaboró decisivamente una tormenta inesperada, que convirtió el valle en un lodazal; los carros de combate se hicieron pesados y no sirvieron más que de estorbo. La mano del Señor se manifestó en aquella providencial intervención de los agentes atmosféricos y en el pánico del enemigo, como en el paso del mar Rojo.

4,17-24 Muerte de Sisara en la tienda de Yael. Sisara, a quien el carro no servía ni para huir, consiguió escapar a pie. El exterminio del ejército se cuenta con las mismas frases rotundas usuales.

Tras la derrota, Sisara se refugia en casa de Jéber, un quenita amigo. Pero la mujer de Jéber estaba, por lo que fuera, de parte de Israel. Le muestra al principio una generosa hospitalidad, para luego, anteponiendo la ley de la guerra a la sagrada de la hospitalidad, asesinarlo con una clavija de la tienda. Dios se sirvió de aquel instrumento. Y el cántico celebrará la acción de Yael: *Bendita entre las mujeres sea Yael* (Jue 5,24). Gracias a ella la victoria de Israel fue completa. No necesitamos justificar aquella acción. Basta que la comprendamos.

La conclusión (Jue 4,23-24) sigue el patrón común a otras narraciones; se completa en Jue 5,31, al final del Cántico, con los cuarenta años de paz que siguieron.

5,1-31 El cántico de Débora. Un poeta cercano a los hechos celebró la victoria componiendo la joya más antigua de la poesía hebrea. Su misma antigüedad hace a veces dudosa su lectura e interpretación. Una cuarta parte de la traducción es conjetural. De todos modos, todavía podemos comprender la sustancia del poema:

1) Canto al Señor que, desde su antigua morada en el desierto del Sinaí, avanza como un gran campeón por Edom-Seir hacia el campo de batalla (Jue 5,2-5).

2) Situación antes de la liberación. Era imposible cruzar la llanura, a no ser por rutas desviadas. Israel carecía de un jefe que hiciera frente a la situación. El pueblo estaba inerme (Jue 5,6-8).

3) La gesta de los voluntarios israelitas es interpretada teológicamente como la gesta del Señor. El es el combatiente y el vencedor (Jue 5,9-11).

4) Invitación a los dos héroes (Jue 5,12). Concentración de las tribus convocadas. Grandes elogios para las que tomaron parte activa en la batalla: Junto a Zabulón y Nefalí están Efraín, Benjamín, Maquir (= Manasés), e Isacar. Severas acusaciones contra las que, por uno u otro motivo, no acudieron. Rubén, tras muchos titubeos, se quedó con sus rebaños allende el Jordán; lo mismo hizo Galaad (= Gad). Tampoco colaboraron Dan, que estaría ya instalado en el extremo norte, y Aser, en la costa mediterránea (Jue 5,13-18). No se dice nada ni de Judá ni de Simeón; tal vez estaban demasiado lejos y su acceso al lugar de la batalla era difícil. Nadie había conseguido hasta entonces que cuatro tribus se sintieran solidarias de otras dos, directamente afectadas.

5) Descripción de la batalla, en la que Dios se hace presente decisivamente por la acción de los astros y el desbordamiento del torrente Quisón (Jue 5,19-22).

6) Maldición a la ciudad de Meroz, que no prestó su ayuda (Jue 5,23).

7) Bendición a Yael y descripción de la muerte de Sisara por mano de aquella mujer (Jue 5,24-27).

8) Vanas conjeturas de la madre de Sisara ante la tardanza del hijo (Jue 5,28-30).

9) Imprecación contra los enemigos del Señor, bendición para sus amigos. Es un final aplicable a cualquier victoria de una guerra santa.

Aquel canto, mil veces repetido por los trovadores, quizás usado luego en el culto, mantenía vivo el recuerdo de las hazañas guerreras del Señor, enseñaba a Israel que sus victorias se debían al brazo de su Dios, llamaba a la solidaridad de las tribus, y definía a los verdaderos israelitas, como los que *te aman* (Jue 5,31).

La batalla se suele colocar en el s. XII a. C. Las consecuencias de la victoria hubieron de ser importantes, pues puso fin al dominio indiscutible de los cananeos en las zonas llanas. Desde entonces fue más fácil el contacto entre las tribus del centro y las de Galilea.

Concluye la historia como la de otros jueces: con cuarenta años de paz.

GEDEON (6,1-8,35)

El ciclo de Gedeón abarca Jue 6-8:

- I. Vocación y misión de Gedeón (Jue 6,1-40).
 - A. Oposición madianita (Jue 6,1-10).
 - B. Vocación de Gedeón y sacrificio en el altar de Ofrá (Jue 6,11-24).
 - C. Gedeón destruye el altar de Baal en Ofrá y erige un segundo altar (Jue 6,25-32).
 - D. Llamamiento a las armas (Jue 6,33-35).
 - E. La prueba del vellón (Jue 6,36-40).
- II. Campaña en Cisjordania (Jue 7,1-8,3).
 - A. El ejército de las tribus y los trescientos de Gedeón (Jue 7,1-8).
 - B. Presagio de victoria (Jue 7,9-15).
 - C. Estratagema y victoria (Jue 7,16-22).
 - D. Persecución (Jue 7,23-25).
 - E. Los efrainitas se sienten ofendidos (Jue 8,1-3).
- III. Campaña en Transjordania (Jue 8,4-21).

A. Prosigue la persecución en Transjordania (Jue 8,4-12).

B. Gedeón se venga de la gente de Sucot (Jue 8,13-21).

IV. Gedeón rechaza la realeza y muere (Jue 8,22-32).

Israel recae en la infidelidad (Jue 8,33-35).

El conjunto de estos capítulos es el resultado de la amalgama y parcial armonización de relatos diversos, pero que tienen por único protagonista a Gedeón, y por tema central la lucha contra la invasión de los madianitas. En ellos se identifica a Gedeón con Yerubaal. Aunque una misma persona podía tener nombres distintos, o un sobrenombre, aquí parece que se trataba de dos individuos. Gedeón, hijo de Joás, del clan de Abiezer, de la tribu de Manasés, se distinguió en la guerra contra los invasores madianitas. Yerubaal fue el padre de Abimélec, efímero rey de Siquén. Yerubaal se relaciona con la destrucción del altar de Baal (Jue 6,25-31); Gedeón fue el protagonista de la fundación del altar de "Señor-Paz" (Jue 6,19-24). Es probable que la semejanza entre ambas historias condujera a la identificación de los personajes.

6,1-10 Infidelidad de Israel y opresión madianita. Como las demás historias de los jueces, comienza ésta con la afirmación de que Israel cayó otra vez en la apostasía, por lo que el Señor lo castigó con siete años de dominio de los madianitas. Madián es una región al noroeste de la península arábiga, hacia el este del golfo de Aqaba, o en la península del Sinaí. Eran afines a los israelitas, ya que se les consideraba descendientes de Abrahán (Gn 25,2ss.). Una de sus caravanas compró a José y se lo llevó a Egipto (Gn 38,26). El suegro de Moisés era un madianita según Ex 18,1ss. y Nm 10,29-31. En Nm 22,4-7 se aliaron con Moab contra Israel; en Nm 25,6-18 junto con Moab extraviaron a Israel en Baal Peor.

Esta vez los madianitas, nómadas camelleros, se hacen presentes en territorio de Moab, en Transjordania, y desde allí menudean sus incursiones para practicar el pillaje en la región fértil al oeste del Jordán. La situación creada con su invasión es descrita gráfi-

camente. Se les asocian otras gentes parecidas, que tenían en común su estilo de vida nómada y su procedencia de la región oriental del Jordán. (Sobre los amalecitas, véase Jue 3,12-14). La mención de los camellos responde a la historia: en esa época era ya normal el uso del camello-dromedario por los grandes nómadas.

El narrador quiere sensibilizar al lector ante la gravedad de la situación. Históricamente la cosa pudo no tener tanto volumen. *Hasta cerca de Gaza*, en la costa mediterránea, indica lo profundo de la penetración en Palestina. Fue una invasión a gran escala. En todo caso, debió de ser importante cuando *quedó tan grabado en la memoria el día de Madián* (Is 9,3).

Según el esquema habitual, los israelitas claman al Señor. Esta vez Dios les responde por un profeta, que interpreta el sentido de la historia, con un discurso de estilo y mentalidad deuteronomistas: el Señor recuerda a Israel los principales hechos de la historia de salvación, y el precepto fundamental de adorar exclusivamente al Señor, no a los dioses cananeos. La invasión madianita es un castigo por la desobediencia. El narrador quiere que Israel se acostumbre a ver a Dios manejando la historia y a relacionar sus desgracias con el castigo de su pecado, y su salvación con la conversión a Dios.

6,11-24 Vocación de Gedeón. Esta sección apunta a dos blancos diferentes, que pueden provenir de dos narraciones primitivas, hoy inseparables. Por un lado se trata de la vocación de Gedeón; por otro, de una aparición divina que da lugar a la erección de un altar.

En Ofrá había un santuario de la tribu de Manasés, cuya fundación se atribuía al héroe tribal, Gedeón. Se le aparece *el ángel del Señor*, que no es sino el mismo Señor, como se verá por lo que sigue. Se quiere evitar una expresión demasiado antropomórfica (véase Jue 2,1). Había allí un terebinto: los santuarios cananeos solían tener algún árbol sagrado, símbolo de la fertilidad. Acaso era antes un santuario cananeo, y la narración explica su transformación en santuario israelita.

El saludo del ángel, traducido literalmente, sería *El Señor contigo, valiente guerrero*, que puede entenderse de tres maneras: "El Señor esté contigo" o "El Señor está contigo" o "El Señor estará contigo". Gedeón lo entiende de la segunda, y replica inmediatamente, cambiando el "contigo" por el "con nosotros": No parece que el Señor esté con nosotros; todo lo contrario. No ocurre ahora como cuando efectivamente el Señor estuvo con nosotros, a la salida de Egipto.

Cuando el Señor le declara abiertamente la misión a la que le llama, salvar a Israel del poder de Madián, se despliega toda la secuencia propia de una vocación difícil (véase Ex 3,10-12; Jr 1,5-10):

a) El envío: con esa fuerza que tienes, y siendo yo el que te envía, tú salvarás a Israel.

b) La dificultad: *¿Cómo salvaré yo a Israel?...* Gedeón exagera: su familia no era tan insignificante, ni él lo era dentro de la familia. Pero esa impresión de incapacidad estaba exigida por el género literario y por la teología. Cualquier hombre llamado por Dios se tiene que sentir indigno. Y Dios se complace en elegir al más débil, para que toda la gloria sea para él (1 Sm 9,21; 1 Sm 16,6-13; Is 6,5; Jr 1,6-8; 1 Cor 1,26-31).

c) El Señor le resuelve la dificultad: no importa tu debilidad: *Yo estaré contigo*. Con Dios a su lado, no tiene nada que temer.

d) El enviado pide una señal; pero aquí, a diferencia de otros relatos de vocación, la señal es *de que eres tú quien me habla*, no de que tendrá éxito en la misión encomendada. Gedeón sospecha que su interlocutor es el Señor, pero no está seguro. (Más adelante le pedirá una prueba de que tendrá éxito: la señal del vellón, Jue 6,36-40).

Gedeón, sin esperar a recibir la señal, se porta con el visitante según las leyes de la hospitalidad (como Abrahán en Gn 18,1-8). El sentido de "ofrenda" es ambiguo, como lo era hasta entonces la personalidad del visitante: puede ser un obsequio al huésped o un sacrificio a la divinidad. En cualquier caso, no es un sacrificio en la forma ordinaria: la carne está ya cocinada antes de ponerla sobre la roca; los panes sin levadura si son los propios de un sacrificio.

e) El Señor le da la señal, consumiendo por el fuego la ofrenda. Entonces se convence Gedeón de que *he visto cara a cara al ángel del Señor*. La idea de que un hombre no puede ver a Dios cara a cara y sobrevivir es común en el Antiguo Testamento (Ex 33,20; Jue 13,22; Is 6,5). Pero Dios se manifiesta a sus elegidos sin que corran ningún peligro.

Porque allí se le había aparecido el Señor, Gedeón erigió un altar; y porque el Señor le había saludado con el saludo habitual: *La paz sea contigo*, el pueblo le dio el nombre de *Señor de la paz*: Es un Dios que asegura a los suyos paz, alianza, armonía y bienestar.

6,25-32 Gedeón destruye el altar de Baal. Gedeón da un paso más. Después de erigir un altar al Señor, destruye el santuario de Baal y erige allí también un altar al Señor. La narración explicaba cómo un santuario cananeo se había convertido en israelita, y daba una explicación popular al nombre de Yerubaal. Una etimología popular interpretaba el nombre de "Yerubaal" como "Que Baal se defienda" y lo relacionaba con aquel episodio.

Ahora es el Señor, no "el ángel del Señor", el que habla a Gedeón; pero le habla de noche, en sueños; es otra manera de salvar la trascendencia de Dios.

Algunos se sorprenden de que en un mismo relato se diga *el altar de Baal que posee tu padre* (Jue 6,25), y luego ese mismo padre muestre poca o ninguna fe en Baal. Pero se entiende porque estaba en juego la vida de su hijo, y porque en todo tiempo ha sido posible una fe a medias en los dioses. También puede ser que Gedeón y su padre fueran devotos leales del Dios de Israel, pero que se les ha atribuido una historia cuyo protagonista original era Yerubaal. En cualquier caso, la frase: *El que salga en defensa de Baal morirá antes del amanecer*, parece excesiva e innecesaria para la defensa de Gedeón.

Menos debe extrañar que, siendo la acción de Gedeón-Yerubaal doble: destrucción de los símbolos del culto cananeo y construcción de un altar al Señor, sólo se le acuse de la destrucción y profanación del culto cananeo (Jue 6,30). A los ofraítas les importa-

ba poco el culto de un nuevo dios, mientras se dejara en paz al suyo. El paganismo era en eso más tolerante que el yahvismo.

El pasaje actualmente quiere mostrar la impotencia de Baal, que, igual que en 1 Re 18, no respondió al reto. Y que los israelitas no pueden andar bailando al doble son del Señor y de Baal (1 Re 18,21). Así Gedeón, antes de salvar a Israel de los madianitas, lo libró del culto y del miedo a Baal.

6,33-35 Llamamiento a las armas. Gedeón, después de haber limpiado a su pueblo del sincretismo cananeo, está en disposición de atacar al enemigo exterior. Es entonces cuando se apodera de él el espíritu del Señor, que lo va a equipar del valor, la fuerza y la astucia necesarios para luchar contra el enemigo de Israel. A su llamamiento acude ante todo su propio clan de Abiezer. Pero se le unen también otras tribus más cercanas, primero la suya de Manasés, luego también Aser, Zabulón y Neftalí. Era importante subrayar aquella lección de solidaridad. Para el autor se trataba incluso de todo Israel: todo él estaba en peligro, iba a ser salvado y se podría gloriarse de la victoria; todo Israel le ofrecerá a Gedeón la realeza y pecará con el *efod* que les hizo Gedeón; muerto Gedeón, todo Israel volverá a dar culto a los ídolos (Jue 6,1-10.13-15; 7,2; 8,22.33-35). Tal generalización corresponde más a un interés teológico y catequético que a la exactitud histórica.

6,36-40 La prueba del vellón. Cuando esperábamos que Gedeón, reunido el ejército, se lanzara a la lucha, reclama del Señor una señal de que efectivamente por medio de él será librado Israel del dominio de Madián. Tal exigencia habría estado más en su punto en el momento de la vocación.

Lo de que el rocío mojara sólo el vellón, y no el suelo, era relativamente fácil; por eso Gedeón no queda satisfecho y se lo pone al Señor más difícil: que quede mojado todo el suelo y seco sólo el vellón. Con esa contraprueba queda satisfecho. Gedeón muestra un atrevimiento semejante al de Abrahán en Gn 18,23-33.

Aquel vellón sirvió de pretexto a los padres de la Iglesia para preciosas alegorías sobre la virginidad de la Madre de Dios.

7,1-8 Los trescientos de Gedeón. Gedeón había convocado a toda la tribu de Manasés, y a las de Aser, Zabulón y Neftalí (Jue 6,34-35). Pero, con tanta tropa, la victoria podría haberse atribuido a Israel, por lo que Gedeón tiene que reducir drásticamente el número. Los criterios de la historia sagrada son distintos de los de la historia profana. Toda la gloria ha de ser del Señor, que es el verdadero protagonista.

La primera criba es voluntaria: ¡A casa los cobardes! No sirven para nada y contagian su cobardía a los valientes (Dt 20,8). Pero todavía eran demasiados. La selección siguiente da lugar a diversas interpretaciones: fueron elegidos los más valientes, los más cobardes, los más rápidos, los más torpes y menos aptos. Hay quien conjetura que Gedeón se había puesto de acuerdo con los abiezeritas para que fueran elegidos ellos y sólo ellos. El texto no hace ninguna valoración, y supone que los soldados todos actuaron sin darse cuenta de que eran sometidos a una prueba.

Hay dos modos de beber de una fuente. O, puestos a cuatro patas, bajar la cabeza hasta sorber directamente el agua del manantial; o bien, arrodillados o agachados, recoger el agua en las manos y llevársela a la boca. La selección se hace sobre la base de que la segunda forma es más normal, o lo fue por lo menos en aquella ocasión, por lo que fueron muy pocos los que usaron la primera.

7,9-15 Presagio de victoria. A pesar de las seguridades dadas por Dios, a Gedeón le quedaba un rastro de miedo. Pero en las guerras del Señor es fundamental el valor del elegido de Dios frente al pánico del enemigo. Gedeón baja acompañado de su escudero porque tiene miedo de hacerlo solo. No podía ser menos, dada la diferencia de potencial guerrero entre uno y otro ejército. En Jue 8,10, se dice que los madianitas eran ciento treinta y cinco mil. Eran como una plaga de langostas, y sus camellos como la arena de la

playa (Jue 6,5; 7,12). El narrador se recrea en exagerar el número de los enemigos y dejar el de los soldados de Gedeón en una cifra históricamente probable. Así queda claro que sólo Dios podía dar a Israel la victoria.

El sueño del madianita es un nuevo presagio de victoria. Los sueños eran un medio de adivinación del futuro, tanto en Israel (recordemos las historias de José y de Daniel) como en todo el Oriente. La pesadilla del madianita, presa ya del terror, indica que la concentración de fuerzas israelitas no les había pasado desapercibida.

El pan de cebada, quizás ya entonces menos apreciado que el de trigo, una hogaza redonda, propia para rodar, pequeña en comparación con una tienda, simboliza bien el reducido ejército de Gedeón, de un pueblo agrícola, sedentario; pero siendo tan pequeña, causó un enorme desastre. La tienda, mucho mayor, representa bien el ejército de un pueblo nómada.

El compañero del soñador da la explicación correcta del sueño y la interpretación teológica de toda la historia: *Es la espada de Gedeón... Dios le ha entregado Madián*. Oído lo cual, Gedeón se postra ante Dios, que le ha dado una nueva seguridad de la victoria y corre al campamento a contagiar a los suyos su propia seguridad.

7,16-22 Estratagema de Gedeón. La estratagema de Gedeón fue apropiada para el escaso número de soldados de que disponía. No porque no fuera más eficaz si éstos eran diez mil, sino porque en ese caso no había ni cántaros, ni teas, ni trompetas suficientes para tantos. Resulta difícil imaginarse cómo cada soldado podía tocar la trompeta llevando al mismo tiempo una cántaro y una tea encendida. Lo de tocar y gritar se habrá de entender sucesiva o alternativamente. Un redactor se ha percatado de la dificultad, y ha explicado: con la izquierda sostenían las teas encendidas y con la derecha tocaban las trompetas. Pero ¿y antes de romper los cántaros? Quizás las trompetas fueron introducidas en una segunda redacción, para aumentar el fragor de los cántaros y del grito de guerra. Entre ese fragor y el súbito resplan-

dor de las teas, de todas partes, se produjo la impresión del ataque de un gran ejército y cundió el pánico.

Con la precipitación y la oscuridad, fueron incapaces de distinguir al compañero del enemigo (2 Cr 20,1-30). Pero no fue puro efecto de la estratagema. Fue Dios el que dirigió la espada de cada madianita contra su propio compañero. Los soldados de Gedeón no se movieron de su sitio, para significar la total inactividad de los agentes humanos; Dios sólo. El motivo del pánico es característico de la guerra santa (véase Jos y 1 Sm 14,15). Los madianitas huyen camino de Transjordania.

7,23-25 Persecución. La mayor parte de las tropas de las tribus convocadas habían sido mandadas a casa; ahora reaparecen para la persecución del enemigo (no se menciona a Zabulón). En la forma actual del texto, hay que decir que habían quedado al margen de la estratagema primera, pero no de la guerra.

La situación de Efraín era la más adecuada para cortar la retirada a los madianitas. Ellos apresaron y mataron a dos de los jefes madianitas, Oreb y Zeb ("Cuervo" y "Lobo"). La etimología popular explica por referencia a esos jefes los nombres de dos localidades: "Peña de Oreb" y "Lagar de Zeb". Los efrainitas llevaron sus cabezas a Gedeón.

8,1-3 Los efrainitas se sienten ofendidos. El que Efraín se querelle sólo con el pequeño clan de Abiezer hace sospechar que sólo este clan estuvo envuelto en la guerra y que la intervención de las otras tribus es secundaria. También puede entenderse por qué toda la iniciativa y la responsabilidad de la organización recaía sobre Gedeón y su clan. En todo caso, la vendimia, es decir, el botín de la guerra, fue de Abiezer; pero Efraín, aunque intervino tarde, sólo en el rebusco, se llevó lo mejor de la presa: las cabezas de los jefes enemigos. Efraín siente celos de que un pequeño clan haya sido capaz de obtener una victoria tan rotunda, sin contar con ellos, que se sentían la tribu principal. Esa misma susceptibilidad mostrarán, por un motivo semejante, contra Jefté (Jue 12,1-7). Pero allí no se encontraron con un pru-

dente Gedeón, sino con un impulsivo y fiero Jefté.

Es posible que existiera un proverbio, hijo de la fanfarronería efrainita, de que "Más vale el rebusco de Efraín que la vendimia de Abiezer". O que el proverbio naciera a raíz de esta historia. En todo caso, el narrador corrige la arrogancia de Efraín: *El Señor entregó en vuestras manos*. La gloria no es ni de Abiezer ni de Efraín: es toda del Señor.

8,4-12 Prosigue la persecución en Transjordania. Gedeón pasa el Jordán, con sus trescientos hombres (no con la tropa que participó en la persecución en Cisjordania), para machacar a sus enemigos en su propia sede.

Pide alimentos para su tropa a la gente de Sucot y Penuel. Sucot, según 1 Re 7,46, era un centro metalúrgico. En Jos 13,27 es asignada a la tribu de Gad: no sabemos hasta qué punto lo fue en realidad. Penuel pertenecía a Israel en tiempos de Jeroboán I (1 Re 12,25). Ambas ciudades estaban al este del Jordán, en las proximidades del Yaboc. No sabemos con certeza si por entonces eran ya israelitas.

Los habitantes de aquellos poblados niegan los alimentos que se les piden. Si eran israelitas, no lo eran hasta el punto de sentirse solidarios de aquellos guerreros del otro lado del Jordán y empobrecerse para suministrarles alimentos. Si no eran israelitas, razón de más. Ningún pueblo se deja requisar por la tropa si no es por la fuerza. No creían que aquel puñado de hombres pudiera triunfar sobre los madianitas en sus propios reductos. Sus palabras sonaban a desafío.

Gedeón lo acepta y les anuncia el castigo; extrañamente, se lo anuncia distinto para la misma culpa: en Sucot castigará sólo a las personas (acaso no tenían ninguna fortificación: "Sucot" quiere decir "Cabañas"); a los de Penuel sólo con la destrucción de su torre (pero en Jue 8,17 se dice que mata también a sus hombres).

8,13-21 Gedeón se venga de la gente de Sucot. El relato contiene dos episodios: 1) represalias de Gedeón contra las dos ciudades, en cumplimiento de sus amenazas (Jue

8,13-17); 2) venganza personal de Gedeón por el mal causado a sus familiares (Jue 8,18-21).

No está claro el alcance del castigo de Gedeón a los de Sucot y Penuel. Parece ser que los jefes de Sucot y sus ancianos, (quizás dos denominaciones de las mismas personas), sumaban setenta y siete, y el castigo de Gedeón se limitó a ellos; parece también que no los mató, sino que les desgarró las carnes con espinas y cardos. De Penuel se dice, más genéricamente, que, además de arrasarlo su torre, mató a los hombres de la ciudad.

Para nosotros, la acción de Gedeón fue injusta, al menos por desproporcionada. Tampoco en aquellos tiempos podía el vencedor disponer del vencido a su antojo (Am 1,3-2,3). Pero Gedeón no fue cruel porque sí, sino que practicó una represalia común en las guerras de entonces y, aunque sean contrarias a todas las convenciones internacionales, también en las de ahora. En tales ocasiones se invoca la necesidad de escarmantar a las poblaciones para que presten su ayuda al propio ejército y no al enemigo. Si eran poblaciones israelitas, su castigo era más merecido. De hecho, ambas partes estaban de acuerdo: los de Sucot y Penuel habían jugado fuerte retando insolentemente a Gedeón; sabían a que se exponían; perdieron y tuvieron que pagar. El narrador no se mete en valoraciones teológicas o éticas.

En cuanto al castigo de Zébjay y Salmuná, Gedeón no hizo más que saldarse una cuenta personal, aplicándoles la venganza de sangre, que hoy todavía está admitida entre los beduinos, según la ley del talión, que pone coto a la sed insaciable de represalia (Ex 21,23; Dt 19,21; Lv 24,17). Los reyes de Madián, enterados de que aquellos con aspecto de príncipes eran hermanos de Gedeón, no tienen nada que objetar. Gedeón quiso aprovechar la ocasión para ir iniciando a su hijo mayor y quizás de paso humillar a los reyes. Ellos sólo quieren acabar pronto, o acaso ser matados por uno de su mismo valor y categoría, no por un mozalbeta inexperto.

Esta tradición parece partir de supuestos distintos que la anterior. Se diría que los madianitas han vuelto victoriosos de alguna de sus razías por Cisjordania, en la que entre

otras cosas habían matado a los hermanos de Gedeón. Los madianitas son atacados por sorpresa, no como fugitivos tras una derrota. Tampoco los hombres de Sucot y Penuel esperaban que Gedeón pudiera volver victorioso.

Es una historia que, por la misma falta de toda elaboración teológica y ética, muestra su antigüedad y probable historicidad. Al mismo tiempo es una pieza importante para el conocimiento de la mentalidad de aquellas gentes. Pero aquí se inserta porque muestra cómo efectivamente Gedeón condujo a Israel a la victoria y a la liberación definitiva de la opresión de Madián.

8,22-32 Fin de la vida de Gedeón. En Jue 8,22-23 se aborda la cuestión de la monarquía, importante en toda la historia deuteronomista. Los que le ofrecen la realeza a Gedeón son *los hombres de Israel*, no sólo los de Abiezer o Manasés. Gedeón responde según la idea teológica de que el único rey de Israel es el Señor (1 Sm 8,7; 12,12). Son textos que reflejan la oposición de ciertos grupos a la monarquía, tras la amarga experiencia histórica por la que ya han pasado. Se le ofrece una monarquía hereditaria, pero Gedeón la rechaza, porque ésta corresponde sólo al Señor. Implícitamente se le alaba por haberla rechazado.

Bajo otro punto de vista era importante en el contexto general del libro la historia del efod (Jue 8,24-27), porque supuso una apostasía religiosa. Termina con una frase típica del historiador deuteronomista: *Todo Israel iba a rendirle culto, y esto fue la ruina*. El efod es algunas veces una especie de prenda de vestir (1 Sm 2,18). Otras veces sirve para conocer la voluntad divina o averiguar lo desconocido (1 Sm 14,3.18; 23,9-12). Aquí es un objeto de culto que había en los santuarios y que después cayó bajo la prohibición del Deuteronomio.

Jue 8,28-32 pone fin a la historia de Gedeón e introduce la de Abimélec. El redactor deuteronomista hace su habitual síntesis: Madián fue humillado ante Israel, que gozó de paz los cuarenta años que vivió Gedeón. Gedeón-Yerubaal, que no había querido ser

rey, se retiró a su casa; por eso mereció morir de puro viejo y ser enterrado honrosamente en el sepulcro de su padre. Pero tuvo, de una concubina, un hijo llamado Abimélec, que no iba a pensar igual que su padre (Jue 9).

8,33-35 Israel recae en la infidelidad.

A la muerte de Gedeón, según el esquema teológico del narrador deuteronomista, los israelitas vuelven a dar culto a los ídolos, olvidándose del Señor, su Dios, que por medio de Gedeón los había librado de sus enemigos. Por influjo de la narración siguiente, no dice que dieron culto a los baales, sino a Baal-Berit, "el Señor de la alianza". Siguiendo el esquema debería añadir que el Señor los entregó en manos de algún enemigo exterior, que entonces clamaron al Señor, el cual les suscitó un libertador. Pero esta vez bastante castigo tuvieron en la persona de Abimélec. El redactor añade que Israel fue también desagradecido para con la familia de Gedeón. La historia de Abimélec mostrará hasta dónde llegó la ingratitud.

APENDICE DE LA HISTORIA DE GEDEON: ABIMELEC, REY DE SIQUEN (9,1-57)

Abimélec era hijo de Yerubaal y de una siquenita. Al igual que la identificación entre Gedeón y Yerubaal parece secundaria, probablemente también la relación entre Gedeón y Abimélec es puramente literaria.

La narración difiere profundamente del resto de las historias de los "jueces". Apenas tiene carácter religioso. Dios interviene sólo en Jue 9,23, y es para mandar un espíritu de discordia. Las dos claves de lectura del texto están en el apólogo de Yotán y en Jue 9,56-57: un severo juico sobre la monarquía y una interpretación de las desgracias de Abimélec y de Siquén como castigo por el mal que habían hecho, y como cumplimiento de la maldición de Jotán.

Falta el marco que suele encuadrar otras historias de "jueces", porque Abimélec no lo fue, ni mereció consideración de tal. Tampoco

se le incluye en la cronología característica del redactor deuteronomista.

9,1-6 Abimélec mata a sus hermanos y es proclamado rey. Siquén era una ciudad-estado cananea, pero con un cierto contingente de población israelita. Ningún pasaje del AT indica cuándo y cómo pasó a ser de Israel. Quizás la transición se hizo de forma pacífica y paulatina. La ciudad era gobernada por una asamblea de nobles, que tenía, entre otras atribuciones, la de poder designar rey y, por lo mismo, la de deponerlo.

Parece ser que los hijos de Yerubaal, extranjeros en Siquén, ejercían un cierto poder en la ciudad. Abimélec tenía a su favor la influencia de la familia de su madre y dos razones: 1) mejor es estar sometido a uno solo que a setenta; 2) mejor es estarlo a un compatriota que a unos extranjeros. Por esta segunda razón lo aceptaron.

Llevó el pomposo título de "rey", igual que los de otras ciudades-estado cananeas, pero residía en Aruma (Jue 9,41) y tenía en Siquén como lugarteniente a Zebul, que también es llamado "gobernador de la ciudad".

Con el dinero que le dieron del templo de Baal-Berit, contrató tropas mercenarias, vagos y aventureros. Para asegurarse el trono, eliminó cruelmente a todos sus posibles rivales, todos los hijos de su padre. *Sobre una misma piedra* (Jue 9,5) es de un grafismo impresionante.

Algunos opinan que el templo de Baal-Berit es idéntico con el de El-Berit (Jue 9,46) y con Torre de Siquén, que sería un templo en forma de torre, que servía en caso necesario de fortaleza. Otros creen que, como Baal y El son dioses distintos, también lo son sus templos, y que éstos estaban ubicados en dos localidades distintas, aunque cercanas y relacionadas, Siquén y Torre de Siquén. Ello influye en la forma de reconstruir el proceso de las operaciones. Junto al edificio del santuario se veneraba un árbol sagrado y una piedra sagrada clavada en tierra; a eso se refiere "el terebinto (o encina) de la estela".

9,7-21 Fábula de Yotán. La fábula de Yotán no parece compuesta para esta ocasión,

ya que en ella los árboles andan buscando rey y van ofreciendo la realeza, mientras que fue Abimélec el que tomó la iniciativa. Pero se adapta perfectamente al intento del narrador de atacar no sólo a Abimélec sino a la misma institución monárquica. Por propia iniciativa o a propuesta ajena, lo cierto es que el único que quiere ser rey es el más inepto y más fatuo. Esta vez ocurrió así, pero suele ser regla general: que el que vale no quiere y el que quiere no vale. Es una apreciación muy pesimista de la monarquía.

En el Oriente Antiguo abundaban los apólogos y fábulas de plantas y animales. Cuando se referían a la monarquía, la admitían como obvia y necesaria, codiciada por todos. Aquí se la rechaza duramente. Se ha dicho de este apólogo, quizás exagerando, que es la más vigorosa composición antimonárquica de la literatura mundial.

Los tres árboles o arbustos son de los más comunes y estimados en Palestina. El aceite se usa para honrar a Dios en los sacrificios (Lv 6,14) y para honrar a los huéspedes (Sal 23,5). Es obvio que la higuera es estimada por la dulzura de su fruto. Igualmente sabido es que el vino alegra el corazón del hombre: pero a Dios también se le ofrecía vino en los sacrificios (Lv 23,13). La zarza es la más insignificante, la más inútil y la más molesta de todos los arbustos. Su invitación a cobijarse bajo su sombra es una fanfarronada ridícula. Pero cuando, en el colmo de la arrogancia, amenaza con que salga fuego de la zarza y devore los cedros del Líbano, su amenaza es real: un fuego prendido en una misera zarza puede provocar un incendio que abrase un bosque de cedros. Y un rey inepto e infatuo puede causar la ruina de una nación, como demostrará la historia de Abimélec.

El discurso que sigue a la fábula (Jue 9,16-20) anuncia un doble castigo. Primero saldrá fuego de Abimélec, que devorará a los siquenitas por su participación en el exterminio de los hijos de Yerubaal y su ingratitud hacia éste; pero luego saldrá fuego de los siquenitas, que devorará a Abimélec.

9,22-41 Rebelión de los habitantes de Siquén. El dato de que el reinado de Abimélec

duró sólo tres años parece histórico. Pero lo de que "dominó en Israel" es una generalización del redactor. Para acabar pronto con aquella calamidad de rey, Dios envió *un espíritu de discordia* entre los nobles y Abimélec (véase 1 Sm 16,14; 18,10; 1 Re 22,21). Todo, tanto lo bueno como lo malo, aunque de distinta manera, es causado por Dios y encaminado al cumplimiento de su plan.

Una de las ocasiones de fricción pudo ser la de que los nobles, por su cuenta y en su provecho, apostaban gente en las montañas, desde las que avizoraban el paso obligado de las caravanas por el estrecho valle y las saqueaban o las obligaban al pago del portazgo. Aquello se hacía de espaldas a Abimélec, sin que él lo controlara ni se pudiera beneficiar de ello. Abimélec fue informado, pero no actuó por el momento.

De la tensión entre los nobles y Abimélec se aprovechó Gaal, que, aunque llegado de fuera, era ciudadano de Siquén. Logró aglutinar a los descontentos en torno a sí. La ocasión propicia llegó con la vendimia y la fiesta religiosa y civil final, en la que no andaría escasa la bebida. Bien comidos y bien bebidos, maldijeron a Abimélec. En ese momento les hizo Gaal su propuesta. Parece hacer referencia a dos tiempos: uno, presente, en que los hombres de Siquén son siervos de Abimélec y de su lugarteniente Zebul; otro, ya pasado, en que Abimélec y Zebul eran siervos de los hombres de Jamor, el padre de Siquén (Gn 34).

El lugarteniente da aviso a Abimélec de la trama que se está urdiendo. No es fácil hacerse una idea de cómo se desarrollaron las operaciones. Lo que sucedió el primer día (Jue 9,32-41) y lo que tuvo lugar al siguiente (Jue 9,42-49), pueden ser dos hechos distintos o dos variantes de uno mismo, que han sido armonizadas presentándolas como sucesivas. Siguiendo el consejo de Zebul, Abimélec aprovecha la noche para apostarse en las cercanías de Siquén con toda su gente, dividida en cuatro grupos. Por la mañana, Gaal sale a la puerta de la ciudad. Los emboscados se dan a ver intencionadamente. Gaal los ve venir: unos bajan de los montes, otros vienen por un camino. Zebul quita importancia a la co-

sa: es alguna ilusión óptica. Pero, cuando es ya un hecho innegable, le provoca a Gaal a salir y presentar batalla en campo raso. Entonces Gaal saca a los nobles de Siquén y ataca a Abimélec que los derrota y pone en fuga. Algunos logran entrar en la ciudad, pero muchos mueren antes de alcanzar la puerta. Fortalecido el prestigio y el poderío de Abimélec, Zebul expulsa de la ciudad a Gaal y a sus hermanos. Abimélec se contenta con ello: o no quiere atacar a las fortificaciones de la ciudad, o espera mejor ocasión. Abimélec deja las operaciones de limpieza a Zebul.

9,42-49 Abimélec destruye Siquén y Torre de Siquén. Más difícil de comprender es lo que sucedió *al día siguiente*. ¿Cómo se atrevieron los siquenitas, tras la severa derrota del día anterior, a salir de nuevo al campo? Cabe que salieran a proseguir la vendimia, que no se podía diferir. Cabe también que se trate de otra versión del mismo hecho.

Abimélec embosca a sus hombres después que los siquenitas han salido, no antes, como parece que debería ser. Todo va mejor si entendemos Jue 9,42 como un empalme redaccional entre las dos narraciones. Abimélec tiene emboscada a su gente. Espera que los de Siquén salgan a campo abierto. Dos de los grupos emboscados se dan a ver y atacan a los siquenitas mientras Abimélec con el suyo les corta la retirada ocupando la puerta de la ciudad. Los dos grupos derrotan a los siquenitas, que no pueden refugiarse en la ciudad y defenderla. Entonces Abimélec puede entrar en la ciudad indefensa, conquistarla, matar a sus habitantes, arrasarla y sembrarla de sal.

Sembrar de sal es condenar un terreno a la esterilidad. Pero hay quien entiende que es para neutralizar el efecto de la sangre o para purificar el lugar en orden a una reconstrucción. Las excavaciones han constatado una importante destrucción de Siquén a finales del s. XII a. C., pero no una reconstrucción inmediata.

En cuanto a Jue 9,46-49, depende de si Torre de Siquén es una fortaleza dentro de Siquén o una plaza fuerte en sus cercanías. En el primer caso, la gente noble que vivía en

la ciudadela, donde tenían el templo de El-Berit, y que se había quedado defendiéndola, se refugia en la cripta del templo, y allí parece abrasada. Se cumple a la letra la primera parte de la maldición de Jotán (Jue 9,20). Si Torre de Siquén es otra localidad, se entiende mejor lo de *al saberlo los nobles...*

9,50-57 Abimélec muere en el asedio de Tebes. Animado con el éxito obtenido en Siquén (y en Torre de Siquén), se lanza contra la ciudad de Tebes, esta vez sitiándola. La cosa era fácil en cuanto a la ciudad en general. Pero en medio había una torre fortificada. Se concentran allí las fuerzas. Abimélec piensa darle fuego como a Torre de Siquén. Pero una piedra de moler lanzada por una mujer lo descalabró y la espada del escudero lo remató. No quiere morir ignominiosamente por mano de una mujer (Jue 4-5). Los detalles de la muerte de Abimélec son todavía recordados en tiempo de David (2 Sm 11,21). El redactor concluye que la gente de Israel regresó cada uno a su casa: convierte lo que fue un problema de Siquén y sus alrededores en un asunto de todo Israel. Se retiraron vencidos, pero quizás salieron ganando con la muerte de aquel desalmado.

También el redactor saca la moraleja de toda la historia. Los crímenes de Abimélec y de sus cómplices exigían un castigo; Dios se lo envía infundiendo la discordia entre la asamblea de Siquén y su rey, y acarreándole a él y a quienes se le habían asociado un trágico fin, tras sólo tres años de reinado. Se cumplió en sus dos partes la maldición de Jotán, el hijo superviviente de Yerubaal.

El que introdujo esta historia entre la de los salvadores de Israel, y la colocó a continuación de la de Gedeón, manifestó su opinión acerca de la monarquía. Gedeón no aceptó la realeza, porque el único rey de Israel es el Señor (Jue 8,22-23). Abimélec la consiguió asesinando a sus setenta hermanos. La monarquía aportó sólo la destrucción de la ciudad y el exterminio de la población. Jue 9 es una importante fuente histórica para el conocimiento de la época. Es un ejemplo de la convivencia y conflicto entre is-

JEFTE
(10,6-12,7)

raelitas y cananeos, que pudo repetirse en otros lugares. El redactor no la retocó: por sí misma hablaba de la retribución del bien y del mal y de los peligros de la monarquía.

Tampoco cabía la historia dentro de los habituales “marcos” para las historias de los jueces-libertadores, ya que Abimélec fue cualquier cosa menos un libertador.

TOLA Y YAIR
(10,1-5)

Se recogen aquí los dos primeros nombres de la lista de jueces “menores” (que se completa en Jue 12,8-15): de ellos se recuerda el nombre y el número de años en que ejercieron su oficio junto con su muerte y sepultura. La duración de su ministerio se expresa en cifras concretas, no estereotipadas como la de los jueces “mayores”. Tienen toda la apariencia de ser históricas.

Sus funciones no están del todo claras. No se les atribuye ninguna hazaña especial. De algunos de ellos se cuenta algo pintoresco, referente a sus numerosos hijos. Debían de ejercer algunas funciones civiles, no religiosas, entre las que descollaba la de la judicatura en el ámbito de su tribu o en la ciudad en que se dice que fueron enterrados.

El texto parece hablar de una judicatura sucesiva y continua de estos jueces. Pero, dado que no ejercieron su oficio sobre *todo Israel*, muy bien pudieron ser algunos de ellos contemporáneos entre sí, o haberse sucedido con algún intervalo de tiempo.

Sólo de Tolá, primero de los jueces “menores”, se dice que surgió *para salvar a Israel*. Seguramente porque el redactor entiende que, aunque Tolá no tuvo que hacer frente a ningún ataque exterior, bastante trabajo tuvo en poner orden en el desconcierto creado por el infausto Abimélec. Pero no se cuenta de él ninguna acción salvadora.

De Yaír se dice que *tuvo treinta hijos* (lo que supone varias mujeres, y es signo de importancia y posición económica) *que montaban treinta asnos* (lo que indica la dignidad de cada uno) y *que tenían treinta ciudades* (lo que significa su poderío).

10,6-16 Oposición de los amonitas. Como preámbulo de la historia de Jefte, se nos ofrece un sermón deuteronomista sobre el tema general de la apostasía y el arrepentimiento. La apostasía se describe una vez más como adoración a Baal y Astarté (igual que en Jue 2,11-13), pero añadiendo las divinidades de los pueblos de alrededor. Los arameos ocupaban la región de Siria. Sidón, en la costa fenicia, representa la religión propiamente cananea. Los moabitas, del otro lado del mar Muerto, daban culto preferente a Camós (Jue 11,24 y 1 Re 11,33); los filisteos, se lo daban a su dios Dagón (1 Sm 5,1-7), una divinidad tomada en préstamo a los cananeos.

La ira de Dios se traduce en opresión por parte de los filisteos desde la costa mediterránea y de los amonitas desde Transjordania. Pero los filisteos no aparecen luego en la narración.

La reacción no vino hasta que los amonitas pasaron el Jordán y pusieron en apuros a Judá, Benjamín y Efraín. Entonces se produjo, como otras veces, el clamor de Israel al Señor y la confesión de su pecado.

En la historia de Gedeón la respuesta de Dios había llegado por boca de un profeta que les explicó su situación como castigo por su desobediencia. Ahora es el mismo Señor el que responde y se querrela contra su pueblo.

La enumeración de las naciones de cuya opresión Dios ha librado a Israel, es anacrónica: empieza bien por Egipto, pero no menciona a Moab; todavía Israel no había sido liberado de los filisteos, que no fueron definitivamente reducidos hasta David.

Ante la queja del Señor, el pueblo renueva la confesión de su pecado y se muestra dispuesto a todo con tal de que Dios venga en su ayuda. Mostrando que su conversión era verdadera, eliminaron los dioses extranjeros y renovaron el culto al Señor. Entonces Dios no pudo soportar por más tiempo la aflicción de Israel. Esperaríamos que el redactor, de acuerdo con el patrón teológico, continuara: “Y les suscitó un libertador, Jefte...”. No lo dice, como si se quisiera indicar

que el liderazgo de Jefté fue una iniciativa puramente humana, de la que Dios se sirvió para la liberación de su pueblo.

10,17-11,11 Jefté pone condiciones. El enfrentamiento de los dos ejércitos requiere imperiosamente un líder. Galaad significa en general el territorio israelita al este del Jordán. Mispá tiene que ser una localidad en esa zona. Su nombre, "Atalaya", sugiere una posición estratégica importante (véase Gn 31,49). La pregunta de los galaaditas: *¿Quién será el primero en atacar a los amonitas?* es similar a la de Jue 1,1; pero allí es una consulta al Señor; aquí es una invitación a ofrecerse voluntario. La oferta que hacen en general se la repetirán luego a Jefté y él exigirá su cumplimiento (Jue 11,8-11).

No se dice de Jefté que fuera objeto de una vocación divina. El era un profesional de la guerrilla. Fue llamado al mando de las tropas por los ancianos de Galaad, tras una negociación. Sólo en un segundo momento (Jue 11,29), *el espíritu del Señor se apoderó de Jefté*, y el Señor entregó en su mano a los amonitas (Jue 11,32)

Parece ser que Jefté figuraba en la lista de los jueces "menores". Su historia termina como la de estos jueces. La duración de su judicatura fue de sólo seis años, una cifra concreta, como la de los jueces "menores". La segunda parte de la lista de estos jueces empalma directamente con Jefté. Y de él se dice, como de los jueces menores, que fue un juez. Pero, aparte de ejercer ese oficio, fue un libertador de Israel: por eso el historiador cuenta también sus hazañas. Y por eso la lista de jueces menores aparece como partida en dos (Jue 10,1-5; 12,8-15).

Son notables las semejanzas y contrastes entre Jefté y Abimélec. Los dos tenían un origen poco noble: Jefté era hijo de una prostituta, Abimélec de una concubina. Los dos se rodearon de una banda de mercenarios. Los dos tuvieron una ascensión fulgurante. En ambos casos, la disputa con los hermanos fue un motivo determinante de la historia. Pero Jefté es la antítesis de Abimélec: éste se hizo con el poder eliminando cruelmente a sus hermanos y lo defendió brutal-

mente y sin escrúpulos; Jefté aceptó el poder que le ofrecían y lo ejerció sabiamente. Por eso Abimélec tenía que caer trágicamente tras un breve reinado, mientras que Jefté mantuvo su puesto hasta la muerte.

Jefté echa en cara a los ancianos de Galaad lo que era un problema entre Jefté y sus hermanos. Se podría explicar en términos de responsabilidad corporativa. Pudo haber también una complicidad de los ancianos en la acción de los familiares. Pero las desavenencias entre él y su familia o su pueblo hubieron de ceder ante las exigencias del bien común. *Precisamente por eso*, porque, gracias a haber sido proscrito, ha adquirido experiencia, es el más cualificado para la guerra.

Jefté se aprovecha de la situación para conseguir que no sólo lo elijan para comandante de la tropa sino también para jefe político, si es que gana la guerra. El recién elegido quiso solemnizar los compromisos con una visita al santuario de Mispá. El Señor se constituye en testigo.

11,12-28 Conversaciones diplomáticas con el rey de los amonitas.

Aunque el largo sermón de Jefté, con tan cabal conocimiento de la historia y de la teología, es más propio del redactor deuteronomista que de aquel inculto jefe de guerrilleros, no tiene nada de extraño que Jefté quisiera evitar una guerra mediante una negociación.

Tenemos frente a frente dos ideas de la historia anterior entre amonitas e israelitas. Según los amonitas, ellos poseían los territorios comprendidos entre el Arnón y el Yaboc, entre el desierto y el Jordán, antes de que los israelitas llegaran y se lo arrebataran. Ahora reclaman lo que es suyo.

Pero los israelitas tenían la idea de que, viniendo de Egipto, al llegar al territorio de Edom, al sur del mar Muerto, pidieron a los edomitas (Nm 20,14-21) y a los moabitas que les dejaran pasar por su territorio, pero tanto unos como otros se lo negaron. (Lo de Moab es nuevo, no se encuentra en Nm). Entonces tuvieron que dar un rodeo, hasta situarse del lado sur del Arnón, pero más allá de Moab. Al norte quedaba el territorio entre el Arnón y el Yaboc, que no estaba ocu-

pado por los amonitas, sino por los amorreos, cuyo rey era Sijón, a quien también pidieron en vano permiso de paso. Ahora bien, el Señor, Dios de Israel, entregó a Sijón y a toda su gente en manos de Israel (Nm 21,21-31). Israel ocupa, pues, ese territorio porque el Señor se lo entregó en la guerra desde hace 300 años. Incluso se extiende el dominio israelita a las dos riberas del Arnón. ¿Con qué derecho viene ahora Amón reclamando lo que nunca fue suyo, y lo que en todo caso Israel conquistó en buena lid a los amorreos? ¿No poseen ellos el territorio que les dio su dios Camós? No deja de ser curioso el que no solamente se reconozca el derecho de Israel a los territorios que el Señor le entregó con la victoria en la guerra, sino también el derecho de Amón a los territorios que le entregó su dios Camós. Es un principio extraño, único en todo el Antiguo Testamento, ya que en otros pasajes es el Señor el que adjudica a Edom, Moab y Amón sus territorios (Dt 2,5.9.19; Am 9,7). Sin necesidad de atribuir al autor el reconocimiento de la divinidad de Camós, se puede entender como un argumento que considera válido para sus interlocutores amonitas.

La historia de Balac está en Nm 22-24. Balac pretendió que Israel fuera maldecido por Balaán, pero Balaán lo bendijo. Entonces Balac se abstuvo de retar a Israel, que estaba en sus fronteras. ¿Va a ser el rey de Amón más valiente que Balac?

En definitiva, Jefé defiende los derechos de Israel sobre la Transjordania amonita y moabita, región en parte habitada y en parte pretendida por Rubén, Gad y la media tribu de Manasés.

Parece que hay en todo esto una confusión entre amonitas y moabitas: el territorio que se describe suele considerarse como de Moab; el dios Camós es el de los moabitas; Balac era un rey de Moab. Quizás el territorio que perteneció antaño a los moabitas estaba ocupado en ese momento por los amonitas. Moabitas y amonitas eran pueblos estrechamente relacionados (Gn 19,30-38).

11,29-40 Voto de Jefé y victoria. Fracasada la diplomacia, Jefé se dispone para la

guerra. Hasta ahora su investidura había sido puramente humana. Pero, al comenzar las hostilidades, es poseído por el espíritu del Señor, como otros libertadores (Jue 3,10; 10,6; 6,34). Bajo su acción, recorre toda la Transjordania israelita (Galaad y Manasés), reclutando gente, pasa por la capital religiosa de la región, Mispá (Jue 10,17-18), se dirige al territorio enemigo y combate a los amonitas.

El Señor los entregó en su poder: para él es la gloria de que los amonitas fueron derrotados y sometidos a Israel. Aunque no definitivamente, pues siguieron molestando a Israel en tiempo de Saúl (1 Sm 11,1-11) y no fueron sojuzgados inapelablemente hasta los tiempos de David (2 Sm 10,6-15; 12,26-31).

El voto de Jefé y su bárbara y trágica ejecución quitan todo interés a la guerra contra los amonitas. ¿Cómo pudo ser recogida en el libro sagrado esta tradición, que es una de las páginas más duras del AT? El libro fue escrito en una época en que se condenaban como una abominación los sacrificios humanos (Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10; Miq 6,7). ¿Por qué no prescindió de ella el redactor? Por la suma de varias razones: a) Porque la tradición acerca de Jefé, uno de los libertadores de Israel, era así, no como él la hubiera deseado. La acción de Jefé era para él tan execrable como para nosotros. El respetaba las tradiciones. Por eso cuenta, por ejemplo, que el gran Gedeón arrastró a Israel a la idolatría con el efod que fabricó (Jue 8,27). b) Porque supo comprender que aquella acción tuvo lugar en los rudos tiempos primitivos, muy alejados aún de la predicación profética, en una zona periférica, alejada de los grandes centros religiosos, en contacto inmediato con los moabitas y amonitas, por un hombre como Jefé, sin cultura alguna, criado como un salvaje, que, siendo hijo de una prostituta, podía no ser ni israelita. c) Porque, a pesar de todo, vio algún valor en aquella historia, exponente de una religiosidad bárbara pero extrema, tanto en Jefé, que hace el voto exponiéndose a lo que de hecho sucedió, a tener que sacrificar a su propia queridísima hija única, como en esta misma, que acepta ser ofrecida en sacrificio para que su padre cumpla el voto.

Por esos motivos, el narrador lo contó, pero no sin horror. Por eso insiste tanto en la virginidad de la hija de Jefté, como si el motivo de su lamento fuera sólo ése y no la vida. Por eso vela la atroz muerte bajo el eufemismo *cumplió con ella el voto que había hecho*.

Tales votos no eran extraños en el mundo semítico de entonces. Hay abundantes paralelos, ugaríticos, fenicios, púnicos. Se hacían en estados de emergencia. El caso más cercano es el del rey de Moab, que ofreció en holocausto a su primogénito (2 Re 3,47). En algunos casos también se practicó el Israel (2 Re 1,63). La literatura greco-latina proporciona también casos paralelos, históricos o mitológicos. Seguramente la religiosidad popular de los estratos menos cultos de Israel en aquellos primeros tiempos tenía mucho en común con la de los cananeos. También Gn 22 da testimonio de la posibilidad de tales sacrificios en tiempos primitivos, pero enseña a sustituir el atroz sacrificio del hijo por el de un carnero.

De todas formas, incluso en aquella época bárbara, este tipo de sacrificios era completamente excepcional, hasta el punto de que el caso de la hija de Jefté se conmemoraba con una fiesta anual. Se han hecho mil cábalas sobre la relación entre aquella celebración y alguna fiesta de la religión de la fertilidad. Podría haber tenido algo que ver con la lamentación de las muchachas por la inminente pérdida de la virginidad en el umbral del matrimonio. Se recuerdan también los mitos orientales que celebran la muerte y resurrección de la vegetación. Pero la coincidencia es sólo en detalles sueltos, y falta el elemento esencial de la resurrección.

En todo caso, olvidado ese sentido primitivo, si lo tuvo, la fiesta recordaba la tragedia de la hija de Jefté.

12,1-7 Guerra civil entre Efraín y Galaad y muerte de Jefté. La susceptibilidad de los efrainitas nos es ya conocida por Jue 8,1-3. La semejanza entre aquel episodio y éste ha hecho pensar a algunos que éste es un plagio de aquél. Así puede ser en cuanto a la primera parte; la segunda, con el test de pronunciación a que se somete a los efrainitas,

es completamente nueva. Ante la queja de Efraín, Jefté se excusa afirmando que al principio les pidió ayuda pero fue inútil. Anteriormente no se había dicho nada de esa petición de ayuda. Por eso, algunos lo entienden condicionalmente: "Si os hubiera pedido ayuda, no me habríais librado de ellos".

Bruscamente, como sin previo aviso, se pasa de las palabras a la guerra. Los de Galaad derrotaron a los de Efraín. No se dice que el Señor los entregara en sus manos, pues no se trataba de una guerra santa contra los enemigos de Israel y del Señor.

La segunda parte de Jue 12,4, que se suprime en la traducción griega, suele ponerse entre paréntesis. Da la explicación de las rencillas entre efrainitas y galaaditas: aquéllos despreciaban a éstos, como a gente sin personalidad propia, originariamente efrainitas, que habitaban un territorio indefinido, sin nombre propio, entre Efraín (al oeste del Jordán) y Manasés (al este del Jordán), con pretensiones vanas de independizarse de la tribu originaria. Si la actuación guerrera victoriosa de cualquier otra tribu provocaba los celos de Efraín, cuánto más la de Galaad.

La diversidad de pronunciación de una consonante hebrea entre los de uno y otro lado del Jordán sirvió para descubrir a los efrainitas que intentaban cruzar el río. La palabra elegida fue *shibólet* (espiga, o corriente de agua), cuya primera letra es *shin*, que en hebreo se pronuncia como *sh* en inglés o *ch* en francés. Pero los efrainitas, para su desgracia, no podían pronunciar ese sonido, y decían *sibólet*, con lo que se delataban como efrainitas. Lo de los cuarenta y dos mil muertos es una de las exageraciones habituales.

Termina la historia de Jefté como la de un juez "menor".

IBSAN, ELON Y ABDON
(12,8-15)

La lista de jueces "menores", que comenzaba en Jue 10,1-5, y seguía en Jue 10,6-12,7 con la historia del único juez menor del que se contaban proezas memorables, termina aquí con estos tres jueces "menores".

Ibsán era de Belén. No se dice si de Belén de Judá o de otro Belén que había en Galilea. Lo mismo que Yair (Jue 10,3-5), tenía treinta hijos y treinta hijas, señal de su importancia.

Elón era de la tribu de Zabulón.

De Abdón no se dice a qué tribu pertenecía; sólo que era de Faratón, que es una localidad de Efraín. Tenía cuarenta hijos y treinta nietos, los cuales montaban setenta asnos: sin duda era una familia rica e ilustre.

SANSON (13,1-16,31)

La figura del "juez" Sansón es extraña. No acaudilló a Israel ni a ninguna de sus tribus, ni lo liberó de ningún poder opresor. De él se cuentan sólo hazañas individuales, que no bastaron para alejar de Israel el peligro filisteo. Cuando el espíritu del Señor tomaba posesión de él, no era para reclutar tropas ni para ser el líder de la guerra de liberación, sino para lanzarse a alguna de sus hombreadas. Fue un valentón, que lo fiaba todo a su ingenio y a su fuerza, con su particular sentido de la justicia y la venganza. No se creyó llamado a salvar a Israel, pero molestó a los filisteos todo lo que pudo.

Se ha escrito mucho sobre el posible carácter mítico de la leyenda de Sansón. Hay cierta paronomasia entre su nombre, *Shimshon*, y el sol (*shemesh*). Todo sucede cerca de Bet-Semes, "Casa del Sol" (pero no se nombra esta ciudad). Sansón aparece en el verano ("en la época de la siega del trigo"), y acaba su vida en la oscuridad de la ceguera, símbolo del invierno. Los rayos de sol son representados en el arte primitivo y en la literatura antigua como una melena flotando al viento. La fuerza de Sansón está en su cabellera, como la del sol en sus rayos. Cuando se le corta el pelo pierde su fuerza, como cuando en invierno los rayos del sol pierden su poder. Su muerte entre los pilares del templo filisteo es entendida como símbolo del sol poniente...

Pero lo que se cuenta de Sansón son historias intrascendentes, que se cuentan como sucedidas en un contexto histórico bien de-

terminado, según la imagen popular de un forzudo famoso. En líneas generales nada se opone a la historicidad sustancial del relato. Pero las verdaderas hazañas de aquel héroe popular fueron fantaseadas por la tradición. Aquella historia, convertida en leyenda, fue relacionada con el escenario de su vida mediante etimologías populares de algunas localidades de la región (Jue 15,17.19).

Sansón era de la tribu de Dan, y su guerra particular fue contra los filisteos. El territorio de Dan se describe de forma imprecisa en Jos 19,40-48: lindaba hacia el sureste, este y noreste con las tribus de Judá, Benjamín y Efraín; pero por el oeste tenía la vecindad inmediata e incómoda de los filisteos, los cuales, en su afán de penetrar hacia la montaña, tropezaban en primer lugar con los danitas. De ahí que éstos no pudieran permanecer en aquella región, y tuvieran que emigrar al norte, como se indica en Jos 19,47 y se cuenta en Jue 17-18. Por tanto, las hazañas de Sansón se pueden situar, o antes de esa emigración, o después de ella, ya que algunos clanes o familias danitas se quedarían soportando el yugo filisteo. Aunque Jue 18,1 diga imprecisamente que a Dan no le había tocado ninguna heredad en Israel, no se puede dudar de la autenticidad de las tradiciones que asignan a Dan ese territorio colindante con los filisteos. Si los danitas nunca estuvieron por aquella zona, no se explican ni la tradición sobre su migración hacia el norte ni las historias de Sansón, el héroe danita, en perpetua pugna con los filisteos. Pero como la ocupación de la costa por los filisteos siguió muy de cerca a la entrada de Israel en Canaán, la estancia de los danitas en su territorio debió de ser precaria casi desde el principio y efímera.

De todos modos, no es esa la única incógnita en la historia de la tribu de Dan. Se dice de él que vive en naves extranjeras, quizás como mercenario (Jue 5,17); es una víbora que pica al caballo en la pata y derriba al jinete (Gn 49,16-17); es un "cachorro de león" (Dt 33,12); los danitas tendrían fama de valientes y sagaces guerreros, a lo que contribuiría la fama de Sansón, tomado como símbolo de la tribu.

Los filisteos eran originarios de Creta. Ocuparon la costa de Palestina, desde la frontera de Egipto hasta cerca del Carmelo. Su principal enclave estaba constituido por cinco ciudades independientes confederadas. Progresivamente se fueron extendiendo hacia la montaña y amenazaban con dominar a todo Israel. Para los israelitas, eran extraños, "incircuncisos", despreciados; pero técnicamente superiores.

La lucha de Sansón contra los filisteos, de un hombre contra un pueblo, tenía que ser incompleta. Ya lo indicaba el anuncio del ángel: *El empezará a salvar a Israel del poder de los filisteos* (Jue 13,5). Seguirán siendo problema en tiempos de Saúl y de David: sólo este último rey los reducirá definitivamente a su franja costera.

Lo mismo que las historias de Jefté, también las de Sansón escandalizan a algunos, que no entienden su presencia en la Biblia: un individuo antipático, irreflexivo, aparentemente ingenioso pero en realidad bastante tonto y amoral; sin más virtud que la fuerza bruta; siempre en relaciones turbias con varias mujeres filisteas. Les parece como si Sansón hubiera sido incluido en el libro como ejemplo de abuso de una alta vocación.

Si la figura de Sansón resulta simpática, lo tiene que decir el lector; porque eso no está sujeto a reglas. El tema del varón fuerte y hasta inteligente que, sin embargo, cae como un tonto en las blandas redes de las mujeres amadas, es eternamente humano. Ciertamente no fue un santo. Pero tampoco un malvado. Para hacer daño a los filisteos esperaba a que lo merecieran. Cometió errores, pero su gran hazaña final los relega al olvido. La humildad del otrora fanfarrón, que pide a Dios sólo la fuerza justa para vengarse, nos inclina a juzgar con benevolencia toda su vida.

Dejó las cosas más o menos como estaban, pero las historietas que de él se contaban mantenían la esperanza de Israel de acabar algún día con sus enemigos.

Las aventuras eróticas de Sansón son un ejemplo del tema sapiencial del peligro inherente a todo enamoramiento fácil, sobre todo si es de una mujer extranjera.

13,1-25 Nacimiento milagroso de Sansón. Como las historias de los demás jueces mayores, ésta de Sansón también es introducida por un marco redaccional, pero reducido al mínimo: de nuevo los israelitas son infieles al Señor, el cual los deja a merced de un pueblo extranjero opresor, esta vez los filisteos, durante cuarenta años. No se dice que los israelitas clamaran al Señor ni que éste les suscitara un libertador.

Pero el anuncio divino del nacimiento milagroso de Sansón presagia que será un salvador. Cuando sea mayor, el espíritu del Señor comenzará a actuar en él y se hará notar en los momentos claves. Al final se dirá también de él que fue juez, aunque sólo durante veinte años, la mitad de la cifra redonda que se asigna a otros.

El relato de la vocación del héroe se sustituye por el de su nacimiento, previamente anunciado por un ángel de Dios. Se recogen diversos motivos propios de las narraciones populares sobre el nacimiento de un héroe y sobre apariciones celestiales que dieron origen a la fundación de un santuario.

Un *ángel del Señor*, que suele equivaler a "el Señor" (véase Jue 2,1), se aparece a una mujer estéril y le promete un hijo. La mujer no advierte desde el principio el carácter divino de su interlocutor. Cuando se lo cuenta al marido, le habla de *un hombre de Dios* (algo así como un profeta), pero que le ha producido la misma impresión de temor que se suele sentir ante lo divino: *con aspecto terrible, como el de un ángel de Dios*.

Manoj sigue llamándole "Hombre de Dios" y le ofrece un banquete como a un huésped normal. Sólo por indicación del visitante la comida se convierte en holocausto, acompañado de una ofrenda vegetal (Nm 15,1-16). Dios se resiste a revelar su nombre (Gn 32,30). Hasta que *el ángel del Señor* sube al cielo en la llama del holocausto, no acabaron de percatarse de que el huésped era el mismo Dios. Entonces surge el inevitable temor, por el concubimiento que tenían de que el que veía a Dios tenía que morir (Ex 33,18-23; Jue 6,22).

Lo más peculiar de este relato es que se anuncia que el niño que va a nacer *estará consagrado a Dios* (literalmente: "será nazir

de Dios”) desde el vientre de su madre, con la consecuencia de que la misma madre tendrá que someterse durante el embarazo a las normas del nazireato. La ley del nazir se encuentra en Nm 6,1-21, dentro de una colección tardía, pero que recoge leyes antiguas. Am 2,11-12 habla de los nazires en paralelo con los profetas. En Nm se habla de una consagración temporal; pero el texto de Amós parece suponer una consagración perpetua, como la de los profetas. El nazir estaba obligado a: 1) abstenerse de vino, de bebidas embriagantes y de cualquier producto de la vid. El vino podía ser símbolo de la cultura cananea, ocasión de las apostasias de Israel. (En Jr 35,7 los recabitas se desvinculan de la vida urbana y agrícola para seguir viviendo como nómadas); 2) no cortarse la cabellera y 3) no tocar ningún cadáver (como los sacerdotes).

Como se verá, no parece que Sansón fuera muy cuidadoso en cumplir las normas del nazireato. Puede ser que las historias siguientes desconozcan lo del nazireato de Sansón. En cambio, Jue 13, prólogo del ciclo, interpreta la relación entre cabellera y fuerza como consecuencia del nazireato.

14,1-11 Matrimonio con una filisteo. Un danita no tenía que desplazarse mucho para entrar en territorio filisteo. A unos 10 km. al oeste de Sorá estaba Timná, que en ese momento pertenecía a los filisteos. En una escapada de Sansón a Timná ve a una mujer filisteo, y se le antoja. No le importa que sea extranjera y de un pueblo enemigo. Sus padres, a los que no se había concedido ninguna parte en la elección de la mujer, pero a quienes tocaba arreglar el matrimonio (Gn 34), se resistían. ¿No había ni en la tribu de Dan ni en todo Israel una mujer con quien casarse, para tener que elegir una filisteo perteneciente a un pueblo de incircuncisos? Parece ser que la incircuncisión de los filisteos provocaba un especial desprecio y hasta repugnancia en los israelitas. De entre los pueblos conocidos por los israelitas, el principal que no practicaba la circuncisión era el de los filisteos (1 Sm 14,6).

Sansón responde como lo habría hecho

cualquier joven de hoy: *Esa es la que me gusta.* El amor no conoce fronteras. El narrador explica que Dios se iba a servir de la falta de escrúpulos nacionales y religiosos de Sansón para darle un pretexto contra los filisteos. Todas estas historietas deben ser interpretadas dentro de una historia que es conducida por el Señor para la salvación de Israel. Lo mismo se sugiere cuando se dice que el espíritu de Dios entró en él: las hazañas de Sansón forman parte de un plan divino.

El matrimonio de Sansón con la filisteo fue algo extraño. Aquella mujer no era simplemente su amante; ni su concubina, pues no tenía otra mujer que fuera su esposa. Era un verdadero matrimonio, pero sin cohabitación permanente, como se practica todavía entre los beduinos árabes. La boda se celebró en la casa de la mujer. Esta no se trasladó a casa del marido, sino que siguió viviendo en su propia casa. Tampoco el marido pasó a residir a casa de la mujer, sino que la visitaba cuando le parecía.

14,12-20 Adivinanza de Sansón. Si todo el ciclo de Sansón tiene carácter de sabiduría, en este capítulo se le muestra a Sansón experto en uno de los géneros sapienciales: las adivinanzas y acertijos (véase 1 Re 10,1-3).

El acertijo de Sansón era indescifrable para el que no conociera el episodio al que aludía. Sansón jugaba con ventaja. Ellos creyeron que serían capaces de hallar la respuesta y aceptaron el reto. Si ganaron fue porque se valieron de la blandura del duro Sansón ante los halagos y lágrimas de su mujer. Entonces Sansón tuvo uno de aquellos arrebatos que son atribuidos al espíritu del Señor y hace su primera matanza de filisteos.

La mujer de Sansón fue entregada a uno de los mozos que le habían acompañado en la boda. Sansón, que, aunque no conviviera habitualmente con su mujer, no había renunciado a ella, encontró ahí un nuevo pretexto para la venganza que se cuenta en el capítulo siguiente.

15,1-8 Venganza de Sansón: quema las mieses. Sansón había marchado de Timná dejando la impresión de que aborrecía a su

mujer pues le había traicionado. Así lo interpretó por lo menos su suegro, el cual de lo contrario no se habría atrevido a dársela a otro. Pero Sansón no había renunciado oficialmente a ella. Dado el peculiar humor de Sansón, aquella ambigüedad era intencionada. Parece que no le importaba mucho por la mujer; pero le servía de pretexto para cualquier represalia contra los filisteos. El castigar a toda una población por una ofensa recibida de una sola familia se puede explicar por el concepto de responsabilidad corporativa; pero basta conocer a Sansón para entender que no se andaba en sutilezas cuando se trataba de buscar disculpas contra los filisteos.

Los aficionados a ver en la historia de Sansón reminiscencias de la mitología solar, encuentran aquí extrañas relaciones con esa mitología. No hay por qué recurrir a un mito del que no queda ningún rastro en la narración. Lo de las zorras no tiene más problema que el de cómo pudo cazar tantas; por eso algunos prefieren algún otro género de animal, que viva en manadas. Pero atrapar muchas zorras es difícil en la realidad, no en una narración. En realidad bastaba con menos. Ese tipo de acciones, propias de guerrilleros, abunda tanto en la historia como en el folklore.

La reacción de los filisteos, matando a la chica y a su familia, fue un motivo más, esta vez mucho más serio, para que Sansón no descansara hasta lograr cumplida venganza: les hizo un gran estrago. No sabemos en qué consistió.

15,9-20 La quijada del asno. Aunque Sansón había asestado por sorpresa duros golpes a los filisteos, no fueron tantos como para evitar que se organizaran y acudieran a darle su merecido. No tiene, pues, nada de extraño que, aunque valiente, se escondiera en la cueva de la roca de Etán. Esta debía de encontrarse en territorio de Judá. Probablemente era ya un hecho la migración de Dan hacia el norte, por lo que los territorios de Filisteo y de Judá eran limítrofes (Jue 18). Por eso, cuando los filisteos van en busca de Sansón, los hombres de Judá temen un ataque

filisteo. La narración caricaturiza a los de Judá con los puyazos que se suelen intercambiar los pueblos vecinos entre sí: 1) *Acuden tres mil hombres de Judá*: número exagerado para una historia exacta, pero muy expresivo de la cobardía de los de Judá: tres mil contra uno solo. 2) Dan por cosa hecha la supremacía filisteo. 3) Aceptan sin más las condiciones de los filisteos y las cumplen, sin tener en cuenta que aquel hombre era, aunque de otra tribu, un israelita, y que estaba luchando contra el gran enemigo de Israel.

En el momento culminante, cuando los filisteos están celebrando anticipadamente su victoria, la acción del espíritu de Dios en Sansón se manifiesta, no tanto en su fuerza insólita, que esa siempre la tenía, sino en el arranque y el arrebato con que la pone en práctica. El incidente forma parte del plan divino para liberar a su pueblo del poder de los filisteos.

Esto sucedió en una localidad llamada *Lejí*, o *Ramat Lejí*, que el pueblo interpretaba como "Quijada" o "Alto de la Quijada", haciendo derivar el nombre de la hazaña que Sansón llevó a cabo con la quijada de un asno.

En aquel mismo lugar un héroe de David, Sammá, infligió una derrota a los filisteos (2 Sm 23, 11-12). Dos hombres singulares, cuyos nombres tienen cierto parecido, baten a los filisteos en el mismo lugar. Resulta curiosa la coincidencia; pero los dos episodios difieren profundamente entre sí: el de Sansón se caracteriza por la quijada como arma y la etimología de *Lejí*.

No es extraño que Sansón acabara teniendo sed. El hecho se relaciona con el nombre de una fuente que había por allí. Sansón clamó al Señor, y el Señor hizo que brotara agua de la fuente. La fuente se llamaba Ain Hacoré, que parece significar "Fuente de la Perdiz"; pero la tradición popular entendía el nombre relacionándolo con aquella situación de Sansón y le dio el significado de: "Fuente del que grita o clama". Así se le recordaba a Sansón como un hombre religioso, que en sus apuros acudía al Señor, y que era oído.

El capítulo termina con una primera conclusión de la historia de Sansón, que se re-

pite en Jue 16,31. Sansón juzgó a Israel sólo veinte años, no cuarenta como los demás jueces “mayores”. Quizás porque no acabó con el peligro filisteo: sólo comenzó lo que otros iban a concluir (Jue 13,5).

16,1-3 Las puertas de Gaza. Jue 16 cuenta los tres últimos episodios de la vida de Sansón. Entre el primero y el segundo no hay más lazo de unión que la presencia en ambos de una mujer. La ocasión del primero fue la visita de Sansón a una prostituta. El segundo tiene por protagonista a Dalila y en él se prepara el trágico desenlace de la vida de Sansón, que se cuenta en el tercer episodio.

Gaza era la más meridional de las ciudades filisteas. Allí se encontró Sansón con una prostituta, que se supone filisteo. El, que no tenía en ese punto escrúpulos ni morales ni raciales, no tiene ningún miedo a meterse en terreno enemigo.

¿Por qué no le atacaron los hombres de Gaza cuando estaba en casa de la prostituta? Seguramente tenían miedo de aquella combinación de astucia y fuerza de que había dado pruebas Sansón. Además tendría de su lado a la mujer, obligada por oficio a defender a su clientela. (Recordemos la conducta de la prostituta Rajab con los espías de Jos 2). Mejor esperar a que pasara la noche. No tenía otra salida que la única puerta de la ciudad y allí estarían ellos al acecho.

Sansón los deja en ridículo precisamente con una treta en que se combinaba el ingenio con la fuerza. Está acostado sólo hasta media noche y se levanta mucho antes de lo que sus enemigos sospechaban. Con la fuerza que tiene, le es fácil arrancar las dos hojas de la puerta y cargárselas al hombro. Esta vez no le interesa matar a nadie. Le basta con dejar a los de Gaza en un soberano ridículo.

No nos debemos preguntar cómo pudo cargar con las tremendas puertas de la ciudad de Gaza, y llevarlas hasta una montaña que estaba a muchos km. de Gaza, y todo en una noche. No estamos ante una historia estricta. Tienen más gracia los hechos abultados por la tradición popular.

16,4-22 Sansón y Dalila. Se repite el tema del secreto sacado a Sansón por una mujer (Jue 14,15-18), pero esta vez es un secreto mucho más serio: no se trata de ganar una apuesta, sino de la libertad y la vida de Sansón.

Aquel Sansón que se caracterizaba por su fuerza y por su ingenio, se muestra inerte y hasta imbécil ante los lazos y las trampas del amor. No aparece del todo claro si las primeras veces, cuando Dalila le grita: ¡Sansón, los filisteos!, se presentan en efecto éstos. Eso es lo que normalmente entiende el lector. Sansón confía ciegamente en su fuerza. Cuando se deja engañar como un tonto, sin excusa alguna, es cuando le revela sinceramente el secreto de su fuerza: sabe que esa vez no se podrá librar de los filisteos. Evidentemente, el narrador quiere enseñar al lector los peligros de un amor ciego como el de Sansón, sobre todo si cae en las redes de una extranjera.

Ahora reaparece el tema, que parecía olvidado, de la consagración de Sansón. Su fuerza se relaciona con el cumplimiento del voto. Se sugiere que no es que la cabellera por sí misma le diera aquella fuerza descomunal: es que el Señor estaba con él, pero ahora lo había abandonado.

A los filisteos no les interesaba matar a Sansón: les bastaba capturarlo; así convenía también a la narración, que debía terminar con la muerte trágica y triunfal de Sansón. Lo tenían moviendo la muela, como un vil esclavo, o como un asno.

El pelo de la cabeza le empezó a crecer desde el momento que se lo cortaron. Sansón, que iba perdiendo fuerza a medida que le cortaban el pelo, seguramente que se daba cuenta de que la fuerza le volvía según le iba creciendo la cabellera; pero disimuló, a la espera de la ocasión. Cuando en Jue 16,28 Sansón pide al Señor que le devuelva la fuerza, está pidiendo que Dios se olvide de su pecado anterior, para que no le falle la fuerza justa necesaria en aquella última y definitiva ocasión.

16,23-31 Venganza final y muerte de Sansón. En el contexto actual, el gran sa-

crificio en honor de Dagón (un dios semítico adoptado por los filisteos), y la solemne fiesta eran para celebrar la captura de Sansón. A ella se refiere también el canto sarcástico de Jue 16,23-24. Pero seguramente sería una fiesta anual, que aquel año se celebró cuando había pasado tiempo suficiente para que le creciera el pelo a Sansón. Es normal que en el jolgorio se acordaran aquel año de Sansón. Sansón, aunque ciego, conservaba su ingenio, y era ideal para entretener a la gente con sus ocurrencias y su socarronería. El se presta gustoso. Confía en que llegará la ocasión de la venganza.

Aunque no es fácil imaginarse la estructura del templo que se nos describe, tenía una techumbre plana, desde la que un número considerable de gente (exagerado por la leyenda) podía contemplar las gracias de Sansón, que actuaba en el patio central. No está claro cómo podía alcanzar con las manos las dos columnas, que parece debían estar bastante alejadas entre sí. Pero las alcanzó y mató al morir más filisteos que todos los que había matado en vida.

Para una valoración general de la persona y obra de Sansón, hay que tener en cuenta: a) El no fue, como otros "jueces", caudillo de las tropas israelitas, ni de una tribu, contra un pueblo opresor. b) No obstante, mereció figurar en el libro, porque Sansón, con sus acciones individuales, agrandadas por la leyenda, mantuvo viva la conciencia del peligro filisteo y de la asignatura pendiente que el periodo de los jueces dejó a la monarquía. c) El redactor dio sentido teológico a lo que fueron más bien ocurrencias personales de Sansón: antepuso el relato de su nacimiento, que le pronosticaba algún destino divino especial; atribuyó las ocurrencias de Sansón a la providencia divina y sus arranques de fuerza al espíritu del Señor; puso en su boca en el momento final una plegaria humilde y ardiente, que el Señor escuchó. d) El autor considera la obra de Sansón como fundamentalmente positiva. e) Pero no canoniza a Sansón como digno de imitación en todo. El desenlace trágico de su vida fue el resultado de su carácter fanfarrón ante los hombres y débil hasta la imbecilidad ante las mujeres.

III HISTORIAS DE CUANDO EN ISRAEL NO HABIA REY (17,1-21,25)

Al final del libro se recogen, como en apéndice, dos relatos antiguos (Jue 17-18 y Jue 19-21), que fueron incorporados tardíamente a la obra. Como refieren acontecimientos anteriores a la monarquía, fueron añadidos al libro de los Jueces. El primero explica la migración de la tribu de Dan y el origen de su santuario; el segundo cuenta la guerra civil de las doce tribus contra Benjamín.

Tienen algunos rasgos comunes: 1) A nadie se da el título de "juez", ni hay nadie que lo merezca. 2) En ambos apéndices se subraya que por entonces *no había rey en Israel*, por lo que *cada uno hacía lo que quería* (Jue 17,6; 18,1; 19,1; 21,25). 3) En ambos actúa un levita que tiene alguna relación con Belén de Judá (Jue 17,7; 19,1).

Es un problema difícil el de la historia del levitismo en relación con el sacerdocio. De estos capítulos se puede deducir, respecto de aquella época, lo siguiente:

a) Los levitas no pertenecían a la tribu en cuyo territorio residían: eran familias que vivían como forasteras en medio de otras tribus. No se dice por qué se les llama "levitas": pueden ser restos de la tribu de Leví, que como tal había desaparecido.

b) Esos levitas no siempre ejercían el sacerdocio. De los dos que aparecen en estos capítulos, el uno comenzó a ejercerlo cuando fue contratado por Micá; el otro no lo ejerció en ningún momento.

c) Un sacerdote no tenía por qué ser elegido necesariamente de entre los levitas; pero un levita parecía el más indicado, sin duda por ser experto en el oficio por tradición familiar.

d) El levita del primer episodio no participa del celo por la pureza del culto yahvista que se manifiesta en Ex 32 y por el que Jeroboán I prescindió de los levitas cuando fabricó los becerros de oro (1 Re 12,31).

1. Migración danita y origen de su santuario (17,1-18,31)

A la tribu de Dan le había correspondido, según Jos 19,40-48, una franja de territorio entre Judá, Benjamín y Efraín por un lado y la costa filistea por otro. Allí ya se advierte que no pudieron ocupar su territorio y tuvieron que emigrar, todos o la mayoría, al norte del país. Tenían a sus espaldas tres poderosas tribus israelitas, y enfrente a los filisteos en constante expansión. Esta migración debió de ocurrir muy pronto, como se desprende de las mismas historias de Sansón y sobre todo del cántico de Débora (Jue 5, 17). Jue 17-18 cuenta esa migración de los danitas hacia el norte, pero no por el interés que pudiera tener en sí misma, sino para explicar el origen del santuario que ellos veneraban allí, en la ciudad de Dan.

17,1-13 El santuario privado de Micá. La narración trata con cierta indulgencia al efrainita Micá (cuyo nombre significa “¿Quién como Yahvé?”). Aunque ladrón, Micá quiso tener un oratorio familiar, regido por un “levita” experto en el ministerio sacerdotal, al que a pesar de su juventud venera como a padre y sacerdote; le tomó un gran cariño y con él se sentía seguro de la bendición de Dios.

Otra cosa es el juicio sobre el culto que en su casa se desarrollaba. Al pie de la letra se habla de dos imágenes, una de madera y otra de metal. Esas imágenes estaban prohibidas en el culto israelita (Ex 20,4-6; Dt 5,8-10; Is 40,18-20; 44,14-20).

Micá completó el ajuar de su santuario con una *efod* y unos *terafim*. El *efod* es algunas veces objeto de culto, un idollito. Recordemos el que fabricó Gedeón (Jue 8,27). Otras, un instrumento de adivinación. Igual ocurre con los *terafim* que eran dioscecillos caseros (Gn 31,17-35), pero que podían ser usados también para la adivinación. Aquí, puesto que el santuario estaba ya provisto de imagen, y dada la asociación entre *efod* y *terafim*, uno y otros servirían para la adivinación.

Consagró como sacerdote a uno de sus hi-

jos. Con eso se colmó la irregularidad del culto. Recordemos el pecado de Jeroboán, que puso sacerdotes del común del pueblo (1 Re 12,31). Por eso el narrador comenta: *En aquel tiempo no había rey en Israel, y cada uno hacía lo que quería.* Micá subsanó este último fallo contratando para sacerdote de su santuario a un modesto levita que buscaba trabajo. ¡Pero qué distinto era aquel levita de los descritos en Ex 32,25-32 o en Dt 18,1-8, que, por no transigir con el culto del becerro, fueron apartados del sacerdocio por Jeroboán! Si el levita de Jue 17,9-13 participaba de alguna manera en la proverbial ortodoxia cültica de su casta, abdicó de ella a cambio de *diez monedas de plata al año, vestidos y comida.*

18,1-10 Exploradores de Dan en viaje de reconocimiento. Otra vez se recuerda que *en aquel tiempo no había rey en Israel:* sirve de explicación para los desórdenes culturales descritos en el capítulo anterior, para la situación en que se encontraron los danitas que se vieron obligados a emigrar, y para la forma fraudulenta, violenta y sacrilega que dio lugar al culto del santuario de Dan.

El envío de espías a explorar la región tenía ya sus precedentes en Israel (Nm 13-14; Jos 2; Jue 1,23-25). Los enviados proceden de la misma zona en la que se desarrolló la vida de Sansón.

La ciudad que aquí se llama *Lais*, en Jos 19,47 es *Lesem*, y en los demás lugares *Dan*. Se encontraba probablemente en una de las fuentes del Jordán, en las estribaciones del Hermón. Sus habitantes son comparados con los sidonios, considerados como gente pacífica. Las comunicaciones de *Lais* tanto con Sidón como con Damasco se hacían difíciles porque se interponían grandes montañas. Ni los amigos ni los enemigos podían acudir fácilmente.

18,11-26 Los emigrantes danitas se llevan el ídolo y el sacerdote de Micá. Acostumbrados a los números exorbitantes de otras narraciones, nos parece exiguo el de seiscientos danitas. Acaso eran sólo los de la primera oleada de emigrantes.

Otra vez se plantea la cuestión de si en la narración primitiva se trataba de una sola imagen o de dos: el narrador de este capítulo ha entendido que eran dos.

Los danitas invitan al sacerdote de forma similar a como lo hizo Micá: *Serás nuestro padre y nuestro sacerdote*. El levita accede y se hace cómplice del robo.

Ante las protestas de Micá, los danitas no pueden esgrimir otra ley que la del más fuerte.

18,27-31 Conquista de Lais. Fundación de Dan y de su santuario. Los objetos de culto de que se va a proveer el santuario de Dan son obra de manos humanas. Además, mientras los de Lais eran un pueblo tranquilo y confiado, los danitas los pasaron a cuchillo brutalmente y quemaron la ciudad. No fue ese el comportamiento de las grandes figuras heroicas del libro de los Jueces.

Termina el relato con un raro final. Inesperadamente se da un nombre al joven levita hasta ahora anónimo: *Jonatán, hijo de Gersón, hijo de Moisés*. Gersón fue el primogénito de Moisés (Ex 2,22; 18,3). El pasaje pretende para el sacerdocio danita el más alto origen. Llama la atención este rasgo de valoración positiva del sacerdocio de Dan, en medio de tantos otros desfavorables. Seguramente que es un residuo de la opinión que de sí tenía aquel sacerdocio. Algún copista debió de pensar que con sólo decir que Moisés pudo tener una descendencia como aquella se manchaba su figura e intercaló una "n", para que se leyera "Manasés" en vez de "Moisés", quizá pensando, a pesar del craso anacronismo, en la descendencia de Manasés, el impio rey de Judá (2 Re 21,1-9).

Esta noticia sobre el sacerdocio danita queda desvirtuada por la del merecido fin que tuvieron aquel sacerdocio y el ídolo al que daba culto. El sacerdocio duró *hasta el tiempo de la deportación del país*, que puede referirse o a la del 734, con la invasión de Teglafalasar III, o a la del 722, con la caída de Samaria. El ídolo duró menos aún que el sacerdocio. Desde luego, no podía durar hasta la deportación, ya que con el cisma tuvo que ser sustituido por el becerro de oro fabri-

cado por Jeroboán I (1 Re 12,26-33). Esta narración sugiere que en aquel santuario no necesitó el rey apartar del sacerdocio a los levitas que lo ejercían: quienes habían dado culto al idolillo fabricado por Micá (que quizá tenía forma de toro) no tendrían escrúpulo en dárselo al magnífico becerro de oro fabricado por el rey.

Las narraciones sobre los orígenes de un santuario tratan de prestigiarlo, contando su comienzo milagroso. La presente narración, en cambio, trata de descalificarlo. El sacerdote no era más que un levita en busca de trabajo, aunque una tradición local lo quisiera hacer nieto nada menos que de Moisés. Peor aún, un levita que, en contra de la tradición familiar, no hizo ascos al culto de una imagen robada a su dueño con la complicidad del propio levita.

La imagen procedía de un santuario particular; había sido fabricada con dinero fruto de un hurto; fue robada luego con engaño y a la reclamación del dueño no se opuso más que la fuerza bruta. Quienes así procedían, no tuvieron inconveniente en exterminar una población inocente y pacífica, por sorpresa, sin darles la oportunidad de una negociación. Sin embargo, aquel santuario y su culto no son rechazados por cismáticos ni porque apartaran a la gente de Jerusalén. Sino porque el templo que, andando el tiempo iba a ser herético por la adoración del becerro, tenía ya el pecado original de la idolatría.

2. El crimen de Guibeá y la guerra contra Benjamín (19,1-21,25)

En este segundo apéndice del libro se cuenta toda una cadena de brutalidades, sólo explicables *cuando en Israel no había rey*. Todo arrancó del problema que un levita tuvo con su concubina. Los vecinos de Guibeá, no pudiendo abusar sexualmente del levita, lo hacen con su concubina, hasta causarle la muerte. El levita despedaza a su mujer y envía los trozos a las tribus de Israel. Los israelitas castigan a Benjamín con una guerra de exterminio, que puso en peligro la exis-

tencia de la tribu. Proporcionan mujeres a los benjaminitas supervivientes usando de artimañas y violencias. Probablemente, el relato actual se compone de unidades literarias que en un tiempo tuvieron vida independiente. Así, en la narración de la derrota y exterminio de Benjamín (Jue 20,29-46) se pueden descubrir dos variantes, imperfectamente combinadas. Las dos estrategias para proveer de mujeres a los benjaminitas (Jue 21,1-14.15-26) pudieron ser dos versiones de una misma tradición; actualmente están perfectamente engarzadas como hechos sucesivos. Se consigue así un relato seguido bastante bien trabado.

Estos capítulos, a pesar de que están embellecidos con rasgos novelescos, a pesar de que, como en el resto del libro, se afirma de todo Israel lo que pudo afectar sólo a algunas tribus vecinas, y a pesar de que las tradiciones antiguas fueron elaboradas en época tardía, son una fuente importante para la historia de la época. Se alude a estos hechos en Os 9,9; 10,9. Para el autor merecía la pena recogerlos como exponente de aquellos tiempos en que, por no haber rey en Israel, eran posibles semejantes desmanes. La institución monárquica es para el autor, por lo menos, un mal menor. En una monarquía medianamente organizada habrían sido imposibles tanto el crimen de los vecinos de Guibeá como la desproporcionada e indiscriminada venganza de los israelitas, que puso en peligro la pervivencia de una tribu de Israel.

Pero algunos autores creen que estos textos presuponen la existencia de una institución alternativa a la monarquía, la liga tribal o "anficiónía", y que la defienden como posibilidad de solución a los conflictos, sin necesidad de rey. La anficiónía –dicen– funcionó perfectamente ante el crimen de Guibeá. Jue 17-18 –añaden estos autores– justificaban una actitud pro-monárquica; pero Jue 19-21 muestran que la monarquía era innecesaria.

A esta posibilidad hay que responder: a) estos capítulos no demuestran que la institución anficiónica existía, ya que la intervención de todas las tribus en la guerra contra Benjamín se debe a la tendencia posterior

a atribuir a todo Israel lo que fue asunto de algunas tribus; b) no es argumento en favor de la existencia de una institución el que de un incidente local se tomara pretexto para una guerra civil de exterminio de una tribu; c) los mismos israelitas quedaron sobrecojidos ante las consecuencias de una actuación alocada; d) quien incluyó aquí estos hechos no tenía ninguna buena opinión de aquella época, pues los explica porque *no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía* (Jue 17,6; 18,1; 19,1; 21,25).

19,1-10 El levita de Efraín y su concubina. Este relato tiene a otro levita anónimo como protagonista. No se dice que ejerciera de sacerdote. Vivía como emigrante, como todos los levitas, dentro del territorio de otra tribu, en este caso Efraín. Es un relato pleno de ternura. Una concubina se escapa del marido; éste, lejos de castigarla, la busca cariñosamente para convencerla de que vuelva con él; el suegro obsequia al yerno con una hospitalidad exquisita, nacida en gran parte de la pena que le da separarse de su hija. Sobre el fondo de esta ternura resaltará más la salvaje dureza del resto de la narración.

Se supone que todavía Jerusalén estaba en poder de los jebuseos, por lo que se da a la ciudad el nombre de Jebús, aunque en documentos antiguos se llamaba ya Jerusalén.

19,11-28 Hospitalidad de Guibeá y crimen de los vecinos. El levita rehusa hospedarse en una ciudad jebusea, seguro de hallar mejor hospitalidad en cualquier ciudad israelita. La ciudad elegida fue Guibeá, llamada de Benjamín o de Saúl, porque fue la patria del primer rey de Israel (1 Sm 11,4). La realidad fue que el único habitante de Guibeá que ofreció hospitalidad al viajero fue un anciano efrainita que vivía como inmigrante, igual que Lot en Sodoma (Gn 19).

Difícilmente podemos nosotros comprender la escala de valores que se supone en esta narración. Para ellos, el entregarles al forastero para que abusaran de él sexualmente, habría sido un abominable crimen contra la hospitalidad, de los que no se conciben en Israel. Por eso el hospedador pre-

fiere entregar a su hija. Pero el hospedado, también en virtud de las reglas de la hospitalidad, les entrega la concubina. Sin duda que el recopilador de estas tradiciones las consideraba ya horribles, puesto que todo este apéndice es una sarta de desatinos, incomprensibles en una sociedad medianamente organizada.

Hay notables coincidencias entre esta narración y la de Gn 19. Los hombres de una ciudad de Israel se comportaron igual que los de Sodoma. Sólo que allí estaban unos ángeles de Dios que evitaron que se consumara el desafuero.

19,29-30 Llamamiento del levita a las tribus de Israel. Saúl, para convocar a los israelitas contra los amonitas despedazó una yunta de bueyes y la repartió por todo Israel diciendo: *Esto le sucederá a los bueyes de todo el que no siga a Saúl y a Samuel* (1 Sm 11,7). Aquí lo hace el levita con el cadáver de su concubina: sólo quiere provocar horror e indignación. Esas cosas pueden suceder en Sodoma, entre cananeos, pero son inconcebibles en Israel: *¿Se ha visto jamás cosa semejante...?* (Jue 19,30; 20,6-7).

Lo mismo que Jue 17 servía de entrada a Jue 18, aquí Jue 19 introduce la narración principal de los capítulos 20 y 21: la guerra de exterminio contra Benjamín y su supervivencia.

20,1-11 Asamblea en Mispá y compromiso de venganza. *Todos los israelitas, desde Dan hasta Berseba* (todo el territorio israelita, de norte a sur, abarcando todo lo que fue después el reino unido de Salomón), *los jefes de todo el pueblo y todas las tribus de Israel* son generalizaciones propias de la concepción panisraelita posterior. No es de creer que en aquella época se juntaran para un asunto de poca importancia todas las doce tribus. Lo de cuatrocientos mil hombres es una gran exageración, como todas las cifras del capítulo. La concentración fue en el santuario de Mispá (1 Sm 7,5; 10,17), a pocos kilómetros al norte de Guibeá.

La descripción que el levita hace de los hechos difiere algo del relato anterior. Allí no se

decía que pensaron matar al levita. Puede ser un intento de atenuar la crudeza del hecho.

Lo de *echaremos suertes* admite dos interpretaciones. La traducción griega supone un texto hebreo que diría: *Los atacaremos echando suertes*. Podría referirse a la designación por suertes de la tribu que ha de atacar a Benjamín: en Jue 20,18, hecha la consulta a Dios, es designada la tribu de Judá. Pero también se podía echar suertes para designar el diez por ciento de la tropa que se debía ocupar del suministro de provisiones.

20,12-28 Ataques a Guibeá y derrota de Israel. Los israelitas ofrecieron una solución pacífica: que les entregaran a los criminales de Guibeá para hacer desaparecer la infamia. Pero los benjaminitas, por solidaridad tribal, hicieron causa común con los culpables. Confiaban en que ellos también tenían un ejército nada desdeñable, porque, aunque era muy inferior en número al del resto de Israel, contaba con aquellos setecientos, zurdos o ambidiestros, capaces de acertar con la honda a un cabello sin errar el blanco. Debían de abundar tales hombres en Benjamín, ya que en Jue 3,12-30 nos hemos encontrado con un Eud que era benjaminita y zurdo.

No se entiende por qué es designado Judá, si de hecho parece que es todo Israel el que se apresta al ataque. Se repite aquí (Jue 20,28) la consulta que en Jue 1,1 tenía pleno sentido. Aquí no lo tiene. Acaso un redactor quiso sacar a su tribu del anonimato en que está sumida en casi todo el libro.

Contra lo que cabía esperar, el ejército de Israel sufrió una severa derrota ante Benjamín. Se lamentan ante el Señor en el santuario de Betel, le consultan y reciben esta respuesta: *Marchad contra él*, lo que podía entenderse como un presagio de victoria, pero no lo era. Por segunda vez Israel sufre una catástrofe ante Benjamín. Entonces es todo Israel el que se lamenta ante su Dios, acompañando el llanto de ayuno, holocaustos (en que se quemaba toda la víctima) sacrificios de comunión (en que las partes grasas se quemaban y la carne era comida por la comunidad, para estrechar los vínculos entre el Señor y su pueblo). De esa forma apre-

mian al Señor y consiguen un oráculo inequívoco de victoria. Una nota tardía explica que en Betel estaba por entonces el arca de la alianza (así llamada porque en ella estaban depositadas las tablas de la alianza), servida por los descendientes de Aarón.

20,29-48 Derrota final de Benjamín y exterminio. No se contentó Israel con apremiar más al Señor con el llanto, la penitencia y los sacrificios. También emplearon una estrategia más sofisticada que parece calcada en la de la toma de Ay por Josué (Jos 8): huida simulada, emboscada, señal de la humareda. Con ella y el favor de Dios obtuvieron la victoria.

El relato parece llegado a su fin cuando en Jue 20,35 se dice que Israel *mató aquel día a veinticinco mil cien benjaminitas*, con lo que *los benjaminitas se vieron derrotados*. Pero la narración sigue, con el despliegue de toda la estratagema, para llegar otra vez a la matanza de 25.000 soldados de Benjamín. Parecen dos variantes de un mismo relato, empalmadas con poca destreza.

Tampoco hay acuerdo en cuanto a las cifras. En Jue 20,15 los soldados benjaminitas eran, según el texto hebreo, $26.000 + 700 = 26.700$. La traducción griega corrige la cifra, para que cuadre la cuenta: 25.700. Nosotros hemos preferido esta lectura. En Jue 20,35 son 25.100 los muertos, de donde resultan 600 supervivientes, tal como se dice en Jue 20,47. Pero en Jue 20,46 se dice que el total de muertos fue de 25.000, con lo que los escapados de la matanza habrían sido 700.

Cuando leemos que los *pasaron a cuchillo* hasta la casi total aniquilación, no podemos menos de recordar que son los términos que se utilizan en el libro de Josué para las poblaciones cananeas. Como si se tratara de una guerra santa, en que los enemigos de Israel eran enemigos de Dios y debían ser consagrados al Señor como anatema, es decir, a la total destrucción. No se podía llegar en Israel a un absurdo mayor.

Es de creer que la tradición sobre una guerra tribal contra Benjamín se remonta a un hecho histórico, aunque en origen hablaría sólo de Benjamín y de las tribus vecinas. Es

normal que se originaran conflictos, ya que Benjamín, tribu belicosa, se hallaba presionada, al norte y al sur, por las dos tribus más poderosas, Judá y Efraín. El conflicto hubo de ser en periodo premonárquico, pues después era imposible. Otra cosa es su relación con el episodio del levita y su concubina. Los verdaderos motivos pudieron ser políticos.

Las excavaciones muestran una destrucción de Guibeá hacia comienzos del s. XII a. C., que puede estar relacionada con esta guerra civil contra Benjamín.

21,1-7 Israel preocupado por la supervivencia de Benjamín. Después de haber provocado el desastre, ahora se lamentan ante Dios, como si no tuvieran en ello ninguna responsabilidad. Por cuenta de los israelitas, se habría acabado hasta la semilla de Benjamín. Su intención había sido matar a todos los varones benjaminitas, y no habían dejado con vida ni a una sola mujer de aquella tribu. Gracias a que seiscientos hombres benjaminitas lograron escapar. Pero los demás israelitas habían jurado no dar ninguno su hija por mujer a un superviviente de Benjamín. Asustados entonces de lo que habían hecho, tratan de salvar un resto para aquella tribu. Para ello recurren sucesivamente a dos estratagemas que concuerdan bien con la barbarie demostrada en el episodio anterior. (Es posible que se trate de dos variantes que se han fusionado, proponiéndolas como sucesivas).

21,8-14 Las vírgenes de Yabés de Galaad. El primer procedimiento es de un salvajismo inaudito. Como los de Yabés de Galaad no habían acudido a la convocatoria ante el Señor en Mispá, consagran al exterminio o anatema a toda la ciudad, dejando sólo con vida a las mujeres vírgenes.

Había una relación especialmente estrecha entre Benjamín y Yabés de Galaad, a pesar de que esta ciudad estaba al otro lado del Jordán. El benjaminita Saúl salvó a Yabés de Galaad de los amonitas (1 Sm 11,1-11); y los hombres de Yabés enterraron a Saúl y a sus hijos después de la batalla de Gelboé (1 Sm 31,11-13; 2 Sm 2,4-10). Aquí esa re-

lación se explica por los matrimonios de los benjaminitas con las muchachas de Yabés. Pero en Yabés de Galaad no había más que cuatrocientas vírgenes. Hacían falta doscientas más. Lo resolvieron con una artimaña menos brutal pero de una ética no mucho más escrupulosa.

21,15-25 Rapto de las muchachas de Siló. Es un tema que se encuentra también en otras literaturas, por ejemplo en el rapto de las sabinas. La ocasión fue una fiesta de la vendimia, acaso herencia de una fiesta cananea, acaso testimonio antiguo de la fiesta de las tiendas en su forma agrícola primitiva, cuando todavía no se le había dado el sentido de conmemoración del éxodo. Seguramente muchos matrimonios tendrían su origen en aquellas fiestas. No queda ningún otro rastro de una tal festividad anual en los viñedos de Siló.

Los de Siló, igual que los demás israelitas, habrían sido culpables si hubieran dado voluntariamente sus hijas a los benjaminitas. Como fueron éstos los que se apoderaron de ellas, los de Siló no tenían ninguna culpa. En cambio, parece que importaba poco que los benjaminitas cometieran el delito más grave de raptar violentamente a doscientas muchachas.

Estas tradiciones antiguas sobre el crimen de Guibeá y su castigo, aunque embellecidas con rasgos novelescos, tienen valor histórico

(alude a ellas Os 9,9; 10,9) y reflejan fielmente la situación de la época. El autor las recoge como exponente de aquellos tiempos en que, por no haber rey en Israel, eran posibles semejantes desmanes.

Precisamente en Siló van a tener lugar los episodios siguientes de esta historia, que no está más que comenzada, y que continuará en los primeros capítulos del primer libro de Samuel. El que insertó aquí estos capítulos no compartía la idea, predominante en el libro, de que todo se podría resolver viviendo cada uno a su aire, y confiando en que, para los casos de emergencia, el Señor les enviaría un libertador. Dios podía conducir la historia de su pueblo también por medio de un rey. Los primeros reyes, igual que los jueces, iban a ser elegidos por Dios para la salvación del pueblo. Con ellos no se iban a remediar todos los males, pero por lo menos se iban a evitar los desmanes posibles sólo en una situación de anarquía. De la misma opinión era el que narró favorablemente la transición a la monarquía en 1 Sm 9,1-10,16; 11.

Las situaciones cambian y con ellas también las soluciones dadas por Dios. El que no cambia es Dios, que siempre, de una forma u otra, oye el grito de su pueblo.

Estos apéndices al libro de los Jueces dejan bien claro que todo eso ocurría porque *en aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía* (Jue 21,25).

LIBROS DE SAMUEL

Antonio González Lamadrid

INTRODUCCION

Los libros de Samuel se refieren a uno de los momentos más importantes de la historia del Antiguo Testamento: la constitución de Israel como pueblo en el sentido estricto y pleno de la palabra. Por primera vez en su historia, las tribus agrupadas en los reinos incipientes del norte (Israel) y del sur (Judá) se reúnen en torno a David, como único rey, y en torno a la ciudad de David (Sión) como única capital y ciudad santa, para formar una unidad política y religiosa, es decir, un pueblo.

Con el nacimiento de Israel como pueblo coincide el nacimiento de la monarquía, del profetismo y del sacerdocio sadoquita; y es también el momento de la elección de Jerusalén (Sión) como capital del reino y ciudad santa, y de la elección de David y de la dinastía davídica como depositarios de promesas decisivas para toda la historia bíblica. Precisamente estos dos últimos acontecimientos, la elección de Sión y David con su dinastía, introducen en el credo israelita el binomio "David-Sión", dos nuevos artículos de fe que vienen a sumarse a los antiguos dogmas concentrados en el binomio "Moisés-Sinai" (elección de los patriarcas, éxodo, alianza, entrada en la tierra: véase Dt 26,5-10). Estos hechos nos permiten entrever, ya desde el principio, la importancia de los libros de Samuel.

1. Título y texto

En la Biblia hebrea, 1-2 Samuel forman parte, junto con Jos, Jue y 1-2 Re, de los llamados "profetas anteriores". Empezaron a ser atribuidos a Samuel por las tradiciones judía y cristiana a partir de una interpretación incorrecta de 1 Cr 29,29, que adjudica la "historia de David" a Samuel, Natán y Gad. Los primeros testimonios a favor de la autoría de Samuel datan de los ss. II-III de nuestra era. Tampoco el título se corresponde con el contenido de los libros, ya que Samuel sólo protagoniza la primera parte de 1 Sm, dejando el protagonismo del resto de 1-2 Sm a Saúl y a David.

En la antigua Biblia hebrea, los libros de Samuel no estaban divididos en dos, sino que eran un solo rollo todo seguido. Fue la traducción griega de los LXX la que los dividió en dos volúmenes más o menos iguales, con el fin de poderlos manejar mejor a la hora de leerlos, especialmente en el servicio litúrgico. La Biblia griega los unió además al libro de los Reyes, que dividió, a su vez, en dos rollos, con lo que vino a formarse un conjunto de cuatro volúmenes, que recibió el nombre de *libros de los Reinos*. Los libros de Samuel correspondían al 1º y 2º de los Reinos, y los libros de los Reyes, al 3º y 4º de los Reinos. La

Biblia latina adoptó la división de la traducción griega, pero en vez de libros de los Reinos, llamó a estos cuatro volúmenes libros de los *Reyes*.

Por influencia de las Biblias griega y latina, la división de Samuel en dos libros fue introducida posteriormente, a partir de los ss. XV-XVI, también en la Biblia hebrea. Los primeros que la adoptaron fueron los judíos españoles, según consta por un manuscrito del AT del año 1448. Luego fue divulgada y generalizada a través de las Biblias impresas por Félix Pratensis y Daniel Bomberg en Venecia (años 1517 y ss.).

En cuanto al texto, 1-2 Sm se cuentan entre los libros que más se han beneficiado de los hallazgos de Qumrán a partir de 1947. Los numerosos fragmentos de 1-2 Sm encontrados en las cuevas 1 y 4 de Qumrán (1Q, 4Q) demuestran que detrás de la traducción griega de los LXX hay un original hebreo distinto del texto hebreo tradicional (TM). O sea, a la hora de reconstruir el texto original de 1-2 Sm debe ser tenido muy en cuenta, no sólo el TM, sino también la versión griega de los LXX.

2. División y contenido de los libros de Samuel

Según una hipótesis, comúnmente aceptada en el mundo bíblico, 1-2 Sm forman parte de la llamada "Historia Deuteronomista" (HDta), integrada por los siete libros que van desde el Deuteronomio al 2 Reyes, ambos incluidos. La HDta cubre el espacio de tiempo que va desde la conquista de la tierra hasta la deportación a Babilonia. La división de la HDta en los siete libros actuales, no es sin duda la más adecuada. Por lo que se refiere a nuestros libros concretamente, la primera parte de 1 Samuel presenta afinidades claras con el libro de los Jueces. Por ejemplo, 1 Sm 7,15-17 y 8,1-3 presentan a Samuel y sus hijos como los últimos jueces, que cierran un período de la historia de Israel. Después de ellos empieza la monarquía. Cabría esperar, por lo tanto, que la división entre los libros de Jueces y 1-2 Sm se hubiese hecho, no don-

de está actualmente, sino en 1 Sm 12, que es el capítulo bisagra que hace la transición entre el período de los Jueces y la monarquía.

Tampoco por el final la división entre los libros de Samuel y Reyes parece haber sido muy acertada. Es opinión común que los dos primeros capítulos de 1 Re constituyen el desenlace final de la *Sucesión al trono de David*, que se desarrolla a lo largo de 2 Sm 9-20.

La misma división interna de Samuel en dos libros se hizo, según dijimos más arriba, por razones de orden práctico. Desde el punto de vista lógico, la división actual entre el 1º y 2º de Sm rompe, por ejemplo, en dos el relato de la muerte de Saúl, y, sobre todo, rompe la historia de la *Ascensión de David al trono*.

Sin embargo, los libros de Samuel forman en sí mismos una unidad literaria, histórica y teológica perfectamente configurada como obra independiente. Dicha unidad queda consolidada por los tres grandes protagonistas de esta historia: Samuel, Saúl y David. A partir de estos tres personajes, estrechamente relacionados entre sí, podemos dividir los libros de Samuel en seis partes bien delimitadas:

I. HISTORIA DE SAMUEL (1 Sm 1-7).

1. Nacimiento, infancia y vocación de Samuel (1 Sm 1-3).
2. Historia del arca (1 Sm 4-6).
3. Samuel, juez de Israel (1 Sm 7).

II. SAMUEL Y SAUL (1 Sm 8-15).

1. Institución de la monarquía (1 Sm 8-12).
2. Comienzo del reinado de Saúl (1 Sm 13-15).

III. SAUL Y DAVID (1 Sm 16 - 2 Sm 1).

IV. DAVID, REY (2 Sm 2-8).

1. Historia del ascenso de David (2 Sm 2,1-5,5).
2. Exito de David (2 Sm 5,6-8,18).

V. LA SUCESION DE DAVID (2 Sm 9-20).

VI. APENDICES (2 Sm 21-24).

3. Composición de los libros de Samuel

A medida que nos adentramos en la lectura de 1-2 Sm se descubren una serie de incoherencias, duplicados y hasta triplicados, que nos llevan a la convicción de que nuestros libros no han sido escritos por un solo autor ni de una sola vez, sino que son el resultado de un proceso de composición, a lo largo del cual se han ido superponiendo distintas reelaboraciones y estratos literarios, no siempre armónicos y concordantes entre sí. Por ejemplo, en 1 Sm 8-12 se ofrecen dos versiones distintas de la monarquía, y tres relatos diferentes de la llegada de Saúl al poder. En 1 Sm 13-15 se repite dos veces la reprobación de Saúl por parte de Samuel. En 1 Sm 16 - 2 Sm 2 se dan tres versiones de la entrada de David en la vida pública. A lo largo del Comentario el lector podrá constatar que los duplicados y las incoherencias de fondo y forma son numerosos.

Los libros de Samuel y la Historia Deuteronomista. Junto a las diferencias y disonancias que se descubren en 1-2 Sm, existe también un estrato literario y teológico homogéneo que recorre los libros de punta a cabo, el cual se halla presente, a su vez, en los libros de Josué, Jueces y Reyes. Dicho estrato se inspira sin lugar a duda en el vocabulario y en la teología del Deuteronomio, de ahí que los siete libros que van del Deuteronomio al 2 Reyes son considerados como partes integrantes de una sola obra, que recibe el nombre de *Historia Deuteronomista*, según dijimos más arriba.

Para el probable proceso de redacción de este singular bloque histórico-teológico-literario, véase en este mismo Comentario la introducción especial a la Historia Deuteronomista dentro de la cual se integran los libros de Samuel (páginas 279-288).

Fuentes de los libros de Samuel. Además de los materiales redaccionales, de origen deuteronomista, la crítica literaria ha venido sosteniendo que algunas de las fuentes de los libros de Samuel han podido ser puestas por escrito por testigos presenciales o

contemporáneos de los hechos. Esto afectaría a unidades como:

- La historia del arca (1 Sm 4-6; 2 Sm 6).
- Tradiciones favorables a Saúl (1 Sm 9-11; 13-14; 31).
- Ascensión de David al trono (1 Sm 16,14-2 Sm 5,5; 8).
- Núcleo inicial de la profecía de Natán (2 Sm 7).
- Sucesión de David (2 Sm 9-20).

El espíritu nacionalista que reflejan estas historias, el orgullo por los éxitos conseguidos y la visión positiva y optimista de la monarquía hacen pensar que nos encontramos en los primeros tiempos de la monarquía. Son, además, narraciones asépticas y neutrales, apenas influenciadas por reflexiones teológicas (esto es especialmente perceptible en la "Sucesión de David", donde sólo por tres veces se alude expresamente a la acción de Dios: 2 Sm 11,27; 12,24; 17,14).

Otros materiales se inspiraron seguramente en documentos oficiales, por ejemplo:

- Lista de los hijos de David (2 Sm 3,2-3; 5,13-16).
- Lista de oficiales de David (2 Sm 8,16-18; 20,23-26).
- Lista de los héroes de David (2 Sm 23,8-39) y gigantes a los que dieron muerte (2 Sm 21,15-22).
- Resúmenes de las campañas de Saúl y David (1 Sm 14,47-52; 2 Sm 5,17-25; 8,1-14).
- Censo del pueblo y compra de la era de Arauná (2 Sm 24).

A estos materiales de los primeros tiempos de la monarquía se habrían añadido después, hacia el s. VIII a. C., nuevos materiales, sobre todo narraciones y reinterpretaciones teológicas, nacidas en ambientes proféticos. A este grupo pertenecerían:

- Tradiciones sobre la infancia de Samuel (1 Sm 1-3).
- Reprobación de Saúl (1 Sm 13,7b-15a; 15).
- Unción de David (1 Sm 16,1-13).
- Combate entre David y Goliat (1 Sm 17).
- Relato de la pitonisa de Endor (1 Sm 28).

Junto a los grandes bloques narrativos, aparecen también en los libros de Samuel numerosas piezas sueltas que se han ido integrando en los libros a lo largo de todo su proceso de formación. Estos son los principales:

- Dos lamentaciones de David (2 Sm 1, 19-27; 3, 33-34).
- Dos salmos (1 Sm 2, 1-10; 2 Sm 22).
- Un oráculo (2 Sm 23, 1-7).

4. Marco histórico de los libros de Samuel

A grandes rasgos, podemos anticipar el siguiente marco cronológico para los libros de Samuel:

- Hacia 1050 a. C.: Victoria de los filisteos en Afec.
- Hacia 1030 a. C.: Saúl, rey.
- Hacia 1010 a. C.: David, rey.
- Hacia 970 a. C.: Muerte de David.

Dado que los libros de Samuel se sitúan en la transición de dos periodos de la historia de Israel (Jueces y Monarquía), esto puede ayudarnos a establecer algunos datos y coordenadas históricas más significativas.

Fin del período de los jueces: Samuel. La integración de las doce tribus de Israel en un mismo árbol genealógico o tribal es una construcción ideal del gran Israel de los tiempos de David y Salomón. Hoy parece demostrado que el "sistema de las doce tribus" no existió como unidad territorial y política antes de David.

Tanto el libro de los Jueces como la primera parte del primer libro de Samuel reflejan una situación un tanto paradójica. Por un lado, se observa un proceso creciente de asentamiento, consolidación y unificación de las tribus en el territorio de Canaán a partir de determinados elementos unificadores, como la institución de los "jueces menores", los pactos de defensa ante enemigos comunes, las federaciones de tribus vecinas y los santuarios que periódicamente acogen el arca de la alianza y asientan las bases de una fe fundamentalmente monoteísta. Sin embargo, el nivel de unidad alcanzado en este período resulta frá-

gil y provisional. Por otro lado, tanto en Jueces como en 1 Sm 1-8 percibimos una serie de síntomas que delatan la insuficiencia de las instituciones tribales y la necesidad de nuevas instituciones y elementos unificadores. Entre estos síntomas hay que destacar: la provisionalidad de las coaliciones defensivas ante los ataques enemigos, fiadas a la eventualidad de que alguien asuma el liderazgo carismático (jueces mayores); la escasa conciencia unitaria; la supremacía filisteas (derrota de Afec, 1 Sm 4, 1-11) y la presión de los reinos vecinos; el desprestigio de algunos "jueces menores" (hijos de Elí y de Samuel); y, especialmente, la atracción progresiva que provocan los modelos monárquicos de los territorios vecinos. Ya en Jueces se advierten dos tímidos intentos de institucionalizar la monarquía (Gedeón en Jue 8, 22-23 y Abimélec en Jue 9); la petición de las tribus a Samuel (*un rey como las demás naciones*: 1 Sm 8, 5-6) no hace más que confirmar esta tendencia.

Orígenes de la monarquía: Saúl. El creciente poderío de los filisteos, junto con el acoso de los amonitas por el este y de los amalecitas por el sur, fue lo que obligó a las tribus israelitas a dar paso al régimen monárquico, capaz de integrar todos los efectivos dentro de una organización permanente y estable, bajo la dirección de un rey que garantizase la unidad y la continuidad.

El proceso de unificación entre las tribus antes aludido tuvo su culminación en el primer ensayo monárquico por obra de Saúl. Mitad juez y mitad rey, Saúl hace la transición entre el régimen carismático de los jueces y el estado monárquico. Lo mismo que los jueces, Saúl es un libertador elegido por Dios (1 Sm 10, 1), sobre el que viene el espíritu del Señor (1 Sm 11, 6). Pero, por primera vez en la historia de las tribus, la elección divina viene acompañada del reconocimiento y proclamación por parte del pueblo (1 Sm 11, 15): el jefe carismático se convierte así en el rey institucional.

Es verdad que se trataba de un ensayo muy incipiente y elemental: la ciudad de Saúl, Guibeá, apenas puede considerarse una capital; no tenemos noticia de otras insti-

tuciones estables; y en cuanto al ejército, aunque Saúl había logrado organizar unidades con capacidad de atacar por sorpresa, éstas no ofrecían las mínimas garantías para medirse abiertamente a los carros de guerra filisteos (en la primera gran confrontación en el monte Gelboé el ejército de Saúl sufrió un grave descalabro, que acabó con la muerte de Saúl y sus hijos, 1 Sm 31).

Consolidación de la monarquía: David.

Paralelamente a como había sucedido en las tribus de Palestina central y septentrional (Israel), también en las tribus de Palestina meridional (Judá) se produjo el proceso de transición del régimen tribal hacia la monarquía. A la muerte de Saúl, los representantes de los grupos del sur, integrados en la gran tribu de Judá, se reunieron en Hebrón para proclamar rey a David (2 Sm 2,4).

David reinó en Hebrón siete años y medio, al cabo de los cuales vinieron a él las tribus del norte y centro y lo proclamaron también rey de Israel (2 Sm 5,1-3). David se convirtió así en rey de Judá y de Israel.

El sur se encontraba todavía aislado del resto del país por el reino de los jebuseos, cuya capital era Jerusalén. David la conquistó, se instala en ella y la convierte en la capital del reino. Mediante el traslado del arca de la alianza (2 Sm 6) la convierte en capital religiosa y ciudad santa (morada del Señor, que se hacía presente en el arca).

Las dotes militares y políticas de David le permitieron culminar definitivamente la conquista de la tierra, sometiendo los enclaves cananeos que aún sobrevivían en el norte y en el sur. Pero, además, extendió sus dominios sobre los pueblos vecinos del entorno, llegando a crear un "pequeño imperio" con relevancia política y social dentro del área. Todo esto se vio favorecido, en buena medida, por el vacío de poder que se produjo entonces en el medio oriente, tras la desaparición del imperio hitita y la decadencia momentánea de Mesopotamia y Egipto.

5. Claves teológicas de los libros de Samuel

A la hora de proponer unas claves de lectura para los libros de Samuel no podemos olvidar la intencionalidad última de la Historia Deuteronomista, de la que nuestros libros forman parte: dar respuesta a la gran catástrofe de la caída de Jerusalén y a los múltiples interrogantes que provocó. A tal fin, se vuelve a releer la historia de Israel desde su entrada en la tierra, para concluir reconociendo la justicia de Dios y la culpabilidad del pueblo con sus dirigentes a la cabeza, que han roto la alianza con su Dios, han incumplido la ley y han desoído las múltiples llamadas de Dios a través de los profetas.

Una teología de la historia. Aunque están encuadrados entre los llamados "libros históricos" del Antiguo Testamento, los libros de Samuel no son simples crónicas o anales históricos. Son también teología: reflexión e interpretación teológica de los hechos acaecidos al final de la época de los jueces y al comienzo de la época monárquica. Y esto es así, porque la historia no se analiza desde una óptica meramente humana, sino desde la óptica divina. Porque, en última instancia, es Dios el protagonista principal de la historia. El es quien la mueve, la cambia y la dirige con el proyecto de convertirla en historia de salvación. Así, a pesar de la oposición de Samuel a las exigencias pro-monárquicas del pueblo (1 Sm 8,6), Dios acepta el cambio de régimen (1 Sm 8,7.22) e incluso elige a Saúl como rey (1 Sm 9,16-17) y después a David (1 Sm 16,1.12). Más tarde, Dios sellará una alianza con David y su dinastía, comprometiéndose a mantener encendida la "lámpara de David" y a proteger su ciudad (2 Sm 7). Incluso en la "Sucesión de David", una historia aparentemente profana, es Dios quien mueve ocultamente los hilos a través de los personajes humanos y sus decisiones (2 Sm 12,24; 15,31; 17,14). Esta dimensión

teológica de la historia se deja ver, especialmente, en la gran reflexión deuteronomista puesta en labios de Samuel en el momento de su despedida (1 Sm 12), que supone una auténtica declaración de principios sobre el sentido y la finalidad de la monarquía en Israel (1 Sm 12,14-15).

Una historia profética. Pero Dios no dirige la historia de forma inmediata, sino a través de mediaciones humanas (como sucede en el conjunto de la revelación divina). En este caso, a través de los profetas, de sus palabras y sus gestos, de sus denuncias y promesas. Porque los libros de Samuel (y toda la HDta) es una historia profética. Los profetas se convierten así en los teólogos de la historia, los que saben leer los signos de los tiempos y descubren en los acontecimientos históricos el designio y el proyecto salvífico de Dios. De ahí el protagonismo de las figuras proféticas en 1-2 Sm: primero del propio Samuel en 1 Sm 3-15 (véase en particular 1 Sm 3,20), y más adelante de Natán (2 Sm 7; 12) y de Gad (2 Sm 24). En todos los momentos importantes y decisivos de esta historia encontramos la figura de algún profeta (y esto se acentuará aún más en los libros de los Reyes).

Este último dato nos permite hacer una consideración más general: monarquía y profetismo son dos instituciones estrechamente relacionadas entre sí. Nacen juntas, concentradas de alguna manera en la figura de Samuel, y prácticamente juntas desaparecen en la época del destierro. Esta simultaneidad y coexistencia no parece haber sido una mera casualidad. Israel tenía la convicción de que sus destinos estaban presididos y regidos por la mano de Dios. Estaba convencido de que su único rey era el Señor (véase Jue 8,22-23; 1 Sm 12,12). La aparición de la monarquía ponía en peligro esta profunda convicción. Ante las tentaciones secularizantes, absolutistas y autosuficientes de la monarquía (véase 1 Sm 8,10-18; 2 Sm 24), el profetismo aporta el elemento carismático que recuerda a los reyes que toda la vida del pueblo elegido y todas sus instituciones, incluida la monarquía, están regidas y presididas por la pa-

labra y la mano de Dios. El profetismo aportaba, además, el elemento crítico que denunciaba el despotismo y la injusticia de las instituciones monárquicas, defendiendo a los débiles y al pueblo en general de los abusos de poder de los reyes y de las clases dirigentes (véase 2 Sm 12).

Teología de la monarquía. La monarquía era una de las instituciones más importantes en todos los pueblos del antiguo oriente próximo. Los reyes eran los que garantizaban, según los ideólogos-teólogos de la corte, la estabilidad moral, material, social y política del pueblo. Los más beneficiados de la misión salvadora y tutelar de los reyes eran los pobres y los marginados (ver Sal 72). Existe una abundante literatura, tanto en Egipto como en Mesopotamia, acerca de los bienes y bendiciones de todo orden que los reyes y las monarquías atraían sobre sus respectivos pueblos.

En la monarquía egipcia, los faraones eran considerados como dioses. En Mesopotamia y Anatolia se concedían a los reyes atributos divinos, si bien nunca fueron divinizados en vida en el sentido estricto de la palabra. Los hititas divinizaban a los reyes después de muertos. En alguna medida, esta ideología-teología de la monarquía era común a toda la cuenca mediterránea, pues también en Grecia y en Roma se divinizaba, a veces, a los emperadores.

En Israel no era posible la divinización de los reyes puesto que chocaba frontalmente con la fe monoteísta. Con todo, los reyes, a partir precisamente de Salomón, el hijo de David, son proclamados hijos adoptivos de Dios: *Yo seré para él padre y él será para mi hijo* (2 Sm 7,14). Mediante la unción, los reyes se convertían en personas sagradas y nacían a una nueva vida, la vida de los hijos de Dios. El día de la unción y de la coronación se pronunciaban sobre el nuevo rey estas palabras en nombre de Dios: *Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy* (Sal 2,7; ver Sal 89; 110; 132).

Junto a la imagen de la filiación adoptiva se encuentra el paradigma de la alianza, otra metáfora que también emplea la Biblia para

expresar las relaciones entre Dios y la dinastía davídica (2 Sm 23,5; Sal 89,4.40; Jr 33,20-21; 2 Cr 7,18; 13,5; 21,7). En 2 Sm 7 no aparece expresamente la palabra “alianza”, pero si algunos términos que son sinónimos: “gracia” (*hesed*, v. 15), “favor” (*tobah*, v. 28), “palabra” (*debar*, v. 25 y 28). En general, el contenido de 2 Sm 7 coincide con el contenido de la alianza.

La alianza de David, inicialmente gratuita y sin condiciones, lo mismo que la de Abraham, fue reinterpretada y retocada posteriormente. La destrucción de Jerusalén y del templo, junto con el destierro y el destronamiento de la dinastía davídica, obligaron a adaptar los textos a la nueva situación del exilio. En 1 Re 2,4; 8,25; 9,4-5, por ejemplo, el cumplimiento de las promesas hechas a David y la permanencia de la alianza está condicionada al cumplimiento de la ley. La misma formulación condicionada se ha introducido en el Sal 132,12, en contraposición con el Sal 89,29-38 donde la alianza aparece formulada en términos incondicionales y absolutos, lo mismo que en 2 Sm 7,14-15.

A pesar de las aludidas formulaciones condicionales, la alianza y las promesas hechas a David continuaron vivas y vigentes, como lo demuestran los textos mesiánicos de los salmos y los profetas, que siguen esperando un descendiente, un retoño y una luz, que siga iluminando y presidiendo el futuro pueblo de Dios (Is 7; 9; 11; Jr 23; 1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19; etc.).

David, rey ideal. Como persona, como rey y como padre de la dinastía que lleva su nombre, David ha seguido una trayectoria siempre ascendente a lo largo de la historia bíblica, hasta convertirse en el prototipo del Mesías, el futuro rey ideal, que ha de nacer de su sangre. Adornado de todas las cualidades físicas, morales y espirituales, David aparece el 1-2 Sm con todo el atractivo de un héroe de leyenda: bello de presencia, fiel en la amistad, justo y noble con los enemigos, hombre de estado, poeta y músico.

La grandeza de David es, sobre todo, de orden religioso. Se muestra respetuoso con Saúl y le perdona la vida porque es el ungi-

do del Señor. También él es consciente de su condición de rey, de la dignidad y al mismo tiempo de las obligaciones que ello conlleva. Conoce lo que es el pecado, porque es hombre como los demás, pero también ha experimentado lo que es el perdón. Su piedad y demás virtudes religiosas se ponen de manifiesto en la traslación del arca de la alianza, en su deseo de construir el templo, y en el respeto hacia los profetas, los sacerdotes y demás instituciones sagradas.

La tendencia a idealizar a David alcanza su culminación en la historia del Cronista. El David de 1 Cr es el hombre y el rey ideal, todo luz y todo transparencia, sin manchas ni sombras. Una lectura comparada de las Historias Deuteronomista y Cronística permite descubrir la libertad de los historiadores bíblicos a la hora de tratar los personajes y los acontecimientos. Cierto, no es una libertad caprichosa, sino que viene exigida por dos condicionamientos principales. Primero, por los postulados teológicos de los que parte cada uno de los historiadores. Segundo, por la finalidad que se propone y los destinatarios a los que dirige la obra. Esta libertad que descubrimos en el Cronista no hay por qué negársela a los demás historiadores bíblicos, incluido en Deuteronomista.

Saúl, el rey reprobado. La figura de Saúl inspira compasión. Empieza por inspirársela al propio Samuel, el encargado de pronunciar la reprobación sobre él (1 Sm 15,11.35). También otros reyes cometieron infracciones, mayores y más graves incluso que Saúl, empezando por el mismo David. Para ellos hubo perdón. ¿Por qué no lo hubo para Saúl? A la hora de dar una respuesta, conviene recordar que el relato de la reprobación de Saúl no es una crónica histórica y objetiva de los hechos, sino una interpretación teológica. De hecho, tenemos dos versiones de la reprobación de Saúl, una en 1 Sm 13,7b-15a, y otra en 1 Sm 15. Cuando se escribieron estos relatos, el reinado de Saúl ya pertenecía al pasado. Saúl y su familia ya habían desaparecido, y la que ocupaba el trono era la dinastía de David. Repito, la intención del autor que escribió estos capítulos no era

reconstruir los hechos tal como ocurrieron, sino dar una explicación teológica de los mismos.

Ya sabemos que las visiones y las explicaciones teológicas de la Biblia son variadas y plurales, según las circunstancias de autor, tiempo y lugar. Del reinado de Saúl tenemos una valoración teológica en la *Historia Cronística*, que es más negativa todavía que la de 1 Sm (1 Cr 10,13-14). En cambio, la interpretación teológica de David en 1 Cr está totalmente idealizada. Otro ejemplo: la visión idealizada que nos dan de la travesía del desierto Oseas y Jeremías (Os 2,16-25; Jr 2,1-3) no coincide con la lectura crítica y pesimista de Ezequiel (c. 20) y del Sal 78.

Resumiendo, la interpretación teológica de los hechos y de las personas tiene un cierto margen de subjetividad. Los teólogos que compusieron las historias de Saúl y David, fueron más generosos con el segundo que con el primero. Sin duda, tenían datos y razones para ello, pero esos datos y razones escapan casi por completo al lector actual.

Parece indudable que en la vida de Saúl tuvieron lugar dos acontecimientos aciagos. Primero, la muerte trágica y prematura de Saúl en el monte Gelboé a manos de los filisteos. Segundo, una serie de intrigas y conspiraciones dentro de su familia que frustraron la continuidad del reinado iniciado por él y facilitaron la ascensión de David al trono.

De acuerdo con la teología del momento, los acontecimientos no son el resultado natural y espontáneo de la historia, sino que todo tiene razón de premio o castigo, según sean sus premisas. Dicho con otras palabras, las desgracias venidas sobre Saúl y su familia deben ser interpretadas como castigos por algún pecado cometido. O sea, la historia de Saúl ha sido elaborada teológicamente con el fin de explicar el por qué de los trágicos acontecimientos que cayeron sobre él al final de la vida.

También el Cronista retocó y reinterpretó el relato de la muerte de Josías con el fin de explicar por qué este piadoso rey había muerto prematura y trágicamente en Meguido a manos del faraón (comparar 2 Cr 35,19-25 con 2 Re 23,28-30).

A la luz de esta concepción teológica de la historia, podremos entender en alguna medida, la descalificación y la reprobación que sufre Saúl. La que generalmente conocemos como la historia de la *Ascensión de David al trono* (1 Sm 16 - 2 Sm 2) podría ser bautizada también con el nombre de historia del *Destronamiento de Saúl*. Sin saber mucho por qué, el autor o autores de 1-2 Sm han exaltado a David y han humillado a Saúl. Exaltación-humillación son como la cara y cruz de la historia de estos dos reyes. Tiene lugar aquí una contraposición similar a la que establecen los evangelistas entre Jesús y Juan el Bautista, según lo expresan estas palabras de Juan: *Es necesario que él crezca y que yo disminuya* (Jn 3,30).

Jerusalén, capital del reino y ciudad santa. En la historia y en la teología del AT, Jerusalén se halla estrechamente relacionada con David y la dinastía davidica. La elección de Jerusalén (Sión) como capital del reino y sede del arca de la alianza, junto con la elección de David y su descendencia como dinastía eterna, son dos dogmas recientes del credo israelita, que forman el binomio "David-Sión", paralelo al binomio "Moisés-Sinai", compendio y resumen de los dogmas antiguos (patriarcas-éxodo-Sinai-tierra). La elección de Jerusalén y la elección de la dinastía davidica son dos artículos de la fe israelita asociados ya desde el principio por el propio autor de 2 Sm, que los coloca juntos, el uno a continuación del otro (2 Sm 6-7). Esta asociación se mantiene a lo largo de la tradición, como lo demuestra el Sal 132, que los celebra juntos y los superpone con toda naturalidad.

Jerusalén era al mismo tiempo la ciudad de Dios (ciudad santa) y la ciudad de David (capital del reino). O sea, cabe distinguir en ella dos aspectos, el religioso y el político. Desde el punto de vista político, la importancia de Jerusalén sigue una curva descendente. Llega a su mayor apogeo durante los reinados de David-Salomón, pero a la muerte de éste último se divide la monarquía, y Jerusalén lleva la peor parte al quedar únicamente como capital del pequeño

reino de Judá. Sin tardar mucho, las grandes potencias impusieron su soberanía sobre Palestina, y Jerusalén pasa a ser tributaria sucesivamente de Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Grecia y Roma.

En cambio, como centro religioso su importancia ha ido siempre a más. La destrucción de la ciudad y del templo por obra de Nabucodonosor, junto con el destierro, no enfrían la fe sionista y el amor de los israelitas a la ciudad santa, sino todo lo contrario. El Sal 137 es un buen exponente de la nostalgia que todos sentían por Jerusalén, incluso los que vivían lejos. A partir del exilio, Israel se convierte en una "Iglesia" integrada por comunidades que viven en su mayor parte fuera de Palestina, pero todas vuelven los ojos hacia Jerusalén, reconociendo en ella el centro religioso de todos los judíos, los residentes en la patria y los de la diáspora.

Jerusalén está levantada y enhiesta sobre la cima de los montes. Hacia ella confluyen naciones y pueblos numerosos, incluso los paganos, porque de Sión sale la ley y desde Jerusalén resuena la palabra del Señor (Is 2,1-5). En torno al destierro tiene lugar una abundante producción literaria sobre Jerusalén como centro de confluencia de gentes y naciones. Sión se ha convertido en madre de pueblos (ver, entre otros muchos, los siguientes textos: Is 54; 60; 62; Sal 87).

A partir del destierro, Jerusalén ha ido perdiendo incluso realidad histórica y geográfica para convertirse en categoría teológica. Se empieza a hablar de la nueva Jerusalén, de la Jerusalén celestial y escatológica, tema que alcanza su culminación en el NT (Ap 21-22). A lo largo de este recorrido, han venido a vincularse con Jerusalén una serie de títulos y motivos tomados a veces de las mitologías orientales. He aquí algunos de ellos:

- *La montaña de los dioses*. La modesta colina sobre la que se asienta Jerusalén ha sido agrandada por la fe de los israelitas hasta el punto de ser saludada por sus poetas como "la montaña de los dioses", algo así como el Olimpo de los griegos o el "Monte de la Reunión" de los fenicios (Sal 48,3; Is 14,13).

- *El río del paraíso*. La fuente de Jerusalén se convierte por obra de la fe y la devoción del pueblo en un caudaloso río paradisiaco, que alegra la ciudad de Dios y proporciona a sus habitantes salud y exhuberancia (Ez 47).

- *Escudo contra las fuerzas del caos*. Gracias a la presencia de Dios que vive en medio de ella, Jerusalén no se verá arrastrada por las aguas del caos, ni las fuerzas del mal prevalecerán contra ella (Sal 46,2-6).

- *Victoria-Paz*. Dios aparecerá de repente y derrotará a los reyes extranjeros que se han reunido para atacar a Jerusalén. La guerra será abolida y habrá una era de paz (Is 14,32; 17,12-14; 18,1-6; 29,1-8; 31,4-9; Ez 38-39; Sal 46,7-12; 48,5-9; 76,4-10).

- *Centro ecuménico*. Las naciones reconocerán la soberanía del Señor y subirán en peregrinación a Jerusalén a presentar sus ofrendas y pagar tributo (Is 2,2-4; 18,7; Zac 14,16-19; Sal 76,12-13).

- *Obligación de la tierra*. Entre las muchas ciudades que han recibido este calificativo, una de ellas es Jerusalén. Irás a saquear a un pueblo que habita en el ombligo de la tierra (Ez 38,12). Todo esto se refiere a Jerusalén; yo la he colocado en medio de las naciones (Ez 5,5).

6. Bibliografía

- L. Arnaldich, *Libros históricos del AT*, en *Biblia Comentada*, vol. II, 3ª edic. Madrid 1963.
 F. Buck, *Conquista de Canaán y monarquía*, en *La Sagrada Escritura*, vol. II, Madrid 1968.
 J. C. Turro, *1-2 Samuel*, en *Comentario bíblico San Jerónimo*, vol. I, Madrid 1971.
 G. Auzou, *La danza ante el arca. Estudio de los libros de Samuel*, en *Actualidad Bíblica*, 15, Madrid 1971.
 J. Delorme y J. Briend, *Los libros de Samuel*, en H. Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona 1981.
 J. Bright, *Historia de Israel*, Bilbao 1985.
 Ph. Abadie y otros, *Biblia y realeza*, Estella 1994.
 A. Wénin, *Samuel, juez y profeta*, Estella 1996.

COMENTARIO**PRIMER LIBRO DE SAMUEL**

I
HISTORIA DE SAMUEL
(1,1-7,17)

1 Sm 1-7 está integrado por tres unidades literarias principales: a) Infancia de Samuel (1 Sm 1-3); b) Historia del arca (1 Sm 4-6); c) Samuel, juez de Israel (1 Sm 7).

Entre estas tres unidades existen diferencias de contenido y de forma. En la historia del arca (1 Sm 4-6), por ejemplo, no figura para nada el nombre de Samuel. Dentro de la misma historia de Samuel hay diferencias entre las tradiciones de la infancia y el relato de su actuación como juez. Todo hace pensar que las unidades que integran actualmente 1 Sm 1-7 existieron en algún momento como piezas autónomas e independientes.

Pero también existen entre ellas algunos elementos o motivos comunes, que hacen de 1 Sm 1-7 un todo bastante homogéneo y unitario. Entre la infancia de Samuel y la historia del arca, inicialmente distintas y autónomas, el motivo común es el santuario de Siló, junto con el arca y la familia de Elí, que ejercía el sacerdocio en dicho santuario. Es decir, las dos historias tienen el mismo marco de fondo: el santuario de Siló. En las dos está presente el arca. En las dos toman parte Elí sus hijos Jofní y Pinjás. Otro de los motivos comunes es la persona de Samuel, puesto que es el protagonista de la primera unidad y de la tercera. Quiere decir que 1 Sm 1-7 comienza con Samuel y termina con Samuel. Es lo que se llama inclusión: una figura literaria que consiste en incluir o encerrar un fragmento, una sección, y a veces un libro entero, dentro de un motivo, una frase o un episodio, que se repite al comienzo y al final. El evangelio de Lucas, por ejemplo, comienza en el templo y acaba en el templo.

1. Nacimiento y vocación de Samuel
(1,1-4,1a)

Nacida sin duda a la sombra del santuario de Siló, la unidad literaria formada por 1 Sm 1-3 es el resultado final de un proceso de composición que ha ido integrando en un todo unitario los siguientes elementos: a) Nacimiento de Samuel y presentación de Samuel en el santuario de Siló; b) Perversión de los hijos de Elí; c) Vocación de Samuel. En un momento posterior fueron añadidos el cántico de Ana (1 Sm 2,1-10) y la reprobación de la familia sacerdotal de Elí (1 Sm 2,27-36).

Estos capítulos, que se refieren a Samuel y Elí, con sus respectivas familias, desbordan con creces el ámbito de lo personal y familiar, y apuntan hacia horizontes teológicos e institucionales de más largo alcance. Nos encontramos en uno de los momentos claves de la historia de Israel. El protagonismo desempeñado por Samuel va a ser decisivo para la vida e instituciones del pueblo elegido. La figura de Samuel se sitúa entre el período de los jueces y la naciente monarquía. De la mano de Samuel hace asimismo su entrada el movimiento profético, la institución más relevante de la historia bíblica, con repercusiones importantes para la misma historia universal.

1,1-28 Nacimiento de Samuel. En la historia del nacimiento de Samuel se distinguen tres momentos: Peregrinación anual de los padres de Samuel al santuario de Siló (1 Sm 1,1-8); Oración de Ana (1 Sm 1,9-18); Nacimiento y consagración de Samuel (1 Sm 1,19-28).

La historia del nacimiento de Samuel (1 Sm 1,1-8) empieza de manera muy similar a como lo hacen las historias de Sansón y de Mi-

cá en Jue 13,2 y Jue 17,1. La existencia de una fiesta anual en el santuario de Siló, a la que acudían peregrinos venidos de todas las tribus, se halla confirmada por Jue 21,19-21, donde se deja entrever asimismo el ambiente de alegría que la rodeaba.

El título de *Señor todopoderoso* (1 Sm 1,3) (en el original hebreo: *Señor de los ejércitos*) es la primera vez que aparece en la Biblia. Se desconoce cuál es el sentido exacto. ¿Se trata de los ejércitos de Israel, al frente de los cuales se colocaba alguna vez el arca de la alianza como signo visible de la presencia del Señor (1 Sm 4)? ¿Se trata de los ángeles y otros seres superiores, que podían considerarse como la corte y el ejército de Dios (Job 1,6)? ¿Se trata del sol, la luna, las estrellas y la creación en general, sobre la que Dios reina como Rey y como Señor? Generalmente se interpreta como expresión de la gloria y el poder del Señor.

La poligamia, que era autorizada en el Antiguo Testamento, ofrecía algunas ventajas; por ejemplo aseguraba mejor la descendencia familiar, y suponía asimismo una mayor garantía para las mujeres, que tenían de esta forma más posibilidades de colocarse bajo la protección de algún marido. Pero implicaba al mismo tiempo graves contravalores. La presencia de varias esposas no favorecía la paz familiar. La mujer estéril sentía envidia de la esposa fértil, como fue el caso de Raquel respecto de Lía (Gn 30,1). O por el contrario, la esposa estéril era despreciada por su compañera, como ocurrió con Agar y Sara (Gn 16,4-5), o –tal es el caso presente– con Ana y Feníná (1 Sm 1,1-8). A estas tensiones mutuas entre las esposas venían a sumarse, a veces, las preferencias del marido por alguna de ellas (así lo constata 1 Sm 1,5 en las relaciones entre Elcaná y sus dos esposas), lo que constituía una fuente suplementaria de conflictos.

1,9-18: Morir sin descendencia era para la mujer israelita una desgracia y una frustración. El libro de los Jueces refiere que la hija de Jefté, viéndose obligada a morir sin haber tenido hijos, pide a su padre que le conceda dos meses de tregua para vagar por las montañas llorando en compañía de sus amigas el tener que morir virgen (Jue 11,37-39).

Desde ese dolor vital salido de lo más hondo de su ser, Ana se dirige al Señor a través de una oración amasada en lágrimas y aflicción. Para hacer más apremiante su plegaria, Ana promete al Señor que si le otorga un hijo varón se lo consagrará a él por todos los días de su vida, insinuando incluso que será nazir (*la navaja no pasará por su cabeza*; véase Nm 6). Ana no pide simplemente un hijo, sino un hijo varón. Esta era la máxima aspiración de toda familia israelita.

Las celebraciones y los sacrificios que se ofrecían en los santuarios iban acompañados de ágapes sagrados en los que se comía y se bebía, a veces, hasta cometer excesos. Esto debía ocurrir, sobre todo, en la fiesta de las tiendas, que se celebraba al final de la recolección y la vendimia, cuando los ánimos estaban más alegres y eufóricos (Jue 9,27). En este contexto se entiende la interpretación que Elí daba al comportamiento y a los gestos de Ana. Pero Elí se engañaba. La prolongación de la plegaria y el movimiento de labios no era fruto del vino, sino que se debía al exceso de pena y de dolor que embargaba el alma de Ana (1 Sm 1,15-16).

Cuando descubrió la situación dramática de Ana, Elí cambió de actitud y pronunció sobre ella la bendición propia de los sacerdotes (1 Sm 1,17). Véase la fórmula de bendición completa en Nm 6,22-27. También Ana se autobendijo mediante un juego de palabras (1 Sm 1,18). Ana significa “favor”, por eso cuando Ana dice: *Que tu sierva alcance tu favor*, lo que está pidiendo es que se realice lo que significa su nombre, es decir, que sea Ana no sólo de nombre sino también en la realidad.

1,19-28: La plegaria fue escuchada y Ana concibió y dio a luz un hijo, a quien puso por nombre Samuel, nombre que es interpretado como hijo *pedido* (1 Sm 1,20.27). Niño o hijo *pedido* responde más bien al nombre de Saúl. Samuel significa más bien: “Su nombre es Dios”, es decir, aquel sobre el que ha sido invocado el nombre de Dios.

Las madres solían dar de mamar a sus hijos largo tiempo. 2 Mac 7,27 habla de tres años. El día que lo destetaban lo celebraban con una fiesta familiar (Gn 21,8).

Nacido de madre estéril, hijo de la plegaria y de la gracia, con resonancias de nazir y consagrado desde temprana edad al Señor, Samuel presenta unos perfiles que se repiten a modo de paradigma teológico en muchos de los grandes protagonistas de la historia sagrada (Isaac, Jacob, Sansón, Juan el Bautista). Detrás del paradigma se descubre siempre la misma convicción teológica: no son las fuerzas de la naturaleza ni los efectivos humanos los que llevan adelante la historia de la salvación, sino la gracia de Dios, que es capaz de fecundar los senos estériles y dar vigor a los cuerpos viejos y gastados (Rom 4, 19).

2,1-11 Cántico de Ana. 1 Sm 2,1-10 es un salmo de alabanza, añadido posteriormente, que rompe el hilo de la narración. La continuación lógica de 1 Sm 1,28 es 1 Sm 2,11. En todo caso, es una adición feliz, puesto que pone en labios de Ana un poema bello y apropiado para cantar los atributos y las intervenciones salvíficas de Dios en favor de sus fieles, con referencia especial al nacimiento de Samuel, a la monarquía y al rey que está para llegar (1 Sm 2,10).

2 Sm 22 incorpora, a su vez, otro salmo que tiene también como tema la persona del rey. La presencia de estos dos salmos reales (referentes al rey), el uno al principio y el otro al final de 1-2 Sm, pudiera obedecer a la llamada figura de *inclusión*, un procedimiento literario semita, que consiste en *incluir* un libro o una parte del mismo dentro de una expresión, un tema o un episodio, que se repite al principio y al final. La figura de la inclusión busca un efecto retórico y estético, pero también teológico: subrayar la importancia del tema que se repite al principio y al final. En el caso de 1-2 Sm, la inclusión de estos dos libros dentro de dos salmos reales querría subrayar el tema de la monarquía, que es sin duda el tema central de los mismos.

El cántico de Ana es una de las fuentes importantes en que se inspira el *Magnificat* de María de Nazaret (Lc 1,46-55). 1 Sm 2,4-8 juegan con varios binomios antitéticos (*fuertes - débiles, hartos - hambrientos, mujer estéril - madre de muchos, muerte - vida, empobrecer - enriquece, humilla - exalta,...*), ten-

entes a poner de relieve la teología de la historia de la salvación. No son los fuertes, los ricos y los poderosos los protagonistas de la historia sagrada, sino los débiles, los pobres, los humildes y los que no cuentan, para que se vea que la salvación se lleva a cabo, no mediante la fuerza y los efectivos humanos, sino mediante la gracia de Dios. Dios no elige a los primogénitos sino a los segundones. Elige a Abel y no a Caín, a Isaac y no a Ismael, a Jacob y no a Esaú,... No elige a las madres fértiles sino a las que son estériles. Elige a Sara, a Rebeca, a Raquel, a Ana, a Isabel, a María... Como dice san Pablo, *Dios ha elegido a lo que el mundo considera débil para confundir a los fuertes; ha escogido lo vil, lo despreciable, lo que no es nada a los ojos del mundo para anular a quienes creen que son algo* (1 Cor 1,27-28).

2,12-26 Los hijos de Elí. Er 2 Sm 3,1 se dice que *mientras David se fortalecía cada vez más, la familia de Saúl se iba debilitando*. Lo mismo podríamos repetir a propósito de 1 Sm 1-3. La figura de Samuel se va adueñando de la escena y va asumiendo el protagonismo, mientras que la familia de Elí va siendo descalificada y aniquilada. La Biblia gusta de establecer estos contrastes antitéticos entre personajes que suben y personajes que bajan, con el fin de destacar con más fuerza las luces de los unos sobre las sombras de los otros. La elección y grandeza de David cobra más fuerza y relieve cuando se contempla sobre el transfondo de la reprobación y ruindad de Saúl. En el pasaje que comentamos, el contraste antitético entre Samuel y los hijos de Elí se desarrolla en dos fases: 1 Sm 2,12-17.18-21 y 1 Sm 2,22-25.26.

En la primera unidad referente a los hijos de Elí (1 Sm 2,12-17), éstos son acusados de no respetar al Señor ni tampoco los deberes de los sacerdotes. Concretamente se los acusa de no respetar lo establecido sobre la distribución de la carne de los sacrificios. El uso establecía que mientras se cocía la carne de los sacrificios, el sirviente introducía el tenedor en la caldera de manera inocente y espontánea y lo que sacaba, eso era lo que correspondía al sacerdote. El texto da a enten-

der que los hijos de Eli jugaban con trampa y sacaban de la olla más de lo que les pertenecía (1 Sm 2,13-14). Más aún, se apropiaban de la carne antes incluso de que se quemase la grasa, que era la parte reservada especialmente a Dios (1 Sm 2,15-16). Las disposiciones de Lv 7,28-34 y Dt 18,3 sobre la porción de los sacrificios que correspondía a los sacerdotes son posiblemente posteriores.

Frente al perfil egoísta y fraudulento de los hijos de Eli se alza la figura simpática del joven Samuel vestido con su *efod* de lino, que crecía junto al Señor, recibiendo las bendiciones del cielo en compañía de su familia (1 Sm 2,18-21). Aquí, lo mismo que en 2 Sm 6,14 y 2 Sm 22,18, el *efod* designa una vestidura sacerdotal. Otras veces, por ejemplo 1 Sm 2,28, el *efod* es un instrumento adivinatorio. También se emplea el término *efod* para designar una especie de escapulario que llevaba el sumo sacerdote, al cual iba adherido el "pectoral del juicio", que contenía las suertes sagradas llamadas *urim* y *tummim* (Ex 28,6-14).

En la segunda unidad, referida a los hijos de Eli (1 Sm 2,22-25), estos son acusados de obrar inmoralmente en el orden sexual y de pecar contra Dios. No se sabe muy bien cuál era la misión de *las mujeres que estaban en vela la entrada de la tienda del encuentro*. 1 Sm 2,22b no figura en la Biblia griega. Pudiera ser una adición posterior, inspirada en Ex 38,8. ¿Se alude al práctica de la prostitución sagrada, bien conocida en las religiones paganas? Véase 2 Re 23,7. *Porque el Señor quería hacerlos perecer* (1 Sm 2,25b). Es una manera de hablar del Antiguo Testamento, que atribuye a Dios el origen de todas las cosas, las buenas y las malas, pasando por alto las causas intermedias (véase Ex 4,21; Jos 11,20; Is 6,9-10; etc.). No debe interpretarse como una predeterminación de Dios para el mal ni como una negación de la libertad humana, aspectos teológicos sobre los que los autores sagrados tenían las ideas claras, aunque su modo de expresarse resulte oscuro para nosotros.

Frente a la curva descendente de los hijos de Eli, que se van degradando cada vez más, se alza la estrella ascendente del joven Sa-

muel que va creciendo en edad y en aprecio delante del Señor y de los hombres (1 Sm 2,26).

2,27-36 El Señor castiga a la familia de Eli. En 1 Sm 2,27-29 las palabras pronunciadas de parte de Dios son una mirada al pasado para recordarle a Eli los pecados cometidos por sus hijos, pecados que son tanto más graves cuanto que son la respuesta infiel y desagradecida de los descendientes de Levi y Aarón a la elección gratuita y a los favores que Dios venía haciendo a la tribu sacerdotal desde la salida de Egipto. La pertenencia de Eli y su familia a la tribu de Levi y de Aarón, que se presupone en el texto, no se corresponde con la realidad sino que es fruto de una concepción teológica convencional.

El *efod* de 1 Sm 2,28 no es una vestidura sacerdotal, como lo era en 1 Sm 2,18, sino un instrumento adivinatorio, una especie de estuche, en el que se guardaban las suertes llamadas *urim* y *tummim*, a las cuales se les asignaba un valor convencional, según los casos. El ejercicio de las suertes estaba reservado a los sacerdotes (Nm 27,21; Dt 33,8).

1 Sm 2,30-36 se refieren al presente y al futuro. Son un veredicto de condenación y de castigo para la familia de Eli y el anuncio de una nueva familia sacerdotal, la cual secundará con fidelidad los designios y los deseos del Señor. *Nadie llegará a viejo*. (1 Sm 2,31-32). Llegar a una buena ancianidad se consideraba una bendición. Morir prematuramente se interpretaba como una maldición (Is 65,20). La bendición será para Israel, la maldición para la casa de Eli. 1 Sm 2,33 se refiere probablemente a la supervivencia de Ajías y de Abiatar, sacerdotes descendientes de Eli (1 Sm 14,3; 22,20). La muerte de Jofnì y Pinjás (1 Sm 2,34) debe interpretarse como el principio del fin, es decir, como la señal de que la familia de Eli estaba condenada a desaparecer. Este veredicto se cumple con la matanza de los sacerdotes del santuario de Nob (1 Sm 22,18-19) y con la destitución y destierro de Abiatar (1 Re 2,27). La familia de Eli será sustituida por la de Sadoc, que es la nueva dinastía sacerdotal anun-

ciada en 1 Sm 2,35. Sadoc entra a ejercer el sacerdocio en el templo de Jerusalén en los días de David (2 Sm 8,17) y es confirmado por Salomón, cuando éste destierra a Abiatar. Salomón es seguramente el *ungido* de que habla 1 Sm 2,35.

¿Cuál es la situación que se esconde detrás de 1 Sm 2,36? La desconocemos. Se suele apuntar hacia los días de Josías cuando este rey suprimió los santuarios de provincias y sus sacerdotes se vieron obligados a concentrarse en Jerusalén, en inferioridad de condiciones con relación al sacerdocio sadoquita, que era el que oficiaba en el templo de la ciudad santa (2 Re 23,8-9). Esto obligaría a retrasar la composición de 1 Sm 2,27-36 hasta las vísperas del destierro con lo que no todos los autores están de acuerdo. Ciertamente, 1 Sm 2,27-36 es una adición posterior que duplica 1 Sm 3 especialmente 1 Sm 3,11-14.

3,1-4,1 Vocación de Samuel. Este capítulo es una de las piezas maestras de la narrativa bíblica. El autor estructura la vocación de Samuel en cuatro actos o momentos sucesivos, divididos por las repetidas entradas de éste en la habitación de Elí, con los correspondientes diálogos entre ambos. El resultado es una narración animada con suspense y tensión dramática, redactada además con un estilo directo, sobrio y cortado.

Dice Fernando Lázaro (*Curso de Lengua Española*) que el relato se anima *dramatizándolo*, es decir, dividiéndolo en "actos" o "episodios"; describiendo, con brevedad pero con color, los personajes; resaltando con energía proporcionada sus pensamientos; creando, si es posible, una cierta suspensión ("suspense"); dejando para el final el desenlace.

El recurso a la dramatización, con el fin de dar animación y fuerza al relato, es frecuente en la narrativa bíblica. Es bien conocido el relato de las tentaciones de Jesús, dividido en tres actos, con cambios de escenario, descripción de personajes, diálogos y pensamientos, tensión o suspense, y desenlace final (Mt 4). El autor del Apocalipsis logra una narración dramatizada distribuyendo entre siete iglesias lo que en realidad

es un mismo y único mensaje, destinado a la misma y única Iglesia (Ap 1-3). Los evangelistas han dramatizado la negación de Pedro dividiéndola en tres, cambiando los escenarios y los interlocutores (Mt 26). También han dramatizado su conversión y la concesión del misterio pastoral, presentándola como una triple profesión de amor (Jn 21). La oración en el huerto gana dramatismo al estar dividida en tres actos separados por las tres veces que Jesús se acerca y se aleja de sus discípulos, vencidos por el sueño y la flaqueza, con el fin de exhortarlos a la vigilancia y a la oración (Mt 26).

También dice Fernando Lázaro que debe haber proporción entre la importancia de lo que se cuenta y el modo de contarla. Sería inadecuada una narración extraordinariamente vívida de un suceso trivial. Del mismo modo resultaría desangelado un hecho importante si se cuenta sin animación. Aplicado a nuestro caso, cuando los autores bíblicos dramatizan el relato, no lo hacen por razones puramente formales o estéticas, sino para llamar la atención del lector sobre la importancia de los hechos que narran.

Concretamente, la vocación de Samuel significaba nada menos que el nacimiento del movimiento profético. En un momento en que el Cielo permanecía silencioso y las visiones eran poco frecuentes (1 Sm 3,1), Dios abre el diálogo con Samuel y nace el profetismo, una nueva forma de la presencia y la experiencia divina a través de su palabra (1 Sm 3,19-21). Ciertamente se trata de un acontecimiento de tal importancia y entidad que el recurso a la dramatización está justificado.

1 Sm 3,1-3 nos lleva una vez más al santuario de Siló, donde ardía la lámpara al lado del arca de la alianza, símbolos ambos de la presencia de Dios. Se constata también que los ojos de Elí empezaban a apagarse (véase Gn 27,1) y que el pueblo pasaba por una situación de sequía de la palabra de Dios. Estos últimos rasgos quieren subrayar el contraste entre el final de una etapa que acaba con Elí y el comienzo de otra que empieza con Samuel. Lo mismo que en el caso de Jacob (Gn 28,11-18) y de Isaías (Is 6), el

llamamiento de Samuel tiene como marco el lugar santo.

Después de tres intentos fallidos (1 Sm 3,4-9), porque aún no se le había revelado la palabra del Señor, al fin, a la cuarta vez, instruido por el viejo Elí, el joven Samuel reconoció la voz de Dios y se ofreció al ministerio con presteza y decisión (1 Sm 3,10), a la manera de Isaías, cuando exclama: *Aquí estoy, envíame* (Is 6,8).

La palabra que ha de anunciar el profeta recién llamado es una palabra de condenación y castigo contra Elí y su familia (1 Sm 3,11-14). De momento, Samuel no se atrevía a comunicar a Elí un mensaje tan terrible, pero luego, apremiado por la noble insistencia del viejo sacerdote de Siló, le dijo toda la verdad. Elí, lo mismo que Job (Job 1,21; 2,10) aceptó el veredicto de Dios con admirable grandeza de ánimo (1 Sm 3,15-18).

1 Sm 3,19-41a recapitula el pasado y adelanta el alcance nacional que la misión de Samuel empezará a tener a partir de 1 Sm 7. La expresión *desde Dan hasta Berseba* es una fórmula estereotipada empleada por el Antiguo Testamento para referirse a los límites norte y sur de la tierra ocupada por Israel, especialmente en tiempo de la monarquía unida (Jue 20,1; 2 Sm 3,10; etc.). Se dan los nombres de Dan y Berseba, no tanto por las ciudades en sí mismas, cuanto por los santuarios que había en cada una de ellas. Era costumbre tomar como punto de referencia los santuarios para señalar las fronteras de la tierra santa.

2. Historia del arca (4,1b-7,1)

Estos capítulos, juntamente con 2 Sm 6, forman una unidad literaria autónoma e independiente, que se halla relacionada con 1 Sm 1-3 solamente a través de dos motivos o enganches muy superficiales. Primero, el santuario de Siló, en torno al cual giran los comienzos de la vida de Samuel, y en el que empieza también la historia del arca. Segundo, la muerte de Elí, sus hijos y su nuera (1 Sm 4) puede interpretarse como el castigo

anunciado en 1 Sm 2,31-34. El protagonista de 1 Sm 4-6 no es Samuel, totalmente ausente de estos capítulos, ni tampoco Elí o sus hijos, sino el arca de la alianza del Señor, símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo y garantía de su seguridad.

Viéndose derrotados por los filisteos y sintiéndose impotentes ante ellos, los israelitas acudieron a la ayuda divina, llevando el arca de la alianza al frente de batalla. Pero una vez más fueron abatidos y dispersados, y el arca cayó en manos de los enemigos (1 Sm 4). En el antiguo oriente existía la convicción de que la victoria sobre un pueblo implicaba la victoria sobre su dios. Pero para desgracia suya, los filisteos comprobaron que con el Dios de los israelitas esto no era así (1 Sm 5). A la vista de las plagas e infortunios que les causaba, los filisteos se vieron obligados a devolver el arca a la tierra de Israel (1 Sm 6).

Este relato sobre el arca presenta afinidades significativas con la historia de Sansón (Jue 13-16). Coincide, en parte, con el escenario o marco geográfico, que en ambos casos se halla en torno a la frontera entre Filistea e Israel. El transfondo histórico es también el mismo: la confrontación entre la tribu israelitas y los filisteos. En cuanto a la forma literaria, en uno y otro caso se recurre, a veces, a motivos folklóricos y legendarios, expuestos con gracia y humor.

4,1b-22 Victoria filistea y muerte de Elí. Pertenecientes a los llamados pueblos del mar (mar Egeo), los *filisteos* llegaron y se instalaron en Canaán casi al mismo tiempo que los israelitas (en torno al 1200 a. C., que coincide asimismo con la célebre guerra de Troya). Los filisteos ocuparon la costa mediterránea, especialmente la parte sur, donde formaban una especie de federación de cinco ciudades (Asdod, Ascalón, Gaza, Ecrón y Gat), que recibía el nombre de Filistea (Ex 15,14; Is 14,29), nombre que fue convertido por los griegos y los romanos en "Palestina", y que fue la denominación que prevaleció sobre las demás para designar la tierra bíblica.

Los israelitas ocuparon el yugo montañoso central. Tanto los israelitas como los filisteos tenían pretensiones expansionistas

y aspiraban a hacerse dueños de toda la tierra. La confrontación, por tanto, entre unos y otros era inevitable. Los enfrentamientos se producían, sobre todo, en los valles que subían desde la costa hacia la montaña interior. Empezando por el sur está el valle del Terebinto, escenario del célebre combate entre David y Goliat (1 Sm 17). Sigue el valle de Sorá, la patria de Sansón y teatro de sus famosas hazañas contra los filisteos (Jue 13-16). Viene luego el valle de Ayalón, a través del cual, Saúl y Jonatán persiguieron a los filisteos después de la victoria de Micmás (1 Sm 14,31). Finalmente está el valle del Yarcón, donde se hallaban ubicadas las ciudades de Ebén, Ezer y Afec, que fueron precisamente el marco en que se desarrolla la acción de guerra descrita en este pasaje.

El tema medular de 1 Sm 4 es el *arca*. Lo demuestra una simple constatación estadística. Se la nombra hasta doce veces. Casi siempre aparece como el “arca de Dios”; cuatro veces se la designa “arca de la *alianza* del Señor”; 1 Sm 4,4 añade dos calificativos más: “arca de la alianza del Señor *todopoderoso*, que *se sienta sobre los querubines*”. Es aquí en el santuario de Siló donde Dios recibe por primera vez estos dos títulos.

Es el arca *de Dios* o del Señor, porque es el signo visible de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Cuando el arca llega al frente de batalla, los filisteos exclaman: *¡Ha venido Dios al campamento!* (1 Sm 4,7). La captura del arca es interpretada como la desaparición de la gloria de Israel, o sea, la desaparición de la presencia de Dios, que es precisamente lo que significa *Icabod*, el nombre del nieto de Elí (1 Sm 4,21-22). Cuando el arca fue instalada en el templo de Jerusalén, la *gloria del Señor* tomó posesión del santuario (1 Re 8,11), lo mismo que había sucedido en el desierto cuando el arca fue depositada en la tienda (Ex 40,34-35).

Es el arca *de la alianza*, porque en ella se encontraban depositadas las tablas del decálogo, es decir, las tablas de la ley o de la alianza (Dt 9,9). Según Dt 31,26, al lado del arca se hallaba colocado asimismo el Deuteronomio, o sea, la segunda ley o alianza.

Señor todopoderoso (literalmente: *de los*

ejércitos) que *se sienta sobre querubines* (1 Sm 4,4). ¿De qué ejército se trata? ¿Del ejército de Israel o del ejército celestial? Ya dijimos en 1 Sm 1,3 que se desconoce el sentido exacto de esta expresión. Mejor conocidos son los querubines, pues corresponden sin duda a las esfinges aladas que flanqueaban los tronos de los reyes y de los dioses en la antigua Siria. Como trono de Dios que era, también el arca estaba flanqueada por querubines, tanto en el santuario de Siló como en el templo de Jerusalén (1 Re 8,6-7).

El grito de guerra, el griterío y el clamor, de que habla 1 Sm 4,5-6, responden siempre a la misma raíz hebrea (*rua*, *terua*), que empezó siendo un grito de guerra (1 Sm 17,50,52); con él saludaban los israelitas al Señor y al arca, su paladín, cuando iban al frente de batalla (1 Sm 4,5; 2 Sm 6,15; véase Nm 10,5-7). Sirvió también para aclamar al rey, especialmente el día de su coronación (Nm 23,21; véase 1 Re 1,34,40). Después del destierro este grito ritual tomó sentido cultural y se empleó para celebrar al Señor, rey salvador y juez (Sal 47,2,6; Is 44,23; Jl 2,1), y también al Mesías (Zac 9,9). Entraba como elemento importante en el ritual de las fiestas (Esd 3,11), en los sacrificios de acción de gracias (Sal 27,6; 65,14) y en las liturgias procesionales (Sal 95,1-2; 100,1-2).

El lugar propio del arca de la alianza era el santuario. Sólo excepcionalmente salía al campo de batalla (Jos 6; 1 Sm 4; 2 Sm 11,11; véase Nm 10,33-36, donde las etapas del desierto, presididas por el arca, son consideradas como marchas de carácter bélico).

La victoria de Afec significó para los filisteos un paso muy importante para conseguir el dominio de la tierra. No sólo arrebataron el arca, sino que probablemente destruyeron también el santuario de Siló (Jr 7,12,14) y establecieron una cabeza de puente en el corazón mismo de la montaña (1 Sm 13-14). Con todo, la intencionalidad de 1 Sm 4 no es tanto histórica y militar, cuanto teológica. Generalmente, las fuerzas de Israel, animadas por la fe y la presencia del Señor, siempre salen victoriosas sobre sus enemigos: triunfan sobre los amalecitas por la oración de Moisés (Ex 17,8-16); se derrumban los muros de Je-

ricó ante la presencia del arca (Jos 6); el socorro de lo alto hizo salir victorioso a Josué en Gabaón (Jos 10); triunfó Débora porque desde el cielo luchaba el Señor (Jue 4); la victoria de Gedeón sobre los madianitas se debió a la gracia de Dios (Jue 7).

La constatación de la derrota y la humillación de Afec quiere ser seguramente una crítica y una llamada de atención frente a una concepción medio mágica y supersticiosa, que insistía más allá de lo justo en la protección de Dios, concebida como una fuerza mecánica y automática. Los profetas alzan la voz contra esa falsa confianza en Dios. Jeremías, por ejemplo, amonesta y desenmascara a los que ponen una falsa confianza en el templo de Jerusalén, sintiéndose seguros a su sombra como si el templo fuese algo inviolable por el hecho de que Dios se hallaba presente en él (Jr 7; 26). El argumento que aduce Jeremías para sacar a sus oyentes de sus falsas creencias es precisamente el ejemplo de Siló. También en Siló, dice el profeta, habitaba en otro tiempo el Señor, y con todo, el Señor abandonó su morada y el santuario fue destruido. Ezequiel, por su parte, contempla a Dios abandonando el templo destruido de Jerusalén (Ez 10,18-19; 11,22-23), lo mismo que ahora abandona el santuario de Siló.

5,1-12 El arca en poder de los filisteos.

1 Sm 5 se desdobra en dos partes. 1 Sm 5,1-5 celebra en términos entre irónicos y despectivos la superioridad del Dios de Israel, presente en el arca, sobre el Dios Dagón de los filisteos, que aparece derrotado y humillado. 1 Sm 5,6-12 celebra el poder del Dios de Israel, que castiga a las ciudades filisteas desencadenando la plaga siempre creciente de los tumores malignos.

Contando y cantando todas estas historias sobre la vida y milagros del arca, los israelitas pretendían un doble objetivo. El primero es de orden teológico, a saber, afirmarse en sus convicciones teológicas sobre la supremacía de su Dios: aunque el arca haya caído en manos extranjeras, el Señor sigue conservando su superioridad sobre los dioses paganos, que caen derribados por tierra. El segundo es de orden político y consiste en alimentar las

esperanzas de que, lo mismo que ahora el arca triunfa sobre Dagón, llegará un día en que los israelitas triunfarán sobre los filisteos.

La vinculación que establece 1 Sm 5 entre la caída del tronco de Dagón sobre la puerta del templo y la costumbre de no pisar el umbral, es una explicación etiológica. En realidad, saltar por encima del umbral, considerado como morada de los espíritus, era una costumbre bien conocida en la antigüedad, la cual se practicaba también fuera de Filistea (1 Re 16,34 y Sof 1,9).

6,1-7,1 Vuelta del arca. A la vista de las vejaciones y desgracias que les causa el arca, los filisteos, aconsejados por sus sacerdotes y adivinos, decidieron devolverla a los israelitas, acompañada por cinco tumores y cinco ratas de oro como ofrenda de reparación (1 Sm 5,1-6). El consejo de los adivinos filisteos parece obedecer al tradicional principio terapéutico homeopático de *similia similibus curantur*, o sea, que las enfermedades se curan con aquello mismo que las produce. En esta misma línea está la serpiente de bronce de Moisés, que sanaba a los mordidos por las serpientes venenosas (Nm 21,6-9).

¿Por qué en 1 Sm 6,4.5.11.18 figuran las ratas de oro siendo así que en 1 Sm 5 sólo se hablaba de tumores? No existe una respuesta convincente. Algunos manuscritos de la Biblia griega introducen las ratas también en 1 Sm 5. Posiblemente se trata de dos tradiciones distintas. En una de ellas figuraban sólo los tumores, que causaban sufrimientos a los hombres; y en la otra figuraban también las ratas, que assolaban los campos.

Querándose cerciorar de si realmente era el Señor del arca el que estaba en el origen de todas aquellas desventuras, o más bien se debía a la pura casualidad, los dirigentes religiosos filisteos recurrieron a la prueba de las vacas que no conocían el yugo, dejando además sus crías en el establo (1 Sm 6,7-9). Lo natural y lógico era que la yunta de vacas no tomara el camino de la ciudad israelita de Bet Semes; primero, porque no sabían trabajar, y segundo, porque la querencia hacia sus crías las llamaba en sentido contrario. Que el carro haya de ser nuevo y las vacas no hayan

llevado el yugo, o sea, que no hayan sido profanadas con otros trabajos, puede deberse también al servicio sagrado que van a realizar (véase Nm 19,2; Dt 21,3; 2 Re 2,20).

Puestas manos a la obra, las vacas con el carro y el arca se fueron derechas a Bet Semes, donde los israelitas ofrecieron sacrificios, mientras que los jefes de los filisteos, una vez comprobado el resultado positivo de la prueba se volvieron a Ecrón (1 Sm 6,10-16). 1 Sm 6,17-18 es una recapitulación de lo anterior. 1 Sm 6,19-21, al que hay que añadir 1 Sm 7,1, contraponen el comportamiento irreverente de los habitantes de Bet Semes, que son por ello castigados, con la buena acogida del arca por parte de los de Quiriat Yearín. La traducción griega de 1 Sm 6,19 presenta un texto más amplio y explica con más claridad la irreverencia de los betsemitas: *De entre los habitantes de Bet Semes, los hijos de Jeconías no se alegraron cuando vieron el arca del Señor, por lo cual castigó el Señor a setenta de sus hombres.*

Quiriat Yearín era una ciudad gabaonita (Jos 9,17) que se encontraba entre Filistea e Israel; así pues, el arca permaneció en terreno neutral bajo cierto control todavía por parte de los filisteos, hasta que David, dueño ya de todo el país, la traslada a Jerusalén. Pero eso será ya en 2 Sm 6, donde se reanuda la historia del arca.

Las referencias al faraón y a Egipto en 1 Sm 4,8 y 1 Sm 6,6, pudieran dar pie para concebir la salida del arca desde Filistea camino de la tierra de Israel como un nuevo éxodo. Lo mismo que los egipcios respecto del pueblo elegido (Ex 11,2-3; 12,35-36), los filisteos se ven obligados también aquí a acompañar el arca con ofrendas de oro. Con ocasión de la cautividad que el arca ha sufrido entre los filisteos, el Señor ha hecho proezas con su brazo como en la liberación de la esclavitud de Egipto y se repetirán con ocasión de la cautividad de Babilonia (véase el Sal 78,60-66).

7,2-17 Samuel, juez de Israel. Totalmente ausente del relato de 1 Sm 4-6 sobre la historia del arca, la figura de Samuel reaparece de nuevo en 1 Sm 7 y vuelve a recu-

perar el protagonismo. Mientras 1 Sm 1-3 destacaba su dimensión profética, ahora Samuel actúa como intercesor (1 Sm 7,2-12) y como juez (1 Sm 7,13-17), dos actuaciones que hacen de Samuel un nuevo Moisés, el intercesor por antonomasia (Ex 32,11-14; Nm 14,13-19; Dt 9,25-29) y también juez (Ex 18,13). De hecho, Jeremías (Jr 15,1) y el salmo 99,6 presentan asociados a Moisés y a Samuel como los grandes intercesores. La intercesión o mediación de Samuel en favor del pueblo tiene lugar en un momento de gran aprieto para Israel, que se veía hostigado y asediado por los filisteos, superiores a los israelitas en organización y medios técnicos.

Según el libro de los Jueces, estos singulares personajes eran de dos clases. Unos de carácter carismático, suscitados libre y espontáneamente por Dios para salvar al pueblo de sus enemigos. Son los llamados "jueces mayores". Otros de carácter más profesional, dedicados a la administración de la justicia y servicios similares. Son los "jueces menores". Samuel es juez en los dos sentidos. Es juez porque salva a su pueblo del peligro filisteo mediante su intercesión y su acción (1 Sm 7,2-14). Y es juez porque administra justicia en Ramá, su ciudad, y en todas las demás ciudades de la tribu de Benjamín (1 Sm 7,15-17).

Teológicamente hablando, 1 Sm 7 reproduce el mismo paradigma deuteronomico de las historias de los seis jueces mayores del libro de los Jueces, paradigma que se ajusta de manera rígida y mecánica a la siguiente secuencia en cuatro tiempos: pecado - castigo - conversión - salvación (véase Jue 2,6-3,6). Los israelitas están sufriendo la opresión de los filisteos como castigo por haber pecado contra el Señor, yéndose detrás de los dioses y diosas de otras naciones (1 Sm 7,3). El pueblo abandonó los falsos dioses, se convirtió al Señor y le ofreció sacrificios, y el Señor salvó a los israelitas por medio de Samuel.

1 Sm 1-3 tenía como centro de gravedad el santuario de Siló. Aquí, en cambio, el marco geográfico es Mispá, que significa "atalaya". Se trata, probablemente, del actual Nebí Samwil, un excepcional puesto de observación, situado al norte de Jerusalén. Más al norte, en Tell

en-Nasbé, había otro Mispá, que fue sede del gobierno de Judá después de la destrucción de Jerusalén (Jr 40-41). 1 Sm 7,12 es una explicación etiológica del nombre de Eben Ezer, lugar cercano a Mispá, y distinto, por tanto, del Eben Ezer de 1 Sm 4,1, que estaba en las proximidades de Afec.

Lo mismo que las estrellas luchaban desde el cielo a favor de Débora (Jue 5,20) y el sol y la luna se aliaron a favor de Josué en Gabaón (Jos 10,10-14), también aquí se desencadenan los elementos cósmicos a favor de los israelitas y en contra de los filisteos (1 Sm 7,10-12). Es la imaginaria propia de la épica sagrada, que atribuye las victorias, no a las fuerzas humanas, sino a la ayuda de Dios. Todo en el pueblo elegido estaba sacralizado, hasta las guerras. En Nm 21,14 se habla de una antigua recopilación de cantos épicos, que llevaba precisamente el título de "Guerras del Señor". Así fue ya desde el principio, cuando el mar se abrió para dar paso a los israelitas y se cerró para hundir a los egipcios (Ex 14).

1 Sm 7,13-14 atribuye a Israel un dominio y un control sobre los filisteos que no se consiguió de hecho hasta los días de David (2 Sm 5,17-25; 8,1).

Samuel, juez, profeta, sacerdote

Samuel es el último de los *jueces* (1 Sm 7). Sus dos hijos fueron rechazados por el pueblo, el cual pidió a Samuel que, en lugar de jueces, le diera reyes (1 Sm 8). Con Samuel se cierra, por tanto, el período de los jueces y se abre el tiempo de la monarquía. Los dos primeros reyes (Saúl y David) son ungidos por Samuel. Samuel está, pues, colocado en la divisoria entre dos etapas importantes en la historia de Israel. Ahí radica parte de su grandeza.

Samuel es el último de los jueces y es también en cierto sentido el primero de los *profetas*. Coincidiendo con el nacimiento de la monarquía nace también el movimiento profético, en cuyo punto de partida está precisamente la figura de Samuel (1 Sm 3). Según hemos dicho en la introducción, monarquía y profetismo son dos instituciones

contemporáneas y complementarias. El profetismo significa el elemento carismático que recuerda a los reyes que toda la vida del pueblo elegido, con sus instituciones, incluida la monarquía, se hallan presididas y guiadas por la palabra y la mano de Dios. Un buen ejemplo de esta presencia y soberanía divina lo tenemos en el hecho de que la unción sagrada, y en su caso la reprobación, les llega a los reyes por medio de los profetas, portavoces y mediadores entre Dios y el pueblo.

La relevancia mayor le viene a Samuel por su condición de profeta. Como profeta, Samuel habla desde Dios y en nombre de Dios. La palabra de Dios se deja oír por medio de Samuel en todo Israel, desde Dan a Berseba: *Todo Israel, desde Dan a Berseba, supo que Samuel estaba acreditado como profeta del Señor* (1 Sm 3,20). Samuel comparte con Saúl y David el protagonismo de 1-2 Sm, pero de los tres el mayor es Samuel. Como hombre de Dios, Samuel personifica y simboliza la presencia del Señor en medio del pueblo. Samuel es garantía de acierto en este momento tan importante de la historia de Israel. La persona y la palabra de Samuel son la clave que nos permite leer y entender los acontecimientos de 1-2 Samuel.

R. de Vaux establece el siguiente paralelismo entre Samuel y Juan el Bautista: Los dos se alzan en los umbrales de dos etapas importantes de la historia de la salvación. Samuel se levanta en los umbrales de la era davidica. Juan el Bautista anuncia la era del Mesías, el "Hijo de David". Los dos son hijos de madres estériles. Los dos son hijos de la oración. Los dos son profetas.

Finalmente, Samuel ejerce también como *sacerdote* (1 Sm 7; 13; 15) y es el encargado de comunicar al sacerdote Elí y a su casa, la familia sacerdotal de los descendientes de Elí, la descalificación y reprobación de que van a ser objeto por parte de Dios (1 Sm 3,11-14). Con todo, de las tres facetas o dimensiones de Samuel, la del sacerdocio es la que tiene menos relevancia. De hecho, no es él quien sustituye a Elí y a su familia, sino Abiatar, un superviviente de la propia familia de Elí (1 Sm 22,20-23), juntamente son Sadoc, a quien se le vaticina el sacerdocio en 1 Sm 2,35. Abiatar

tar cayó en desgracia y fue alejado del sacerdocio de la corte por Salomón (1 Re 2,26-27).

Para el autor de 1 Sm, Samuel es una figura clave. En él se dan cita los hilos y grandes temas de uno de los momentos importantes de la historia de Israel. Es el protagonista de la transición entre el régimen tribal y la monarquía. Está en los orígenes del movimiento profético. A su sombra se lleva a cabo la renovación del sacerdocio. La tradición ha sido generosa con él y lo ha convertido en protagonista de muchas historias. Le ha llegado incluso a atribuir la composición de los dos libros que llevan su nombre (1-2 Sm).

II SAMUEL Y SAUL (8,1- 15,35)

No queriendo ser menos que los demás pueblos, gobernados ya por reyes, y viéndose obligados a aunar esfuerzos para defenderse del peligro filisteo, los israelitas abandonan el régimen tribal y dan paso a la monarquía. El encargado de hacer la transición es Samuel. El es quien unge a los dos primeros reyes: Saúl y David.

Desde el punto de vista político, cultural y militar, la monarquía supuso para el pueblo elegido un paso cualitativo hacia adelante. David convirtió a Israel en un pequeño imperio con peso específico en la región. Su hijo Salomón llegó a contar entre sus esposas a una hija del faraón. A la sombra del palacio y del templo florecieron las letras y nacieron muchos escritos del Antiguo Testamento, entre los que destacan oráculos, profecías y salmos, que alimentan la esperanza de un rey ideal, nacido de la dinastía davídica.

Pero la monarquía trajo consigo consecuencias negativas para el pueblo elegido. Originó un proceso de secularización, o sea, el paso de una organización tribal carismática, que no reconocía más rey que el Señor (Jue 8,22-23), a un estado civil, con sus instituciones políticas y militares. Se empezó a poner más confianza en el juego político de

alianzas y en un ejército profesionalizado que en Dios. David llegó a hacer un censo de todos los efectivos del reino, gesto que es enjuiciado peyorativamente por el autor sagrado (2 Sm 24).

1. Institución de la monarquía (8,1-12,25)

La monarquía israelita nació y se organizó, en buena parte, a partir del paradigma de las monarquías del área, las cuales se inspiraban en ideologías y concepciones paganas. De ahí que la monarquía introdujera asimismo en Israel una cierta paganización de la vida y de las instituciones. La misma construcción del templo se inspiraba en los modelos paganos y es vista, por tanto, con recelo y cierta reticencia por los guardianes del yavismo (2 Sm 7,4-7). Muchos reyes vivieron personalmente como paganos y favorecieron el paganismo desde el poder.

La monarquía tuvo también consecuencias negativas en el orden económico y social. Acentuó las diferencias en favor de la familia real y las familias cercanas a ella, porque se enriquecían a costa de los demás (véase 1 Sm 8,10-18). Son significativas en este sentido las denuncias de los profetas. ¿Quién no recuerda las denuncias de los profetas Natán y Elías contra los atropellos de David y Ajab (2 Sm 12,1-10; 1 Re 21)?

Todas estas referencias pueden ayudarnos a la hora de leer 1 Sm 8-12 donde encontramos tradiciones de signo aparentemente contradictorio en torno a la monarquía. La ciencia bíblica las agrupa en dos corrientes. A la primera, denominada "promonárquica", pertenecen 1 Sm 9; 10,1-16; 11. A la segunda, denominada "antimonárquica", pertenecen 1 Sm 8; 10,17-24; 12. Las tradiciones pertenecientes a esta segunda corriente habrían sido escritas posteriormente, puesto que representarían el balance negativo de una monarquía ya vivida y experimentada. En realidad, esta agrupación de las tradiciones en dos corrientes antagónicas simplifica excesivamente las cosas.

Dos concepciones de la monarquía

De lo que se trata más bien es de que existen dos concepciones diferentes o incluso contrapuestas de la monarquía, una más optimista y otra más crítica. Dentro de la concepción idealista ocupan lugar preeminente los textos relativos a David y su dinastía, empezando por la profecía de Natán (2 Sm 7), siguiendo por los salmos regios o mesiánicos (Sal 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 110; 132), y terminando por los oráculos proféticos (Is 7; 9; 11; Jr 23; Miq 5). La monarquía, especialmente la dinastía davídica, sobrevuela por encima de todas las críticas, hasta convertirse en una de las esperanzas más firmes abiertas al futuro (la esperanza mesiánica).

Detrás de la corriente crítica se adivina la preocupación de los teólogos del AT de no ceder a la autonomía de las instituciones y realidades temporales, por miedo a que el pueblo elegido confiara más en las fuerzas y efectivos humanos que en Dios. Es la consabida contraposición entre la postura de fe y la política de la fuerza, que está plásticamente escenificada en la confrontación entre David y Goliat (ver 1 Sm 17).

La tentación de autonomía y autosuficiencia acechaba especialmente al régimen monárquico, pues se corría el riesgo de confiar más en el ejército profesional y en la política de las alianzas, que la monarquía llevaba consigo, que no en Dios (ver 2 Sm 24).

A la hora de leer y armonizar los textos de ambas concepciones, sobre todo cuando se encuentran tan entreverados, como es el caso de 1 Sm 8-12, conviene también recordar lo que dijimos más arriba sobre las distintas ediciones de la HDta. La mayor parte de los textos de la concepción optimista pertenecen seguramente a la edición preexílica. En cambio, los de la corriente crítica pertenecen sin duda a las ediciones del destierro.

8,1-22 El pueblo pide un rey. Lo mismo que los de Elí, los hijos de Samuel tampoco siguieron las huellas del padre. Todo lo contrario, se pervirtieron y traicionaron su misión (1 Sm 8,1-3). Aquellos como sacerdotes (1 Sm 2,12-17), éstos como jueces. Samuel

y sus hijos fueron los últimos de los llamados "jueces menores" (véase Jue 10,1-5; 12,8-15). Con ellos se cierra una etapa en la historia de Israel. Viendo la infidelidad de los hijos de Samuel y atraídos por lo que se hacía en las demás naciones, los ancianos de Israel, como representantes del pueblo, fueron a Samuel y le pidieron un rey (1 Sm 8,4-5.19-20). Samuel se siente contrariado, porque le parece que el régimen monárquico es contrario a los principios teológicos por los que se debe regir el pueblo elegido, cuyo único rey es Dios, y se vuelve hacia el Señor en oración (1 Sm 8,6.21).

En su respuesta, Dios se muestra menos tajante que Samuel (1 Sm 8,7-9.22). Ciertamente, dice el Señor, el único rey de este pueblo soy yo (véase 1 Sm 12,12; Jue 8,23). Consiguientemente cuando los israelitas piden para ellos un rey, me están rechazando a mí. Se olvidan de que son el pueblo elegido, cuya vida debe regirse por principios especiales. Los olvidos y las deslealtades no son sólo cosa de ahora, vienen ya desde la salida de Egipto (1 Sm 8,8). No obstante, continúa diciendo el Señor a Samuel, haz caso al pueblo y dales el rey que te piden. Pero al mismo tiempo, adviérteles y dales a conocer el estatuto del rey (1 Sm 8,9).

Siguiendo las instrucciones (1 Sm 8,9b), Samuel da a conocer el estatuto del rey, fijándose solamente en los aspectos negativos y graves para el pueblo: los servicios que los israelitas habrán de prestar en el orden militar; los trabajos públicos que habrán de realizar; los impuestos y diezmos que habrán de pagar; las propiedades que se reservará la corona (1 Sm 8,10-18).

Sin duda, el estatuto del rey, o sea, la monarquía, también tenía aspectos positivos. En los pueblos vecinos y contemporáneos de Israel, los reyes eran dioses o semidioses, y las monarquías, con sus instituciones, eran soporte y garantía de la vida económica, social y política. Aunque no en el mismo grado, también en el pueblo elegido la institución monárquica llegó a alcanzar un reconocimiento muy generalizado, según lo demuestra la literatura sapiencial, atribuida a Salomón, los salmos y los oráculos proféticos de carácter

regio, que llegan a hacer del rey un ideal y una esperanza.

Habría que concluir, por tanto, que, como todo régimen político, el monárquico tenía sus pros y sus contras. Estos valores y contravalores recibían en Israel una cualificación sobreañadida, debido a su naturaleza de pueblo elegido. De ahí que los textos sobre la monarquía deban ser leídos a la luz de la tensión antitética entre los aspectos positivos y negativos que dicha institución llevaba anejos, sobre todo, dentro de Israel.

Del estatuto real se vuelve a hablar en 1 Sm 10,25 y también en 1 Sm 12, aunque no se pronuncie explícitamente la palabra. Dt 17,18-19 se refiere a la misma realidad con la expresión la *ley del rey*. Leído dentro de todo este contexto, podemos concluir finalmente que 1 Sm 8 es ciertamente crítico con la persona del rey, pero no puede ser calificado de texto frontalmente “antimonárquico”. Ciertamente, Israel es censurado por pedir a Samuel un rey (1 Sm 8,7.19-20), y 1 Sm 8,10-18 se fija sólo en los aspectos negativos del estatuto del rey. Pero también es cierto que Dios accede a los deseos del pueblo (1 Sm 8,7.9.22) y está dispuesto a llevar adelante su plan de salvación a través de la monarquía, según veremos en 1 Sm 12.

9,1-25 Encuentro de Samuel con Saúl.

Un nuevo personaje hace acto de presencia: Saúl. El será quien realice el primer ensayo de monarquía en Israel. Sobre la entrada de Saúl en la vida pública y su elección como rey existen, por lo menos, tres tradiciones distintas: a) Como un joven de tantos, Saúl sale acompañado de su criado en busca de unas asnas que se le habían perdido a su padre, y se encuentra con el profeta Samuel que lo unge como jefe de Israel (1 Sm 9,1-10.16). b) Saúl es elegido como rey por el procedimiento de las suertes y luego proclamado por el pueblo en Mispá (1 Sm 10, 17-25). c) Después de su victoria sobre los amonitas en Yabés de Galaad, Saúl es proclamado rey por el pueblo en Guilgal (1 Sm 11,1-15). Posiblemente, existían todavía otras tradiciones más. 1 Sm 10,26-27 y 1 Sm 11,12-13 pueden ser restos de alguna de ellas.

No debe extrañar que una institución de la importancia de la monarquía, que suponía además una innovación profunda dentro de la vida de las tribus israelitas, obligara a los teólogos de Israel a reflexionar sobre los orígenes, la naturaleza, los valores y contravalores de la misma, reflexiones que necesariamente tenían que ser plurales e incluso encontradas, dada la diversidad de corrientes de pensamiento que existían dentro del pueblo.

La primera tradición (1 Sm 9,1-10,16) podría titularse: “La historia del joven que salió de casa en busca de las asnas de su padre y volvió coronado rey”. Un título que evoca el recuerdo de un tema repetido con frecuencia en la narrativa popular. Realmente, se trata de un relato lleno de encanto, ingenuidad y sencillez, escrito con gracia y simpatía. Los personajes que entran en escena, todos ellos agradables y complacientes, desde los protagonistas hasta el criado de Saúl, pasando por las jóvenes que lo encaminan hacia Samuel, los dos hombres que le comunican que han aparecido las asnas, los tres adoradores que le obsequian con sus ofrendas, y el grupo de profetas que lo acogió entre ellos.

Aunque actualmente presenta una forma bastante unitaria, es posible que 1 Sm 9,1-10,16 haya sido elaborado a partir de dos relatos inicialmente distintos. En uno de ellos no figuraba el nombre de Samuel, sino que se hablaba sólo del “vidente” o el “el hombre de Dios”. De hecho, Samuel no entra en escena hasta 1 Sm 9,14 y no se da a conocer hasta 1 Sm 9,19. El relato reproduce estereotipos literarios repetidos en otros lugares del Antiguo Testamento. La historia de Saúl en 1 Sm 9,1-3, por ejemplo, empieza lo mismo que la historia de Samuel (1 Sm 1,1), o la historia de Micá (Jue 17,1) y otras más. La misión que se le confía a Saúl (1 Sm 9,16) está expresada en términos tomados de la vocación de Moisés (Ex 3,7.10). La sensación de fragilidad e impotencia que tiene Saúl en el momento de ser elegido (1 Sm 9,21) reproduce un esquema muy frecuente en los relatos vocacionales de líderes como Gedeón (Jue 6,15), Moisés (Ex 4,1-17), Jeremías (Jr 1,6), etc.

1 Sm 9,9 suele colocarse después de 1 Sm 9,11, y entre paréntesis, porque se trata probablemente de una glosa marginal, que luego fue integrada dentro del texto; con ella quiere explicar un cambio de nombre: al que en un tiempo se llamaba "vidente", posteriormente se llamó "profeta".

9,26-10,16 Unción de Saúl. Este pasaje está unido literaria y teológicamente con el anterior y ya nos es conocido por lo que acabamos de decir. Siguiendo la revelación recibida de parte del Señor (1 Sm 9,15-17) y después de haberlo agasajado con muestras de benevolencia, predilección y hospitalidad (1 Sm 9,19-27), Samuel unge a Saúl como jefe del pueblo (1 Sm 10,1-2), a la vez que le anuncia tres señales, que le servirán de prueba y garantía de la autenticidad de la unción. Se trata de tres encuentros. Primero, dos hombres que le comunicarán que las asnas ya ha aparecido (1 Sm 10,2). Segundo, tres adoradores que le darán parte de sus ofrendas (1 Sm 10,3-4). Tercero, un grupo de profetas que compartirán con él el espíritu del Señor (1 Sm 10,5-6).

De las tres señales, es la tercera la que se encuentra más desarrollada (1 Sm 10,9-13). Estos grupos o asociaciones practican un profetismo de carácter colectivo, cuyas manifestaciones son éxtasis, arrebatamientos y enajenamientos. Algunos autores los comparan con los chamanes y derviches del mundo islámico. Los medios empleados para obtener este estado de máxima excitación religiosa suelen ser la música, la danza, los movimientos violentos, la autolaceración, los gritos, la concentración de la mente y la abstracción de cuanto a uno le rodea. Lentamente se va produciendo en el grupo el entusiasmo, la exaltación, el delirio, el enajenamiento total de la mente. Los más fríos se contagian de la exaltación de los demás, e incluso los que lo observan desde fuera se dejan invadir del mismo entusiasmo. Es un proceso que cambia a las personas y las hace sentirse totalmente otras (1 Sm 10,5-13; 19,18-24; etc.).

Los textos bíblicos subrayan la presencia y la acción del espíritu de Dios como prin-

cipio generador de estas situaciones de excitación corporal y espiritual. Se trata de prácticas y fenómenos extraños y extravagantes que hieren nuestra sensibilidad actual. Dentro de su tiempo y de su contexto, sin embargo, eran como una explosión carismática destinada a testificar la presencia del espíritu de Dios en medio del pueblo elegido en orden a crear un clima de fervor y entusiasmo religioso-nacional.

Mediante la unción que se le otorga a Saúl (1 Sm 9,16; 10,1), luego a David (1 Sm 16,13; 2 Sm 2,4; 5,3) y en general a todos los reyes, el espíritu del Señor viene sobre ellos, los constituye en personas sagradas, partícipes de la santidad divina, y consiguientemente inviolables. David, por ejemplo, respeta a Saúl y no se atreve a tocarlo, porque es el ungido del Señor (1 Sm 24,7.11; 26,9.11.23). Más aún, mandó ejecutar al joven amalecita porque había dado muerte al ungido del Señor (2 Sm 1,14.16). Por la unción, el rey se convertía en instrumento o mediador de la bendición divina (Sal 72). Al rey se le conocía precisamente como el "ungido", es decir, el "Mesías".

En la sección 1 Sm 9,1-10,16 Saúl aparece más como líder carismático que como rey institucional. De hecho, no recibe el nombre de *mélek* (rey) sino el de *naguid* (jefe; véase 1 Sm 9,16; 10,1). Está presentado en la línea de Moisés (comparar 1 Sm 9,16 y Ex 3,7.10) y de Gedeón (comparar 1 Sm 9,21 y Jue 6,15). Se mueve además en el ámbito de los grupos proféticos carismáticos. Ya vimos más arriba que, literariamente hablando, la historia de Saúl (1 Sm 9,1-3) empezaba lo mismo que la historia de Samuel (1 Sm 1,1).

Todos estos datos pueden explicar las excelentes relaciones existentes entre Samuel y Saúl en esta sección, en la que se trata, no tanto de la monarquía, cuanto de la persona y la misión de Saúl como jefe carismático. De ahí que no parece muy razonable calificar este pasaje de "promonárquico", habida cuenta de que 1 Sm 9,1-10,16 no trata tanto de la institución monárquica en sí misma, cuanto de la figura de Saúl como jefe carismático en la línea de los antiguos líderes del pueblo elegido.

La vocación de Saúl reproduce básicamente el mismo paradigma literario que se repite de manera uniforme en la mayor parte de los relatos vocacionales bíblicos. Si comparamos 1 Sm 9,1-10,16 con Ex 3,9-12 (vocación de Moisés) y Jue 6,11-24 (vocación de Gedeón), encontramos estos cuatro puntos comunes:

1. Comunicación de la misión (1 Sm 9,15-17: No se la comunica directamente Yahvé o el ángel de Yahvé, sino el profeta Samuel).
2. Objeción del elegido (1 Sm 9,21).
3. Dios desestima la objeción, a la vez que le promete su apoyo: *Yo estaré contigo* (1 Sm 10,7).
4. Señales que avalan y refrendan la vocación (1 Sm 10,1-7).

10,17-27 Elección de Saúl. Esta sección es la continuación de 1 Sm 8. Samuel reúne de nuevo al pueblo en Mispá, probablemente, Nebí Sanwil, uno de los santuarios importantes del antiguo Israel (Jue 20,1.3; 21,1.5.8; 1 Sm 7,5-12) y allí le repite lo que ya le había dicho en 1 Sm 8,7-8, a saber, que pedir un rey equivale a rechazar a Dios (1 Sm 10,17-19), el verdadero rey de Israel (Jue 8,23; 1 Sm 12,12). Como ya conocemos por 1 Sm 8,7-8, Dios condesciende con el pueblo, y Samuel ordena que se reúnan en presencia del Señor por tribus y por clanes, con el fin de proceder a la elección del rey por medio de las suertes (1 Sm 10,19-21). En una comunidad de creencias todavía primarias, con cierto sabor fatalista, se creía que el recurso a las suertes era el mejor medio de descubrir con objetividad la voluntad de Dios. Era un procedimiento muy conocido en el oriente antiguo. Se aplicaba a los asuntos más variados: para localizar al culpable, por ejemplo, en el caso de Acán y Jonatán (Jos 7,16-18; 1 Sm 14,40-42); para saber quien es el elegido de Dios, como es el caso de Josué (Nm 27,21) y el de Saúl aquí en nuestro texto; para repartir la tierra entre las tribus (Nm 26,52-56). Las suertes cuyo ejercicio estaba reservado a los sacerdotes (Nm 27,21; Dt 33,8), debían ser unos dados o palillos, llamados *urim* y *tummim*, a los que se daban

valores convencionales (1 Sm 14,41-42). Se guardaban en un estuche llamado *efod*, al que se atribuían lógicamente virtudes adivinatorias (1 Sm 2,28; 14,18-19; 23,9-10; 30,8; etc.). El empleo de las suertes cayó en desuso a partir de David. Sin embargo los nombres de *efod*, *urim* y *tummim* sobrevivieron, asociados a motivos y detalles que llevaban las vestiduras sacerdotales (Ex 28,6-30). En el Nuevo Testamento, a la hora de buscar un sustituto para Judas en el colegio apostólico se recurre al procedimiento de las suertes (Hch 1,26). La ocultación de Saúl entre el equipaje no significa retrainamiento ni humildad, sino que es un recurso literario tendente a dramatizar y dar emoción a la presencia del que va a ser el primer rey en medio del pueblo. Su imponente talla y estampa física vienen a confirmar el veredicto de las suertes, de manera que no hay duda alguna: Saúl es el elegido del Señor. Todo el pueblo a una pronunció el grito ritual: *¡Viva el rey!* (1 Sm 10,21-24).

El estatuto real de que habla 1 Sm 10,25 es el mismo en que encontramos ya en 1 Sm 8,9. Se trata seguramente del pacto que existía entre el pueblo y el rey, según lo demuestran los ejemplos de David (2 Sm 5,3), Roboán (1 Re 12,1-19), Joás (2 Re 11,17). El pacto entre el pueblo y el rey, avalado y refrendado por Dios (2 Re 11,17), se depositaba en el santuario en presencia del Señor, para ser recordado y leído, lo mismo que se depositaban los tratados de alianza del antiguo oriente, y la propia ley del Sinaí, que se leía cada siete años, coincidiendo con la fiesta de las tiendas (Dt 31,9-13). El Deuteronomio habla también del estatuto real y lo designa con el nombre de *ley del rey* (Dt 17,18-19).

1 Sm 10,26-27, junto con 1 Sm 11,12-13, pueden ser elementos pertenecientes a una cuarta tradición sobre la ascensión de Saúl a la jefatura del pueblo, en la que se contraponían dos corrientes o posturas: la que lo defendía a capa y espada con fidelidad y lealtad, y la que lo rechazaba y despreciaba, porque no conocía su elección.

11,1-15 Victoria sobre los amonitas. Viéndose atacados por Najás, rey de los amo-

nitás, los habitantes de Yabés de Galaad enviaron mensajeros por todo Israel en busca de ayuda. Llegados a Guibeá, donde residía Saúl, dedicado a las labores del campo, el futuro rey se sintió invadido y arrebatado por el espíritu de Dios, que lo llevó a organizar una gran movilización, con el fin de salvar a sus hermanos de Transjordania de manos de sus enemigos. La expedición fue un éxito completo: los amonitas fueron totalmente batidos y Yabés de Galaad se salvó. Enervorizados por la victoria obtenida, el pueblo, acaudillado por Saúl, que se había convertido en héroe nacional, se dirigió al santuario de Guilgal y allí lo proclamó rey.

De las distintas tradiciones sobre la ascensión de Saúl al trono (véase 1 Sm 9,1-25), ésta de 1 Sm 11 parece la más original y cercana a los hechos (1 Sm 12,12-13). Es un relato muy afín a las historias de los héroes del libro de los Jueces, que se ponían al frente de una o varias tribus para salvar al pueblo en una situación de emergencia. Lo mismo que los llamados “jueces mayores”, Saúl es aquí el caudillo carismático, sobre el que viene el espíritu de Dios y lo convierte en el salvador del pueblo (1 Sm 11,6; compárese con Jue 3,10; 6,34; 11,29; etc.).

Es el pueblo, y no Samuel, quien toma la iniciativa y proclama rey a Saúl (1 Sm 11,15). La presencia de Samuel en 1 Sm 11,7.12 y sobre todo en 1 Sm 11,14, se debe sin duda a una mano posterior, que ha querido armonizar las distintas tradiciones sobre la ascensión de Saúl al trono.

Las relaciones de la tribu de Benjamín y más concretamente de la familia de Saúl, con la ciudad de Yabés de Galaad, situada en la lejana Transjordania del norte, están bien documentadas por otros pasajes de los libros de Samuel y también de Jueces (Jue 21,8-15; 1 Sm 31,11-13; 2 Sm 2,4-7; 21,11-14). Las relaciones hostiles entre los amonitas, cuya capital coincidía con la actual Ammán, y los israelitas también han dejado constancia en el libro de los Jueces (Jue 10-12).

El gesto de descuartizar los bueyes y enviar los trozos como otras tantas misivas por todo el territorio de Israel (1 Sm 11,7), muy similar al realizado por el levita de Efraín

(Jue 19,29), entra dentro del género de acciones simbólicas, tan frecuentes en la vida y en la predicación de los profetas. Por ejemplo, Jeremías rompió en pedazos un jarro de cerámica en presencia de todo el pueblo, mientras pronunciaba en nombre del Señor estas palabras: *Yo romperé este pueblo y esta ciudad, como se rompe una vasija de arcilla, que ya no puede recomponerse* (Jr 19,11). Algo así quería decir Saúl descuartizando los bueyes, o el levita de Israel dividiendo en doce trozos el cadáver de su concubina violada y ultrajada: que suceda otro tanto a cuantos recibiendo el llamamiento no acudan a la convocatoria.

12,1-25 Abdicación de Samuel. Puesto en boca de Samuel, este discurso de 1 Sm 12 es una pieza redaccional de factura deuteronomista, destinada a jugar el papel de bisagra entre el periodo de los Jueces y la monarquía. Ha sido elaborado a partir de distintos elementos y paradigmas literarios. Tiene mucho de *testamento*, un género muy frecuente en la Biblia, tanto en el Antiguo como en el NT (Testamentos de Jacob, Moisés, Josué, Samuel, David, etc.; discursos de adiós o testamento de Jesús; testamento de Pablo; Testamento de los Doce Patriarcas; etc. (Gn 49; Dt 31 y 33; Jos 23; 1 Sm 12; 1 Re 2,1-9; Jn 13-17; Hch 20,17-38). Aunque no se pronuncie la palabra, 1 Sm 12 ha sido construido asimismo sobre el paradigma *alianza*. 1 Sm 12,6-13 se corresponde con el llamado “prólogo histórico” de los pactos o alianzas de vasallaje de Anatolia, Siria y Mesopotamia.

Las imágenes del “testamento” y de la “alianza” dan fuerza y solemnidad a 1 Sm 12, un discurso muy importante dentro de la concepción deuteronomista de la historia, por dos razones principales. Primera, porque señala el momento de transición entre el periodo de los Jueces y la monarquía. Segunda, porque hace una valoración general del régimen monárquico. A esta evaluación global de la monarquía de 1 Sm 12 seguirá el juicio particular sobre cada uno de los reyes, tanto del norte como del sur, en 1-2 Reyes. El dictamen sobre la monarquía por parte del Deuteronomista, tanto el global como el par-

ticular, es predominantemente negativo. Las desviaciones y el mal comportamiento de la mayor parte de los reyes han sido precisamente la causa del destierro en que se encuentra el pueblo cuando el Deuteronomista publica la última edición de su obra.

Comparados entre sí el régimen de los Jueces y la monarquía, el autor de 1 Sm 12 se muestra favorable al primero y crítico con la segunda. Cierto, sabe que la de los Jueces no ha sido una etapa ideal. Con todo, cree que es preferible a la monarquía, porque salvaguarda mejor la fe yahvista y el espíritu de la alianza. Los jueces los suscitaba directamente el espíritu de Dios, que venía sobre ellos y los convertía en “guías y jefes carismáticos”. El verdadero y único rey era Dios (Jue 8,22-23; 1 Sm 12,12). El era quien enviaba a los jueces para salvar al pueblo en momentos de emergencia; pero una vez superado el peligro, aquellos volvían a su vida ordinaria, y la única referencia permanente para todas las tribus eran Dios y el santuario del arca.

En cambio, en el régimen monárquico tiene mucha cabida la iniciativa del pueblo, hasta el punto de poner en peligro la autoridad divina, que es en última instancia la fuente de todo poder, según la tradición bíblica. Aquí radica la denuncia que hace 1 Sm 12,12-13:

Pero cuando visteis que Najás, rey de los amonitas, venía para atacaros, me pedisteis que os nombrara un rey, siendo así que vuestro rey es el Señor, vuestro Dios. Pues bien, ahí tenéis el rey que habéis elegido. Pedisteis un rey, y el Señor os ha nombrado un rey.

Al tomar él mismo la iniciativa, el pueblo ha introducido una quiebra en la dinámica de la historia. En tiempo de los Jueces era el Señor el que enviaba libertadores carismáticos, los cuales salvaban al pueblo de manos de sus enemigos. Pero la tradición se quebró cuando Israel se vio atacado por Najás, rey de los amonitas. En vez de recurrir, como otras veces, al Señor para que les enviara un juez que los liberara, fueron las tribus israelitas las que tomaron la iniciativa y eligieron por su cuenta rey a Saúl (1 Sm 11,15).

El pueblo ha cometido una gran pecado pidiendo un rey. Prueba de ello es el trastorno metereológico que se ha producido en la naturaleza, lloviendo en la estación de la sequía (1 Sm 12,16-20). Pero nada hay definitivamente perdido mientras Israel y el rey se mantengan fieles a las cláusulas de la alianza. El eje central de 1 Sm 12 gira en torno a la teología de la alianza. Si se mantienen fieles a la ley, obedeciendo y sirviendo al Señor de todo corazón, Israel y el rey continuarán siendo el pueblo del Señor (1 Sm 12,14-15.20 25). Israel, pueblo de Dios, y el Señor, Dios de Israel: éste es precisamente el contenido de la alianza según la teología deuteronomista.

1 Sm 12 desborda el ámbito de la institución monárquica y nos coloca en el marco de la alianza con horizontes más amplios. Con monarquía o sin ella, siempre que el pueblo se mantenga fiel a la ley, la salvación está garantizada. Más aún, la garantía de salvación radica en Dios mismo, quien no rechazará a su pueblo en consideración a la gloria de su propio nombre (1 Sm 12,22).

Los signos de la naturaleza, como son llover o no llover, brotar agua de la roca o cualquier otra clase de prodigios, por ejemplo las plagas de Egipto, son pruebas de la presencia y de la providencia de Dios, que se repiten frecuentemente en la Biblia.

2. Comienzos del reinado de Saúl (13,1-15,35)

La primera parte, con su introducción en 1 Sm 13,1 y su conclusión en 1 Sm 14,47-52, se presenta como si fuese toda la historia del reinado de Saúl. En realidad, sin embargo, estos dos capítulos no contienen más que algunas acciones de guerra que cubren una sola jornada. El reinado de Saúl se continúa en 1 Sm 15 y no llegará a su final hasta 1 Sm 31. 1 Sm 13,7b-15a interrumpe el relato de las acciones de guerra para dar cabida a una primera versión de la reprobación de Saúl por parte de Samuel. Una segunda versión la tenemos en 1 Sm 15.

13,1-7a Guerra contra los filisteos. Los mejores manuscritos de la traducción griega de los LXX omiten la introducción del reinado de Saúl, o sea 1 Sm 13,1. Según el original hebreo, Saúl tenía un año cuando comenzó a reinar y habría reinado dos años, todo lo cual es inverosímil. Algunos autores retocan el texto, asignándole a Saúl cincuenta años en el momento de empezar a reinar, y fijándole un reinado de veintidós años de largo. Los cuarenta años de que hablan Hch 13,21 suenan a número redondo y convencional. Por lo que se refiere a la formulación literaria, el comienzo del reinado de Saúl emplea expresiones que están a medio camino entre las formulas más escuetas de los llamados "jueces menores" (Jue 10,1-5; 12,8-15) y las más amplias de los reyes de Judá e Israel en 1-2 Re.

1 Sm 13,1-7a no son más que el comienzo de una confrontación entre israelitas y filisteos, que se continuará en 1 Sm 13,15b-14,46. Todo empieza con una primera victoria israelita sobre una guarnición de las fuerzas de ocupación filisteas que se habían adentrado en el corazón del país (1 Sm 13,2-4). El ataque israelita alertó a los filisteos que pusieron en pie de guerra un ejército numeroso y gran cantidad de efectivos militares, ante los cuales los israelitas de momento se replegaron (1 Sm 13,5-7a).

13,7b-15a Samuel rechaza a Saúl. 1 Sm 13,7b-15a interrumpen el relato de la confrontación entre israelitas y filisteos, que se continuará en 1 Sm 13,15b-14,46. Se trata, sin duda, de una adición posterior nacida en medios cercanos a David, como lo demuestra el hecho de que en ella se habla de la reprobación de Saúl, y se anuncia ya la elección de David, aunque todavía no se pronuncie su nombre explícitamente. Es la primera vez que se alude a David en el primer libro de Samuel.

El lector contempla con pena la descalificación de Saúl y no acaba de ver dónde radica su culpa. Saúl ha esperado a Samuel los siete días que habían sido previamente acordados (1 Sm 13,8). Es verdad que ha ofrecido sacrificios. Pero en tiempo de Saúl esta función la podían ejercer los reyes e incluso

otras personas, aunque no fuesen sacerdotes (véase aquí mismo 1 Sm 14,34-35). Aunque 1 Sm 15 tratará de explicarla mejor, la reprobación a Saúl, con la consiguiente elección de David, sigue planteando problemas a la crítica literaria y, al mismo tiempo, esconde detrás un misterio teológico que se repite a lo largo de la Biblia: la gratuidad de la elección. Dios elige a Judá y no a Rubén, a Efraín y no a Manasés, a David y no a Eliab... Dios elige gratuitamente y por amor. Eligió a Israel, no por ser el mejor ni el más numeroso de todos los pueblos, sino por puro amor (Dt 7,7-8; 9,4-6). Pero, al mismo tiempo, Dios exige la correspondencia y la fidelidad de los elegidos. Posiblemente es aquí, en una falta de correspondencia, donde parece colocar el autor sagrado el pecado de Saúl.

13,15b-23 Preparativos para la guerra. Se reanuda el relato de la guerra entre israelitas y filisteos, que había quedado interrumpido en 1 Sm 13,7a. Se empieza constatando la desproporción de fuerzas entre unos y otros, creando en el ánimo del lector una actitud expectante y un estado de tensión y suspense. Saúl y Jonatán cuentan sólo con seiscientos hombres (recuérdense los trescientos de Gedeón en Jue 7), frente al numeroso ejército de los filisteos que se despliega en tres direcciones diferentes. Además, los hombres de Saúl y Jonatán no disponían ni de espadas ni de lanzas, pues eran los filisteos los que controlaban y tenían el monopolio del hierro y de la elaboración de armas.

Debajo de esta desproporción de fuerzas subyace también la teología de la gracia, que repite una y otra vez que las victorias no se deben tanto a los efectivos humanos cuanto a la acción de Dios. Como se dice en el capítulo siguiente: *El Señor puede dar la victoria con muchos o con pocos* (1 Sm 14,6). Las guerras de la Biblia son confrontaciones teológicas más que duelos bélicos. Este es el caso de Gedeón frente a los madianitas (Jue 7), de David frente a Goliat (1 Sm 17) o de Judit frente a Holofernes (Jdt 5-6). Es la paradoja de la gracia que formula San Pablo en 2 Cor: *Te basta mi gracia, ya que la fuerza se pone de manifiesto en la debilidad...* Cuando

me siento débil, entonces es cuando soy fuerte (2 Cor 12,9-10).

En la traducción de los LXX 1 Sm 13,15 es más largo: *Se levantó Samuel y abandonó Guilgal prosiguiendo su camino. El resto del pueblo subió en pos de Saúl al encuentro de los combatientes. Llegados de Guilgal a Guibeá de Benjamín, Saúl, por su parte, paso revista a los que estaban con él: eran unos seiscientos hombres.* Como repite dos veces la palabra Guilgal, los copistas del original hebreo saltaron inadvertidamente del primer Guilgal al segundo, omitiendo lo que había entre medias. De ahí que el texto hebreo es más breve y tiene un sentido ligeramente diferente.

14,1-52 Hazaña de Jonatán. A pesar de que todos los elementos, en personal y en armas, jugaban a favor de los filisteos, sin embargo fueron los israelitas los que se alzaron con la victoria. En favor de los israelitas luchaba el Señor (véase 1 Sm 14,23), que se sirvió en este caso de la habilidad y audacia de Jonatán y su escudero (1 Sm 14,1-15), a los que se sumarán luego Saúl y toda su gente (1 Sm 14,16-23).

La victoria sobre los filisteos se ve envuelta y ensombrecida por una serie de tensiones entre Saúl y Jonatán, y entre Saúl y el pueblo, generadas por tabúes, juramentos, prohibiciones, transgresiones, averiguaciones y recursos a las suertes, que no parecen tener aquí mucho sentido, pero que seguramente recogen tradiciones y datos antiguos (1 Sm 14,24-46).

Aunque Saúl va a continuar presente y activo en los capítulos que vienen a continuación, sin embargo los últimos versículos de 1 Sm 14 se presentan como si fueran una conclusión de su reinado. Son un resumen de sus campañas militares (1 Sm 14,47-48), de sus datos familiares (1 Sm 14,49-51) y de la creación de un pequeño ejército profesional para hacer frente a la guerra permanente contra los filisteos (1 Sm 14,52).

Como las de los demás reinados, la conclusión del reinado de Saúl en 1 Sm 14,47-52 es, además de un resumen, un juicio y una evaluación que dan un resultado abiertamente positivo. *En todas las campañas sa-*

lía victorioso (1 Sm 14,47). En términos muy similares se describen las victorias y los éxitos de David (2 Sm 8).

Según la versión griega (LXX), el texto de 1 Sm 14,18 es el siguiente: *Entonces Saúl dijo a Aías: Trae el efod. Porque era el quien llevaba el efod en ese momento en presencia de Israel.* El *efod* es aquí un instrumento adivinatorio, lo mismo que en 1 Sm 2,28. El recurso a las suertes, que se guardaban en el *efod*, para conocer la voluntad de Dios en circunstancias dudosas, por ejemplo, para saber si había que presentar batalla o no, era una de las prácticas de la llamada guerra santa. El sacerdote Aías estaba a punto de sacar las suertes del *efod*, cuando, a la vista del tumulto creciente del campamento filisteo, Saúl le dice que retire su mano, y sin más consulta se lanza al combate (1 Sm 14,19-20). Algún escriba posterior, pensando en el *efod* de Jue 8,27, que es un objeto de culto idolátrico, corrigió el texto y escribió arca en vez de *efod*. 1 Sm 14,10.12 habla de otra forma de descubrir la voluntad de Dios.

El juramento de Saúl (1 Sm 14,24-30) y su disposición de sacrificar incluso a su propio hijo Jonatán (1 Sm 38-45) recuerdan otras páginas del Antiguo Testamento, por ejemplo Gn 22 (Abrahán y su hijo Isaac), Jos 7 (la infracción y muerte de Acán) y Jue 11,29-40 (el juramento de Jefé y la muerte de su hija).

15,1-35 Pecado y rechazo de Saúl. La reprobación de Saúl esta encuadrada dentro del marco de una gran batalla contra los amalecitas. El autor encuentra la causa de dicha reprobación precisamente en el hecho de que el rey no ha respetado la ley del *jerem* o anatema, que era una de las prácticas de la llamada guerra santa y que parece correcto traducir por *consagrar al exterminio* (1 Sm 15,3.8.9.15.18.21...).

Esta ley del exterminio mandaba destruir, o mejor dicho, sacrificar en honor del Dios vencedor todo el botín (personas, animales o cosas). El pueblo, con Saúl a la cabeza, no lo ha hecho así, sino que ha mantenido con vida al rey de los amalecitas y se ha reservado todo lo mejor del botín (1 Sm 15,9.13-15.20-21). Es cierto que Saúl trata de des-

cargar la responsabilidad sobre el pueblo, diciendo además que se reservaban los objetos mas valiosos con el fin de ofrecérselos en sacrificio al Señor (1 Sm 15,15.21), pero Samuel, aun sintiéndolo mucho y manifestando su pena y su dolor (1 Sm 15,11b.35), le recuerda a Saúl de forma lapidaria y poética el principio de que la obediencia a la ley de Dios esta por encima de los holocaustos y los sacrificios (1 Sm 15,22-23).

Saúl reconoce su pecado y trata de ganarse el favor de Samuel, pero la suerte esta echada (1 Sm 15,24-26). El gesto de la orla desgarrada del manto (1 Sm 15,27), que evoca el manto de Ajías de Siló dividido en doce jirones (1 Re 11,29-39), y el anuncio para el futuro de un rey mejor (David), acaban por cerrar definitivamente una página de la historia y anuncian una nueva etapa (1 Sm 15,27-28).

La ley del exterminio que no había cumplido Saúl, la ejecuta Samuel personalmente dando muerte a Agag, rey de los amalecitas (1 Sm 15,32-33). Las vidas de Samuel y de Saúl, tan estrechamente unidas entre sí, toman a partir de aquí rumbos distintos (1 Sm 15,34-35). El gesto de Samuel dando muerte con sus propias manos al rey de los amalecitas, hiere tanto nuestra sensibilidad y se armoniza tan mal con la imagen de aquel joven llamado para el ministerio profético en el santuario de Siló (1 Sm 3), que Martín Buber el gran filósofo y teólogo judío de nuestro siglo, confiesa su total incapacidad para aceptar que Dios haya podido ordenar a Samuel la muerte de Agag: "Nunca pude creer que éste fuese un mensaje venido de Dios... Fue más bien Samuel quien no entendió a Dios".

Ya dije más arriba en la introducción que la figura de Saúl inspira compasión. La verdad es que en torno a Saúl tuvieron lugar al menos dos acontecimientos aciagos. Primero su muerte trágica y prematura en la batalla del monte Gelboé (1 Sm 31). Después, una serie de intrigas y conspiraciones que impidieron a sus hijos sucederle en el trono. De acuerdo con la teología del momento, había que buscar una causa que explicase estos hechos funestos, interpretados como cas-

tigos (y según el principio de retribución, todo castigo es consecuencia de un pecado previo). En consecuencia la historia de Saúl ha sido elaborada teológicamente con el fin de explicar la causa de los trágicos acontecimientos acaecidos al final de su vida. Ver lo que se dice sobre este tema en la introducción general a estos libros (págs, 357-359).

III SAUL Y DAVID (1 Sm 16,1-2 Sm 1,27)

Esta sección, que algunos autores alargan hasta 2 Sm 5 ó incluso hasta 2 Sm 8, suele titularse *Historia de la ascensión de David al trono*, pero dista mucho de ser una historia unitaria y homogénea. En las narraciones referentes a las relaciones, generalmente conflictivas, entre Saúl y David (1 Sm 16,14-2 Sm 1,27) abundan los duplicados y podría hablarse, por tanto, de dos historias paralelas. En todo caso, a lo largo de todos estos capítulos se descubre la línea positiva siempre ascendente de David que lo lleva hasta el trono, y la curva negativa descendente de Saúl, que, privado del espíritu del Señor y dominado por la sospecha, la envidia, la manía persecutoria y la superstición (1 Sm 28), va caminando hacia la consumación de la reprobación, ya decretada en 1 Sm 15, y hacia la muerte.

Esta línea de doble signo, positiva para David y negativa para Saúl, está jalonada por una cadena de quince oráculos que vaticinan el reino para David, por una parte, y anuncian la reprobación de Saúl, por otra. Los quince oráculos son éstos: 1 Sm 13,14; 15,28; 16,1; 18,8; 20,13-16.30-31; 23,17; 24,21; 25,28-31; 26,25; 28,16-17; 2 Sm 1,10; 3,9-10.17-18.21.

Además de estos quince pronunciamientos expresos, encontramos toda una serie de elaboraciones editoriales, que apuntan siempre en la misma dirección: exaltación de David, humillación de Saúl. Entre otras muchas se destacan, por ejemplo, los relatos duplicados y triplicados que se leen en 1 Sm 16-22. Por tres veces aparece David tocando la lira con

el fin de alegrar a Saúl, el cual reacciona agresivamente. En dos ocasiones Saúl le ofrece a David algunas de sus hijas en matrimonio, sin duda con segundas intenciones. Varias veces, Jonatán, hijo de Saúl interviene en favor de David para protegerlo frente a las hostilidades de su padre. Con frecuencia, David se ve obligado a huir al desierto lejos de Saúl. Frente a las villanías de Saúl, contrasta la nobleza de David que por dos veces le perdona la vida. En dos ocasiones, David se refugia en el país de Aquis, rey de Gat.

16,1-13 Unción secreta de David. Lo mismo que ocurría con Saúl (véase comentario a 1 Sm 9,1-25), aunque por caminos diversos, también sobre la entrada de David en la vida pública hay tres versiones distintas: a) Unción por parte de Samuel en su ciudad natal de Belén (1 Sm 16,1-13); b) Entrada en la corte como músico y trovador para alegrar el ánimo decaído del rey, hasta convertirse en el escudero de Saúl (1 Sm 16,14-23; parte de 1 Sm 17); c) Se convierte en héroe nacional en el combate contra Goliat (1 Sm 17,12-30).

De las tres versiones, la primera es sin duda la menos antigua. 2 Sm 2,4; 5,3 describen la unción de David como rey de Judá y rey de Israel respectivamente, sin mencionar para nada esta unción de 1 Sm 16 en Belén. Pero el autor sagrado ha creído conveniente colocarla aquí, al principio, como encabezamiento y clave de toda la sección dedicada a David. En realidad, todo lo que se dice a continuación de David encuentra su correspondiente interpretación teológica a partir de este primer capítulo.

La unción de David en 1 Sm 16,1-13 es paralela a la unción de Saúl en 1 Sm 9,1-10,16. En ambos casos la unción tiene lugar en el marco de una celebración presidida por Samuel. En ambos casos la unción se lleva a cabo en secreto y el ungido es un joven anónimo desconocido, ocupado en buscar las asnas perdidas o en cuidar el rebaño de su padre. O sea, en ambos casos, el ungido es una persona que nadie esperaba. En ambos casos es un profeta (Samuel) el mediador de Dios para llevar a cabo la elección y la unción del rey. En ambos casos la unción va acom-

pañada de la efusión del espíritu de Dios que se adueña de los nuevos elegidos.

La elección de David y no de los hermanos mayores quiere subrayar la teología de la gracia, según la cual, Dios elige sin tener en cuenta los méritos. No elige a los primogénitos ni a las mujeres fértiles, sino a los segundones y a las madres estériles, para que se vea que el que lleva adelante, en última instancia, la obra de la salvación es Dios y no el hombre. Los hombres no son más que instrumentos. Cuanto más débil es el instrumento, mejor se ve que la obra es de Dios. Dios envió a Moisés, que era tartamudo para salvar a su pueblo (Ex 4,10-12). Envío a predicar a Jeremías, que era un muchacho y no sabía expresarse (Jr 1,6).

16,14-23 David, al servicio de Saúl. Las cualidades y rasgos que caracterizan esta segunda versión de la entrada en escena de David ofrecen una imagen muy distinta a la del joven pastor de la versión anterior. La única coincidencia, posiblemente una adición posterior, la encontramos en 1 Sm 16,19b. Esta nueva imagen de David, sobre todo sus cualidades para la guerra, su facilidad para moverse dentro de la corte y la buena disposición inicial de Saúl hacia él, se acerca seguramente más a la realidad que la primera. De las tres versiones sobre la entrada de David en la vida pública, esta segunda puede ser sin duda la más original.

La Biblia, sobre todo el Antiguo Testamento, silencia con frecuencia las causas naturales y todo se lo atribuye a Dios, lo bueno y lo malo. Nada tiene, por tanto, de extraño que se le atribuya aquí el mal espíritu de Saúl (1 Sm 16,14-16). En Jue 9,23 Dios envió un espíritu de discordia entre Abimelec y los señores de Siquén. El Señor se convirtió en espíritu de mentira en boca de los profetas (1 Re 22,19-23). Infundió en los egipcios espíritu de vértigo (Is 19,14). Sobre los habitantes de Jerusalén dejó caer un espíritu de sopor (Is 29,10). Aun empleando este estilo directo, los autores sagrados eran conscientes de que el mal, sobre todo el moral, no procedía de Dios, sino de los hombres. Es ésta una de las convicciones más constantes de la re-

velación bíblica. Véase el comentario a 1 Sm 2,22-25.

17,1-18,5 David y Goliat. En 1 Sm 17 se dan cita, por lo menos, dos tradiciones acerca de David. Según una de ellas, la más importante, David es un joven pastor desconocido por Saúl, que vino a traer avituallamiento a sus hermanos y a interesarse por su salud, coincidiendo su llegada con el momento en que el gigante de los filisteos desafiaba al ejército de Israel (1 Sm 17,12-30). Aunque David no pertenecía al ejército, ni la cosa iba con él, sin embargo se ofrece voluntariamente, acepta el desafío y da muerte al filisteo (1 Sm 17,31-53, en parte). David se convierte, por ello, en héroe nacional. Saúl lo manda llamar y lo pone a su servicio (1 Sm 17,54-18,5). En algunos códices de la Biblia griega de los LXX no figuran los textos pertenecientes a esta primera tradición. Posiblemente han sido suprimidos, porque no concuerdan con 1 Sm 16,14-23, donde se decía que David había entrado ya en la corte al servicio de Saúl.

A la otra tradición pertenecen 1 Sm 17,1-11 y parte de 1 Sm 17,31-53. Estos dos pasajes están en la línea de 1 Sm 16,14-23 y pueden ser considerados como su continuación.

Se plantea el problema de la historicidad de 1 Sm 17, porque 2 Sm 21,19 atribuye la victoria sobre Goliat no a David, sino a Eljanán, uno de los veteranos de David. Esta versión de 2 Sm 21,19 parece ser la versión más original. En 1 Sm 17 no figuraba inicialmente el nombre de Goliat. Sólo se hablaba seguramente de un gigante filisteo anónimo. El nombre de Goliat ha sido añadido posteriormente. 1 Cr 20,5 intenta una armonización de 1 Sm 17 y 2 Sm 21,19 diciendo que Eljanán mató no a Goliat sino a un hermano de Goliat llamado Lajmi.

El término "gigante" utilizado para calificar a Goliat fue introducido por Lutero. El original hebreo que Lutero tradujo por "gigante" es *'ys hbrnym*, que significa literalmente "el hombre del espacio intermedio", referido sin duda al espacio situado entre los dos frentes de batalla. Esta interpretación cuadraría exactamente con el luchador individual, que se adelanta y se coloca en me-

dio a la vista de los dos ejércitos (de ahí nuestra traducción: *campeón*, es decir, soldado sobresaliente por su valentía, fuerza y destreza en el combate). El que Goliat fuese un hombre de gran estatura es una cuestión distinta, que nada tiene que ver con la naturaleza de las luchas individuales.

Historias de combates individuales, que tienen lugar en representación de ejércitos enteros y deciden la suerte de sus respectivos pueblos, se han repetido en todos los tiempos. En 2 Sm 2,12-16 se habla de una confrontación entre fuerzas de Saúl y de David, que se pretende decidir mediante un combate entre doce jóvenes, elegidos en representación de cada una de las partes. Véanse también 2 Sm 21,15-22; 23,20-21.

1 Sm 17, tal como lo tenemos actualmente, además de exaltar la figura de David y legitimarlo para entrar por la puerta grande en la corte de Saúl y, en última instancia, encumbrarlo en el trono de Judá y de Israel, tiene finalidad y alcance teológicos. Más que un enfrentamiento bélico, la batalla entre David y Goliat es una confrontación teológica. Es la confrontación de dos tesis o dos interpretaciones de la vida. Por una parte, la tesis de la fuerza, representada por Goliat; por otro lado, la tesis de la fe, personificada por David. En el momento culminante del combate, David le dice a Goliat: *Tú vienes contra mí con espada, lanza y jabalina; pero yo voy contra ti en nombre del Señor todopoderoso, el Dios de los ejércitos de Israel a quien tú has desafiado* (1 Sm 17,45).

Realmente, los personajes están bien elegidos. Goliat pertenecía al pueblo de los filisteos, quienes tenían el monopolio del hierro y una mayor preparación técnica y bélica (1 Sm 13,19-22). Dotado de carros de hierro, el ejército filisteo se consideraba una fuerza invencible. David, en cambio, era un joven que ni siquiera había llegado a la edad de soldado. Era además un joven pastor que había llegado al frente de batalla por casualidad a traer provisiones a sus hermanos. O sea, era un buen símbolo para personificar la tesis de la fe en Dios.

Es la tesis tantas veces repetida en la Biblia: *Unos confían en sus carros, otros en sus*

caballos; nosotros en el nombre del Señor, nuestro Dios (Sal 20,8). También Gedeón diezmó sus hombres y fue a luchar contra los madianitas sólo con trescientos para que se viera que la victoria es obra de Dios y no de las fuerzas humanas (Jue 7).

Uno de los ejemplos más proverbiales de amistad fue la que tuvo lugar entre David y Jonatán (1 Sm 18,1-4). Alcanza su máxima expresión en la lamentación que David le dedica con motivo de su muerte (2 Sm 1,25-26). Los vestidos participan de la personalidad; por eso, la donación del manto, junto con las armas, son expresión de las estrechas relaciones que se establecen entre David y Jonatán, relaciones que se sellan y se formalizan mediante un pacto. Además de ser expresión de amistad y de alianza, el gesto de Jonatán se interpreta como un reconocimiento de David como futuro rey de Israel, al que el hijo de Saúl obsequia ya de antemano con lo más íntimo que tiene, que son sus vestidos. Así se explicará un poco más adelante en 1 Sm 20,15-16.

18,6-16 Envidia de Saúl y éxitos de David. Empiezan ahora una serie de unidades literarias, posiblemente independientes en su origen, cuyo tema es siempre el mismo: la conflictividad y el deterioro de las relaciones entre Saúl y David.

Saúl empieza a ver en David a un rival que puede arrebatárle el trono (1 Sm 18,6-9). Llevado del mal espíritu que ya conocemos por 1 Sm 16,14, Saúl intenta dar muerte a David (1 Sm 18,10-11). A manera de resumen o reflexión, 1 Sm 18,12-16 constatan los triunfos y los éxitos de David, a la vista de los cuales el miedo se apodera de Saúl, mientras que el aprecio hacia el futuro rey iba ganando terreno entre el pueblo.

18,17-30 David, yerno de Saúl. Cabía esperar que el autor sagrado presentara el matrimonio de David con Merob, hija mayor de Saúl (1 Sm 18,17-30), como el cumplimiento de la promesa que Saúl le había hecho en 1 Sm 17,25. Pero dicha promesa se silencia totalmente como si no hubiera existido. Es una prueba más de que nos hallamos ante

tradiciones originariamente distintas. La Biblia griega de los LXX omite 1 Sm 18,17-19 con el fin, sin duda, de obviar la dificultad.

Saúl promete dar a David como esposa primero a su hija mayor Merob (1 Sm 18,17-19) y luego a su hija Micol (1 Sm 18,20-27), pero en ambos casos, a condición de que se embarque y se arriesgue en la lucha contra los filisteos. La intención secreta de Saúl no era darle las hijas, sino tenderle una trampa para que muriese en el lance. Estos relatos traen a la memoria las malas artes empleadas por David para deshacerse de Urías (2 Sm 11). En el segundo de los casos Saúl cumplió su palabra y le dio a David por mujer a Micol.

También este relato termina con una reflexión, en la que se constatan, lo mismo que en la conclusión de la perícopa anterior, los éxitos de David, con los consiguientes temores, envidia y agresividad de Saúl, junto a la creciente estima por parte del pueblo (1 Sm 18,28-30).

19,1-24 David tiene que huir. Primero, Jonatán (1 Sm 19,1-7), luego Micol (1 Sm 19,11-17), y finalmente Samuel y su grupo de profetas (1 Sm 19,18-24), intervienen para salvar a David de las manos de Saúl que, llevado del mal espíritu, buscaba por todos los medios acabar con la vida de su presunto competidor (1 Sm 19,9-10).

Los *terafim* de que habla 1 Sm 19,13.16 eran dioses o idolillos familiares, a los que se confiaba la custodia de la casa y de los bienes domésticos (Gn 31,19.30). El papel que juegan en esta historia no está del todo claro. Pueden entenderse en el sentido de que Micol colocó un ídolo del volumen de un hombre simulando que era David que yacía acostado. El original hebreo admite también otra traducción y otra interpretación, según la cual los ídolos no estaban metidos en la cama, sino al lado de la cama como dioses protectores de David, que se suponía yacía en la cama enfermo. Proteger la casa y velar por sus habitantes era precisamente la misión fundamental de los *terafim*. En esta hipótesis lo que simulaba la presencia de David en la cama no era un *terafim*, sino la alfombra de piel de cabra dispuesta de forma

que pareciese la cabeza y la cabellera de un hombre.

Cualquier lector medianamente atento podrá descubrir varios duplicados de temas y expresiones aparecidos ya anteriormente. Por ejemplo, el mal espíritu que se había adueñado de Saúl, la tentativa de clavar a David contra la pared (1 Sm 19,9-10; véase 1 Sm 16,14; 18,10-11) y la presencia de Saúl entre los grupos proféticos (1 Sm 19,22-24; véase 1 Sm 10,10-12). Llama la atención el encuentro de Saúl y Samuel en 1 Sm 19,18-24, dado que en 1 Sm 15,35 se había dicho que ya no se volverían a ver de nuevo. Se confirma una vez más la hipótesis de que estamos en presencia de un relato integrado por distintos estratos y tradiciones.

20,1-42 Pacto de David y Jonatán. Las buenas relaciones y el afecto existentes entre Jonatán y David, que se han ido expresando a lo largo de 1 Sm 18-19, se formalizan ahora mediante una alianza o pacto, que compromete, no sólo a las personas, sino también a las familias y a las instituciones. En el transfondo de 1 Sm 20 se perciben los pasos definitivos que David va dando camino del trono y del reconocimiento de su realeza por parte de Jonatán que renuncia implícitamente a las posibles pretensiones de suceder a su padre Saúl en favor de David. En este sentido son significativos, sobre todo, 1 Sm 20,14-17.41-42.

La amistad y el amor que se profesan David y Jonatán, juntamente con la fidelidad y los favores que se intercambian entre ambos, son todos ellos bienes cualificados, por cuanto tienen su origen y su fundamento en una alianza. La alianza o el pacto exige a los pactantes unas relaciones de solidaridad mutua, de amor, de fidelidad y de asistencia recíproca, similares a las que existen entre personas ligadas por lazos de sangre. Las relaciones selladas con una alianza revisten carácter de obligatoriedad. Apoyado en la mistad refrendada por un pacto, David le pide a Jonatán sus servicios en este momento difícil para él. *Hazme este favor, ya que hicimos un pacto ante el Señor* (1 Sm 20,8). David está en su derecho pidiendo el favor, y Jonatán está obli-

gado a otorgarlo, porque el pacto los compromete mutuamente delante del Señor.

El autor o autores que han escrito estos capítulos son abiertamente partidarios de David y de la dinastía davidica. En la visión que nos presentan, David ha jugado siempre limpio, con nobleza y magnanimidad. Ha sido Saúl el que ha obrado arteramente y se ha hecho indigno del reino. Los hijos de Saúl, tanto Jonatán como Micol, apuestan en favor de David. David, según el autor que escribe estos capítulos, no es un usurpador. Han sido sus méritos y el designio divino, junto con la colaboración de los hombres, los que le han llevado al trono.

21,1-16 David en Nob y Gat. En su huida de Saúl, David llegó al santuario de Nob, situado al noreste de Jerusalén (1 Sm 21,1-10). Allí se habían refugiado los descendientes de Elí después de la destrucción de Siló (1 Sm 4). David finge encontrarse en una misión de servicio por parte del rey con el fin de conseguir el pan consagrado al Señor y la espada que se guardaba en el santuario. No es verosímil que no hubiese pan ordinario en una ciudad tan importante como Nob (1 Sm 22,18-19). Lo que el autor busca con esta forma de presentar las cosas es que David coma pan reservado a los sacerdotes, muy apropiado, por tanto, también para el futuro rey (véase 1 Sm 10,4). Para comer del pan del santuario, como para participar en cualquier acto sagrado, se requería la pureza ritual, que exigía abstenerse de las relaciones sexuales (Ex 19,15). Como institución sagrada que era, los que tomaban parte en la guerra santa guardaban continencia. Recuérdese el caso de Urias (2 Sm 11,6-13). Sobre los panes de la presencia o pan sagrado, véase Lv 24,5-9.

La presencia de Doeg, el edomita, en el santuario, retenido por algún compromiso adquirido ante Dios (1 Sm 21,8), anuncia y prepara el episodio que se narrará en el capítulo siguiente (1 Sm 22,9-10.18). El *efod* de 1 Sm 21,10, que reaparecerá en 1 Sm 23,6.9, es, lo mismo que en 1 Sm 2,28, un instrumento adivinatorio.

El segundo episodio lleva a David hasta la ciudad filisteá de Gat (1 Sm 21,11-16), don-

de también se ve obligado a fingir haciéndose el loco, cuando se dio cuenta de que los filisteos comenzaban a reconocerlo y a recordar sus antiguas victorias sobre ellos. Posiblemente esta escena, de historicidad dudosa, ha sido intencionadamente insertada aquí para prevenir al lector y aclarar el sentido de los servicios prestados por David al rey de Gat, servicios que podían interpretarse como colaboracionismo con el enemigo (véase 1 Sm 27). Los filisteos repiten el mismo estribillo (1 Sm 21,12) que cantaban las mujeres de Israel (1 Sm 18,7).

22,1-23 Saúl mata a los sacerdotes de Nob. La tercera estación de David en su huida de Saúl fue Adulán, una ciudad situada no lejos de Gat, al suroeste de Jerusalén. Allí se le juntaron los miembros de su familia y grupos de gente descontenta y marginal, parecida a los que acompañaban a Abimelec y a Jefe (Jue 9,4; 11,3). David formó con ellos un cuerpo de tropa ligera de unos cuatrocientos hombres (1 Sm 22,1-2).

Abandonaron Adulán y, cruzando el Jordán, se refugiaron en Moab, en la ciudad de Mispá, donde permanecieron durante algún tiempo. El libro de Rut podría dar lugar a pensar que David era de origen moabita. Esto explicaría que él y su familia fueran bien acogidos por el rey de Moab (1 Sm 22,3-4). Pero el profeta Gad, que hace acto de presencia sin previo aviso, y que no volverá a reaparecer hasta 2 Sm 24, aconseja a David que regrese a la tierra de Judá (1 Sm 22,5)

La segunda parte de 1 Sm 22 retoma el tema de los sacerdotes de Nob (véase 1 Sm 21,1-9). Abre la escena Saúl que se encuentra en Guibeá rodeado de sus servidores (1 Sm 22,6). Mientras Saúl acusa a sus hermanos los benjaminitas de colocarse del lado de David y no haberle informado del pacto entre su hijo Jonatán y el hijo de Jesé, se adelanta Doeg el edomita, que estaba en el santuario de Nob cuando llegó allí David en busca de consejo, de pan y de armas (1 Sm 21,7), y le refiere a Saúl todo lo que el sacerdote Ajimélec había hecho por David (1 Sm 22,7-10). Ajimélec, su familia y los sacerdotes de Nob son llamados a comparecer delante de Saúl, que los acusa

de traición, sin prestar atención a sus razonables excusas y explicaciones (1 Sm 22,11-16). Saúl decreta su muerte y son ejecutados ochenta y cinco sacerdotes por el propio Doeg, el edomita, al negarse a llevar a cabo la ejecución los servidores del rey. Fueron ejecutados asimismo todos los habitantes de la ciudad de Nob, hombres, mujeres y niños, junto con los animales. Sólo escapó el hijo de Ajimélec llamado Abiatar, que huyó al encuentro de David y le informó de todo lo ocurrido (1 Sm 22,17-23).

En el pensamiento del último redactor, por lo menos, la matanza de los sacerdotes del santuario de Nob, pertenecientes a la familia sacerdotal de Siló es interpretada como el cumplimiento de la maldición que pesaba sobre ellos desde 1 Sm 2,31-33, donde se prevé asimismo la salvación de alguno de ellos, que se cumple en Abiatar.

23,1-28 Saúl persigue a David. La primera parte del capítulo tiene como escenario la ciudad de Queilá. Allí David y sus hombres llevaron a cabo la liberación de sus habitantes del dominio de los filisteos (1 Sm 23,1-5). Pero consultando el *efod* de Abiatar, el Señor le aconsejó abandonar Queilá para no caer en manos de Saúl (1 Sm 23,6-13). El *efod* de 1 Sm 23,6.9 es claramente un instrumento adivinatorio (véase 1 Sm 2,28).

1 Sm 23,14-18 repite una vez más el apoyo de Jonatán a David, apoyo que contrasta con la hostilidad por parte de su padre Saúl. Le dio ánimos, le renovó el pacto (véase 1 Sm 18,3; 20,8), le anunció que llegaría a reinar sobre Israel y le dijo que no tenía por qué temer a Saúl.

Traicionado por los habitantes de la región, los cuales informaron al rey dónde se encontraba David, éste se vio en grave aprieto, acorralado por Saúl y sus hombres. Pero, avisado inesperadamente por un mensajero de que los filisteos estaban invadiendo el país, el rey dejó de perseguir a David y se fue al encuentro de los enemigos (1 Sm 23,19-28).

24,1-23 David perdona la vida a Saúl. 1 Sm 24 es la primera versión de un tema que se repite, aunque de forma diversa, en 1 Sm

26. En ambos casos Saúl está al alcance de David, pero éste le perdona la vida sin causarle ningún daño. En ambos casos Saúl reconoce su mal proceder. En ambos casos proclama a David como futuro rey.

El oráculo que invocan los hombres de David en 1 Sm 24,5 no lo encontramos formulado previamente en estos términos precisos en ninguna parte del libro. Posiblemente se refieren a las palabras pronunciadas por Jonatán en 1 Sm 20,15-16, donde le pide a David que cuando haya triunfado de sus enemigos, no extermine su vida ni la de su familia, incluida la vida de su padre Saúl.

Además de ser una prueba de que David ha tenido a Saúl en sus manos y ha podido, por tanto, darle muerte impunemente, el gesto de cortar la orla del manto (1 Sm 24,5-6), pudiera tener un significado de mayor alcance. Ya dijimos más arriba (1 Sm 18,4) que los vestidos participaban de la personalidad, de la dignidad social y de los derechos de quien los lleva. Por tanto, apoderarse de la orla del manto podía significar que David le arrebatara a Saúl el reino.

El comportamiento de David con Saúl es intachable y exquisito. Muestra siempre respeto reverencial hacia el ungido del Señor (1 Sm 24,7.11); atribuye la agresividad y hostilidad de Saúl, no al mal espíritu, ni a los celos y a la envidia, tantas veces aparecidos a lo largo de capítulos anteriores, sino a la maledicencia de la gente, a la que Saúl presta fácil oído (1 Sm 24,9).

También llama la atención el cambio que se produce en el ánimo de Saúl. Reconoce su mal proceder y derrama lágrimas de arrepentimiento (1 Sm 24,17-20), al tiempo que proclama a David como el futuro rey (1 Sm 24,21-23); cosas ambas que contrastan con su conducta anterior (1 Sm 20,31; 22,7-8.13). Dicho cambio es tanto más sorprendente cuanto que al principio de 1 Sm 26 lo vamos a encontrar siendo el mismo de antes. No es fácil explicar históricamente este súbito cambio en la trayectoria vital de Saúl. Se trata sin duda de algunos de los muchos retoques redaccionales que se descubren en 1-2 Sm. Según el redactor que ha introducido dichos retoques, David se ha ido ganando no sólo el

favor del pueblo y el apoyo de Samuel, de Abiatar, de los hijos de Saúl (Jonatán y Micol), sino incluso el reconocimiento del propio Saúl, que llega a pronunciar palabras como éstas: *Ahora reconozco que tú serás rey y que la realeza de Israel será estable en tus manos* (1 Sm 24,21).

25,1-44 David, Nabal y Abigail. 1 Sm 25 se abre con una nota muy escueta sobre la muerte y sepultura de Samuel, a quien lloró todo Israel (1 Sm 25,1a)

A continuación se narra la historia de Nabal y Abigail, que se desarrolla en el sur de Judá, o sea, en el mismo escenario de los capítulos anteriores. El Carmelo, del que se habla en 1 Sm 25,2.4.7.40, lo mismo que el que leíamos en 1 Sm 15,12, no es el monte Carmelo, sino una ciudad de Judá, que se encontraba al sur de Hebrón.

En cuanto al marco cronológico, la historia se encuadra en la fiesta del esquila del rebaño, celebración de ámbito familiar que debía revestir gran solemnidad a juzgar por lo que dice 2 Sm 13,23-27.

Por lo que se refiere a los protagonistas, Nabal era hosco, tacaño, cretino y necio, como su propio nombre indica (1 Sm 25,25). En cambio, Abigail era inteligente y guapa (1 Sm 25,3).

La intencionalidad de fondo de esta historia, a primera vista inocente y romántica, puede ser doble. Primero, interesa el matrimonio de David con Abigail, porque a través de su marido Nabal estaba emparentada con la familia de Caleb (1 Sm 25,3), uno de los grupos más importantes del sur, que formaban parte de la gran tribu de Judá. El centro más importante de Caleb era Hebrón, la ciudad precisamente donde David va a ser proclamado rey, primero, por Judá y luego, por Israel (2 Sm 2,4; 5,1-5). Segundo, 1 Sm 25,28-31 contiene afirmaciones de hondo calado teológico e institucional, que anuncian ya la profecía de Natán (2 Sm 7). Las batallas de David son las batallas del Señor. Se le garantiza la victoria sobre sus enemigos. Se le promete el reino para él y para sus descendientes, *pues el Señor edificará ciertamente a mi Señor una casa estable* (1 Sm 25,28; véase 2 Sm 7,11-16).

Como en los demás capítulos, también en éste queda a salvo la integridad y ejemplaridad de David. Es cierto que está a punto de dejarse arrastrar por la pasión y llega a movilizar a sus hombres para vengar la ofensa de Nabal (1 Sm 25,13), pero la sabia intervención de Abigail (1 Sm 25,33) y la mano del Señor (1 Sm 25,26.34.39) lo han devuelto a la cordura y lo han mantenido limpio de sangre.

26,1-25 David perdona de nuevo a Saúl.

1 Sm 26 es una segunda versión del tema de 1 Sm 24. Cambia la forma, pero el fondo es el mismo. En uno y otro caso Saúl está al alcance de David, pero éste le perdona la vida sin causarle ningún daño. En uno y otro caso la magnanimidad de David y el mismo respeto hacia el ungido del Señor. En ambos casos Saúl reconoce su mal proceder, y en ambos casos augura a David la bendición de Dios y el éxito en sus empresas (1 Sm 26,25).

En 1 Sm 26,19, que recuerda a 2 Sm 15,25-26, David se queja de que va a ser privado de participar en la herencia del Señor y se va a ver obligado a servir a los dioses extranjeros. Según la concepción antigua, cuando todavía el monoteísmo no estaba bien precisado, se creía que la presencia y la acción del Señor no se extendían más allá de los límites de la tierra santa, por lo cual, fuera de Israel no se podía adorar al Señor. Si David se veía obligado a refugiarse, por ejemplo, en Moab, allí dominaba Camós, el dios de los moabitas, y a él había que dar culto. Esta misma concepción se encuentra subyacente bajo el episodio de Naamán, cuando éste pidió al profeta Eliseo que le permitiera llevarse consigo unas alforjas de tierra de Israel, con el fin de levantar con ella un altar en Damasco en honor del Señor y poder darle culto allí (2 Re 5,17-18).

27,1-12 David entre los filisteos. En realidad, parece ser que David con su pequeño ejército estuvo durante algún tiempo al servicio de los filisteos, concretamente al servicio del rey de Gat. Ahora bien, este hecho creaba una dificultad a los partidarios de David y a los escritores encargados de escribir su historia. ¿Cómo podían salvar la imagen de

un David luchando a favor de los filisteos precisamente en el momento en que éstos les estaban infligiendo las más serias derrotas hasta llegar a dar muerte a Saúl y a sus hijos (1 Sm 29-31)? Parecía difícil salvar la imagen de David, pero sus historiadores lo han intentado. Esa era su preocupación en 1 Sm 21,11-16, según veíamos más arriba, y esa sigue siendo la preocupación del autor en 1 Sm 27. Por eso empieza diciendo que David se pasó a los filisteos, no por propia iniciativa, sino para ponerse a salvo de la persecución a que le tenía sometido Saúl (1 Sm 27,1-4). Dice, además, que David simulaba ante Aquís, el rey de Gat, que hostigaba y saqueaba a las poblaciones de Judá, cuando la verdad era muy distinta. En realidad a los que atacaba David era a los guesuritas, a los guerzitas y a los amalecitas, que eran precisamente los enemigos de Judá (1 Sm 27,8-12). Resumiendo, el rey filisteo de Gat aparece en este capítulo siendo engañado por David. Pensaba que David estaba hostigando a las gentes de Judá, cuando en realidad las estaba defendiendo y protegiendo de sus enemigos. Con lo cual, la figura de David y sus hombres quedaban a salvo de posibles acusaciones de traición.

A pesar de todo, el lector actual encuentra bárbaras y crueles las matanzas de las poblaciones vencidas, llevadas a cabo por David, con el fin de que no llegase hasta el rey de Gat, Aquís, información de lo que estaba pasando (1 Sm 25,9.11). Pero estas matanzas entraban dentro de las reglas que regían en aquel tiempo la guerra y las guerrillas. Además, en la etapa precristiana del Antiguo Testamento son muchos los acontecimientos de esta índole que se convierten en medios a través de los cuales Dios lleva adelante sus designios de salvación. Piénsese, por ejemplo, en las historias de Judit o Ester. En todo caso, según el autor sagrado, David va dando pasos hacia el trono.

Detrás de la asignación del territorio de Sicelag a David (1 Sm 27,5-7) puede esconderse una explicación etiológica, aunque en realidad dentro de la lógica de 1 Sm 27 es bien posible que David le haya pedido al rey de Gat un territorio propio, con intención de

tener una plataforma que le permita llevar a cabo su doble juego.

28,1-25 Saúl consulta a una nigromante. 1 Sm 28,1-2 continúa la historia de 1 Sm 27 y constituye, al mismo tiempo, la introducción de 1 Sm 29. El movimiento de tropas que inician los filisteos culminará con una resonante victoria sobre los israelitas, incluida la muerte de Saúl y sus hijos. Dentro siempre de la ambigüedad en que se mueven estos capítulos, David asume la responsabilidad que le confía Aquís.

La consulta de Saúl al mundo de los muertos por medio de la nigromante, consulta que se narra en 1 Sm 28,3-25, es un paréntesis en medio de la ofensiva que los filisteos preparan contra Israel. En todo caso, nos informa sobre el estado de ánimo de Saúl, lo mismo que 1 Sm 30 nos informará sobre el comportamiento y la postura de David durante la confrontación entre los filisteos y Saúl. Geográficamente hablando, 1 Sm 28,3-25 nos sitúa ya en el monte Gelboé y sus inmediaciones, que es donde va a tener lugar la batalla entre filisteos e israelitas, y donde van a morir Saúl y sus hijos (1 Sm 31). Desde el punto de vista anímico y psicológico, Saúl se encuentra en gran aprieto. Busca la luz y la fuerza del Cielo por todos los medios ortodoxos, y cuando éstos fallan recurre al mundo de los muertos, lo cual estaba prohibido por la ley (Lv 19,31; 20,6.27; Dt 18,9-14).

El sentido teológico e institucional de 1 Sm 28 se halla concentrado en las palabras que el espectro de Samuel pronuncia a través de la pitonisa de Endor (1 Sm 28,15-19). Una vez más se repite la descalificación y reprobación de Saúl, a la vez que se anuncia y proclama a David como el futuro rey. Es el tema de fondo que venimos oyendo de manera reiterativa desde 1 Sm 13,14; 15,28, y sobre todo, desde 1 Sm 16,1; 23,17; 24,21; 25,30; 26,25; 28,16-17; véase 2 Sm 1,10.

Abrumado por las acusaciones de infidelidad y culpabilidad que le llueven de todas partes y angustiado por la muerte, que se le anuncia inminente, Saúl cae desplomado en tierra. Ya dijimos más arriba, comentando 1 Sm 15, que Saúl provoca la compasión del

lector de todos estos capítulos. Se tiene la sensación de que los historiadores y los teólogos de David han proyectado sobre su héroe todas las luces, reservando para Saúl todas las sombras.

29,1-11 David es excluido de la batalla.

1 Sm 29 es la continuación de 1 Sm 27,1-28,2. Cronológica y geográficamente hablando, este episodio nos coloca en un momento anterior a 1 Sm 28,3-25. 1 Sm 28,3-25 nos sitúa ya en el monte Gelboé, donde va a tener lugar la confrontación entre filisteos e israelitas. Aquí, en cambio, estamos todavía en Afec, situada mucho más al sur y al oeste, cuando los filisteos están todavía de camino hacia el campo de batalla.

Se trata de una capítulo convencional y formal, compuesto por los historiadores y los teólogos de David, con el fin de apartar a tiempo a su héroe del ejército filisteo, para que quede bien claro que David no tuvo ninguna intervención ni responsabilidad en la derrota de los israelitas ni en la muerte de Saúl y sus hijos (1 Sm 31).

Los jefes de los filisteos, conscientes de que David no era de fiar por su condición de israelita y de que en cualquier momento podía volverse en su contra, presionan sobre el rey de Aquís, que seguía confiando ciegamente en él y estaba ajeno a toda sospecha, para que le alejase de las filas filisteas y lo hiciese regresar a su feudo de Siclag. Los jefes de los filisteos le recuerdan a Aquís el estribillo que cantaban las mujeres de Israel a propósito de David (1 Sm 29,5; véase 1 Sm 18,7; 21,12).

30,1-31 David, lucha contra los amalecitas. Presentado por Gn 32,12.16 como nieto de Esaú, Amalec y los amalecitas son un pueblo muy antiguo (véase Nm 24,20). Habitaban en el Negueb al sur de Judá. Fueron uno de los enemigos más obstinados que se encontraron las tribus israelitas salidas de Egipto en su camino hacia la tierra prometida (Ex 17,8-16). En tiempo de los jueces aparecen asociados a los madianitas acosando a Gedeón (Jue 6,3). Los encontramos ya en 1 Sm 15,1-9 y los volvemos a encontrar aquí.

La incursión llevada a cabo por los amalecitas contra Sicelag en ausencia de David y de sus soldados había sido tan devastadora y había irritado tanto a los hombres de David, que éstos estuvieron a punto de rebelarse contra él amenazando incluso con apedrearlo (1 Sm 30,6). Pero, consultado el Señor por medio del *efod*, el instrumento adivinatorio que llevaban los sacerdotes, en este caso Abiatar (véase 1 Sm 2,28), Dios se le mostró propicio y le salvó de aquel aprieto (1 Sm 30,7-8). Salió con sus seiscientos hombres, doscientos de los cuales se quedaron en Besor custodiando el bagaje, en persecución de los amalecitas. Guiados por un egipcio, mercenario de los amalecitas a quien habían encontrado por casualidad en el campo, les dieron alcance cuando estaban comiendo, bebiendo y danzando, celebrando la hazaña realizada y disfrutando del botín conquistado en una auténtica orgía. David hizo que los amalecitas pagaran con la vida los daños, ultrajes y violencias cometidos, y recuperó de sus manos con creces todo el botín que se habían llevado de Sicelag.

A la hora de repartir el botín, los cuatrocientos hombres que habían acompañado a David hasta el final, no querían compartirlo con los demás. Después de unas consideraciones de David, prevaleció el criterio de que todos debían recibir por igual, y este criterio se convirtió a partir de aquel día en ley para Israel (1 Sm 30,21-25). El mismo criterio se mantiene en Nm 31,27; Jos 22,8.

El capítulo termina con una relación de dones y presentes, tomados del botín y enviados por David a distintas poblaciones y localidades del sur de Judá (1 Sm 30,26-31). Estos gestos iban fomentando las buenas relaciones con la gente de Judá (véanse 1 Sm 23,1-5; 27,8-12) e iban preparando el terreno para su reconocimiento y coronación como rey (2 Sm 2,1-4).

31,1-13 Muerte de Saúl en Gelboé. Aunque 1 Sm 14,52 apunta ya hacia un ejército profesional, sin embargo, todo da a entender que Saúl no dispuso nunca de una fuerza

militar organizada, capaz de hacer frente al ejército filisteo. Saúl practicaba más bien la guerra de guerrillas y operaba por medio de comandos, evitando, a ser posible, los enfrentamientos directos. Cuando éstos tenían lugar, por ejemplo, la batalla de Afec (1 Sm 4) o éste del monte Gelboé, Saúl y los israelitas llevaban todas las de perder.

Cuando uno contempla el mapa y se fija bien dónde se halla situado el monte Gelboé, la ciudad de Betsán y todas las ciudades, que a uno y otro lado del Jordán cayeron en manos de los filisteos, es cuando se cae en la cuenta de hasta qué punto llegó a ser precaria en ciertos momentos la situación e incluso la propia existencia de Israel.

A diferencia del Cronista, que presenta la muerte de Saúl como castigo por sus infidelidades (1 Cr 10,13-14), el autor de 1 Sm 31 no carga las tintas en ese sentido, sino que nos presenta a un Saúl digno, luchando y muriendo con dignidad, dignidad que contrasta con la brutalidad con que fue tratado por parte de los filisteos. Los que sí estuvieron a la altura que exigían las circunstancias fueron los habitantes de Yabés de Galaad, quienes arrojando dificultades y con riesgo de sus vidas recogieron los cadáveres de Saúl y sus hijos, quemándolos y enterrando sus cenizas según la costumbre del tiempo y del lugar. Correspondían así a los servicios heroicos que Saúl les había prestado al comienzo de su vida pública (1 Sm 11).

Aunque en 1 Sm 31 no se menciona a David ni se asocia su acceso al trono con la descalificación y caída de Saúl, como se ha venido haciendo reiterativamente a partir de 1 Sm 13,14, sin embargo, el lector advierte una vez más que la muerte de Saúl y de sus tres hijos son un paso más, y muy importante, hacia esa suprema magistratura hacia la que David se dirige inexorablemente. Eso llegará en 2 Sm 2,1-4; 5,1-5; antes el futuro del rey de Judá y de Israel, no sólo va a guardar las formas con los muertos, sino que los va a llorar con dolor de amigo en una de las lamentaciones o elegías más bellas y conmovedoras del Antiguo Testamento (2 Sm 1,17-27).

SEGUNDO LIBRO DE SAMUEL

1,1-27 Lamento de David por la muerte de Saúl y Jonatán. 2 Sm 1 consta de dos partes. La primera, de carácter narrativo (2 Sm 1,1-16), viene a ser como una introducción a la segunda, que es una lamentación puesta en boca de David para llorar la muerte de Saúl y de su hijo Jonatán (2 Sm 1,17-27).

La parte narrativa describe la llegada a Sicelag de un fugitivo amalecita, que viene del campo de batalla del monte Gelboé y le refiere a David todo lo ocurrido: la derrota de los israelitas y la muerte de Saúl y su hijo Jonatán. La versión de los hechos, tal como se los cuenta a David el fugitivo amalecita en 2 Sm 1,1-16, no coincide exactamente con la descripción de 1 Sm 31. El amalecita no habla para nada del escudero que se suicidó junto a Saúl, ni tampoco del suicidio del propio Saúl. Según la versión del amalecita fue él mismo quien dio muerte a Saúl a petición de este, que se encontraba asediado y angustiado.

Las diferencias introducidas por el amalecita pueden deberse a las esperanzas que éste albergaba de congraciarse con David y conseguir de él algún favor, como compensación por haber dado muerte a su enemigo Saúl, cuya corona y brazaletes traía en sus manos para ofrecérselas a David, como si fuera un trofeo. También es posible que el autor del relato haya querido crear una situación oportuna para dejar constancia una vez más de la nobleza y liberalidad de David, que siempre ha respondido con hidalguía, magnanimidad y respeto a los acosos e impertinencias de Saúl. Y así reacciona también en este momento. No se deja seducir ni tiene prisa en tomar posesión de la corona que le ofrece el amalecita. Todo lo contrario. Se muestran profundamente apenados él y los que con él estaban, llorando, ayunando y haciendo duelo por Saúl, su hijo Jonatán y por todo el pueblo. El amalecita, por haber dado muerte al ungido del Señor, es mandado ejecutar. Para David, el ungido del Señor

siempre había sido intocable (1 Sm 24,7.11; 26,9.11.16.23).

Otra diferencia introducida por el amalecita en su versión de la batalla del monte Gelboé se refiere a Jonatán, que es el único hijo de Saúl que nombra en su relato. En 1 Sm 31 se hablaba de otros dos hijos más. De esta manera, el autor va preparando al lector para la lamentación de la segunda parte del capítulo, en la que sólo se llora la muerte de Saúl y de su hijo Jonatán; la de éste último con acentos especialmente apasionados y patéticos.

Según la detallada introducción de 2 Sm 1,17-18, la lamentación o elegía que llora la muerte de Saúl y Jonatán (2 Sm 1,19-27) ha sido pronunciada por David y se halla contenida en el *Libro del Justo*, una antigua antología de poemas épicos, entre los que también se encontraba el canto de Josué con motivo de la victoria de Gabaón (Jos 10,12-13).

La intensa emoción que rezuman las expresiones, la belleza y el tono vibrante de éstas, y el estribillo: *¡Cómo han caído los héroes!*, repetido tres veces (2 Sm 1,19.25.27), hacen de esta elegía de David una soberbia pieza de arte, clásica en su género. No se menciona en ella nunca el nombre de Dios, de ahí que puede catalogarse entre la poesía heroica, más que dentro de la literatura religiosa.

Está colocada en un momento importante de la obra de Samuel: el paso del primer libro al segundo; la transición entre Saúl y David. Contribuye a dejarnos un buen recuerdo de Saúl, maltratado en la segunda parte del primer libro de Samuel, y sobre todo, de su hijo Jonatán. Es asimismo un testimonio bello y plástico de la inocencia, la magnanimidad y grandeza de David, que aparece, como siempre, libre de todo resentimiento y sin verse mezclado para nada en la muerte de Saúl, sino todo lo contrario. David no rechaza la corona y el brazaletes que le ofrece el amalecita (2 Sm 1,10), pues es consciente de que se acerca el día de su coronación (2 Sm 2-5), pero queda claro que llega

a ella, no por atajos tortuosos, sino por el camino real.

IV DAVID REY (2,1-8,18)

Después de los repetidos anuncios que se pronuncian en favor de David como rey a partir de 1 Sm 16, e incluso antes, finalmente llega la hora de la realidad. Primero es coronado como rey de Judá, en la ciudad de Hebrón, donde reina siete años y medio. Luego, cuando resultaron inviables una serie de tentativas para garantizar la sucesión estable de Saúl, fue coronado también rey de Israel. David conquista Jerusalén y, una vez sometidos los filisteos, traslada a ella el arca de la alianza, con lo cual la ciudad recién conquistada se convierte en capital del reino y en ciudad santa, o sea, morada del Señor, presente en el arca. Las victorias sobre los pueblos vecinos consolidan el reino de David, que alcanza el rango de un pequeño imperio. Dentro de esta importantísima sección luce con luz propia la profecía de Natán, *carta magna* de la dinastía davídica y punto de arranque del mesianismo regio.

1. Historia del ascenso de David (2,1-5,5)

Geográficamente hablando, el reino de Saúl se limitaba a la parte central y septentrional de Palestina, sin que sus fronteras estuviesen tampoco muy definidas y consolidadas. Desde el punto de vista institucional, no consta que ampliase su sede de Guibeá de Benjamín ni que convirtiéndose la ciudad en capital del reino. Tampoco disponía de una corte, dotada de funcionarios estables, ni de una organización estatal sólida y eficaz. El reinado de Saúl fue más bien un ensayo a medio camino entre la antigua organización tribal y la monarquía propiamente dicha. Fue más que los jueces, cuyo mandato se limitaba a unas pocas tribus y a un momento de emergencia, ya que a Saúl se le confirió la judicatura de

por vida y su hegemonía se extendía sobre todas las tribus del centro y del norte. Pero tampoco llegó a ser rey en el sentido pleno de la palabra.

La monarquía empieza propiamente con David. Fue coronado primero en Hebrón por todos los grupos que formaban la gran tribu de Judá (2 Sm 2,1-4). Estos grupos habían penetrado en la tierra de Canaán directamente por el sur cuando salieron de Egipto; se habían instalado en la montaña de Judá, donde habían llevado una vida independiente, aislados de las tribus del centro y del norte.

Después de algunas tentativas, los hombres de Israel (las tribus del centro y del norte) se vieron incapaces de continuar ellos solos la obra de Saúl, y tomaron la decisión de ofrecer la corona a David. Vinieron, pues, las tribus del centro y del norte (que recibían el nombre de Israel) y coronaron a David rey de Israel. David se convirtió, de esta manera, en rey de Judá y en rey de Israel. En la persona de David se juntaron consiguientemente por primera vez todas las tribus, las del sur (Judá), y las del centro y el norte (Israel). Puede decirse, por tanto, que fue en tiempos de David cuando las tribus adquirieron conciencia de pueblo, unido por la sangre, la fe y un destino común.

2,1-7 David ungido rey en Hebrón. De acuerdo con la respuesta recibida del Señor, David abandona su feudo de Siclag y se establece en Hebrón, donde es coronado rey de Judá (2 Sm 2,1-4a). Informado de las honras fúnebres que los habitantes de Yabés de Galaad habían tributado al cadáver de Saúl (1 Sm 31,11-13), les envía un mensaje de amistad deseándoles toda suerte de bendiciones y animándolos a afrontar el futuro con valentía (2 Sm 4b-7). Se adivina la intencionalidad política del hábil David, que quiere irse ganando la confianza de las tribus del norte y de Transjordania.

Ya sabemos desde 1 Sm 2,28, que uno de los medios de conocer la voluntad de Dios era la consulta por medio de las suertes, una especie de palillos o dados, llamados *urim* y *tummim*, a los que se les daba un valor con-

vencional, según los casos. Posiblemente se les asignaba valor positivo y negativo: "sí" y "no". La suerte que se sacaba, esa era la respuesta divina (véase 1 Sm 2,28; 14,18.37.41-42; 23,1-12).

En el relato de la unción de David como rey por parte de las gentes de Judá en Hebrón nada se dice de la unción de David llevada a cabo por Samuel en Belén, según se narra en 1 Sm 16,1-13. Esta unción de 1 Sm 16 representa sin duda una tradición más reciente añadida posteriormente.

La coronación de David en Hebrón necesariamente tenía que traer al recuerdo de los habitantes de Judá la memoria de Abrahán, cuyos restos, junto con los de su esposa Sara, estaban sepultados precisamente en Hebrón, allí donde el patriarca había recibido las promesas de la tierra y de la descendencia numerosa, promesas que se estaban cumpliendo precisamente ahora con David. Son varios los paralelismos que se descubren entre Abrahán y David:

- Abrahán es el ascendiente último de la tribu de Judá, que tiene su centro de gravedad en Mambré-Hebrón (Gn 18; 23). David es el fundador del reino de Judá, que empieza teniendo como capital Hebrón.

- A Abrahán se le había hecho la promesa de la tierra bajo alianza. Esta promesa se cumple en David, que lleva a cabo la conquista final de toda la tierra.

- El problema y la preocupación de Abrahán era tener un heredero. Este es asimismo el problema de David, como lo demuestra la historia de la sucesión al trono.

- Dios selló con alianza las promesas hechas a Abrahán. Paralelamente, Dios refrendó con alianza las promesas hechas a David. Ambas alianzas, la de Abrahán y la de David, son además gratuitas y promisorias, frente a la del Sinaí, que es onerosa y bilateral.

Es posible que durante la estancia de David en Hebrón en los primeros años de su reinado, algunos de los teólogos adictos al rey y a la corte lo asociaran con Abrahán. De esta manera las dos figuras vinieron a formar un binomio basado en el esquema o paradigma "promesa-cumplimiento". En David

se cumplen plena y definitivamente las promesas hechas al patriarca.

2,8-11 Isbaal, rey de Israel. Abner, general de Saúl y hombre fuerte después de la muerte de éste, sin observar procedimiento legal alguno ni contar con la autorización de nadie, sino por propia iniciativa, nombró rey a Isbaal, un hijo de Saúl, que había sobrevivido a la catástrofe del monte Gelboé, porque no había estado en la batalla. El rey era Isbaal, pero en realidad quien gobernaba era Abner. Isbaal puso su residencia en Majanain, al otro lado del Jordán. A partir de los nombres que se dan en 2 Sm 2,9 puede deducirse que sus dominios se limitaban a la montaña de Efraim, incluido Benjamín, a Galaad en Transjordania, y algunas localidades diseminadas en torno a la llanura de Meguido. Es decir, los dominios de Israel habían quedado bastante mermados tras la derrota de Gelboé, y es posible incluso que Isbaal padeciese algún tipo de vasallaje impuesto por los filisteos.

2,12-3,1 Batalla de Gabaón. Las relaciones entre los dos reyes recién nombrados empieza con una acción de guerra, que protagonizan Abner y Joab, los generales de Isbaal y David, respectivamente. Intentan resolver la contienda eligiendo doce muchachos por cada bando, para que luchen en nombre y representación de los respectivos ejércitos. Pero mueren los veinticuatro en el lance, y no queda otra solución que la confrontación generalizada entre las dos fuerzas, inclinándose la victoria del lado de los hombres de David (2 Sm 2,12-17).

En su huida, Abner se vio obligado a dar muerte a Asael, hermano de Joab, porque lo perseguía de manera un tanto absurda. Para vengar la muerte de Asael, sus hermanos Joab y Abisay siguieron persiguiendo a Abner, hasta que éste les hizo un llamamiento a la cordura, y cesaron en la persecución volviendo cada cual a sus respectivas bases de Majanain y Hebrón (2 Sm 2,18-32). El relato termina con la constatación de que la lucha entre las casas de Saúl y David fue larga, pero la balanza se iba inclinando cada vez más en favor de David (2 Sm 3,1).

3,2-5 Hijos de David nacidos en Hebrón.

Se trata de una breve información de carácter familiar similar a la que encontraremos en 2 Sm 5,13-16. Tres de los hijos que se nombran aquí (Amnón, Absalón y Adonías) van a protagonizar acontecimientos importantes en 2 Sm 9-20 y 1 Re 1-2. Maacá, la madre de Absalón, era una princesa aramea procedente de un reino situado al norte de Galaad en Transjordania. Este dato deja entrever las miras y aspiraciones políticas de David, presentes incluso en sus alianzas matrimoniales.

3,6-39 Asesinato de Abner. Abner tomó como esposa a Rispá, una de las concubinas de Saúl. Este hecho podía entenderse como que Abner adquiriría ciertos derechos sobre el trono del antiguo marido de Rispá (véase 2 Sm 16,21-22; 1 Re 2,13-25). Existiesen o no dichas pretensiones en el ánimo de Abner, lo cierto es que Isbaal se sintió profundamente contrariado y así se lo hizo saber a Abner, el cual se creyó injustamente tratado y juró vengarse de Isbaal, haciendo todo lo posible para que el reino pasase a manos de David (2 Sm 3,6-11). 2 Sm 3,9-10 está en la misma línea que muchos textos que hemos leído ya en el primer libro de Samuel, por ejemplo, 1 Sm 13,14; 16,1; 23,17; 24,21; 25,30; 26,25; 28,16-17; 2 Sm 1,10. Quiere decir que todos ellos son textos redaccionales, a través de los cuales el autor o autores de 1-2 Sm vierten su pensamiento teológico.

2 Sm 3,12-21 informa al lector sobre la intensa actividad llevada a cabo por Abner, negociando con unos y con otros, con el fin de ofrecer la corona de Israel a David. El interés que David muestra en 2 Sm 3,13-16 por recuperar a su antigua mujer, Micol, no es simplemente una cuestión de amor, tiene también una intencionalidad política: crear un lazo más de unión con la familia de Saúl y reforzar sus pretensiones sobre el reino del difunto padre de Micol.

Cuando ya todo estaba preparado para que los hombres de Israel se encontrasen con David en Hebrón, a fin de pactar con él y proclamarlo rey de Israel, se presentó Joab, jefe del ejército de David, que volvía con un rico botín, fruto del saqueo, y reprochó a Da-

vid el haber recibido a Abner y, peor aún, el haberlo dejado escapar con vida. Por propia iniciativa envió mensajeros que le dieron alcance y lo hicieron volver a las puertas de la ciudad, donde el propio Joab le dio muerte traidora y alevosamente, para vengar la muerte de su hermano Asael (2 Sm 3,22-27). También es posible que Joab viese amenazados sus intereses y su influencia por el poder creciente de Abner.

David se declara inocente públicamente de la sangre de Abner y carga todo el peso de la responsabilidad sobre Joab, maldiciéndole a él y a toda su familia. David ordenó que se hiciera duelo público para llorar la muerte de Abner y él mismo encabezó las honras fúnebres pronunciando incluso una breve elegía; todo ello, con el fin de dejar bien claro que él estaba libre de toda responsabilidad (2 Sm 3,28-39). Las últimas palabras de 2 Sm 3,39 se verán cumplidas en 1 Re 2,28-34.

El autor de 2 Sm 3 se esfuerza por todos los medios en dejar a salvo la inocencia de David. De ahí la insistencia en repetir que Abner salió en paz de la presencia de David (2 Sm 3,21-23); la triple declaración de que la muerte de Abner se tramó y se llevó a cabo a espaldas de David; y el pronunciamiento final de que todo el pueblo estaba convencido de que la orden de matar a Abner no había partido del rey (2 Sm 3,37).

4,1-12 Asesinato de Isbaal. Muerto Abner, que era el hombre fuerte del reino después de la muerte de Saúl y Jonatán, el maltrato y diezmado reino de Israel se precipita hacia su descomposición total. El desenlace final lo llevan a cabo dos mercenarios, jefes de banda, que dan muerte al rey Isbaal, le cortan la cabeza y se la llevan a David a Hebrón, repitiendo un gesto muy parecido al del amalecita que le presentó la corona y el brazalete de Saúl (2 Sm 1,1-16). La suerte que corren los dos asesinos de Isbaal es asimismo semejante a la que corrió el amalecita que trajo los atributos reales de Saúl (2 Sm 1,1-12).

El inciso de 2 Sm 4,4 sobre el hijo de Jonatán parece estar fuera de lugar. Puede haber sido intercalado aquí intencionadamente

por el autor, con el fin de añadir una nota negativa más y dejar entrever que el reino de Israel no tenía futuro. La única salida que le quedaba era echarse en manos de David. Isbaal moría sin descendencia, o por lo menos, no se habla de ella. El único descendiente de Saúl que podía tener algunas pretensiones sobre el reino era el hijo de Jonatán, el cual estaba tullido y cojo. En todo caso, a este hijo de Jonatán, llamado Meribaal, lo encontraremos más adelante en 2 Sm 9; 16,1-4; 19,24-30; 21,7.

5,1-5 David ungido en Hebrón rey de Israel. 2 Sm 5,1-5 señala la culminación y el cumplimiento de una cadena de oráculos y promesas que jalonan los dos libros de Samuel a partir de 1 Sm 16, o incluso antes. Véase 1 Sm 13,14; 15,28; 16,1; 23,17; 24,21; 25,30; 26,25; 28,16-17; 2 Sm 1,10; 3,9-10. 17-18.21. En todos estos pasajes el autor o autores de 1-2 Sm han ido anunciando de manera reiterada a través de los personajes que desfilan por el libro, que el reino de Israel estaba destinado para David. Por una serie de razones, no muy claras, Saúl había sido descalificado y reprobado, y su reino pasaría a David.

A los oráculos siguieron los hechos. Saúl y tres de sus hijos murieron trágicamente en el monte Gelboé (1 Sm 31). Luego fue eliminado el hombre fuerte del reino (2 Sm 3,22-39), y finalmente fue asesinado Isbaal (2 Sm 4).

El pacto entre la tribu de Israel y David y la subsiguiente unción como rey es, por lo tanto, la meta final de un largo camino. En 2 Sm 2,1-4 David había sido ungido rey por la tribu de Judá. Aquí en 2 Sm 5,1-5 es ungido y reconocido rey por las tribus de Israel. Esto quiere decir que David lleva dos coronas o que es dos veces rey, porque las tribus siguen formando dos reinos distintos, si bien los dos reconocen a David como rey. La misma situación se mantendrá durante el reinado de Salomón, pero a la muerte de éste los dos reinos se volverán a separar (1 Re 12).

El nombre de "Israel" es equívoco, porque unas veces designa sólo a las tribus del norte y otras se refiere a todo el pueblo, incluida la tribu de Judá. Sin entrar en muchas

matizaciones, el proceso parece haber sido el siguiente. Inicialmente recibían el nombre de "Israel" las tribus del centro del país (Efraín y Benjamín). A partir de éstas se fue extendiendo a todas las tribus del centro y del norte, incluidas las de Transjordania. Finalmente, la escuela deuteronomista primero, y la sacerdotal después, lo extendieron a todas las tribus, incluida Judá. Por el contexto se puede deducir con facilidad cuál es el alcance del nombre "Israel" en cada caso.

2. Exito de David (5,6-8,18)

Coronado rey de Judá y de Israel, David conquista Jerusalén, donde construye su palacio, y la convierte en capital del reino. Aumenta su harén y Dios le bendice con una familia numerosa. Vencidos los filisteos, el arca de la alianza queda libre de todo control y puede ser trasladada a la nueva capital, que se convierte, por lo mismo en ciudad santa (2 Sm 5-6). Al apoyo que le prestan las tribus, reconociéndolo como rey, se suma ahora el refrendo y el aval de los teólogos, los cuales por boca del profeta Natán le auspician la bendición divina y le prometen en nombre de Dios la estabilidad y permanencia eterna de su dinastía (2 Sm 7). Finalmente, 2 Sm 8 termina con la enumeración de las muchas victorias de David, que le permitieron consolidar el reino de puertas adentro, y extender sus dominios sobre los pueblos vecinos, los cuales se convierten en vasallos de Israel, que llegó a ser bajo el mandato de David un pequeño imperio, con sus poderes (legal, judicial, militar y sacerdotal) bien organizados, y una administración estatal sólida y eficaz (2 Sm 8).

5,6-12 Conquista de Jerusalén. La conquista de Jerusalén constituía un objetivo militar importante. Era un enclave cananeo que aislaba la tribu de Judá de las tribus del centro y del norte del país. Era, en definitiva, un bastión importante que seguían conservando los cananeos en Palestina, desde el que ejercían un control estratégico y eficaz

entre el norte y el sur. Constituía, a su vez, un objetivo político de largo alcance. David acababa de convertirse en el rey de Judá y de Israel, y debía elegir para capital del reino una ciudad geográficamente estratégica, y sobre todo, una ciudad neutral que no crease tensiones entre norte y sur, ni despertase rivalidades mutuas entre las distintas tribus.

De ahí que, vencidos los filisteos en la doble campaña que se describe en 2 Sm 5,17-25, la primera empresa que afronta David es la conquista de Jerusalén. Aunque no está clara la estrategia empleada por David para la conquista de la ciudad, porque el texto y el sentido de 2 Sm 5,8 es oscuro, lo que si parece seguro es que David conquistó Jerusalén solamente con un comando de profesionales, al mando de los cuales iba Joab. Prescindió intencionadamente del ejército oficial de Israel y de Judá, con el fin de que ninguno de los reinos adujese títulos de propiedad sobre la nueva ciudad, sino que fuese la ciudad del rey, la *ciudad de David*. En su conquista David había hecho exhibición de valor y talento militar.

El texto de 2 Sm 5,8: *El que quiera matar a los jebuseos, que llegue hasta el canal*, parece aludir al hecho de que la conquista de la ciudad se llevó a cabo por sorpresa a través del túnel o canal que partía desde la fuente de Guijón y conducía hasta el interior de las murallas de la ciudad. Este tipo de túneles para abastecer de agua a las ciudades, sobre todo, en tiempo de asedio, existen en Meguido, Jasor, Gabaón, etc., y también en Jerusalén. Naturalmente, en su punto de arranque desde la fuente, que se encuentra fuera de las murallas de la ciudad, estos túneles están cegados y nadie conoce su ubicación exacta. Es un secreto de estado. Posiblemente, los hombres de David descubrieron el túnel en su punto de arranque o a lo largo de la trayectoria y a través de él se introdujeron en la ciudad. En ese sentido apuntaría 1 Cr 11,6, que menciona a Joab, hombre de confianza de David, como *el primero en atacar*.

Los jebuseos, o sea, los antiguos habitantes de Jerusalén, conocida también con el nombre de Jebús, consideraban a su ciudad

inexpugnable y desde su fortaleza desafiaban a David diciendo: *No entrarás aquí; los ciegos y los cojos bastarán para rechazarte* (2 Sm 5,6). La expresión de 2 Sm 5,8: *En cuanto a los cojos y los ciegos, son enemigos de David*, no guarda relación con el contexto ni se sabe tampoco lo que quiere decir. Falta en el lugar paralelo de 1 Cr 11,4-9.

La conquista de Jerusalén contribuyó a aumentar la fama y la aureola de David como héroe nacional. Adquirió además título de propiedad sobre la nueva ciudad recién conquistada. Jerusalén sería en adelante la *ciudad de David*. Estas circunstancias hacían de Jerusalén la ciudad apta para convertirse en la capital del rey, que llevaba en su cabeza dos coronas, la del reino de Judá y la del reino de Israel. Dadas las rivalidades y tensiones existentes entre las tribus del norte y del sur, cualquier otra ciudad que David hubiese elegido como capital, habría suscitado envidias, celos y reservas. Jerusalén, la ciudad de David, era tierra neutral y nadie se podía dar por ofendido.

La segunda parte del pasaje contiene notas informativas sobre las construcciones llevadas a cabo por David en Jerusalén (2 Sm 5,9.11), y sobre la presencia y el acompañamiento del Señor, que le fortalecía y le engrandecía (2 Sm 5,10.12).

5,13-16 Hijos de David nacidos en Jerusalén. La familia numerosa era una de las manifestaciones de la bendición de Dios. En ese sentido debe interpretarse 2 Sm 5,13-16, que constata cómo la familia de David aumentaba sin cesar una vez que se estableció en Jerusalén.

5,17-25 Batallas contra los filisteos. Seguramente las dos confrontaciones entre David y los filisteos, que se narran en 2 Sm 5,17-21.22-25 respectivamente, tuvieron lugar inmediatamente después de ser coronado rey y antes de la conquista de Jerusalén. Los filisteos, atentos al desarrollo de los acontecimientos, debieron contemplar con recelo la concentración de poderes en la persona de David. De ahí que pronto desencadenaron la ofensiva contra él. Mucho mejor equipado

que Saúl y buen conocedor de la estrategia filisteo, por haber vivido y luchado a su lado (1 Sm 27; 29), David batió a los filisteos en los dos encuentros y los hizo replegarse hacia sus bases de Filistea. El autor sagrado subraya la presencia y la ayuda divina en ambos casos.

Algunos autores establecen un paralelismo antitético entre estas dos victorias obtenidas por David sobre los filisteos y las dos derrotas que ellos infligieron a los israelitas (1 Sm 4; 31). Se quiere ver el paralelismo incluso entre los ídolos que los filisteos se vieron obligados a dejar abandonados en el campo de batalla (2 Sm 5,21) y el arca del Señor que los israelitas perdieron en el frente.

6,1-23 El arca en Jerusalén. Posiblemente, desde su victoria sobre los israelitas en Afec (1 Sm 4), los filisteos ejercían un cierto control sobre el arca del Señor que quedó depositada en Quiriat Yearín, en una zona intermedia entre filisteos e israelitas. Por eso, una vez que los filisteos fueron batidos por David y obligados a abandonar sus posiciones en la montaña de Judá y Benjamín, el arca pudo ser ya trasladada libremente a Jerusalén, la nueva capital del reino.

El traslado del arca tenía una finalidad religiosa: convertir la nueva capital del reino en ciudad santa. El arca, signo visible de la presencia de Dios en medio del pueblo, era el símbolo más cualificado de la religión yahvista, por lo tanto, al depositarla en Jerusalén, ésta se convertía en la ciudad santa por antonomasia. Pero dicho traslado tenía además una intencionalidad política. El arca era especialmente significativa para las tribus del norte, puesto que evocaba las tradiciones del éxodo, del Sinaí y del desierto, singularmente queridas y veneradas por las tribus del centro y del norte del país. Eran ellas las que la habían traído a Palestina y siempre había estado depositada en alguna de sus ciudades. Por eso, David, al trasladar el arca a Jerusalén tenía la secreta intención de crear una vinculación más entre los del norte y la nueva capital del reino. De alguna manera, el traslado del arca a Jerusalén significaba la fusión y hermanamiento entre las

antiguas tradiciones del éxodo y del desierto, propias de las tribus del norte, y las nuevas tradiciones jerosolimitanas y davidicas, propias de Judá, la tribu del sur.

Literariamente hablando, ya dijimos al comentar 1 Sm 4-6, que 2 Sm 6 es la continuación de dichos capítulos, y que todos juntos forman lo que suele llamarse "la historia del arca". *Baalá de Judá* (2 Sm 6,2) corresponde seguramente a la Quiriat Yearín de 1 Sm 7,1.

El castigo fulminante que cae sobre Uzá simplemente por tocar el arca (2 Sm 6,6-8) debe interpretarse dentro del contexto de una concepción muy sacralizada, casi mágica, de las cosas, según la cual, por el mero hecho de tocar una cosa, aunque fuera inadvertidamente y con buena intención, ésta surtía un efecto automático, bueno o malo según los casos. Una profundización de la sacralidad y de la santidad, llevada a cabo sobre todo por los profetas, fue depurando los conceptos hasta elaborar una teología y una ética más racional y científica. En todo caso, detrás de ese episodio grotesco y casi ridículo, lo mismo que detrás de otros episodios similares, se esconde la intuición profunda, la veneración y el respeto que han tenido siempre los hombres hacia lo que R. Otto llama el *mysterium tremendum et fascinans* (misterio temible y fascinante), es decir, el misterio de la trascendencia y de lo inalcanzable. Dice Einstein que "la experiencia más hermosa que tenemos a nuestro alcance es el misterio, o sea, la certeza de que existe algo que no podemos alcanzar". Es el misterio tremendo y sobrecogedor que tan gráficamente expresan Abrahán y Job cuando se sienten reducidos a polvo y ceniza ante la presencia del Señor su Dios (Gn 18,27; Job 10,9). Nadie puede ver a Dios y seguir viviendo (Ex 33,20). *No te acerques, quítate las sandalias, porque el lugar que pisas es sagrado* (Ex 3,5).

Aunque no pertenecían al estamento sacerdotal, los reyes, en virtud de la unción, se consideraban personas sagradas, pudiendo llevar vestidos sacerdotales, presidir celebraciones y ofrecer sacrificios, como es el caso de David en esta ocasión (2 Sm 6,13-14). Sobre el *efod* como vestido sacerdotal véase 1 Sm 2,18.

El comportamiento intempestivo de Micol está en la línea que venimos descubriendo a lo largo de 1-2 Sm: la descalificación de Saúl y de su familia y la elección y exaltación de David y su dinastía. Así se proclama expresamente en 2 Sm 6,21 por boca de David. La esterilidad de Micol, hija de Saúl (2 Sm 6,23), puede interpretarse como un castigo personal, pero además cierra la puerta a posibles descendientes y pretendientes a la corona del reino de Saúl.

7,1-29 Profecía de Natán y oración de David. 2 Sm 7 se desdobra claramente en dos partes: la profecía de Natán (2 Sm 7,1-17); la oración de David (2 Sm 7,18-29).

La profecía de Natán (2 Sm 7,1-17) es la continuación lógica de 2 Sm 6. Una vez en Jerusalén, el arca del Señor pedía un templo en el que habitar; por su parte la esterilidad de Micol planteaba el problema de la descendencia o dinastía davídica; templo y descendencia son los dos ejes de la profecía de Natán. Jugando con la doble acepción del sustantivo “casa”, que puede significar “casa de Dios” (templo) y “casa real” (familia o dinastía), la profecía de Natán elabora lo que podríamos llamar la *carta magna* de la monarquía y dinastía davídica: *Tu dinastía (casa) y tu reino subsistirán para siempre ante mí* (2 Sm 7,16).

Refiriéndose a esta profecía-promesa, David la califica en 2 Sm 23,5 de “pacto-alianza”. De hecho, la elección de Jerusalén como ciudad santa, y la elección de la dinastía davídica como depositaria de las promesas divinas, venían a ser como los dos artículos de fe, los dos principios básicos, que inauguran una nueva etapa en la historia bíblica. El binomio “David-Jerusalén” se correspondía, y en cierta manera se contraponía, a la alianza sináutica, o sea, al binomio “Moisés-Sinai”.

De carácter promisorio como la de Abraham (Gn 15), la alianza davídica garantizaba, al menos, cuatro cosas: a) Relaciones especiales entre Dios y la dinastía davídica, expresadas en términos de filiación adoptiva: *Seré para él un padre y él será para mí un hijo* (2 Sm 7,14a; véase Sal 2,7; 89,26-27). b) La soberanía de Dios se hace presente y se

ejerce a través de la dinastía davídica (2 Sm 7,8.12.15-16). c) Un reinado de prosperidad, paz y justicia (2 Sm 7,10). d) Un reinado eterno (2 Sm 7,16.19.25.29).

El pacto de Dios con David y su dinastía va a ser el aval y argumento que mantengan alta la moral y viva la esperanza del pueblo en los momentos difíciles. Mientras se mantenga encendida “la lámpara de David” o mientras *David tenga una antorcha en Jerusalén* nada habrá definitivamente perdido (1 Re 11,36; 15,4; véase 2 Re 8,19).

La profecía de Natán constituye el punto de arranque del llamado mesianismo regio, es decir, la promesa desborda al inmediato sucesor de David, o sea, a Salomón (2 Sm 7,13), y deja entrever la aparición de un descendiente ideal que dará cumplimiento a todas las aspiraciones y esperanzas que se tenían depositadas en la dinastía davídica (véase Is 7,10-25; 9,1-6; 11,1-9; Miq 4,14; etc.).

2 Sm 7,5-7 constituye la primera manifestación de una corriente que tiene sus reticencias y reservas frente al templo. Véanse asimismo 1 Re 8,27; Is 66,1-2; Hch 7,49. Posiblemente la oposición al templo no se refería al templo como tal, sino a una falsa concepción del templo, heredada del paganismo, según la cual, la presencia de Dios se circunscribía a un espacio limitado y concreto, poniendo en peligro la transcendencia divina que desbordaba todos los espacios. Siempre existió la tensión dialéctica entre transcendencia e inmanencia. Para no comprometer la transcendencia, los teólogos del Antiguo Testamento no suelen hablar de la presencia personal y directa de Dios en el templo, sino que emplean, por ejemplo, la mediación de la nube o del nombre. El templo y Jerusalén no son los lugares donde Dios habita, sino los lugares donde Dios ha hecho habitar su nombre. Dios habita realmente en el templo y en Jerusalén, pero su presencia se hace sensible por medio del nombre o de la nube que envuelve el templo de Jerusalén. De esta manera armonizan la inmanencia con la transcendencia.

La oración de David (2 Sm 7,18-29) está integrada por la alabanza, la acción de gracias y la súplica. Se siente abrumado por las

promesas que se le acaban de hacer a través del profeta Natán y prorrumpe en alabanzas y acción de gracias por los favores que Dios otorga a su persona y a su descendencia después de él, favores que redundan en beneficio de todo el pueblo. Los favores son al mismo tiempo fuente de responsabilidad y exigencia, por eso David le pide a Dios la ayuda y las gracias necesarias para cumplir la misión que le espera.

Es muy posible que la oración de David se inspire en textos litúrgicos empleados en el santuario para las fiestas y celebraciones relacionadas con la vida del rey, como podía ser la fiesta de la coronación o entronización. También podemos pensar en celebraciones presididas por el rey o en recitaciones dialogadas que se cruzaban entre sí el sacerdote y el rey en ciertas celebraciones litúrgicas.

En el conjunto de la historia deuteronomista, 2 Sm 7, un texto muy reelaborado por el autor o autores deuteronomistas, representa uno de esos pasajes claves que dan sentido a toda la obra. Dentro de la historia deuteronomista, la profecía de Natán representa el "evangelio", la buena noticia, que mantiene viva la esperanza del pueblo, incluso en los momentos más negativos y críticos, como la destrucción de Jerusalén y el destierro. Mientras luzca "la lámpara de David", hay esperanza. Es significativo en este sentido el final de la historia deuteronomista, que termina en 2 Re 25,27-30 con la buena noticia de que el rey Jeconías, después de muchos años de destierro y cárcel en Babilonia, ha sido liberado y admitido a comer y compartir la mesa del rey. Es decir, la historia deuteronomista termina con una puerta abierta a la esperanza, que tiene su fundamento en la fidelidad de Dios a la promesa hecha a David.

8,1-14 Victorias de David. A modo de conclusión, 2 Sm 8,1-14 resume de manera escueta y abreviada las campañas de David, que terminan siempre en victorias, *porque el Señor hacia triunfar a David por donde quiera que iba* (2 Sm 8,6.14). Empieza aludiendo a la victoria de David sobre los filisteos (2 Sm 8,1). Alarmados por el poderío que se

iba acumulando en las manos de David, proclamado primero rey de Judá y luego de Israel, los filisteos intentaron dividir la tierra en dos, ocupando el valle de Refain al norte de Jerusalén (2 Sm 5,17-25); pero sus planes se vieron frustrados. Por dos veces fueron derrotados por David. A partir de ese momento, los filisteos fueron sometidos a vasallaje y forzados, seguramente, a pagar tributo.

A continuación, los planes expansionistas de David se orientan hacia el este y el norte. Los primeros en quedar anexionados fueron los moabitas (2 Sm 8,2). Llama la atención la crueldad con que los trató David, quien no tuvo en cuenta la hospitalidad que ellos le habían otorgado a él y a sus padres (1 Sm 22,3-4). Mediante un procedimiento, no del todo claro, los soldados moabitas fueron divididos en tres lotes y dos de ellos fueron aniquilados.

2 Sm 8,3-12 reseña las victorias de David y la expansión de sus dominios al norte por tierras arameas, aliadas de los amonitas (2 Sm 10,15-19). David sometió a Adadézer, rey de Sobá, lo cual significó, a su vez, el sometimiento y vasallaje de Tou, rey de Jamat. 2 Sm 8,13-14 hablan de la anexión de Edom después de duros combates.

Además de sus dotes militares y su carisma político, David tuvo a su favor el vacío de poder que se había producido en el medio oriente en los siglos XI-X a. C., debido a la decadencia que vivían en ese momento, tanto Egipto como Asiria. David llevó a Israel a su grado de mayor esplendor. El reino de David alcanza la categoría de pequeño imperio. Territorialmente hablando, con David se culminó la conquista de la tierra. Fue él quien sometió los últimos baluartes cananeos (Jerusalén, y posiblemente también Meguido, Tanac, Betsán, etc.). No sólo logró consolidar la presencia de Israel en la tierra prometida, sino que incorporó a su reino parte de los países vecinos y a otros los sometió a vasallaje. Con David, el pueblo elegido alcanza las fronteras que todos soñaban (Gn 15,18-21).

Viéndose soberano de un pequeño imperio, David sintió la necesidad de dotarlo de

las correspondientes instituciones. Eligió a Jerusalén como capital del reino. Quiso construir un templo. Construyó el palacio. Dejó detrás de sí una dinastía. Se rodeó de dos familias sacerdotales. Organizó la corte.

El imperio davídico se mantuvo y en algunos aspectos se consolidó durante el largo mandato de Salomón, pero a la muerte de éste afloró de nuevo la tensión entre norte y sur. Los reinos de Israel y de Judá se separaron y los israelitas perdieron el dominio sobre los pueblos vecinos, los cuales recuperaron su independencia.

8,15-18 Funcionarios en la corte de David. Aunque la corte de Saúl era mucho más pobre y elemental, 1 Sm 14,49-51 daba una breve información de su familia y su jefe militar. De los funcionarios de David tenemos dos listas: ésta y otra variante en 2 Sm 20,23-26. La corte de Salomón ofrecía un cuadro mejor organizado y más completo (1 Re 4,1-6.7-19). David había logrado crear un pequeño imperio, al que correspondía una corte bien organizada, con sus poderes judicial, militar y sacerdotal, bien dotados y una administración ágil y eficaz.

Muchos autores se inclinan a pensar que Sadoc, cuyo nombre figura aquí por primera vez, era un sacerdote pagano que estaba al servicio del templo de Jebús, antes de ser conquistada por David. Cuando Jebús pasó a manos de los israelitas, el templo jebuseo se convirtió en santuario yahvista, y Sadoc se convirtió al yahvismo, pasando a ser sacerdote de la nueva religión. La raíz "sadoc" o "sedec" era frecuente en los nombres jebuseos. Conocemos, por ejemplo, los nombres de Melquisedec (Gn 14,18), Adonisedec (Jos 10,1.3). Con el fin de integrar a Sadoc dentro del pueblo de Israel se le quiso dar una ascendencia, para lo cual se retocó la genealogía de Abiatar, que presenta aquí alguna variante con relación a lo que leemos en 1 Sm 22,20. Con el tiempo, Sadoc suplantará a Abiatar (1 Re 2,26-27) y se quedará como sacerdote único en Jerusalén.

Los quereteos y los peleteos (2 Sm 8,18) eran mercenarios extranjeros, oriundos de Filistea, que formaban la guardia personal

de David (véase 2 Sm 15,18; 20,7.23; 1 Re 1,38.44). *Los hijos de David eran sacerdotes* (2 Sm 8,18). Posiblemente quiere decir que asistían o incluso sustituían a su padre, el cual, como todos los reyes, por el hecho de estar ungido era persona sagrada, y podía presidir celebraciones litúrgicas (véase 2 Sm 6,13-20).

V

LA SUCESION DE DAVID (9,1-20,26)

2 Sm 9-20, junto con 1 Re 1-2, han recibido tradicionalmente el nombre de historia de la *Sucesión de David*, y han sido considerados como el bloque más original y homogéneo de 1-2 Samuel, e incluso como una de las primeras manifestaciones y a la vez pieza maestra de la historiografía universal (E. Meier). Los historiadores actuales son menos entusiastas en sus apreciaciones (ver, por ejemplo, J. van Seters).

La curiosidad por saber quién va a ser el sucesor de David es la interrogante que mantiene viva la atención del lector a través de estos capítulos. Van siendo descartados todos los posibles candidatos, primero Meribaal, nieto de Saúl, y luego los hijos mayores de David (Amnón, Absalón y Adonías), hasta que al fin se alza con el reino Salomón, hijo de David y Betsabé, la mujer de Urias, el guerrero hitita a quien David mandó matar con el fin de apropiarse de su esposa. A estos episodios finales se les dedica amplio espacio en 2 Sm 10-12.

Con todo, el núcleo principal de la historia de la *Sucesión de David*, lo forma la sección de Absalón. Los ocho capítulos que van de 2 Sm 13 al 20, ambos incluidos, tienen como tema central la sublevación de Absalón, hecho éste que provoca una serie de crisis y tensiones políticas, que ponen en peligro la estabilidad y el futuro del reino.

La historia de la *Sucesión de David* continúa en 1 Re 1-2, donde se habla de las aspiraciones de Adonías y Salomón al trono como últimos candidatos. Fracasan los intentos de Adonías y es coronado Salomón.

9,1-13 Meribaal, hijo de Jonatán, acogido por David. Jonatán, que era amigo personal de David y había sellado esa amistad mediante una alianza (1 Sm 20), le había pedido, cuando David se hallaba en una situación crítica, huido y perseguido por su padre Saúl, que no se olvidase una vez superadas las dificultades, ni de él, ni de su familia (1 Sm 20,14-15). Por lo tanto, la acogida y los favores dispensados ahora a Meribaal, hijo de Jonatán, son un gesto de lealtad y fidelidad a los compromisos adquiridos en su momento por parte de David. Meribaal volverá a hacer acto de presencia en 2 Sm 16,1-4; 19,24-30. Lógicamente la matanza de descendientes de Saúl, de que se habla en 2 Sm 21,1-14, parece que debiera colocarse antes de 2 Sm 9.

¿Era la acogida de Meribaal sólo un gesto de lealtad y fidelidad? ¿No se escondían detrás intenciones de mayor alcance? Seguramente sí. Así lo sugiere la respuesta dada por Sibá a David, cuando éste le preguntó por qué Meribaal no le acompañó en la huida, sino que se quedó en Jerusalén: *Se ha quedado en Jerusalén porque pensó: «Hoy me devolverá Israel el reino de mi padre»* (2 Sm 16,3). Las tribus del norte mantenían siempre vivo el espíritu nacionalista. La presencia entre ellas de un descendiente de Saúl, como Meribaal, aunque estuviese tullido y cojo, representaba una tentación. Por eso, David quiere mimarlo y tenerlo cerca de sí. Se confirma, por tanto, lo que decíamos en la introducción: el problema de quién va a ser el sucesor de David es una preocupación que está subyacente ya desde 2 Sm 9.

10,1-19 Guerra contra los amonitas. La guerra contra los amonitas se desarrolla a lo largo de 2 Sm 10,1-11,1; y concluye en 2 Sm 12,26-31. La guerra amonita es el marco dentro del cual se halla encuadrada la historia de David y Betsabé, de cuya unión va a nacer Salomón, en quien se centrará el interés del relato (2 Sm 11,2-12,25).

El relato de la guerra responsabiliza de la misma a los propios amonitas (2 Sm 10,1-6). El cuerpo de la narración describe la batalla de Joab contra los amonitas y los arameos,

sus aliados (2 Sm 10,7-14). 2 Sm 10,15-19, que describe la intervención directa de David contra los arameos solos, parece referirse a una campaña distinta de la anterior. Posiblemente se trate de una nueva versión del mismo hecho de armas contra los arameos descrito ya en 2 Sm 8,3-8.

11,1-27 David y Betsabé. 2 Sm 11,1 pertenece a la guerra contra los amonitas del capítulo anterior, circunstancia que sirve de marco a la historia de David y Betsabé. Con pocas palabras, pero vivas y ardientes, 2 Sm 11,2-5 describe el adulterio de David con Betsabé, que coloca a ambos en una situación difícil y apurada. El castigo previsto para la mujer adúltera era la muerte (Nm 5,11-31 señala el procedimiento a seguir). Después de una doble tentativa fallida de que apareciese como padre de la criatura el marido de Betsabé (2 Sm 11,6-13), David envió a Urías de nuevo al frente de batalla con una carta que significaba su propia muerte (2 Sm 11,14-18). Joab le comunicó a David la muerte de Urías y el rey tomó por esposa a Betsabé (2 Sm 11,15-27).

Las preguntas que Joab preveía que David, contrariado y enfurecido, podía hacer y de hecho hizo al mensajero que llevó la noticia de la muerte de Urías (2 Sm 11,21-22), están inspiradas y formuladas a partir de la muerte de Abimélec en Tebes a manos de una mujer, que le arrojó una piedra de molino desde lo alto de la torre de la ciudad (Jue 9,50-55).

Aunque el relato del adulterio con Betsabé y del crimen contra Urías está redactado en términos bastante asépticos sin entrar en juicios de valor, sin embargo, la simple narración de los hechos deja entrever la degradación moral de David, por una parte, y la grandeza y coherencia ética de Urías, por otra. El momento de mayor poder y esplendor de David coincide con su mayor abyección. Tampoco Joab y Betsabé están exentos de complicidad. A juzgar por su facilidad para la intriga cortesana, que demuestra sobre todo a la hora de colocar a su hijo Salomón en el trono (1 Re 1,11-27), Betsabé aparece como una mujer ambiciosa y es posible que su llegada

al palacio por el camino del adulterio y del crimen no fuese sólo idea de David.

Contrastan la grandeza y la fidelidad de Urias, por una parte, con la bajeza y la villanía de David, por otra. Son como los dos paneles de un díptico, hecho de luz y de sombras. Pegado a la puerta de palacio, con el pensamiento puesto en sus compañeros de armas y en el arca del Señor, que se encontraban en el frente de batalla, renunciando a los placeres y sobornos que David le brindaba, Urias aparece en el cuadro moral dibujado por el autor de 2 Sm 11 como el prototipo de la lealtad hacia su rey, solidaridad con los demás soldados, y devoción hacia Dios presente en el arca. Es el panel de la luz, la nobleza y la fidelidad. El panel de las sombras le corresponde a David, convertido en un guiñapo en manos de las pasiones más viles y abyectas, que le hacen recurrir a artimañas ruines y arteras, con el fin de salvar la imagen y las apariencias, sin renunciar a sus criminales propósitos.

12,1-25 Arrepentimiento de David. Nacimiento de Salomón. 2 Sm 11 termina diciendo: *Lo que había hecho David desagradó al Señor* (2 Sm 11,27c). La noticia de este desagrado le llegará a David a través de uno de los episodios más bella y vigorosamente narrados en todo el Antiguo Testamento, que tiene como protagonista al profeta Natán (2 Sm 12,1-15). El profeta abre el diálogo con una parábola, similar a las que le contarán a David la mujer de Técoa (2 Sm 14) y al rey Ajab un profeta anónimo (1 Re 20,35-43).

La parábola es un buen elemento pedagógico para dialogar. Mientras escucha la parábola, tomada de lo que sucede en la vida, el interlocutor sale de su apasionamiento y puede llegar incluso a recapacitar y caer en la cuenta de su situación concreta. En este caso así sucedió (2 Sm 12,5-6). La parábola dio resultado. Después de la parábola y de su interpretación (2 Sm 12,1-12), David dijo a Natán: *He pecado contra el Señor* (2 Sm 12,13). Desde antiguo las tradiciones judía y cristiana han colocado en este momento en boca de David, el salmo 51, salmo penitencial por antonomasia. El Señor otorga el perdón

a David, pero el niño murió, a pesar de las suplicas y las lágrimas del rey (2 Sm 12,13-19). Muerto el niño, David abandonó el duelo, consoló a su mujer Betsabé, se acostó con ella, que concibió y le dio un nuevo hijo a quien llamó Salomón. El Señor lo amó y recibió por medio del profeta Natán el sobrenombre de Yedidías, que significa amado del Señor (2 Sm 12,20-25). Salomón, un nombre que no conviene olvidar. Al final se alzarán con el reino. El sobrenombre de Yedidías es ya un buen augurio.

El Señor amó a Salomón. Yedidías (amado del Señor). En estos nombres y expresiones se encierran tres temas teológicos. Primero, el nacimiento de Salomón, junto con el nombre que recibe del Señor, es prueba y garantía de que Dios ha perdonado a David. Segundo, este pasaje (2 Sm 12,24-25), junto con 2 Sm 11,27 y 17,14, son los tres únicos lugares de la "Historia de la sucesión de David" (2 Sm 9-20), en los que se hace presente Dios de manera explícita. Deben ser destacados estos tres pasajes, porque a través de ellos se explicita algo que ya está subyacente en toda la "Historia de la sucesión de David", a saber, la presencia y la mano de Dios, que preside y guía todos los acontecimientos, aunque no se diga expresamente. Tercero, el amor de Dios hacia Salomón es un amor de elección. Desde este momento, Salomón es el elegido por Dios para suceder a su padre en el trono de Jerusalén. Hasta que llegue el cumplimiento de esta elección en 1 Re 1-2, la historia habrá de pasar por muchas circunstancias y peripecias que le dan intriga y suspense, pero la suerte ya está echada desde aquí. Lo mismo que los demás líderes y lo mismo que el pueblo en general (Dt 7), Salomón ha sido elegido por amor.

Sin duda, el autor o autores deuteronomistas que han escrito 12 Sm son adictos a la corte de Jerusalén y apoyan a la dinastía davidica. Han idealizado incluso la figura de David, pero no hasta el punto de silenciar sus sombras, como hará más tarde el Cronista (1 Cr 10-29). La historia deuteronomista ha puesto de relieve sus luces, pero sin omitir sus sombras.

Literariamente hablando, 2 Sm 12,1-25 ha recibido retoques y adiciones posteriores, con el fin, sobre todo, de preparar acontecimientos que vienen en los capítulos siguientes. Por ejemplo, las maldiciones de 2 Sm 12,10-12 anuncian las muertes prematuras y violentas de los hijos de David (Amnón, Absalón, Adonías), y también la rebelión de Absalón que expulsa a su padre David del palacio real y se apropia de su harén.

La muerte de Uriás y la intervención del profeta Natán evocan necesariamente el recuerdo de la muerte de Nabot y la intervención del profeta Elías (1 Re 21). Los paralelismos entre ambos episodios son claros y significativos. En ambos casos los reyes atropellan los derechos de sus súbditos, abusando de su poder. En ambos casos, los profetas, enfrentándose con los reyes, defienden los derechos de los débiles. No ha sido casualidad que la monarquía y el movimiento profético hayan nacido al mismo tiempo. Aunque integrada dentro de las tradiciones israelitas y animada por la fe yahvista, no hay que olvidar que la monarquía israelita nació y se organizó en buena parte a partir de los modelos paganos, que tendían al absolutismo y al autoritarismo. Era necesario, por tanto, el control y el contrapeso. Era necesaria, como la llamaríamos en términos políticos, la oposición. La oposición, en el sentido noble y positivo de la palabra, era precisamente lo que representaban los profetas.

12,26-31 Guerra contra los amonitas.

Estos breves versículos son la continuación y la conclusión del relato de la guerra contra los amonitas, que se había interrumpido en 2 Sm 11,1 para dar paso a la historia de David y Betsabé. Con David a la cabeza, el ejército israelita conquistó Rabá, la capital de los amonitas, con la consiguiente obtención de un inmenso botín, y la deportación de sus habitantes, que fueron dedicados a trabajos forzosos.

Conquistada la capital de los amonitas, David retorna a Israel con todo su ejército (2 Sm 12,31). Nos encontramos en el momento cumbre de la carrera de David. A partir de aquí el rey se va a ver obligado a ha-

cer frente a crisis internas, entre la que destaca como más grave la rebelión de Absalón.

13,1-22 Amnón y Tamar. 2 Sm 13-20 tienen como tema central la rebelión de Absalón, rebelión que provoca una serie de crisis y disensiones políticas, las cuales ponen en peligro la estabilidad y el futuro del reino. La rebelión va a estar acompañada de múltiples sucesos y episodios de carácter familiar, pero no son éstos en sí mismos los que le interesan al autor sino sus implicaciones y consecuencias políticas.

Este es el caso del incesto de Amnón. Aunque parece tener sentido en sí mismo, en realidad no es más que el primer acto y el principio desencadenante de la larga y complicada historia de la rebelión de Absalón.

Seguramente, la intención última del autor apunta incluso más allá de la rebelión de Absalón. La preocupación de fondo de 2 Sm 9-20 parece ser, según veíamos más arriba, la de saber quién va a ser el sucesor de David. Aunque de manera todavía implícita y velada, en 2 Sm 12,24-25 se dice que el elegido para suceder a su padre es Salomón. Por tanto, van a ir siendo excluidos y eliminados los otros hijos de David. En esta línea, el crimen de Amnón apunta y prepara dicha eliminación, según se presiente ya de manera amenazante en 2 Sm 13,22, y se va a describir a partir de 2 Sm 13,23.

Según la costumbre antigua (véase Gn 20,12), estaba permitido el matrimonio entre hermanos de distinta madre, si bien la legislación posterior prohibió tales uniones (Lv 18,11; 20,17; Dt 27,22). O sea, Amnón se hubiese podido casar legalmente con su hermanastra Tamar. De ahí que su pecado es doblemente grave y vulnera los principios éticos más elementales. El crimen de Amnón provocó la ira de David y de Absalón, pero más la del segundo que la del primero. Absalón odiaba a Amnón y no le volvió a hablar (2 Sm 13,21-22).

Considerado en sí mismo, el relato del incesto de Amnón es una pieza magistral desde el punto de vista literario y también en el orden psicológico. Literariamente hablando, el relato está construido sobre el eje "amor-

odio”, motivo que se repite al principio (2 Sm 13,1-2), al medio (2 Sm 13,15) y al fin (2 Sm 13,21-22). El paso repentino del amor apasionado al odio más apasionado aún que se produce en el alma de Amnón (2 Sm 13,15), añade al relato belleza estética y también interés psicológico. Un cambio tan brusco no parece ser fruto de la sensualidad y del libertinaje, ni tampoco consecuencia del rechazo de Tamar, sino más bien resultado y manifestación de la pasión sexual morbosa del principio. Tanto Amnón como su padre David se han visto envueltos y arrastrados por la pasión de la lascivia, pero en uno y otro caso la pasión reviste matices diversos.

Desde el punto de vista psicológico, el relato del incesto de Amnón nos parece que no respeta suficientemente el rito de las emociones y sentimientos humanos, sino que las reacciones de los personajes se producen de forma muy repentina, sobre todo en el caso del propio Amnón. He aquí la reflexión de un comentarista actual. “Un novelista moderno hubiese necesitado páginas enteras para analizar y desarrollar el paso del amor al odio de Amnón. El autor bíblico, en cambio, lo dice sencillamente a partir del conocimiento y experiencia de la naturaleza humana, y a partir, sobre todo, de la irracionalidad de la atracción y la repulsión sexual” (Ackroyd).

13,23-36 Asesinato de Amnón y fuga de Absalón. Absalón deja pasar dos años, dando la impresión de que el crimen cometido contra su hermana ha sido olvidado. Pero no es así. Sigue viva la pasión de venganza. Siguen vivos los planes, incluso de mayor alcance, como se irá viendo en los capítulos siguientes. De la misma manera que Amnón había recurrido al engaño para llevarse a Tamar hasta la propia alcoba y allí violarla impunemente (2 Sm 13,5-11), también Absalón se valió de la fiesta del esquila (véase 1 Sm 25,8) para llevar a Amnón hasta sus propios dominios y allí darle muerte.

La noticia de la muerte de Amnón le llegó al rey por medio de Jonadab (2 Sm 13,32.35), hermano de David, el mismo que tan artatamente había puesto su habilidad y su astucia al servicio de Amnón para satisfacer su

pasión (2 Sm 13,3-5). Las infaustas noticias se suceden una tras otra y el rey comprueba con dolor que empiezan a cumplirse las palabras del profeta Natán (2 Sm 12,10). Tampoco debe olvidarse que la muerte de Amnón sigue manteniendo vivo el tema de la sucesión de David, pues con él desaparece el primogénito, que, de suyo, sería el candidato indiscutible a la sucesión.

13,37-14,33 Regreso de Absalón. Después de la muerte de Amnón, Absalón se había refugiado en Guesur, donde reinaba Tolmay, el padre de su madre Maacá (2 Sm 3,3). Allí permaneció tres años. Entretanto, David se iba consolando de la muerte de Amnón y se iba congraciando con Absalón (2 Sm 13,37-39). Posiblemente detrás de este cambio que se ha producido en el ánimo del rey se halla presente el tema de la sucesión. Una vez desaparecido Amnón, el llamado a suceder a David y garantizar la supervivencia del reino es Absalón. Este es en el fondo el eje de la parábola que la mujer de Técoa le propone a continuación.

Viendo Joab que la disposición del rey iba cambiando favorablemente con relación a Absalón, hizo venir desde Técoa una mujer hábil, le mandó vestirse de viuda y la introdujo en la presencia del rey, a la vez que le sugirió la parábola que le había de contar (2 Sm 14,1-7), una parábola muy en la línea de la que Natán refirió a David a raíz del crimen contra Uriás y Betsabé (2 Sm 12,1-7). La parábola estaba construida a partir de la ley del talión. Ella era una mujer viuda que tenía sólo dos hijos, los cuales riñeron en el campo, y el uno dio muerte al otro. El pueblo en nombre de la ley del talión, pedía la muerte del fratricida, con lo cual ella se quedaba sin hijos y su marido sin descendencia. Ahora la mujer pide al rey que intervenga para que el pueblo no dé muerte al único hijo que le queda.

El rey se hizo cargo del asunto y le dijo que podía volverse a casa tranquila (2 Sm 14,8). Pero ella siguió insistiendo y apremiando a David, con el fin de arrancarle una garantía mayor de que su hijo no moriría. Llegó a decirle al rey que, si alguna culpabilidad se se-

guía por no perseguir al fratricida, ella y su familia asumían toda la responsabilidad; que el rey y la casa real no tenían por qué preocuparse (2 Sm 14,9). No se quedó tranquila hasta que el rey no se comprometió con juramento a salvaguardar la vida de su hijo (2 Sm 14,10-11).

2 Sm 14,12-14 es la aplicación directa de la parábola al caso concreto de Absalón. En 2 Sm 14,15-17 la mujer explica por qué llegó con su problema a la corte, a la vez que alaba la sabiduría y el juicio del rey. A través de sus palabras, el rey adivinó que detrás de la mujer estaba Joab (2 Sm 14,18-20). David envió a Joab a buscar a Absalón, que regresó a Jerusalén, pero no fue al palacio, sino a su propia casa (2 Sm 14,21-24).

En 2 Sm 14,25-27 se interrumpe la narración para dar lugar a una descripción de la figura de Absalón, que aparece como un hombre bien plantado, esbelto y bello, sin defecto físico alguno, dotado de una abundante cabellera. Tuvo tres hijos y una hija, que se llamaba Tamar, lo mismo que su tía, y era también muy bella (2 Sm 14,25-27). La estampa física de Absalón recuerda la de Saúl (1 Sm 9,2; 10,23-24) y la de David (1 Sm 16,12.18).

2 Sm 14,28-33 retoma el tema del regreso de Absalón, quien después de dos años en su casa, quiere entrar de nuevo en la corte, para lo cual busca la mediación de Joab. Inicialmente Joab no le prestó atención, pero Absalón recurrió a la violencia para llamar su atención, quemándole un campo, y de este modo logró finalmente regresar al palacio, donde el rey le recibió con un abrazo.

15,1-12 Rebelión de Absalón. Para hacerse con el poder, Absalón empezó actuando como suelen hacer todos los políticos: criticando la forma de actuar del poder establecido y ofreciendo una alternativa más justa y más eficaz (2 Sm 15,1-6). La oferta de Absalón iba dirigida especialmente a las tribus y a los hombres de Israel, es decir, a las gentes del norte (2 Sm 15,2.6.10). Lo mismo que harán más tarde Sibá (2 Sm 20) y Jeroboán (1 Re 12), Absalón aprovecha el descontento del reino del norte para enfrentar-

lo contra su padre David y lograr de esta manera el triunfo de la rebelión.

Entre los reinos del norte y del sur existían diferencias y tensiones de orden teológico, institucional, social, y económico. Según dijimos en la introducción, las tribus del norte tenían todas sus preferencias por las tradiciones antiguas (el binomio Moisés-Sinaí). Les parecía que la monarquía dinástica introducida por David no respetaba suficientemente los derechos del pueblo, puesto que no se contaba con él a la hora de elegir sus reyes. Se veían sometidos a trabajos forzados (1 Re 5,27-32; 9,15-21, a pesar de lo que se nos diga en 1 Re 9,22; 11,28), servicios propios de esclavos y prisioneros de guerra (2 Sm 12,31). Se creían discriminados.

Las exacciones y las cargas fueron mayores en tiempos de Salomón, quien llegó incluso a ceder veinte ciudades del norte a Jirán, rey de Tiro, a cambio de materiales y técnicos para la construcción del templo de Jerusalén (1 Re 9,10-14). Pero las tensiones ya existían desde el tiempo de David (véase, por ejemplo 2 Sm 19,41-44).

Después de cuatro años dedicados preferentemente a ganarse para su causa a las gentes del norte, Absalón se vuelve hacia el sur. Valiéndose de una piadosa estratagema, se trasladó a Hebrón (2 Sm 15,7-12). Allí había nacido Absalón. Allí había sido coronado David. Posiblemente contrariados, porque David había trasladado la corte a Jerusalén, los habitantes de Hebrón debieron recibir bien a Absalón. En Hebrón se consumó la rebelión abierta y públicamente. Ajitófel será uno de los puntales más importantes de Absalón.

15,13-37 David huye de Jerusalén. Informado David del pronunciamiento de Absalón en Hebrón y de los apoyos con que contaba, creyó que lo más prudente era abandonar el palacio y huir. Y efectivamente abandonó el palacio y la ciudad de Jerusalén camino del desierto de Judá con dirección a Transjordania, acompañado por la mayor parte del personal de la corte. A lo largo del camino, mientras abandonaba la ciudad, cruzaba el valle de Cedrón, subía por la la-

dera del monte de los Olivos y ganaba la cima del mismo, David fue invitando a regresar a la ciudad, por juzgarlo más oportuno para el interés general del pueblo y para su interés personal, a varias de las personas que lo acompañaban. Regresaron los sacerdotes con el arca. Regresó también Jusay, que actuaría de quinta columna para neutralizar la actuación de Ajitófel, y que, junto con los sacerdotes, se encargaría de recabar toda la información posible, con el fin de pasársela a David.

El relato de la huida está acompañado por algunas reflexiones y plegarias que le dan un cierto color de procesión penitencial (2 Sm 15,23.30.31). No han faltado autores que ven en la salida del rey de la ciudad santa, humillado y afligido, y en su retorno triunfal y glorioso (2 Sm 19) una dramatización de carácter litúrgico-cultural. Ciertamente, llama un poco la atención la salida de David de Jerusalén de una manera tan pacífica y espontánea, dada la situación estratégica de la ciudad y la dificultad que ha supuesto siempre su conquista. David mismo había tenido que recurrir a un golpe de sorpresa y audacia para conquistarla (2 Sm 5). Interpretar la salida del rey de la ciudad santa, y su correspondiente retorno, como una dramatización litúrgico-cultural, obviaría estas dificultades y se presenta como una hipótesis atrayente, pero no pasa de ser eso, una hipótesis, sin datos ni argumentos que la confirmen.

Lo que sí aparece con toda claridad, por lo menos en el estado actual del texto, es que la historia de la huida de David está teologizada. Dicha teologización está expresada en términos explícitos y terminantes en 2 Sm 15,25-26 y 2 Sm 16,10-12. Posiblemente, la teologización de la historia se ha ido produciendo progresivamente, mediante retoques y adiciones llevados a cabo por manos posteriores.

16,1-14 David y Sibá. Apenas David había traspasado el monte de los Olivos, le salió al encuentro Sibá, el servidor de Meribaal, ofreciéndole asnos y provisiones que ayudasen al rey y a sus acompañantes en la tra-

vesía del desierto. Cuando supo el rey que Meribaal, el señor de Sibá, se había quedado en Jerusalén, esperando poder recuperar el reino de su abuelo Saúl, le desposeyó de las propiedades que le había asignado anteriormente (2 Sm 9) y se las traspasó a Sibá, como recompensa por este gesto de generosidad (2 Sm 16,1-4).

Un poco más adelante, a la altura de Bajurín, salió al encuentro de David un hombre de la familia de Saúl, llamado Semey, quien prorrumpió en maldiciones contra el rey, arrojándoles piedras a él y a sus acompañantes. No permitió David a Abisay que diera muerte al pariente de Saúl. Para David, el problema no está planteado en el terreno de la fuerza, sino que todo está presidido por la mano de Dios. David se confía a la providencia y al juicio de Dios (2 Sm 16,5-14).

Los encuentros con Sibá y con Semey también se relacionan más o menos estrechamente con el tema de la sucesión de David. De Meribaal, el señor de Sibá, se dice expresamente que se había quedado en Jerusalén con la esperanza de recuperar el reino de Israel (2 Sm 16,3). Y Semey se pronuncia abiertamente en contra de David y a favor de la familia de Saúl (2 Sm 16,7-8).

16,15-17,23 Absalón en Jerusalén. Absalón, acompañado de Ajitófel y todos sus hombres, entró en Jerusalén sin ninguna dificultad (2 Sm 16,15). Jusay se presentó ante Absalón, le prometió fidelidad y le ofreció sus servicios, según estaba previsto (2 Sm 15,33-36), en términos hueros y retóricos (2 Sm 16,16-19). Siguiendo el consejo de Ajitófel y sus hombres, Absalón se adueñó de las concubinas que David había dejado para guardar el palacio, y se acostó públicamente con ellas, para dar a entender que había tomado posesión de la corte y había roto definitivamente con su padre. De esta manera se disiparían las dudas y todo Israel sabría que el rey era Absalón, al que habrían de seguir y apoyar con todas sus fuerzas.

A la hora de dar alcance a David, Ajitófel quería salir en su persecución sin pérdida de tiempo aquella misma noche acompañado de doce mil hombres, para caer sobre el rey cuan-

do todavía estaba fatigado del viaje y desorganizado. Daría muerte solamente a David, y, al verse sin rey, sus hombres se pasarían todos al campo de Absalón (2 Sm 17,1-4).

Pero Absalón quiso consultar también a Jusay, quien propuso un plan mucho más ambicioso y a más largo plazo. Debía ser todo el pueblo, acaudillado por el propio Absalón, el que diera batalla a David. La secreta intención de Jusay era ganar tiempo y dar a David la oportunidad de organizarse. Además, según lo previsto (2 Sm 15,33-36) Jusay pasaría la información de su plan a los sacerdotes, los cuales la harían llegar hasta David, como así sucedió después de algunas peripecias (2 Sm 17,5-22). Absalón siguió el consejo de Jusay y no el de Ajitófel (2 Sm 17,14), el cual al verse frustrado se suicidó (2 Sm 17,23).

Desechar el plan de Ajitófel y elegir en su lugar el de Jusay significó la victoria de David sobre Absalón. O sea, la victoria de David está ya decidida antes de empezar la guerra. En la elección del plan de Jusay han sido determinantes los motivos teológicos. Ya en 2 Sm 15,31 David había pedido al Señor que desbaratase el plan de Ajitófel, petición que se cumple en 2 Sm 17,14b cuando se dice que: *El Señor había desbaratado el consejo hábil de Ajitófel para hacer caer la desgracia sobre Absalón.*

17,24-28 David en Majanain. Estos versículos aportan algunos datos sobre los protagonistas y el escenario en que se va a desarrollar la batalla. Los jefes de los ejércitos, Joab por parte de David, y Amasá por parte de Absalón, son parientes entre sí, según lo demuestra la genealogía de 2 Sm 17,25. Es un dato que recuerda al lector una vez más cómo la guerra que está teniendo lugar es una guerra de familia con implicaciones y consecuencias para todo el pueblo. Los dos ejércitos reúnen sus efectivos en la región de Galaad (norte de Transjordania), donde David recibe víveres y provisiones de todo tipo de parte de los jefes del lugar (2 Sm 17,26-29).

18,1-19,9a Derrota y muerte de Absalón. Distribuido en tres cuerpos, comanda-

dos por Joab, Abisay e Itay respectivamente, salió el ejército de David hacia el campo de batalla, mientras él lo contemplaba desde la puerta de la ciudad. David, que no tomó parte en la contienda porque se lo desaconsejaron sus hombres, dio esta orden a los tres jefes, orden que oyó toda la tropa: *Respetad, por consideración a mí, al joven Absalón* (2 Sm 18). 2 Sm 18,6-8 describe de manera breve, como suele ser habitual en las guerras del Antiguo Testamento, la batalla y la derrota del ejército de Absalón. Como suele ocurrir también en las guerras del Antiguo Testamento, murieron más hombres a causa de los agentes naturales, que se les volvieron en contra, que los heridos por la espada. En este caso concreto, el agente natural fue la espesura del monte, pues la batalla se libró en los montes de Efraín.

A Absalón se le enredó la cabellera, aquella abundante cabellera que tenía (2 Sm 14,25-26), en las ramas de una gran encina y allí quedó colgando en el aire, siendo el blanco apetecido del enemigo. El primero en verlo fue un soldado del cuerpo de Joab, pero no se atrevió a darle muerte a causa de la orden de David, que pedía respeto para la vida de su hijo Absalón. Fue Joab personalmente, quien haciendo caso omiso de la orden del rey, le clavó tres dardos en el corazón según estaba colgado. Sus ayudantes lo remataron y lo arrojaron a una fosa del bosque cubriéndolo con un montón de piedras (2 Sm 18,9-17). El monumento de Absalón, al que se refiere en 2 Sm 18,18, no es la tumba helenística que se enseña a los peregrinos en el valle del Cedrón. Era una estela funeraria que existía en el tiempo en que un escriba añadió este versículo, la cual recibía el nombre de "monumento a Absalón", sin que nosotros sepamos por qué. Desconocemos también el valle en que se encontraba dicha estela.

El relato a través del cual le llega la noticia de la muerte de Absalón a David, y la reacción de éste cuando se entera de la muerte de su hijo (2 Sm 18,19-19,5), son dos piezas literarias muy dramatizadas. Los que llevan la noticia son dos mensajeros, uno extranjero y otro israelita. Joab quiere que vaya

sólo el extranjero, porque ya preveía la reacción del rey. Pero el israelita, de familia sacerdotal, quiere ser el mensajero, insistiendo una y otra vez ante Joab, quien al final lo deja ir. Sale después del extranjero, pero corre más que él y es el primero en llegar, aunque cuando llega no declara a David toda la verdad. El centinela que estaba sobre la terraza de la residencia de David ve venir de lejos a los mensajeros, primero a uno y después al otro. Entre el rey y el centinela se entabla un diálogo impaciente y expectante sobre si serán buenas o malas las noticias que traen los mensajeros. Cuando, al final, llegan y el extranjero declara toda la verdad sobre la muerte de Absalón, David se retira a su habitación y allí a solas prorrumpe en sollozos y exclamaciones emocionadas y patéticas.

En términos severos, Joab se dirige a David para que deje ya de llorar por Absalón y salga afuera para celebrar con el pueblo la victoria sobre el traidor. Porque no debe olvidar que el que buscaba su muerte era su hijo y quien le ha salvado ha sido el pueblo, que en este momento pide la presencia y el liderazgo del rey (2 Sm 19,6-9a).

19,9b-44 Regreso de David a Jerusalén.

Las primeras en reagruparse en torno al rey y pedir su regreso a Jerusalén fueron las tribus del norte. Luego, los hombres de Judá, movidos por su tradicional rivalidad frente al norte, rivalidad provocada directamente por el rey, también pidieron la vuelta de David. En un audaz gesto político, con el fin de congratularse con los vencidos, David nombró a Amasá, general de Absalón, jefe del ejército en lugar de Joab (2 Sm 19,9b-15).

En su viaje de retorno a Jerusalén, entre David y el pueblo se van produciendo encuentros muy similares a los que tuvieron lugar cuando salía huyendo de la ciudad santa camino de Transjordania; en algunos casos incluso los protagonistas son los mismos, por ejemplo, en el caso de Semey, Sibá y Meribaal (véase 2 Sm 15,13-16,14).

Es significativo el caso de Semey, porque cuando David salió huyendo, este benjaminita le salió al encuentro muy agresivamen-

te, insultándolo y arrojándole piedras, hasta el punto de que Abisay, uno de los hombres de David quería cortarle la cabeza (2 Sm 16,5-14). Ahora en cambio, viene pidiendo perdón. Abisay no se resigna a perdonar, pero el rey se muestra magnánimo y generoso y lo perdona (2 Sm 19,16-24). Era como empezar a reinar de nuevo y David necesitaba la adhesión de todas las tribus. Semey era un hombre importante de la tribu de Benjamín.

En su actual encuentro con David el binomio Sibá-Meribaal dan una versión de los hechos que no coincide del todo con el primero (2 Sm 16,1-4). En todo caso, David está conciliador, no quiere entrar en el fondo de la cuestión, y decide que se repartan las tierras a medias (2 Sm 19,18.25-31).

Bazilay de Galaad había sido uno de los jefes locales que ayudaron con víveres y provisiones a David cuando éste se encontraba en Majanain (2 Sm 17,26-29). El encuentro actual tiene la finalidad de seguirle apoyando; por eso la escena se desarrolla toda ella en un ambiente de cordialidad, lleno de agasajos y parabienes (2 Sm 19,32-40).

Sin motivos aparentes, los hombres de Israel y de Judá se enzarzan en una pequeña polémica, que no tendría mayor importancia, si detrás no estuviese presente la eterna rivalidad de siempre entre el norte y el sur (2 Sm 19,41-44).

20,1-22 Sedición y muerte de Sibá.

2 Sm 20,1-2, que son la continuación lógica del final del capítulo anterior, anuncian ya casi con las mismas palabras el cisma que se producirá a la muerte de Salomón entre el reino del norte y del sur. El grito separatista de Sibá: *¡Nosotros no tenemos nada que ver con David; nuestra herencia no es la del hijo de Jesé! ¡Cada uno a sus tiendas, Israel!*, es literalmente el mismo que pronunciarán las tribus del norte reunidas en Siquén, cuando se aparten de Judá (1 Re 12,16).

2 Sm 20,3 es un paréntesis, referente a las diez concubinas que David había dejado para guardar el palacio cuando tuvo que huir (2 Sm 15,16); son las mismas que había tomado para sí Absalón, acostándose con ellas (véase 2 Sm 16,20-22).

El relato de Sibá continúa en 2 Sm 20,4 con una orden del rey a Amasá para que reúna un ejército de hombres de Judá, con el fin de sofocar la rebelión, que amenaza con ser tan grave o peor que la de Absalón. Como Amasá se retrasaba más de lo justo, confió el asunto a Abisay, el cual, al mando de los servidores del rey, entre los cuales se contaba Joab, salió en persecución de Sibá. Cuando se encontraban en Gabaón, llegó Amasá, que fue asesinado alevosamente por Joab, con una muerte muy similar a la que sufrió Abner (2 Sm 3,26-27). Sibá huyó hacia el norte y se refugió en la ciudad de Abel Bet Maacá, cuyos habitantes al verse asediados por los hombres de David, siguiendo el consejo de una mujer sabia, les entregaron la cabeza de Sibá. Así terminó la sublevación del hijo de Bicrí, de la tribu de Benjamín. El ejército de David, acudido por Joab, que había tomado de nuevo el mando, después de dar muerte a Amasá, se volvió a Jerusalén (2 Sm 20,4-22).

20,23-26 Funcionarios en la corte de David. Esta lista de funcionarios de la corte de David es una variante de la que ya encontramos en 2 Sm 8,15-18. Casi todos los nombres coinciden en las dos listas. Es nuevo el nombre de Adonirán (2 Sm 20,24), quien, más que inspector de tributos, era el encargado de los trabajos públicos y trabajos forzados. Su presencia sólo en esta lista puede deberse al hecho de que entró tarde al servicio de la corte. Siguió ejerciendo sus funciones durante el reinado de Salomón hasta que murió violentamente según se cuenta en 1 Re 12,18.

VI APÉNDICES (21,1-24,25)

Estos apéndices son como un paréntesis que interrumpe la historia de la *Sucesión de David*, que se continúa en 1 Re 1-2. Están integrados por varias piezas sueltas referentes al reinado de David. 2 Sm 21,1-14 y 2 Sm 24 son dos relatos de sabor arcaico, que presentan algunas afinidades entre sí: en el pri-

mero se habla de un hombre de *tres años*, y en el segundo de una peste de *tres días*. 2 Sm 21,15-22 y 2 Sm 23,8-39 son crónicas integradas por anécdotas, notas y listas relativas a las guerras y a los héroes de David. 2 Sm 22 y 2 Sm 23,1-7 son dos poemas, que reproducen el Sal 18 del salterio y las últimas palabras de David respectivamente.

21,1-14 Gran hambre y muerte de los siete hijos de Saúl. Con mucha frecuencia, el Antiguo Testamento interpreta las catástrofes naturales como castigos de Dios por pecados cometidos. Aquí concretamente, de acuerdo con el oráculo recibido por David, el hambre de tres años que padecía el pueblo, producida seguramente por la sequía, se debía al pecado cometido por Saúl y su familia, que dieron muerte a los gabaonitas. Entre los gabaonitas y los israelitas existía un pacto, que prohibía las agresiones mutuas (Jos 9). No hay constancia en la Biblia de esta manzana de gabaonitas por parte de Saúl, lo cual no quiere decir que no existiese. En todo caso, este relato está muy en la línea de 1-2 Sm que tienden a culpar siempre a Saúl.

Los gabaonitas ofendidos han proferido una maldición, la cual seguirá pesando sobre los israelitas mientras no se anule con una bendición (véase Jue 17,2; 1 Re 2,33.44-45). Para cambiar la maldición por bendición, los gabaonitas exigen la ejecución de siete miembros de la familia de Saúl. Cronológicamente, este relato debe colocarse antes de 2 Sm 9,1 donde se dice que sólo quedaba vivo un hijo de Saúl.

La segunda parte del relato introduce dos notas humanitarias: el gesto de Rispá, madre de dos de las víctimas, velando día y noche los cadáveres para que no fuesen profanados por los pájaros y las bestias del campo; y la orden de David de traer desde Yabés de Galaad los restos de Saúl y Jonatán para enterrarlos, junto con los siete despeñados de Gabaón, en el sepulcro familiar.

21,15-22 Héroes de la guerra contra los filisteos. Se trata de cuatro combates individuales entre cuatro campeones filisteos y cuatro valientes israelitas, uno de ellos el pro-

vid va a levantar un altar, sobre el que ofrece un sacrificio. Esta era será el emplazamiento del futuro templo (1 Cr 22,1).

2 Sm 24 contiene tres temas, que han podido tener inicialmente vida independiente, pero que se han ido integrando en el relato actual, que presenta una coherencia aceptable. Estos tres temas son: el censo (2 Sm 24,1-10); la peste (2 Sm 24,11-15); la adquisición de la era de Arauná, para levantar el altar (2 Sm 24,16-25).

Después de haber hecho el censo, David sintió remordimientos de conciencia, y dijo al Señor: *¡He cometido un gran pecado!* (2 Sm 24,10. A lo largo del comentario a 1-2 Sm nos hemos encontrado en varias ocasiones con la teología de la gracia, según la cual, las victorias y la salvación en general se deben, no a los efectivos humanos, sino a la fuerza de Dios. Véase, por ejemplo, el canto de Ana (1 Sm 2,1-11), la victoria de Samuel sobre los filisteos (1 Sm 7,10-12), la victoria de David sobre Goliat (1 Sm 17), etc. A la vista de esta teología podríamos concluir que el pecado de David estuvo en poner la confianza, no en la fuerza y en la gracia de Dios, sino en los efectivos humanos, y por eso mandó hacer el censo, para ver con cuántos efectivos contaba. Aquí radicaba precisamente una de las dificultades que encontró la monarquía para abrirse paso. Los amantes de la tradición preveían que si se organizaban en forma de monarquía, entonces el pueblo empezaría a poner la confianza, más en el rey, en el ejército y en la política de alianzas, que en Dios, que era en realidad el único rey de Israel. Véase la introducción a la institución de la monarquía en 1 Sm 8-12.

Sorprende a primera vista que 2 Sm 24,1 atribuya al Señor la iniciativa del censo, que, según hemos visto, era un pecado. A propósito del espíritu del mal que se apoderaba con

frecuencia de Saúl (1 Sm 16,14-16), ya dijimos que la Biblia, sobre todo el Antiguo Testamento, silencia con frecuencia las causas segundas y todo, lo bueno y lo malo, se lo atribuye a Dios como causa primera. Con todo, los autores sagrados son conscientes de que el mal, especialmente, el mal moral, no procede de Dios, sino de los hombres. 1 Cr 21,1 refleja una teología más desarrollada y atribuye el censo, no a Dios, sino a Satanás.

Tras el pecado, el castigo, o sea, la *peste*. Es ésta una doctrina muy arraigada en el Antiguo Testamento. No hay pecado sin castigo ni castigo que no tenga su origen en el pecado. Todavía en el Nuevo Testamento, al encontrarse con un ciego de nacimiento, los discípulos preguntan con toda espontaneidad y convencimiento si la ceguera se debe a un pecado del ciego o de sus padres (Jn 9,1). Existe un mal, como es la ceguera, y automáticamente concluyen que alguien ha tenido que pecar. O sea, se establecía una relación mecánica y automática entre mal y pecado, entre pecado y mal. Jesús y el Nuevo Testamento han roto con ese círculo cerrado y esa secuencia determinista y han alumbrado una doctrina nueva. Véase Jn 9,2-3; Lc 13,1-5.

La *adquisición de la era de Arauná* para levantar sobre ella un altar, en el que ofrecer sacrificios, es sin duda, el tema más importante de 2 Sm 24. Hay autores que creen que lo que realmente adquirió David fue el santuario que los jebuseos tenían en Jebús, con el fin de convertirlo en el templo del Señor en la nueva ciudad de Jerusalén. Consiguientemente, la obra de Salomón habría sido más un trabajo de ampliación y adaptación que una nueva construcción. No pasa de ser una hipótesis. Sea como sea, lo que sí parece responder a la realidad es la relación existente entre la era de Arauná y el emplazamiento del templo salomónico en Jerusalén.

LIBROS DE LOS REYES

Joaquín Menchén Carrasco

INTRODUCCION

1. Nombre, contenido y división

Los libros de los Reyes, que formaban un solo libro indiviso en la Biblia hebrea, completaban los denominados "profetas anteriores", tras Josué, Jueces y Samuel, y fueron tradicionalmente atribuidos al profeta Jeremías (según atestigua el Talmud). La división en dos libros, como en el caso de Samuel, es artificial y tardía. Se remonta a la versión griega de los LXX, que distribuyó Samuel y Reyes en cuatro volúmenes, titulados los *Libros de los Reinados*, de forma que los actuales libros de Reyes serían los libros 3º y 4º. La versión latina de la Vulgata respetó esta división con el título de *Libro de los Reyes* para el conjunto de Samuel-Reyes, mientras que las versiones modernas vuelven a la denominación original de *Samuel y Reyes*, aunque todavía mantienen las divisiones griega y latina, con lo que tenemos dos libros de Samuel y dos libros de Reyes.

El contenido global de los libros de los Reyes es la historia de los reyes de Israel y de Judá desde la muerte de David hasta el exilio de Babilonia y los más importantes acontecimientos sucedidos en estos largos cuatrocientos años que van desde el 970 a.C, aproximadamente, hasta el 561 a. C. Todo este amplísimo contenido se divide en tres par-

tes, bien delimitadas, aunque un tanto desiguales:

- I. EL REINADO DE SALOMON (1 Re 1-11).
 1. Salomón sucede a David (1 Re 1-2).
 2. Salomón sabio (1 Re 3,1-5,14).
 3. Salomón constructor (1 Re 5,15-9,9).
 4. Fama y gloria de Salomón (1 Re 9,10-10,29).
 5. Decadencia y fin del reinado de Salomón (1 Re 11).
- II. HISTORIA SINCRONICA DE LOS DOS REINOS (1 Re 11-2 Re 17).
 1. División del reino de Salomón (1 Re 12-13).
 2. Historia de los dos reinos hasta Elías (1 Re 13-16).
 3. Ciclo de Elías (1 Re 17-2 Re 1).
 4. Ciclo de Eliseo (2 Re 2-8).
 5. Historia de los dos reinos hasta el fin de Samaría (2 Re 9-17).
- III. HISTORIA DE JUDA HASTA LA DEPORTACION DE BABILONIA (2 Re 18-25).
 1. Reinado de Ezequías (2 Re 18-20).
 2. Reinados de Manasés y Amón (2 Re 21).
 3. Reinado y reforma de Josías (2 Re 22,1-22,30).
 4. Ultimos reyes de Judá (2 Re 23,31-25,30).

2. Aspectos literarios

Los libros de los Reyes y la Historia Deuteronomista. Conforme nos adentramos en la lectura de los libros de los Reyes llaman nuestra atención una serie de rasgos peculiares, tanto a nivel literario (repetición constante de un esquema fijo en la presentación de los distintos reyes, fraseología muy similar al libro de Deuteronomio en determinados discursos y reflexiones, etc.), como a nivel teológico (afinidad con las ideas fundamentales del Deuteronomio, importancia del templo como *único santuario* legítimo, papel estelar del *libro de la Ley*, 2 Re 22-23, etc.).

Todos estos datos (y otros no menos significativos) han llevado a formular la hipótesis de que los libros de los Reyes, junto con Josué, Jueces y los libros de Samuel, formarían parte de una gran obra histórica, denominada convencionalmente *Historia Deuteronomista* (HDtr), que abarca desde la muerte de Moisés hasta el indulto concedido al rey Jeconías en su prisión de Babilonia (2 Re 25,27-30). Puesto que ya se han analizado ampliamente los rasgos literarios del conjunto de la HDtr en la introducción respectiva, aquí nos limitaremos a destacar las características literarias específicas de los libros de los Reyes, tanto en lo referente a las fuentes utilizadas, como en lo que respecta al material redaccional deuteronomista.

Las fuentes de los libros de los Reyes.

Es de sobra conocido que la aportación deuteronomista a su obra histórica fue más redaccional que creativa. En efecto, aunque incorporaron materiales de cosecha propia, creados a propósito, es mucho mayor la cantidad de material que recogieron, seleccionaron e incluso transformaron a partir de otras fuentes y obras previamente existentes. El conjunto de todos los materiales y fuentes que conforman los libros de los Reyes puede catalogarse, a grandes rasgos, en los siguiente grupos:

a) Material redaccional deuteronomista. Generalmente es el más reciente y, por tanto, el más fácilmente identificable. Incluye

todo lo que es creación y aportación propia de los redactores deuteronomista, y generalmente se concreta en tres tipos de textos:

Los sumarios redaccionales que enmarcan los informes de cada uno de los reyes de Israel y de Judá: están compuestos por datos de archivo y clichés deuteronomistas. Constata de los siguientes elementos (véase 1 Re 14,21.29-31; 15,1.8.9-11.23-24):

- Nombre del rey y de su padre.

- Inicio del reinado, sincronizado con el año del reinado del rey vecino (cronología relativa).

- Edad del rey al inicio del reinado (sólo Judá) y duración del reinado (cronología absoluta).

- Nombre de la madre (sólo Judá).

- Juicio religioso deuteronomista (varios modelos).

- Hecho o hechos relevantes durante el reinado.

- Cita de fuentes para ampliación de datos.

- Muerte y lugar de la sepultura.

- Nombre del sucesor.

De todos estos elementos, los cinco primeros constituyen el *sumario introductorio* y los tres últimos forman el *sumario conclusivo*. El elemento que mejor refleja la impronta deuteronomista es el juicio religioso sobre cada rey, donde se abre proceso a la monarquía y se van apuntalando los datos sobre los que descansará el juicio último de toda la Historia Deuteronomista. De entrada, estos juicios religiosos son diversos, según se refirieran a los reyes del Norte o del Sur.

Para los reyes del Norte el juicio es absolutamente negativo, y se basa en dos criterios: "el pecado de Jeroboán" (el culto en los santuarios de Betel y Dan y los becerros instalados en ellos) y los pecados añadidos por cada rey. Algunos reyes cargan también con "el pecado de Ajab".

Para los reyes de Judá, cuyo modelo de referencia es David, encontramos tres tipos de juicio:

- Absolutamente positivo, que sólo afecta a dos reyes: Ezequías y Josías, ambos protagonistas de reformas religiosas que pusieron fin a la pluralidad de santuarios.

– Positivo con reparos: de seis reyes se dice que agradaron a Dios, como David, pero no eliminaron los santuarios locales (contra lo que prescribía la ley del único santuario).

– Negativo, para el resto de los reyes de Judá, algunos de ellos con el agravante de *imitar el pecado de Jeroboán* o el de Ajab.

Los Discursos o reflexiones deuteronomistas, puestos en boca de algún protagonista o expresados impersonalmente por el redactor anónimo. Suelen aparecer en momentos culminantes de la historia (Jos 1; 23; 1 Sm 12; 1 Re 8; 2 Re 17,7-23) y generalmente incluyen valoraciones generales y visiones de conjunto de las grandes etapas de esta historia, formulados a la luz de los principios básicos del Deuteronomio. Estos discursos y reflexiones son la mejor fuente para conocer la teología de la Historia Deuteronomista.

Glosas y retoques deuteronomistas: generalmente se trata de breves incisos donde los redactores introducen sus comentarios retrospectivos a acontecimientos que más tarde tendrán un significado determinante para los destinos de Israel y de Judá (1 Re 13,2; 2 Re 13,3-5; 14,6). Entre estas glosas destacan las llamadas citas de cumplimiento, muy abundantes en los libros de los Reyes. El recurso a la fórmula *profecía-cumplimiento* es uno de los elementos estructurantes y unificadores más importantes de la Historia Deuteronomista.

b) Fuentes históricas oficiales. Entre el material previo a la redacción deuteronomista destacan tres fuentes históricas citadas explícitamente en los libros de los Reyes: el *libro de la historia de Salomón* (1 Re 11,41), el *libro de los anales de los reyes de Israel* (1 Re 14,19) y el *libro de los anales de los reyes de Judá* (1 Re 14,29). De ellas extrajeron los datos concretos relativos al reinado de cada uno de los reyes y algunos de los episodios más significativos para su propósito, remitiendo a los eventuales lectores a completar su información sobre cada rey en las citadas fuentes. Sin embargo, en vista de que los anales ofi-

ciales no debían ser fácilmente accesibles a los destinatarios de los libros de los Reyes, se ha llegado a pensar que se trataba de obras no oficiales (y, por tanto, más fácilmente accesibles), compuestas por autores privados con acceso a los archivos reales y puestas al día constantemente.

c) Otras fuentes históricas. No todo el material previo que utilizaron los redactores precedía de fuentes oficiales. Determinados rasgos de composición, estilo y vocabulario permiten identificar otros conjuntos literarios independientes, entre los que cabe destacar:

– *La Historia de la Sucesión:* 1 Re 1-2 constituye el desenlace final de la llamada Historia de la sucesión al trono de David, una de las primeras obras de historiografía israelita, escrita probablemente durante el reinado de Salomón y actualmente repartida entre 2 Sm 9-20 y 1 Re 1-2. Habría sido separada por 2 Sm 21-24 para introducir la historia de Salomón y reforzar la legitimidad de su entronización.

– *Historia de Salomón:* Además de los anales oficiales citados en 1 Re 11,41 (que contendrían listas de funcionarios e informes sobre distintas actividades de Salomón), es posible identificar en la historia de este rey (1 Re 3-11) una serie de relatos que magnifican su sabiduría, sus riquezas y su fama, y que hacen suponer la existencia de una obra independiente de los anales y de origen sapiencial, escrita poco después de la muerte de Salomón.

– *Crónica del Templo,* de origen sacerdotal, identificable especialmente en la sección dedicada a la construcción del Templo (1 Re 5-7) y en otras unidades que hablan de reformas y obras de restauración (2 Re 12; 16; 22-23).

– Otros relatos menores, como la rebelión de Jehú (2 Re 9-10), la historia de Atalía y Joás (2 Re 11), la historia del cisma (1 Re 12-14), o las guerras arameas de Ajab (1 Re 20; 22) ofrecen características únicas y notablemente distintas del contexto general en que están insertas, lo que hace pensar en unidades previas independientes.

d) Fuentes proféticas. Una de las características más singulares de los libros de los

Reyes es la existencia de amplias secciones literarias protagonizadas por distintos profetas. Además de los tres grandes ciclos de Elías (1 Re 17-2 Re 1), Eliseo (2 Re 2-8) e Isaías (2 Re 18-20), encontramos otras secciones menores dedicadas a Ajías de Silo (1 Re 11 y 14), a dos profetas anónimos de Judá y Betel (1 Re 13) y a Miqueas, hijo de Yimlá (1 Re 22). Los ciclos más característicos son los de Elías y Eliseo, inicialmente independientes y más tarde conservados y fusionados por los discípulos de este último. Son narraciones de corte popular, rasgos legendarios y finalidad edificante, que ponen de relieve la fuerza de la palabra de Dios, su acción creadora y la autoridad de estos hombres de Dios. Esta abundante presencia de material profético, unida a la profusa utilización del esquema profecía-cumplimiento dan a la Historia Deuteronomista (y a los libros de los Reyes en particular) un marcado acento profético.

3. Los libros de los Reyes y la historia

Aunque la finalidad de los libros de los Reyes (como la de toda la HDtr, de la que forma parte) sea eminentemente teológica, la obra se presenta como historia. No en vano los libros de los Reyes son el más importante documento bíblico para la reconstrucción histórica del período que va desde el reinado de Salomón hasta la destrucción de Jerusalén del 587. Y, si bien su concepto de la historia puede resultar un tanto acritico y parcial, no podemos negarle un apreciable valor histórico.

Los libros de los Reyes como documento histórico. Una serie de rasgos nos permiten defender la validez de los libros de los Reyes como documento histórico:

- Su objetivo material es la historia de Israel y de Judá y, más en concreto, de sus reyes, desde Salomón hasta los últimos reyes de Israel y Judá.

- Los materiales utilizados, como hemos podido comprobar, son en su mayor parte de carácter histórico.

- La metodología empleada es predominantemente histórica: disposición de los acontecimientos en su rigurosa sucesión histórica, uso generalizado de la cronología absoluta y relativa, recurso y cita de fuentes, referencia a personajes y acontecimientos de la historia universal, etc.

- Cierta rigurosidad histórica: aunque los autores seleccionan parcialmente los acontecimientos que les interesan para su fin teológico, no alteran ni manipulan aquellos datos que parecen contradecir sus tesis fundamentales.

Israel en el horizonte histórico internacional. Con los libros de los Reyes se produce un hecho nuevo: si en Josué, Jueces y los libros de Samuel sólo interesaba la historia particular de Israel, al margen de la historia universal, a partir de ahora la historia de los pueblos vecinos y de los grandes imperios entra a formar parte de la historia de Israel y, a la inversa, Israel es claramente citado en la historia de otros pueblos. Ampliamos brevemente a continuación estos dos aspectos:

a) Los grandes pueblos del Medio Oriente en los libros de los Reyes. Los libros de los Reyes son testigos del papel secundario de Egipto en el concierto internacional; de las campañas de Sesac (1 Re 14,25-26), Taraca (2 Re 19,9) y Neco II (2 Re 23,29.33-34); de las maniobras intrigantes egipcias contra los pujantes imperios asirio (2 Re 17,4) y babilónico (2 Re 23,34; 24,20), y de su sometimiento a este último (2 Re 24,7).

Los libros de los Reyes son también testigos de la independencia y predominio del reino arameo de Damasco, que tras la muerte de Salomón se convierte en la fuerza dominante de la franja sirio-palestina y llega a ser, bajo Benadad II y Jazael, el principal enemigo de Israel y Judá, para derivar más tarde en aliado ocasional ante la amenaza del imperio asirio.

Los libros de los Reyes son testigos directos y excepcionales de la ascensión y supremacía de los dos grandes imperios de la época: el asirio y el babilónico. En primer lugar el imperio asirio y el sometimiento de Menajén como rey vasallo tributario, bajo Teglatfalasar III (2 Re 15,19); la posterior interven-

ción de éste en la guerra siro-efraimita de funestas consecuencias para Israel (2 Re 15,29) y, aunque en menor medida, también para Judá (2 Re 16,7-9); la invasión de Salmanasar V que supuso el fin de Samaria (2 Re 17,3-6) y la posterior invasión de Judá por parte de Senaquerib (2 Re 18-19). Y luego el imperio babilónico que, recién constituido, protagoniza dos ataques sucesivos contra Jerusalén que acaban con el reino de Judá (2 Re 24,10ss; 25,1ss).

b) Israel y Judá en la Historia Universal.

Recíprocamente, Israel y Judá hacen acto de presencia en los anales, documentos y monumentos conmemorativos de los pueblos, grandes y pequeños, de la época. Así, la famosa "estela de Mesá", rey de Moab, se hace eco del sometimiento de este pequeño reino vecino a Israel y de su posterior independencia. Los documentos egipcios confirman las expediciones de Sesac, Taraca y Neco II. Los documentos asirios recuerdan el prestigio de la casa de Omrí y la participación de Ajab de Israel en la batalla de Qarqar; los tributos de Jehú, Joás y Menajén (los dos primeros ignorados en Reyes); la sustitución de Pecaj por Oseas en Israel; la destrucción de Samaria; la invasión de Senaquerib y los tributos que Asaradón y Asurbanipal impusieron a Manasés. Finalmente, los documentos babilónicos mencionan el primer ataque de Nabucodonosor a Jerusalén y la prisión de Jeconías en el palacio real de Babilonia.

La cronología de Reyes. Tres son los tipos de datos cronológicos que se manejan en los libros de los Reyes: cronología absoluta que computa la duración total de cada reinado; cronología relativa, que relaciona el año de entronización de cada rey con el año del reinado del rey vecino (1 Re 15,1-2) y alusión a determinados acontecimientos de la historia universal bien fechados en otros anales (1 Re 14,25; 2 Re 15,19ss; 16,5ss; 17,6; 18,9ss; 23,29ss). Pero, a pesar de la abundancia y variedad de datos, el problema cronológico de los libros de los Reyes es el más intrincado y el de más difícil solución. He aquí un ejemplo: desde la división del reino hasta

la rebelión de Jehú hay unos 90 años. Sin embargo, la suma de los años de los reyes de Israel desde Jeroboán hasta Jorán es de 98 años, mientras que los años que van desde Roboán hasta Ocozías en Judá suman 95. ¿A qué se debe esa diferencia de tres años en un mismo período de tiempo?

Para solucionar éste y otros problemas parecidos, se suele apelar a determinadas peculiaridades de la cronología israelita, como la diferencia entre los sistemas de *antedatación* (contar el año de entronización de un rey como el primero de su reinado) y *postdatación* (contar ese primer año a partir del año nuevo siguiente), con la posibilidad de que en Israel y Judá no se haya seguido idéntico sistema; o el distinto comienzo del año, en primavera (calendario babilónico, usado también en Israel) u otoño (calendario usado en Judá hasta Josías); y la posibilidad de distintas coregencias (2 Re 15,5 nos habla de una, pero debieron darse más casos).

También es necesario recurrir a la cronología extrabíblica, especialmente a la asirio-babilónica, que nos permite fijar las siguientes fechas seguras:

- 835: batalla de Qarqar.
- 841: tributo de Jehú a Salmanasar III.
- 738: tributo de Menajén a Teglatfalasar III.
- 722: caída de Samaria.
- 701: invasión de Senaquerib.
- 605: batalla de Carquemis.
- 697: primera conquista de Jerusalén.

A pesar de estos criterios y principios, aún no se ha llegado a adoptar con la suficiente unanimidad una cronología plenamente satisfactoria que dé explicación de todo el conjunto y de cada uno de los reinados.

4. La teología de los libros de los Reyes

Puesto que los libros de los Reyes forman parte de una obra más amplia, la Historia Deuteronomista, forzosamente han de compartir tanto la finalidad última como las perspectivas teológicas generales de dicha historia. Para no repetir, sin más, estas perspectivas, remitimos a la Introducción a la Historia Deuteronomista (apartado IV), mientras que

aquí nos ceñiremos a resaltar los rasgos más concretos y diferenciados que en el aspecto teológico aportan los libros de los Reyes.

En virtud de la variedad de fuentes que convergen en los libros de los Reyes, más que de una teología hay que hablar de varias teologías: deuteronomista, real y profética, todas ellas formuladas desde el preciso ángulo de enfoque de la HDtr y unidas por la finalidad y la orientación última que los redactores deuteronomistas dieron a su obra.

a) El exilio, referencia permanente en el libro de los Reyes. En la Introducción a la Historia Deuteronomista, se consideraba el exilio como el verdadero ángulo de enfoque de toda la obra (ver Introducción, apartado IV). Esta perspectiva se agudiza de manera especial en los libros de los Reyes, hasta el punto de convertir el exilio en una de las referencias más constantes de estos libros, junto con la división de los reinos. Es más, podría decirse que división y exilio son los dos polos de tensión en que se resuelve la obra de Reyes.

La división de los reinos, gestada en los últimos años del reinado de Salomón (1 Re 11,11-12.31-39), se consuma tras su muerte (2 Re 12), incubando ya en sus orígenes el germen de la destrucción y el exilio para el reino del Norte (1 Re 13,34; 14,15-16). La caída de Samaria y la deportación asiria (2 Re 17) serán la consecuencia lógica del *pecado de Jeroboán*. El pequeño reino de Judá subsistirá poco más de un siglo, como última y residual secuela de la división, para experimentar finalmente el mismo destino que el hermano del Norte (2 Re 18-25).

Por lo que se refiere al exilio, en cada una de las tres grandes partes de la obra de Reyes encontramos referencias en momentos decisivos o climáticos. En la plegaria de Salomón, tras la construcción e inauguración del templo, se contempla la "remota" posibilidad del exilio como lugar de conversión (1 Re 8,46-51). La segunda parte concluye con la caída de Samaria y la deportación de los israelitas a Asiria (1 Re 17), un primer exilio que es el resultado último de la división (1 Re 17,21-23; ver 1 Re 12) y una anticipación

amenazadora del segundo y definitivo exilio, si Judá no escarmienta en cabeza ajena. La tercera parte comienza con la invasión de Sennakerib, durante el reinado de Ezequías (2 Re 18-19), y el peligro inminente de repetir la suerte de los hermanos del Norte. Aunque Jerusalén se salvará milagrosamente, Ezequías habrá de escuchar el anuncio profético de la deportación babilónica (2 Re 20,17-18), anuncio que se concretará más dramáticamente en el reinado de Manasés (2 Re 21,12-14) y que se cumplirá inexorablemente al final del libro (2 Re 25).

b) Teología deuteronomista. Como se afirma en la Introducción a la Historia Deuteronomista, los criterios o principios teológicos a partir de los cuales los redactores revisan y juzgan la historia son los aportados por el *libro de la Ley* (nuestro actual Deuteronomio) que en la reforma de Josías (2 Re 22-23) adquiere un peso definitivo. Los principios teológicos deuteronomistas más influyentes en los libros de los Reyes son:

– La centralidad de la alianza: aunque también adquiere especial relevancia la alianza davídica o promesa dinástica (ver 2 Sm 7), por la que Dios conserva y sostiene a los reyes del Sur, es la alianza sináutica o mosaica la que ofrece el marco de las relaciones entre Yahvé y el pueblo. Esta alianza aparece mencionada o aludida en momentos importantes de la obra (1 Re 8; 2 Re 11,17-18; 23,1-3) y es bilateral, por lo que al tiempo que garantiza promesas y bendiciones, exige como contrapartida unas obligaciones expresadas globalmente en el *libro de la Ley* (llamado también *libro de la alianza*, 2 Re 23,2.21) en forma de fidelidad a los mandamientos y prescripciones, tanto para el pueblo como para sus reyes. La alianza sináutica, particularmente arraigada y desarrollada en las tradiciones del Norte, será el criterio fundamental utilizado por los autores para el juicio y condena de los reyes de Israel.

– **Monoteísmo:** *Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno* (Dt 6,4) es el lema que define el monoteísmo deuteronomista, concretado aún más en el mandamiento principal: *Yo soy el Señor tu Dios... no tendrás*

otros dioses fuera de mí (Dt 5,6-7), que excluye radicalmente cualquier tipo de culto o reconocimiento de otras divinidades. Subyace aquí toda la polémica antiidolátrica del profetismo preexílico (especialmente Oseas) y exílico (especialmente Jeremías y el Segundo Isaías). En virtud de esta profesión de mono-teísmo, cualquier conato de idolatría será severamente condenado y pesará como una losa en el juicio deuteronomista sobre los reyes de Israel (especialmente Jeroboán y Ajaz) y de Judá (negativamente en Manasés, positivamente en Ezequías y Josías).

– **El templo y la centralización del culto.** Otro de los grandes ejes temáticos de los libros de los Reyes es la tensión entre el templo de Jerusalén y los demás templos o santuarios. Los extremos y momentos culminantes del eje serían la construcción del templo por Salomón, al principio de la obra (1 Re 6-9), y su profanación y destrucción, al final (2 Re 25,8-17). Entre los extremos encontramos otros momentos especialmente significativos, como la adopción de los santuarios de Dan y Betel por parte de Jeroboán, que sellaría el cisma religioso entre Israel y Judá, y la actitud de los reyes de Judá hacia el templo de Jerusalén (profanaciones de Ajaz y Manasés, contrarrestadas por las reformas purificadoras de Joás, Ezequías y Josías) y hacia los santuarios locales y sus prácticas cultuales. La importancia del templo radica precisamente en su condición de “sacramento” de la presencia de Dios en medio del pueblo y el lugar donde habita y es invocado su nombre. En el trasfondo se adivina la ley del único santuario, que sólo entraría en vigor tras la reforma de Josías. A pesar del evidente anacronismo, los autores deuteronomistas aportan con la aplicación de esta ley un criterio sólido y objetivo en sus juicios religiosos sobre los reyes de Israel y de Judá.

– **La respuesta del pueblo.** Puesto que la alianza es bilateral, la aportación del pueblo consistirá fundamentalmente en la fidelidad a su único Dios y en la obediencia a los mandatos, decretos y preceptos estipulados en el *libro de la Ley* (Dt). Este principio hace al pueblo responsable, en última instancia, de su destino. Sin embargo, en los libros de los Re-

yes se observa un importante cambio de perspectiva respecto al resto de la HDtr. Si en los libros anteriores (especialmente en Jueces), la responsabilidad del castigo y la necesidad de la conversión incumbía a todo el pueblo, en los libros de los Reyes el mayor peso de la responsabilidad recae en los reyes, pues son éstos los que con sus actitudes y decisiones salvan o hacen pecar al pueblo y descargan sobre él el peso del castigo consiguiente.

c) Teología de la monarquía. Como se afirma en la Introducción a la Historia Deuteronomista, en el conjunto de la obra parecen coexistir dos concepciones de la monarquía. Este hecho queda especialmente patente en los libros de los Reyes, donde encontramos dos tratamientos bien diferentes de los reyes del Norte y del Sur. Además de las diferencias en los juicios teológicos (totalmente negativos para los del Norte; más variados para los del Sur), encontramos otras diferencias de fondo: mientras que los diecinueve reyes del Norte se reparten en nueve dinastías distintas, los veinte reyes del Sur posteriores a Salomón pertenecen a una sola dinastía, la davídica, que lógicamente goza de mayor estabilidad (con casi el mismo número de reyes la monarquía de Judá dura unos ciento treinta y cinco años más que la de Israel). Además, mientras que el modelo con quien se compara a los reyes de Judá es siempre David, los reyes del Norte han de cargar con el *pecado de Jeroboán*, definido en términos casi exclusivamente religiosos. Finalmente, la suerte de ambos modelos es también diferente. Mientras que la monarquía del reino del Norte desaparece definitivamente con su último rey, Oseas (2 Re 17,1-6.20-23), la dinastía davídica deja la puerta entreabierta al futuro con el indulto concedido a Jeconías (2 Re 25, 27-30). Late aquí una diversa valoración de alianzas: mientras que las tradiciones del Norte supeditan la monarquía a la alianza sinaítica y a sus exigencias (que no excluyen a los reyes y dirigentes), las tradiciones jerosolimitanas dan preferencia a la alianza davídica, sustentada sólidamente en la llamada promesa dinástica (ver 2 Sm 7). Y aunque ambos modelos fracasaron históricamente, sólo la dinastía da-

vídica tendría continuidad en las futuras corrientes mesiánicas.

d) Teología profética. En la introducción a la Historia Deuteronomista, se definía el género literario de la obra como "teología profética", en virtud del peso y la importancia que en ella tienen los profetas y por la utilización frecuente del esquema *profecía-cumplimiento*. Los libros de los Reyes corroboran tal afirmación, ya que incorporan mayor número de textos proféticos que el resto de la obra. Sólo aquí podemos encontrar amplios ciclos proféticos, como los de Elías (1 Re 17-2 Re 1) y Eliseo (2 Re 1-8), y capítulos enteros o secciones parciales dedicados a frecuentes intervenciones proféticas: Natán (1 Re 1-2), Ajas de Silo (1 Re 11; 14), Semayas (1 Re 12,22-24), profetas anónimos (1 Re 13; 2 Re 9,1-13), Jehú (1 Re 16,1-4.7.12), Miqueas, hijo de Yimlá (1 Re 22), Jonás, hijo de Amitay (2 Re 14,25), Isaías (2 Re 19-20) y una profetisa, Julda (2 Re 22), sin contar las múltiples referencias explícitas o implícitas a palabras y mensajes proféticos. En este amplio elenco de nombres, sin embargo, llaman la atención dos detalles: la ausencia de los grandes profetas escritores preexílicos y exílicos (Amós, Oseas, Miqueas, Jeremías), exceptuando a Isaías; y la procedencia nórdica de la gran mayoría de profetas, en el periodo de los reinos divididos (sólo un profeta anónimo procede de Judá, ver 1 Re 13, pues Isaías y Julda aparecen tras la caída del reino del Norte). Este dato confirma el arraigo y la importancia que el profetismo tuvo en el reino del Norte.

Atendiendo a los tipos de profeta que desfilan por el libro de los Reyes, hay que advertir que la mayor parte responde al tipo de profeta cortesano, cercano o accesible a la corte donde ha de proclamar su mensaje, aunque hay notables excepciones, como Elías (alejado de la corte) y Eliseo (vinculado a comunidades de profetas). En cuanto al mensaje, las intervenciones siguen dos direcciones: el ámbito político (Natán, Ajas, Eliseo, Miqueas o Isaías) y el ámbito estrictamente religioso (el profeta anónimo de Judá, Elías, Isaías y Julda).

En lo que respecta al tener del contenido de sus intervenciones, es verdad que predomi-

nan los anuncios de amenazas y castigos, pero también hay espacio para la intercesión y las palabras de salvación. Además, los profetas ejercen una acción bienhechora tanto entre el pueblo llano como entre los reyes e incluso los pueblos extranjeros, como muestran sobradamente los ciclos de Elías y Eliseo.

e) Teología de la historia. Los rasgos hasta ahora reseñados permiten a los autores deuteronomistas desarrollar una verdadera teología de la historia, original y armoniosa, que en los libros de los Reyes acentúa particularmente algunos elementos concretos:

- Dios impulsa, guía y conduce la historia, según su voluntad salvífica, de modo que ningún acontecimiento positivo o negativo escapa a su control o es debido a otras fuerzas ajenas (llámense azar, destino o centros de poder). Y Dios ejerce este control a través de su palabra, que anuncia y explica los acontecimientos, o a través de sus intervenciones, generalmente indirectas.

- La *mediación* fundamental de la intervención de Dios es la palabra divina, expresada en la ley de Moisés o formulada por los profetas. Pero hay también otros mediadores no menos importantes, como son el mismo pueblo de Israel con sus dirigentes a la cabeza y los demás pueblos que, cuando entran en escena, lo hacen impulsados por la voluntad de Dios o, al menos, con su consentimiento.

- El control divino de la historia no minimiza ni disminuye el protagonismo o la responsabilidad de los hombres y pueblos. Al contrario, éstos son siempre responsables de su historia, tanto en el caso de sanciones y castigos (debidos en última instancia a desobediencias o incumplimientos de la alianza), como en las opciones y decisiones que desencadenan los acontecimientos.

- Finalmente, en los libros de los Reyes se pueden encontrar algunos elementos para una teoría de la relación entre el Dios de Israel y los restantes pueblos. Puesto que Israel o Judá no viven su historia al margen de los demás pueblos, sino que establecen con ellos distintos tipos de relaciones (políticas, económicas, culturales, etc.), tampoco la historia y destino de éstos escapan al control y

guía divinos. Y, si bien la mayoría de las veces los pueblos (amigos o enemigos) son meros instrumentos de la intervención punitiva o salvífica de Dios para con su pueblo, también pueden llegar a ser destinatarios directos de las acciones divinas, como en el caso de la curación del sirio Naamán (2 Re 5) y de las bendiciones concedidas a Tiro, Egipto o Asiria, o se convierten en testigos explícitos de su poder (ver 1 Re 5,21; 10,9; 2 Re 5,17). Esta concepción universalista y amplia de la acción divina en la historia de las naciones encuentra su último fundamento en la oración de Salomón, cuando ruega que sean escuchadas las peticiones del extranjero que ore desde el templo (1 Re 8,41-43): *para que todos los pueblos de la tierra conozcan tu nombre y te respeten como la hace tu pueblo Israel* (1 Re 8,43).

f) Conclusión: entre la decepción y la esperanza. En los libros de los Reyes late la misma tensión que se apreciaba en el conjunto de la obra deuteronomista (ver Introducción, apartado IV, punto 8) entre castigo y conversión o, dicho en otros términos, entre decepción y esperanza.

Por un lado, el hecho mismo del exilio es la constatación de un fracaso, que exige un esfuerzo de reflexión. Para los deuteronomistas que escriben bajo el peso de la experiencia del exilio, la actual pérdida de la tierra y de los demás bienes prometidos y concedidos por Dios en la historia pasada es responsabilidad exclusiva del pueblo y de sus dirigentes que han desobedecido a su Dios e incumplido la alianza, completando así una cadena de delitos que sólo podía ser saldada con un castigo ejemplar, por la justicia suprema de Dios.

Pero, a pesar de este clima palpable de fracaso y decepción, late también en los libros de los Reyes un mensaje positivo, que permite afrontar el incierto futuro con un mínimo de ilusión y esperanza. En primer lugar, porque toda la historia anterior no ha sido totalmente negativa, ya que ha conocido también grandes reinados, tiempos felices y momentos culminantes, como la construcción e inauguración del templo, o cambios radicales, como la

reforma de Josías. Además, no todo se ha perdido: aunque dividido entre la tierra desolada y la diáspora, el pueblo sigue existiendo, siguen vigentes algunas promesas, Dios sigue hablando a través de sus profetas.

En segundo lugar, tanto el indulto concedido a Jeconías, al final de la obra (2 Re 25,27-30), como la posibilidad de la conversión desde el exilio, anunciada en la plegaria de Salomón (1 Re 8,46-51), sustentan explícitamente una esperanza más que fundada: si el pueblo se vuelve a Dios, Dios se volverá hacia el pueblo y lo hará volver a la tierra. La conversión sincera puede confiar en la atenta respuesta de Dios que volverá a suscitar un nuevo libertador, aunque en este caso sea el rey persa Ciro. Pero eso será ya otra historia...

5. Bibliografía

- L. Arnaldich, *Libros históricos del AT*, en *Biblia comentada II*, Madrid 1969.
- VV.AA., *Conquista de Canaán y monarquía*, en *La Sagrada Escritura II*. Madrid 1970.
- P. F. Ellis, *1-2 Reyes*, en *Comentario Bíblico San Jerónimo I*, Madrid 1971.
- L. Alonso Schökel, *Reyes*, Madrid 1973.
- G. von Rad, *La teología deuteronomística de la historia en los libros de los reyes*, en *Estudios sobre el AT*, Salamanca 1976.
- S. Herrmann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Salamanca 1979.
- J. Trebolle Barrera, *Salomón y Jeroboam. Historia de la recensión y redacción de 1 Re 2-12.14*, Valencia 1980.
- J. Delorme y J. Briand, *Los libros de los Reyes*, en H. Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona 1981.
- J. Trebolle Barrera, *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Re 9-11*, Valencia 1984.
- F. Castel, *Historia de Israel y de Judá*, Estella 1984.
- P. Gilbert, *Los libros de Samuel y de los Reyes*, Estella 1984.
- A. González Lamadrid, *Las tradiciones históricas de Israel*, Estella 1993.
- J. L. Sicre, *De David al Mesías*, Estella 1994.
- P. Buis, *El libro de los Reyes*, Estella 1995.

6. Cronología de los reyes de Israel y de Judá

Reyes de Judá	(años a. C.)	Reyes de Israel	(años a. C.)
Roboán	(931-914)	* Jeroboán I	(931-910)
Abías	(914-911)	Nadab	(910-909)
Asá	(911-870)	* Basá	(909-885)
		Elá	(885-884)
		* Zimrí	(884)
		* Omrí	(884-874)
Josafat	(870-848)	Ajab	(874-853)
		Ocozías	(853-852)
Jorán	(848-841)	Jorán	(852-841)
Ocozías	(841)	* Jehú	(841-813)
Atalia	(841-835)		
Joás	(835-796)	Joacaz	(813-797)
Amasías	(796-767)	Joás	(797-782)
		Jeroboán II	(782-753)
Azarías/Ozías	(767-739)	Zacarías	(753)
		* Salún	(753)
		* Menajén	(752-741)
Jotán	(739-734)	Pecajías	(741-740)
Ajaz	(734-727)	* Pecaj	(740-731)
Ezequías	(727-698)	* Oseas	(731-722)
Manasés	(698-643)		
Amón	(643-640)		
Josías	(640-609)		
Joacaz	(609)		
Joaquín	(609-598)		
Jeconías	(598-597)		
Sedecías	(597-587/6)		

(* Indica los cambios de dinastía en el reino de Israel)

COMENTARIO

PRIMER LIBRO DE LOS REYES

I
REINADO DE SALOMÓN
(1,1-11,43)

La primera parte del conjunto de los Libros de los Reyes (1 Re 1-11) está dedicada al reinado de Salomón. En los dos primeros capítulos se relatan las intrigas y circunstancias de su ascensión al trono de David, haciendo de puente con el libro segundo de Samuel (especialmente 2 Sm 9-20). Una vez consolidado el trono, los siguientes capítulos nos muestran diversos aspectos del reinado de Salomón: su sabiduría (1 Re 3,1-5,14), sus construcciones, entre las que destaca el templo (1 Re 5,15-9,9) y su fama (1 Re 9,10-10,29), para terminar refiriéndose a los claros síntomas de su decadencia (1 Re 11).

Valorado en su conjunto, podemos decir que el reinado de Salomón (que duró unos 40 años aproximadamente) fue próspero y brillante y supuso una total continuidad con el reinado y empresas militares de su padre David. Si éste había unificado y ensanchado el antiguo territorio de las tribus, Salomón lo organizó, lo dotó de las instituciones adecuadas (a nivel político-administrativo, religioso, cultural y arquitectónico) y lo internacionalizó por medio de relaciones diplomáticas y comerciales con los grandes centros de su época. Sin embargo, a pesar de todo el esplendor y el alto nivel alcanzado, Salomón no pudo legar a su sucesor el reino unido que había recibido de su padre. Quizás le faltó, entre otras cosas, el carisma personal de David.

1. Salomón sucede a David
(1,1-2,46)

Originalmente 1 Re 1-2 formó parte de la llamada "Historia de la sucesión" al trono de

David (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2), de la que estos dos capítulos son el desenlace lógico. Esta obra, inicialmente independiente (incorporada más tarde a 2 Sm y 1 Re por los autores deuteronomistas), es uno de los primeros testimonios de historia escrita en Israel y fue compuesta con bastante probabilidad en los primeros años del reinado de Salomón. Está construida en torno a una pregunta de fondo que se convierte en su hilo conductor: *¿quién sucederá a David y reinará en su trono, tras su muerte?* (pregunta que se transparenta en varios pasajes de esta sección: véase 1 Re 1,13.17.30). Tras la promesa de Dios a David, por medio de Natán, de construirle una casa (= dinastía) permanente (2 Sm 7,12-16), la historia se complica con la muerte de los candidatos iniciales: fratricidio de Amnón (2 Sm 13,28-29) y muerte trágica de su asesino, Absalón (2 Sm 18,14-15); y llega a su desenlace decisivo con la confrontación de otros dos hermanos y candidatos: Adonías, avalado por la edad que le da derechos sucesorios y por su propia ambición, y Salomón, protegido por una casi olvidada elección divina (2 Sm 12,24-25) y una promesa privada de David a Betsabé, madre de Salomón (1 Re 13,30).

El autor, instalado en su puesto de testigo anónimo e imparcial, asiste a todo un entramado de intrigas cortesanas en torno a un David anciano e inmovilizado y a los personajes principales, sin pronunciarse sobre la legitimidad de uno u otro. Serán los demás protagonistas, los que con sus decisiones, actuaciones y palabras terminarán decantando esta historia.

1,1-10 Intrigas palaciegas para suceder a David. La enfermedad de un David envejecido, más por los conflictos familiares y los problemas de gobierno que por la edad, y el

recurso de urgencia a los servicios de la su-
namita Abisag son la ocasión que aprovecha
Adonías para hacer valer sus supuestos de-
rechos a la sucesión de David y para entrar
en acción a espaldas del rey. El apoyo de dos
personajes tan influyentes en la corte y en la
historia personal de David, como son Joab y
Abiatar, parece avalar la legitimidad de sus
derechos y el éxito de sus iniciativas. Pero en
el momento culminante del banquete de su
proclamación (que nos recuerda el anterior
intento de Absalón en 2 Sm 15,7-12) se de-
ja intuir la fuerza de los ausentes: el profe-
ta Natán, el sacerdote Sadoc, Benayas, Sa-
lomón y el propio David, eliminado dema-
siado prematuramente (1 Re 1,8.10).

Este intento de Adonías y el posterior de
Salomón son signo evidente de que la suce-
sión monárquica aún no estaba regulada.
Saúl y David habían sido elegidos personal-
mente y aclamados después por el pueblo y
no queda claro que el primogénito sea el su-
cesor. La actual situación de David hace más
urgente el problema de su sucesión y favo-
rece todo tipo de intrigas.

**1,11-37 Designación de Salomón como
rey.** La escena, protagonizada por los parti-
darios de Salomón, se desarrolla en distin-
to escenario: el lecho de David. Toma la ini-
ciativa Natán, ante el previsible éxito del gol-
pe de Estado que acaba de protagonizar
Adonías a espaldas del rey. Natán es quien
monta la estrategia y dicta el guión a Bet-
sabé. Tres son los motivos que se esgrimen:
la política de hechos consumados de Ado-
nías sin contar para nada con David todavía
rey, el consiguiente peligro de muerte para
Salomón y su madre y un supuesto jura-
mento de David a Betsabé en favor de Sa-
lomón. La acción se sucede en cinco inter-
venciones sucesivas, las tres primeras prota-
gonizadas por Natán y Betsabé, y las dos
últimas por David.

- Natán y Betsabé (1 Re 1,11-14): Natán
prepara la estrategia y carga el acento sobre
la conjura de Adonías (1 Re 1,11) y sobre las
previsibles consecuencias trágicas para Bet-
sabé y su hijo (1 Re 1,12), sugiriéndole a é-
sta la reclamación que ha de hacer ante David.

- Betsabé ante David (1 Re 1,15-21): la in-
tervención de Betsabé sigue los dictados de
Natán, colocando en primer plano el jura-
mento que le había hecho personalmente el
rey en favor de Salomón y poniendo en evi-
dencia el desconocimiento de David sobre los
últimos acontecimientos. Todo ello contribuirá
a provocar el protagonismo del rey, ignorado
y desbordado por los hechos.

- Natán ante David (1 Re 1,22-27): Natán
no invoca el juramento, que debía ser pri-
vado y desconocido para él (1 Re 1,13); pe-
ro responsabiliza sutilmente a David del in-
tento de Adonías (1 Re 1,24.27) y pide una
intervención o declaración pública del rey. La
táctica de Natán reactiva el orgullo de David
y surte efectos inmediatos: a partir de este
momento el rey anciano y enfermo recobra la
lucidez y la iniciativa.

- David y Betsabé (1 Re 1,28-31): la pri-
mera reacción de David consiste en ratificar
ante Betsabé el antiguo juramento con toda
solemnidad y a plazo inmediato.

- David hace pública la sucesión (1 Re 1,32-
37): El siguiente paso le lleva a convocar a los
excluidos de la conjura, Natán, Sadoc y Be-
nayas (1 Re 1,8.26), y a decretar oficialmen-
te la sucesión en favor de Salomón, dispo-
niendo además los pormenores de la unción
e investidura del nuevo rey. El poder real le
es transmitido a Salomón con la misma li-
turgia que más tarde regulará la consagra-
ción de los reyes de Judá: cortejo oficial tras
la cabalgadura real, unción, proclamación a
son de trompetas, aclamación popular, en-
tronización y homenaje de los altos cargos. La
unción corresponde al sacerdote (1 Re 1,39),
por lo que la mención de Natán (1 Re 1,34)
hay que atribuirle al influjo todavía cercano
del recuerdo de Samuel. La aclamación de Be-
nayas (1 Re 1,36-37) a las disposiciones del
rey nos ofrecen la única referencia explícita a
Dios en estos acontecimientos.

1,38-53 Salomón es consagrado rey. El
rito de consagración y entronización de Sa-
lomón es narrado otras dos veces, aunque
desde puntos de vista distintos: el del nar-
rador (1 Re 1,38-40) y el de los conjurados
(1 Re 1,43-48). Las disposiciones de David se

cumplen puntualmente y Salomón es consagrado rey apenas a 600 metros del lugar en que Adonías y los suyos celebran anticipadamente una entronización que ya nunca se llevará a efecto. La noticia llega al lugar de la conjura con mayor lujo de detalles aún y provoca la huida en desbandada de todos los partidarios de Adonías (1 Re 1,49). Este, consciente de la gravedad de su situación, se busca el refugio más seguro: el altar del santuario, acogiéndose al derecho de asilo. Salomón, al concederle la libertad condicional (1 Re 1,52-52), puede inaugurar su reinado con un gesto de magnanimidad. Sin embargo, el comienzo del reinado de Salomón hay que entenderlo como una *corregencia*, ya que en ningún momento se dice que David abdique de sus funciones antes de su muerte.

La unción (1 Re 1,39), llevada a cabo por el sacerdote Sadoc, es la ceremonia esencial en la investidura del rey israelita: por ella se convierte en el “ungido” (*masiah* = mesías). Con este título se designa a todos los reyes hebreos, pero, de forma especial, al futuro rey escatológico. Esta sagrada unción revela el carácter también sagrado del rey israelita, que lo convierte en representante de Dios y garantiza su inviolabilidad (véase 1 Sm 26,9. 11.23; 2 Sm 1,14.16).

Al refugiarse en el santuario, Adonías apela al derecho de asilo regulado por la ley (Ex 21,13-14). El que se aferraba a los cuernos o salientes del altar gozaba de protección divina y no podía ser castigado, excepto en caso de homicidio culpable (Ex 21,14), un supuesto que no se da aquí (1 Re 2,28-31).

2,1-12 Testamento y muerte de David.

Como otros grandes personajes de la historia de Israel (Moisés, Samuel), David, a punto de morir, deja un legado a Salomón. Este testamento (1 Re 2,1-9) tiene dos partes claramente diferenciadas: una teológica y otra política.

La primera parte del testamento (1 Re 2,2-4) es una exhortación de claro estilo deuteronomista y trae a la memoria la exhortación de Moisés al pueblo y a su sucesor, Josué (Dt 31,7.28; véase Jos 1). La fidelidad a la ley y su perfecto cumplimiento por parte del rey

son presentados como causa de bienestar y protección divina.

Parece que la ley de Moisés aquí mencionada (1 Re 2,3) debe identificarse con el libro del Deuteronomio; si es así, el texto actual habría sido incorporado a la Historia de la sucesión después de la reforma de Josías (2 Re 23). La vinculación del cumplimiento de la ley al mantenimiento de la promesa dinástica (1 Re 2,4) supone una importante novedad: la alianza del Sinaí se une a la alianza dinástica establecida por Dios con David y sus sucesores (2 Sm 7), que empieza a surtir sus efectos con la sucesión de Salomón. Sin embargo, llama la atención el matiz que se introduce: la promesa hecha a David era incondicional (2 Sm 7,14-16), mientras que aquí queda condicionada al comportamiento de sus sucesores (1 Re 2,4).

La segunda parte del testamento (1 Re 2,5-9) trata de las medidas políticas que Salomón ha de afrontar por encargo de su padre. Son tres cuentas pendientes: dos negativas y una positiva. Los casos de Joab y Semey, cuyo castigo y muerte son remitidos a la “prudencia” de Salomón, nos pueden resultar un tanto escandalosos y contrarios a los principios cristianos; pero hay que juzgarlos desde el contexto cultural de la época, ya que responden a principios y leyes arraigados y extendidos en el mundo del autor. Joab (1 Re 2,5-6) debía sufrir la venganza de sangre por haber asesinado alevosamente a Abner, antiguo general de Saúl (2 Sm 3,21-27), y a Amasá, sobrino de David (2 Sm 20,8-12); de no ser debidamente vengados, el castigo por tales crímenes podría recaer en la dinastía de David. Semey lanzó una maldición contra David cuando éste huía de Absalón (2 Sm 16,5-14); a su vuelta, el rey le perdonó la vida (2 Sm 19,16ss). Pero, según la mentalidad antigua, la maldición seguiría siendo eficaz hasta que fuese castigado su autor. Contrasta, entre uno y otro, el trato de favor para con los hijos de Barzilai, como recompensa por su ayuda y actitud fiel hacia David (2 Sm 17,27-29; 19,32-40).

La sección termina con la reseña sobria y extraordinariamente breve de la muerte de David y de los años en que reinó primero so-

bre Judá y después sobre todo Israel (1 Re 2,10-11). Su gran obra (la monarquía reafirmada, el territorio unificado y ampliado, los pueblos vecinos sometidos y la dinastía instaurada) queda ahora en manos de Salomón que tiene ante sí la tarea de la consolidación.

2,13-25 Muerte de Adonías. Los cuatro episodios que siguen son un compendio de las medidas tomadas por Salomón para consolidar el reino y su propia posición (1 Re 2,12,46 forman una clara inclusión temática); estas medidas consisten en la eliminación de los enemigos reales o potenciales. El nuevo rey cumple así el encargo de David (Joab, Semey), o bien se adelanta a sus rivales (Adonías y Abiatar). Resulta significativo el hecho de que los cuatro episodios reciban una justificación teológica.

El caso de Adonías era el problema más urgente y, a la larga, el peligro más amenazador para Salomón: acaba de protagonizar una conspiración y no ha olvidado sus derechos al trono (1 Re 2,15). La petición que Adonías hace a Salomón por medio de Betsabé para que le conceda como esposa a Abisag, la joven doncella de David (1 Re 1,3-4) es una petición que a Betsabé le parece insignificante (1 Re 2,20), pero en realidad tiene un trasfondo altamente significativo ya que Abisag formaba parte del harén de David y la posesión de una de las mujeres del rey otorgaba un título de sucesión. A los ojos de Salomón, el hecho delata la secreta ambición de reinar que aún alberga Adonías. Por eso, aprovecha la ocasión para desembarazarse de su más peligroso rival (1 Re 2,22-25). En el juramento de Salomón (1 Re 2,24) encontramos una justificación teológica de esta muerte, invocando la promesa dinástica, realizada precisamente en Salomón.

2,26-27 Destierro de Abiatar. El único delito de Abiatar ha consistido en apoyar la frustrada entronización de Adonías. Sin embargo, Salomón le considera reo de muerte, y si le conmuta la pena de muerte por el exilio (1 Re 2,26), lo hace aduciendo el carácter sagrado de la misión del sacerdote y los servicios prestados a David desde los primeros

tiempos. Lo confina, pues, en Anatot, pequeña ciudad al noroeste de Jerusalén, donde más tarde nacerá el profeta Jeremías, posible descendiente del mismo Abiatar (Jr 1,1). Un redactor deuteronomista añade una justificación teológica a esta destitución: en este caso se trata del cumplimiento de una antigua profecía contra la casa de Elí (1 Sm 2,30-36), a la que pertenecía Abiatar.

2,28-35 Muerte de Joab. Joab había estado vinculado a todos los momentos importantes de la vida de David, hasta el punto de convertirse en su lugarteniente y hombre de confianza. Pero en varias ocasiones había traspasado los límites de su cometido y de su poder: concretamente en la muerte de Absalón (2 Sm 18,5.9-15) y en el asesinato de los dos generales, Abner y Amasá, que hicieron peligrar su puesto privilegiado. Salomón, al decretar su muerte, invoca estas dos muertes no vengadas y las hacer recaer sobre el propio Joab, liberando así a David y a sus descendientes de toda culpa de sangre.

Joab, sabiéndose en peligro por haber apoyado a Adonías, se adelanta y huye. Al enterarse de la muerte de aquél, se refugia en los salientes del altar (véase 1 Re 1,50). Benayás, encargado de ejecutar la orden real, respeta inicialmente el lugar sagrado e intenta sacar a Joab fuera del recinto. Pero Joab desafía a Salomón y al propio Benayás a profanar el lugar sagrado. La ambigüedad de la situación radica en que ni Joab ni Benayás conocen el motivo real de la muerte de Joab: piensan que es por apoyar a Adonías y deducen, con razón, que el lugar sagrado puede proteger a Joab (1 Re 2,29-30). Sólo tras la segunda orden de Salomón (1 Re 2,31-33) Benayás, ya sin escrúpulos, puede matar a Joab en el santuario. El derecho de asilo que éste invocaba, como antes Adonías, no protege al homicida voluntario (Ex 21,14). Es la justificación teológica que encontramos en las palabras de Salomón (1 Re 2,33).

El episodio se cierra con una breve nota sobre los primeros nombramientos de Salomón: Benayás queda, en lugar de Joab, como jefe del ejército; Sadoc, en lugar de Abiatar, como sumo sacerdote, fundando así una dinastía

sacerdotal que durará hasta el tiempo de los macabeos (2 Mac 4,24). Es un paso más en la consolidación del reinado de Salomón.

2. Sabiduría de Salomón (3,1-5,14)

2,36-46 Muerte de Semey. El último episodio narra la muerte de Semey (el tercero de los encargos de David, véase 1 Re 2,8-9). Salomón recurre aquí a una complicada estrategia, ya que no puede acusarle de ningún crimen y David le había perdonado las feroces maldiciones lanzadas contra él (véase 2 Sm 19,17-24). La prohibición de abandonar Jerusalén fuerza la situación y responsabiliza, en última instancia, a Semey de su propia muerte. De esta manera, la maldición pierde su eficacia y, una vez más, la tercera ejecución queda teológicamente justificada.

La sección termina con una nota escueta que habla de la consolidación del poder real en manos de Salomón (1 Re 2,46). Efectivamente, la promesa dinástica se ha realizado ya en la persona de Salomón, despejando toda la maraña de incógnitas e intrigas de la historia de la sucesión, al tiempo que el reinado de Salomón se ve libre de amenazas inminentes, ya sea heredadas (la culpa de sangre de Joab o la maldición de Semey) o nuevas (la ambición de Adonías y los suyos). Una vez normalizada la transición, Salomón puede empezar a reinar en paz.

Sin embargo, una cierta ambigüedad, una sombra de sospecha, se cierne sobre estos comienzos del reinado de Salomón. Es verdad que su entronización es contemplada como el cumplimiento de la promesa de Dios a David (2 Sm 7,12) y que la eliminación de sus adversarios es atribuida a la última voluntad de David o a la ambición desenfrenada de las víctimas. Pero las justificaciones teológicas aportadas a estos hechos no logran arrancar del todo las semillas de terror y despotismo que subyacen a la magnificencia, prosperidad y gloria que la propaganda prosalomónica tratará de resaltar (1 Re 3-10), pero que volverán a rebrotar al final de su reinado con irreparables consecuencias (1 Re 11).

Tras el relato puente de la sucesión de Salomón en el trono de David, encontramos aquí propiamente el comienzo de la historia del reinado de Salomón (1 Re 3-11). Para su composición el autor ha recurrido a fuentes antiguas (los anales reales de 1 Re 11,41 y una posible historia de Salomón de origen sapiencial) y a una más reciente historia del templo, de origen sapiencial. La impronta deuteronomista aparece clara en la plegaria de Salomón (1 Re 8), en la respuesta divina (1 Re 9,1ss) y en otros pasajes bien significativos que señalaremos en su momento. Todo este material queda dispuesto en dos partes un tanto desiguales: una primera parte dedicada a la gloria y éxitos de Salomón (1 Re 3-10), y una segunda, a su decadencia, provocada por sus pecados de idolatría, y al consiguiente castigo (1 Re 11).

Llama la atención la extraordinaria extensión concedida por el autor a la historia de Salomón en comparación con el resto de los reyes de Israel y de Judá, cuyas historias generalmente concluyen de forma rápida. Tres razones pueden explicar semejante desigualdad: la importancia y centralidad concedidas al templo ya desde el momento de su construcción; el cumplimiento en la persona de Salomón de las promesas dinásticas hechas a David, y, finalmente, la idealización de la monarquía unida y las posibilidades apuntadas en el reinado de Salomón (en claro contraste con la nueva situación que se producirá tras la división de los reinos).

La presente sección (1 Re 3,1-5,14) queda unificada por el tema de la Sabiduría de Salomón, pedida a Dios en la oración inicial (1 Re 3,2-9) y concedida por él (1 Re 3,10-11), ejemplarizada en la administración de la justicia (1 Re 3,16-28) y en la organización del reino (1 Re 4,1-5,8) y exaltada en confrontación con los grandes focos, motivos y géneros sapienciales del próximo oriente antiguo (1 Re 5,9-14).

3,1 Matrimonio de Salomón. Abre la sección la noticia del matrimonio de Salomón con la hija del faraón (véase 1 Re 7,8; 9,16.24), separado deliberadamente de posteriores matrimonios que recibirán un juicio negativo (1 Re 11,1-4). Su finalidad es destacar el prestigio internacional logrado por Salomón y el rango de potencia mundial alcanzado por Israel, capaz de entrar en alianza con el poderoso Egipto. El faraón aludido podría ser Psusennes II, último rey de la dinastía XXI, o Sesc I, primer faraón de la dinastía XXII.

3,2-15 Salomón pide sabiduría para gobernar. El llamado sueño de Gabaón (1 Re 3,4-5), en el que se enmarca una aparición divina, la petición de sabiduría para gobernar por parte de Salomón y su concesión por parte de Dios, constituye un magnífico prólogo a la historia del reinado de Salomón, que parece responder a una doble finalidad: presentar a Salomón como legítimo sucesor de David, refrendado por el beneplácito divino (1 Re 3,1-2), y proponerlo como modelo de rey sabio (1 Re 3,3ss).

La mención inicial del culto en los *altozanos* por parte del pueblo y del rey (1 Re 3,2-3) es una justificación deuteronómica de una práctica extendida en Israel hasta tiempos próximos al exilio. Aunque era un culto yahvista y legítimo, el autor, que tiene presente la ley del único santuario (Dt 12,2-12) implantada en tiempos de Josías (2 Re 23), se ve obligado a justificarlo con la explicación de que aún no se había construido el templo de Jerusalén (1 Re 3,2). Estos lugares de culto denominados *altozanos* eran santuarios al aire libre, levantados sobre una colina y en las afueras de las poblaciones, y constituidos por un altar y algunos objetos cúlticos. Aunque eran de origen cananeo (y estaban, en consecuencia, dedicados al dios El y a los Baales), los israelitas los adoptaron, dedicándolos al Señor. Sin embargo, no siempre lograron sustraerse al peligro de sincretismo religioso que conllevaban (especialmente en el reino del Norte).

El sueño de Salomón (1 Re 3,5-15) está estructurado a partir de un diálogo en el que, tras una invitación de Dios (1 Re 3,5),

Salomón, consciente de la magnitud de su tarea y de sus propias limitaciones, pide un corazón sabio para gobernar, como cualidad preferida a otros bienes y dones (1 Re 3,6-9). La respuesta de Dios subraya la concesión de tal petición (1 Re 3,10-12) con el añadido de otros tres dones: riqueza, gloria y larga vida (1 Re 3,13-14), esto último condicionado a la fidelidad del rey (con claro color deuteronómico).

Quedan así sentadas las bases para el desarrollo de uno de los motivos más firmes y populares del reinado de Salomón: su proverbial sabiduría, entendida de forma amplia y variada. En primer lugar, esta sabiduría es el arte de gobernar e impartir justicia (1 Re 3,16ss; 4,1ss); pero también consiste en saber hacer (proyecto y construcción del templo) y en saber decir, como se refleja en su actividad literaria y específicamente sapiencial (véase 1 Re 5,9-14).

3,16-28 Un ejemplo de su sabiduría. El conocido y popular “juicio de Salomón” es, ante todo, un paradigma, un ejemplo de la sabiduría recién adquirida por Salomón, que se debía manifestar especialmente en el arte de juzgar con rectitud (véase 1 Re 3,9).

Los rasgos básicos de este relato popular están atestiguados en textos indios y orientales. En consecuencia, aquí tendríamos la adaptación israelita de un motivo del folklore internacional (es muy sintomático al respecto el que no aparezcan los nombres de las prostitutas y del rey). La sabiduría de Salomón logrará salvar la vida inocente, depositándola en manos de su legítima madre. El golpe de efecto del recurso a la espada (1 Re 3,24) pone de manifiesto cómo el corazón sabio del rey (1 Re 3,9.12) descubre y atiende a las razones ocultas del corazón amante y generoso de la verdadera madre.

4,1-5,8 La organización del reino. El segundo aspecto de la sabiduría de Salomón es el arte de gobernar, puesto ahora de relieve al referir la organización del reino (1 Re 4,1-20) y su magnífico esplendor (1 Re 5,1-8). La sección está construida a partir de dos listas cortesanías de oficiales de Salomón y otros

datos de fuentes más variadas, que, en parte, reaparecen en 1 Re 9-10.

La primera lista (1 Re 4,1-6) se refiere a la organización de la corte y ofrece los nombres de los altos funcionarios o ministros de Salomón. En ella se advierte una cierta continuidad con la organización administrativa de David, pues, de hecho, algunos de sus componentes son hijos de los funcionarios de aquél. Sin embargo, no parece que los cargos fueran hereditarios. A las listas de altos funcionarios de David (2 Sm 8,16-18; 20,23-26), Salomón añade tres nuevos cargos: el gobernador general, el consejero del rey (1 Re 4,5) y el mayordomo de palacio (1 Re 5,6). El encargado de reclutar trabajadores (1 Re 4,6) para las grandes construcciones del rey se convertiría en un cargo particularmente odioso e impopular.

La segunda lista (1 Re 4,7-19) recoge los nombres de los doce intendentes o gobernadores que Salomón puso al frente de los doce distritos administrativos en que dividió su territorio. Su función consistía en asegurar el cobro de los impuestos y en abastecer al rey y a la corte (funcionarios y ejército) durante un mes cada año. Cinco de estos intendentes son designados por el apellido: Benjur, Bendéquer = hijo de Jur, hijo de Déquer, etc. Listas parecidas encontradas en Ugarit hacen pensar en cargos familiares, transmitidos de padres a hijos. La vaga denominación de Judá (1 Re 4,19) y la fórmula distinta al resto de las tribus sugiere un estatuto especial para esta tribu, lo que a la larga significaría una causa más a añadir al cúmulo de diferencias que provocarían la ruptura entre las tribus del norte y la de Judá (véase 1 Re 12).

Una buena muestra de la organización del reino es el sumario que destaca la magnificencia y el esplendor de Salomón (1 Re 5,1-8) y describe la amplitud de sus fronteras, su prestigio internacional (1 Re 5,1.4), el fasto de su avituallamiento y de su poderío militar (1 Re 5,2-3.6-8) y las repercusiones que la situación de paz tenía en la vida del pueblo (1 Re 5,5). Son datos de fuentes dispares que no dudan en recurrir a las exageraciones. En concreto, la región comprendida entre el Eufrates y el Mediterráneo nunca es-

tuvo sometida a Israel en su totalidad; a lo sumo puede designar una situación de vasallaje y de buena vecindad, heredada de los tiempos de David. En contraste con el fasto de Salomón y su corte, sorprende el humilde bienestar del pueblo, basado en la tranquila posesión de pequeñas propiedades agrícolas (1 Re 5,5), y que refleja perfectamente el ideal del campesino israelita (véase Miq 4,4; Os 14,8; Zac 3,10).

5,9-14 Saber y fama de Salomón. El tercer aspecto de la sabiduría de Salomón destacado en la presente sección entra de lleno en los temas y motivos más característicos de lo que conocemos como corriente sapiencial en la Biblia. No en vano esta tradición invocó a Salomón como su iniciador e impulsor más destacado, hasta el punto de atribuirle algunos de los escritos más representativos, como algunas colecciones de Proverbios y los libros de Eclesiastés, Sabiduría y Cantar de los Cantares. El pasaje destaca tres dimensiones del cultivo de la sabiduría por parte de Salomón:

– Su carácter internacional que surge del intercambio cultural. Así, en 1 Re 5,10-11 se citan como término de comparación las sabidurías oriental y egipcia y una serie de sabios famosos entre los que reconocemos a Hemán y Etán (a quienes se atribuyen los salmos 88 y 89 respectivamente).

– La creación literaria (1 Re 5,12 habla de “tres mil proverbios” y “cinco mil poemas”). “Proverbios” es aquí una expresión genérica y amplia que puede englobar dichos, máximas, sentencias, comparaciones, enigmas... del estilo de los que podemos encontrar en Prov 10-22 (colección atribuida precisamente a Salomón). Los “poemas” se refieren a distintas manifestaciones de poesía lírica (como el Cantar de los Cantares y los Sal 72 y 127, atribuidos a Salomón).

– El cultivo de un saber de tipo enciclopédico, concretado en el interés por la botánica y la zoología (1 Re 5,13), aspecto éste más presente en las sabidurías mesopotámica y egipcia que en la israelita (aunque no faltan testimonios de este saber en el Antiguo Testamento: Prov 30,15-33; Job 38-40; Ecl 1,13.16).

Esta pluralidad de manifestaciones confirman la condición de sabio atribuida a Salomón y contribuyen a crear y a engrandecer una fama que llega a trascender los límites de Israel (véase 1 Re 10,1-13.24). Más allá de las lógicas exageraciones, este cuadro variado de la sabiduría de Salomón es fiel reflejo de una realidad incuestionable: el papel de mecenas y de impulsor de la sabiduría, de las ciencias y, sobre todo, de la literatura que protagonizó Salomón (hasta el punto de denominar a su reinado como el período de la ilustración salomónica y de fechar en su época el inicio de los primeros escritos de la Biblia).

3. Construcciones de Salomón (5,15-9,9)

Toda esta sección queda unificada por el tema de la construcción, aunque al final será el templo el motivo dominante. Si aceptamos el hecho de que la sabiduría tiene también una dimensión artesanal, un saber hacer, saber proyectar y construir, hay que concluir en que esta sección está también relacionada con la anterior.

La sección comienza con los preparativos para la construcción del templo, favorecidos por las buenas relaciones de Salomón con Jirán de Tiro (1 Re 5,15-32); 1 Re 6 describe con abundancia de detalles técnicos la construcción propiamente dicha, desde la estructura externa (1 Re 6,1-10) hasta la decoración y accesorios interiores (1 Re 6,14-36). Un breve paréntesis dedicado a la construcción del palacio real (1 Re 7,1-12) da paso a la descripción de nuevos trabajos de elaboración de complementos del templo (1 Re 7,13-50). La sección se prolonga con la solemne fiesta de la dedicación (1 Re 8,1-66), donde adquiere relieve especial la oración de Salomón (1 Re 8,22-53). Una nueva aparición divina cierra la sección (1 Re 9,1-9).

5,15-32 Preparativos para la construcción del templo. Los preparativos para la construcción se basan en tres elementos: la promesa que Dios hizo a David y que subraya la iniciativa divina en la construcción

(1 Re 5,19; véase 2 Sm 7,13), la sabiduría de Salomón (1 Re 5,21.26) y el renovado tratado de amistad con Jirán, rey de Tiro (1 Re 5,12-16.21-23), que ya había abastecido a David (2 Sm 5,11) y que ahora proporcionará a Salomón madera (1 Re 5,24) y artesanos (1 Re 5,32). Todo ello queda contextualizado en el marco de las relaciones comerciales internacionales que Salomón fomentó con éxito y es puesto al servicio de sus dotes previsoras. Es de sobra conocida la importancia comercial que desempeñaron los fenicios y sidonios, cuya madera (proveniente de los famosos cedros del Líbano) fue muy apreciada y buscada en la antigüedad. A cambio, Salomón paga en trigo y aceite, exponentes de la riqueza agrícola de su reino. El resto de los preparativos se refieren a la leva de trabajadores (1 Re 5,27-30) y a la provisión de piedra (1 Re 5,31-32).

6,1-38 Construcción del templo. El relato de la construcción del templo (completado más adelante, en 1 Re 7,13-51) es de origen sacerdotal y señala un punto culminante en la historia de Israel en el Antiguo Testamento. De ahí la importancia que se concede a todos sus detalles: dimensiones, disposición de su estructura, construcción y revestimiento de sus partes principales y accesorias. Sin embargo, el relato, eminentemente técnico, es desordenado, parcial y oscuro, y ha sufrido numerosas alteraciones hasta hacer inviable una reconstrucción aproximada del texto original.

El templo quedaba situado sobre la colina sudoriental de Jerusalén, al norte de la antigua ciudad jebusea, dominando el valle del Cedrón y mirando por el este hacia el monte de los Olivos. Su estructura (1 Re 6,2-4.16-19.36) era tripartita: el "ulam" o vestíbulo que estaba flanqueado por dos imponentes columnas de bronce (1 Re 6,3; 7,15-22), posiblemente descubierto; el "hekal" o santuario (llamado también "lugar santo", 1 Re 6,17), que era la parte más amplia y el lugar de culto; y el "debir" o camarín interior (conocido también como "lugar santísimo", 1 Re 6,16), que era una pequeña dependencia cúbica, donde se instalará el arca de la alianza. En

el plano arquitectónico el templo salomónico parece imitar modelos fenicio-cananeos de estructura alargada (se han encontrado restos arqueológicos de templos parecidos en Tell Tainat, Alalah, Ebla y Tell Mumbaqa, al norte de Siria, y en Jasor, al norte de Galilea).

La galería adosada alrededor de los muros (1 Re 6,5-6), consta de tres pisos y es utilizada para construir en ella habitaciones y dependencias donde guardar los accesorios del templo; sirve también como soporte de las vigas del edificio principal.

El oráculo divino recibido por Salomón (1 Re 6,11-13) es una glosa tardía desconocida por el texto griego que permite ver, ya desde el momento de su construcción, la importancia del templo como único ámbito sancionado por la presencia divina y, en consecuencia, como único lugar de culto legítimo. El Señor promete hacer habitar su nombre en el templo y no abandonarlo. Pero esta promesa no es incondicional ni es una garantía mágica: la efectiva realidad de la presencia de Dios en medio del pueblo y en el templo dependerá de la obediencia de Salomón y sus sucesores a los mandatos del Señor (1 Re 6,12). Como más tarde veremos, tenemos aquí anticipada la clave hermenéutica de la destrucción del templo en el 587 a. C. y del consiguiente abandono de Dios (Ez 8,1ss). Si Dios llega a invalidar su promesa no ha sido por capricho o por falta de palabra. Los dirigentes del pueblo no han cumplido su parte y han roto, por tanto, esta alianza.

Dentro del santísimo quedan instalados los dos impresionantes querubines que custodiarán el arca (1 Re 6,23-28). Los querubines aparecen siempre en el Antiguo Testamento como seres sobrenaturales al servicio de la divinidad (Gn 3,24; Sal 18,11; 99,1; Ez 1; 10). Más tarde la tradición les señalará un lugar determinado en la escala jerárquica angélica. La Biblia es muy sobria y oscura respecto a su forma. Hay quien los asimila a las divinidades secundarias del panteón asirio-babilónico (= *karibu*) que tenían aspecto de cuadrúpedos (toros, leones) con alas y cabeza humana. Sus estatuas flanqueaban por parejas la entrada de los templos y palacios reales, ya que se les atribuía

la doble función de interceder ante la divinidad y de guardar el lugar. Otros los relacionan con las esfinges o las diosas que extendían sus alas protectoras sobre el dios egipcio Horus. Obviamente, los querubines israelitas podían compartir forma, nombre y funciones con estas figuras, pero nunca su carácter divino.

Las obras de revestimiento y pavimentación y el atrio interior culminan la construcción del templo (1 Re 6,14-18,29-36). A pesar de la fama de esplendor y belleza que pronto adquirió, los revestimientos de oro del pavimento suenan a exageración.

7,1-12 Construcción del palacio real. La segunda manifestación de la sabiduría constructora de Salomón es el palacio real, cuya construcción se nos cuenta de forma más sucinta y difusa que la del templo. De hecho, sólo se habla de la parte externa y de las dependencias destinadas al público. Este complejo de edificios situado al sur de la explanada del templo, se levanta en el lugar de la era de Arauna, a unos doscientos cincuenta metros de distancia de la ciudad de David, que había sido adquirida por éste para la construcción del templo (2 Sm 24=1 Cr 21).

El *Bosque del Libano* (1 Re 7,2-7) era una sala recubierta de madera de cedro y tres hileras de columnas (45 en total) que evocaban los bosques del lejano Libano. Sobre las columnas, que formaban cuatro naves, se ubicaba una serie de habitaciones y galerías destinadas al depósito de armas (1 Re 10,17; véase Is 22,8) y otros enseres palaciegos. Toda la construcción, precedida de un pórtico (1 Re 7,6), debió servir como puesto de guardia y como paso para el cortejo real. El complejo se completa con la sala de audiencias para la administración de la justicia (1 Re 7,7), la residencia personal de Salomón y la residencia del harén real (1 Re 7,8), representado en este caso por la hija del faraón (véase 1 Re 3,1).

7,13-51 Trabajos para el templo. Tras el paréntesis abierto con la construcción del palacio, volvemos a los trabajos que completan la obra del templo: las columnas del

atrio y todos los utensilios y complementos que componen su ajuar.

No ha sido posible determinar con seguridad la función de las dos columnas exentas que flanqueaban el vestíbulo o atrio del templo (1 Re 7,15-22). Como hipotéticos modelos se ha recurrido a los obeliscos egipcios, las estelas de los lugares altos cananeos y las columnas de entrada de numerosos templos orientales. También podían aludir a las columnas de fuego y nube que acompañaron a Israel en el desierto (Ex 40,36-38). Idéntica indeterminación y variedad de interpretaciones provocan los nombres de las columnas, Yakin y Boaz, cuyo significado más elemental sería "firmeza" y "fuerza", respectivamente (1 Re 7,21).

El resto del capítulo describe la construcción de los accesorios que constituyen el ajuar del templo: el depósito circular de bronce (1 Re 7,23-26), las basas (1 Re 7,27-37) y los aguamaniles (1 Re 7,38), calderos, palas y aspersorios (1 Re 7,40), el altar de los sacrificios y la mesa para los panes de la ofrenda (1 Re 7,48), los candelabros y demás utensilios (1 Re 7,50).

El depósito circular o "mar de bronce" era una gran reserva de agua lustral. Las basas eran como conchas móviles (de ahí la mención de las ruedas) para el transporte del agua. Las palas se usaban para el transporte de cenizas y brasas del altar y las copas servían para recoger la sangre de las víctimas que luego sería vertida a los cuatro ángulos del altar (véase Lv 1,5.11). La dotación del templo queda completada con los objetos ofrecidos y consagrados por David (1 Re 7,51; véase 2 Sm 8,7-12).

Una vez concluido (y a partir de este momento), el templo se convierte en el principal foco de interés de los libros de los Reyes. Cada uno de los reyes será juzgado por su fidelidad o infidelidad al papel que el templo desempeña como único lugar legítimo de culto, aunque el momento concreto de la centralización del culto no se produciría hasta los tiempos de Josías (hacia el 622 a. C.). A pesar de todo, es verdad que ya desde Salomón el centro cívico de gravedad en Israel se desplaza decisivamente hacia Jerusalén, un

desplazamiento comenzado por David cuando trasladó el arca de Dios a su nueva capital (2 Sm 6). El sacerdocio del templo fue adquiriendo un peso cada vez más influyente, con sus propias tradiciones religiosas, sus propios archivos y su propia interpretación teológica de las leyes y la historia de Israel. Estas tradiciones cívicas se inspiraron en fuentes tanto autóctonas israelitas como extranjeras. La influencia de estas últimas no se limitó sólo a los aspectos materiales: el lenguaje y motivos de buena parte de los salmos (muchos de los cuales tienen en el templo su medio natural) sugieren una asimilación de tradiciones literarias cananeas. Resulta cuanto menos curioso comprobar cómo el templo de Jerusalén, piedra de toque de la ortodoxia en la perspectiva deuteronomista, fue históricamente uno de los más importantes canales a través de los cuales las influencias extranjeras se introdujeron en la religión israelita y en sus distintas formas de expresión.

8,1-13 Colocación del arca en el templo. 1 Re 8 está íntegramente dedicado a la fiesta de la inauguración y dedicación del templo y ocupa un lugar destacado en el conjunto de los libros de los Reyes, culminando a su vez toda la sección del templo (1 Re 5,15-9,9). Está estructurado en cinco unidades dispuestas en forma concéntrica: al comienzo y al final se alude a la fiesta de la dedicación y a sus participantes (1 Re 8,1-13: colocación del arca; 1 Re 8,62-66: conclusión de la fiesta). Antes y después de la unidad central encontramos dos bendiciones de Salomón con motivos análogos (1 Re 8,14-21 que hace de discurso de consagración y 1 Re 8,54-61). La unidad central está constituida por la "oración de Salomón" (1 Re 8,22-53), auténtica piedra angular del capítulo y singular compendio de la teología deuteronomista sobre el templo. Los hilos conductores de toda esta subsección son el sentido del templo para la vida y la historia de Israel y la función de Salomón que, a sus rasgos de sabio y constructor, añade ahora el de mediador litúrgico, presidiendo los distintos momentos de la fiesta y asumiendo perfiles sacerdotales.

La fiesta de dedicación se inicia con el traslado y colocación del arca en el templo (1 Re 8,1-13), que se hace coincidir con la fiesta de las tiendas (1 Re 8,2; véase Lv 26,29-43). Además de *toda la asamblea de Israel* que se halla presente (1 Re 8,2.5.14.22), tienen un papel preponderante el consejo de ancianos, los jefes de tribu, los cabezas de familia y, por supuesto, los sacerdotes y el rey (1 Re 8,1). Ellos hacen presente al “todo Israel” y legitiman el templo de Salomón como santuario nacional. El arca de la alianza es trasladada desde la ciudad de David, donde éste la había colocado provisionalmente (2 Sm 6,17), hasta el camarín del templo (1 Re 8,6), culminando así un viaje al que los autores deuteronomistas conceden un especial relieve en toda su obra (1 Sm 4,4-11; 5,1-7,1; 2 Sm 6). Aunque también se alude a otros utensilios sagrados (1 Re 8,4), el arca sólo contendrá las tablas de la ley (1 Re 8,9), expresión privilegiada de la alianza. Los sacrificios ofrecidos por el rey y el pueblo (1 Re 8,5) son ampliados en la última parte (1 Re 8,62-64). La nube (1 Re 8,9), asociada a la gloria de Dios es la manifestación sensible de la presencia del Señor (véase Ex 14,20; 19,16; 24,15-17). Dios, que ha tomado posesión de su santuario con la entrada del arca, se presenta al mismo tiempo como un Dios escondido (en la nube) y un Dios manifestado (en la luminosidad de la gloria). Se trata de la misma manifestación que se verificó cuando fue consagrada la tienda en el desierto (Ex 40,34-35). La aclamación de Salomón (1 Re 8,12-13), que cierra la unidad, es el resto de un breve poema sacado del “Libro del Canto”, según la versión de los LXX, y parece poner en contraste el sol que brilla en lo alto con el Señor que prefiere habitar en la oscuridad del santuario.

8,14-21 Bendición y consagración del templo. La intervención de Salomón adquiere los rasgos de una bendición sobre el pueblo (1 Re 8,14-15), que será de nuevo formulada y ampliada (1 Re 8,54-61) tras la solemne oración. En este caso, la bendición se amplía en una acción de gracias por el cumplimiento de anteriores promesas divinas. En concreto, Salomón agradece: la elec-

ción de Jerusalén como lugar de la presencia de Dios, la elección de David y su dinastía, la sucesión realizada en su persona y la construcción del templo, siguiendo el antiguo deseo de su padre. Se insiste en que la construcción del templo ha sido iniciativa del Señor por medio de la palabra profética; el templo construido es prueba de la fidelidad de Dios a su palabra, como lo fue la salida de Egipto o la entrada en la tierra prometida. Es interesante ver cómo en la conclusión de esta oración se funden las dos alianzas: la sináutica y la davidica.

La repetición de la fórmula *un templo en honor del Señor* (literalmente “en el nombre del Señor”: 1 Re 8,16.18.20) recoge un tema frecuente en el Deuteronomio y en la literatura de inspiración deuteronomista. Según una concepción ampliamente difundida en el mundo antiguo, el “nombre” expresa a una persona y la representa. De esta manera, el nombre del Señor concilia la presencia local de Dios y su inmensidad divina. Donde se encuentra el nombre del Señor, ahí se hace presente Dios de forma especial. Dios ha tomado posesión del templo hasta convertirlo en el lugar privilegiado de su verdadera automanifestación y en el foco de las invocaciones y plegarias culturales.

8,22-53 Oración de Salomón. La unidad central del capítulo está constituida por la amplia y magnífica oración de Salomón, considerada como una ampliación de las ideas contenidas en su anterior discurso (1 Re 8,15-21). Domina en ella la teología de la alianza, según la cual, Dios asegura su benevolencia a Israel en virtud del pacto sináutico, con la condición de que Israel corresponda con el cumplimiento de la ley. Su sencilla estructura la componen una introducción (1 Re 8,23-30), el cuerpo de la oración formado por siete casos de intercesión (1 Re 8,31-51) y una conclusión (1 Re 8,52-53), que repite elementos de la introducción.

– La introducción de la oración (1 Re 8,23-30) recoge y amplía motivos del discurso de consagración, como el principio de la fidelidad recíproca (1 Re 8,23) y el cumplimiento divino de la doble promesa hecha a David. Si

la construcción del templo constituye la realización de la palabra dada por Dios a David (1 Re 8,24), está justificada la petición hecha por Salomón del cumplimiento de la segunda palabra: mantener la promesa dinástica (1 Re 8,25-26). Sin embargo, esta promesa que nació incondicional (2 Sm 7,1ss) se expresa aquí de forma condicionada: su cumplimiento dependerá de la fidelidad del rey y sus descendientes a Dios y a sus leyes (1 Re 8,25b). Sorprende la nueva afirmación sobre la presencia de Dios en el templo y en el cielo (1 Re 8,27-30), ampliando y corrigiendo anteriores expresiones (1 Re 8,13.16). Mientras que 1 Re 8,13 expresa la idea de que el templo es el actual lugar de la morada de Dios, en 1 Re 8,27 el templo es contemplado más bien como el lugar privilegiado para interceder al Señor cuya morada permanece en el cielo.

- El cuerpo de la oración (1 Re 8,31-51) se articula en siete súplicas para otros tantos casos hipotéticos de intercesión, instando a Dios a escuchar las plegarias dirigidas a él. Estos siete supuestos son: el juicio de Dios contra un perjurio (1 Re 8,31-32), el retorno tras la derrota (1 Re 8,33-34), la sequía (1 Re 8,35-36), otras plagas o catástrofes (1 Re 8,37-40), el extranjero (1 Re 8,41-43), la guerra (1 Re 8,44-45) y el exilio (1 Re 8,46-51). La estructura de los distintos casos es casi idéntica: situación de apuro o de pecado - súplica en el templo como expresión de conversión - escucha de Dios desde el cielo - concesión del donuplicado. A pesar de las variantes que sufre el esquema, en todos los casos destaca la relación: rezar/templo, escuchar/cielo. La oración llega al cielo por medio del templo. Y éste, que al principio es el lugar donde se reza, después es referencia que centra la ciudad (1 Re 8,44) y la tierra (1 Re 8,48). Hay que advertir una posible referencia al exilio en el último supuesto (1 Re 8,46-51). Finalmente hay que destacar cómo la oración, tras los distintos castigos, exige la conversión previa. El templo nunca puede ser un talismán o un fetiche mágico que sustituya la correcta actitud ética y el consecuente esfuerzo del hombre.

- La conclusión de la oración (1 Re 8,52-

53) recoge elementos de la introducción (los ojos abiertos y el escuchar) y fundamenta la plegaria en la elección del pueblo y en la liberación de Egipto (1 Re 8,53).

8,54-61 Bendición de Salomón. Esta segunda bendición de Salomón, en correspondencia estructural con la primera (1 Re 8,14-21), parece una libre variación de la fórmula litúrgica usada por los sacerdotes (véase Nm 6,23-26). La bendición está formulada en forma de petición y con fraseología deuteronomista. Se vuelve a relacionar la dedicación del templo con la salida de Egipto, acentuando la relación promesa-cumplimiento y viaje (por el desierto) - descanso (en la tierra, en torno al templo). La construcción y dedicación del templo queda así encuadrada en la serie de las grandes intervenciones salvíficas: éxodo/don de la tierra/don del templo. La bendición subraya también la necesidad de la ayuda divina para permanecer fieles (1 Re 8,58: *que atraiga nuestros corazones hacia él*). Finalmente, hay que destacar un nuevo rasgo universalista: 1 Re 8,60 expresa el deseo de que todos los pueblos reconozcan al Señor y, en consecuencia, lo acepten.

8,62-66 Conclusión de la fiesta. El capítulo finaliza ofreciendo algunos datos sobre las ceremonias aludidas al comienzo (1 Re 8,1-13) y sobre el final de la fiesta. A pesar de la evidente exageración de los números (1 Re 8,62), que realzan la excepcionalidad de la fiesta y la importancia del templo, es perfectamente admisible que en ocasión tan señalada se produjera un auténtico derroche sacrificial. También resulta normal que el rey haga partícipes a sus súbditos de los sacrificios de comunión que sellan la unión con Dios. En virtud de lo extraordinario de la ocasión y de la insuficiencia del altar de bronce (1 Re 8,64), se levantan otros altares suplementarios que consagran así el atrio delantero del templo. La mención de los siete días (1 Re 8,65) corresponde a la duración de las grandes fiestas como la de las tiendas, a la que se aludía al comienzo (1 Re 8,2). El capítulo finaliza destacando el clima de alegría a la vuelta de la fiesta (1 Re 8,66).

9,1-9 Nueva aparición divina. Si la sección de la sabiduría de Salomón comenzaba con una aparición divina en Gabaón (1 Re 3,14-15), esta sección, dedicada a sus construcciones (y especialmente al templo), finaliza con una nueva aparición divina, que se refiere a la primera (1 Re 9,2) y se presenta como oráculo-respuesta divino a la oración de Salomón en la fiesta anterior (1 Re 9,3). Al margen de esta asociación con el contexto inmediato, encontramos en este pasaje una reflexión de claro cuño deuteronomista en la que nos ofrece su característica interpretación de la historia y, más concretamente, de la destrucción del templo y de la caída de Jerusalén. El autor, no lo olvidemos, se está dirigiendo a unos destinatarios aún no recuperados de la fuerte conmoción que ha supuesto la caída de Jerusalén y la consiguiente deportación a Babilonia. Para explicar lo aparentemente inexplicable, el autor se remonta a los orígenes del templo y pone en boca de Dios la explicación última de tan doloroso castigo: el templo nunca fue un salvoconducto incondicional de inmunidad, sino que desde sus orígenes estuvo sometido a las condiciones de la alianza y a su dialéctica de bendiciones y maldiciones. La protección divina emanada del templo exigía la fidelidad de los reyes y del pueblo; el castigo posterior sancionaba su infidelidad.

El oráculo se estructura en tres partes: la primera parte se refiere específicamente al templo (1 Re 9,3) y concreta los modos de presencia divina: su nombre (véase 1 Re 8,16ss), sus ojos (1 Re 8,29) y su corazón estarán en él siempre, como expresión de su divinidad, dispuesta a dejarse invocar, a mirar y a escuchar. La segunda parte (1 Re 9,4-5) se refiere a la promesa dinástica (2 Sm 7), formulada aquí de forma condicional en lo que se refiere a la observancia de la ley y la alianza: a una observancia total se promete un trono perpetuo en el reino de Israel. La tercera parte (1 Re 9,6-9) desarrolla las consecuencias de la no observancia de la ley e implica no sólo a la dinastía davídica y a sus reyes, sino también a todo el pueblo y al templo (1 Re 9,7). Se ofrece así una razón explícita de la caída de Jerusalén y sus desastrosas consecuencias.

El exilio, lejos de ser una experiencia incomprensible, es algo tan lógico en sus causas teológicas que incluso los forasteros pueden dar una explicación coherente de él (1 Re 9,8-9; véase Dt 29,22-28; Jr 22,8-9).

4. Fama y gloria de Salomón (9,10-10,29)

El material reunido aquí procede de variadas y heterogéneas fuentes, algunas de ellas muy antiguas. Podríamos decir que toda esta sección queda estructurada en torno al episodio de la reina de Saba (1 Re 10,1-13), que contribuye a resaltar el prestigio internacional de Salomón, fundamentado en su sabiduría, sus obras y el esplendor y riqueza de su reino. Antes de este episodio encontramos noticias de sus relaciones comerciales internacionales, de nuevas construcciones y de algunos aspectos organizativos de orden interno (1 Re 9,19-28). La última parte (1 Re 10,14-29) destaca la riqueza de Salomón y de su reino.

9,10-14 Tratado con Jirán. La cesión de territorios como consecuencia de tratados comerciales era una práctica común en la política internacional. El presente texto nos ofrece un caso concreto al respecto. Completando noticias anteriores sobre los intercambios con Jirán (1 Re 5,1-12), se nos dice que Salomón tuvo que ceder veinte ciudades de Galilea como contrapartida de la madera y el oro empleados en la construcción del templo y del palacio. Sin embargo, hay que recordar que los materiales del templo habían sido pagados con productos agrícolas (1 Re 5,25), por lo que parece más lógico pensar que la cesión de las ciudades galileas correspondía a un nuevo tratado, relacionado únicamente con la compra del oro (1 Re 9,14). En realidad parece que 1 Re 9,12-13 trata de justificar, en estilo popular, la pérdida de un territorio de escaso valor como consecuencia de la habilidad o sabiduría comercial de Salomón.

9,15-28 Organización de la leva y actividades diversas. Cuatro tipos de informa-

ción se nos ofrecen en este capítulo: nuevas construcciones, organización de la leva, aportación de Salomón al culto y creación de la flota. La actividad constructora se completa con la alusión a las obras de fortificación de Jasor, Guézer y Meguido, antiguos e importantes enclaves cananeos con probado valor estratégico (1 Re 9,15), y otras ciudades menos relevantes como Betorón, Balat y Tamar (1 Re 9,17). Se habla también de la construcción de "ciudades-almacén" (1 Re 9,19), que servían para el aprovisionamiento del ejército y constituían, junto con las anteriores, una importante línea de defensa en el territorio israelita. La actividad constructora de Salomón se hace posible gracias al reclutamiento de trabajadores forzados entre los antiguos moradores cananeos (1 Re 9,20). El texto insiste en que los israelitas no participaron en este tipo de trabajos (1 Re 9,22), lo que contrasta con las afirmaciones de 1 Re 5,27 y 11,28, más conformes con los usos orientales. Esta insistencia en la exclusión de los israelitas quizá haya que entenderla como el intento de algún redactor tardío de exculpar a Salomón de responsabilidad en una práctica que sufrieron especialmente las tribus del norte (véase 1 Re 12,3-4.18) y que fue una de las causas determinantes de la rebelión de Jeroboán (véase 1 Re 11,28).

Las actividades culturales de Salomón *tres veces al año* (1 Re 9,25) corresponderían a las tres grandes fiestas judías de los ácidos, pentecostés y las tiendas, y hay que entenderlas en la línea que nos sugiere 1 Re 8,62-63. Los reyes de Israel participaban de los usos orientales que otorgaban funciones sacerdotales a los reyes. Sólo más tarde les será prohibida toda actividad sacerdotal, reservándola únicamente a los sacerdotes legítimos (2 Cr 26,16-19).

La última noticia nos habla de la organización de una flota naval con ayuda de los fenicios, expertos en navegación y construcción de naves (1 Re 9,26-28). Es la primera vez que la Biblia nos habla de una actividad marinera israelita. Gracias a esta flota, Salomón pudo incorporarse al comercio marítimo, dominado por los fenicios, robusteciendo así

las bases de su fortuna y de la prosperidad de su reino.

10,1-13 Visita de la reina de Saba. En el conocido episodio de la visita de la reina de Saba a Salomón vemos perfectamente reflejado y sintetizado el mensaje fundamental de toda esta sección: la sabiduría, la riqueza, la fama y el reconocimiento internacional del gran rey israelita.

A comienzos del primer milenio a. C. el reino de Saba, al suroeste de la península arábiga, se había asegurado el dominio político, cultural y comercial sobre toda Arabia. Por otro lado, Salomón dominaba las regiones por las que cruzaban las rutas caravaneras del reino de Saba. En consecuencia, la visita de la reina de Saba estaría motivada fundamentalmente por intereses comerciales y con vistas a concluir un acuerdo de carácter comercial con Salomón. El tenor actual del relato, sin embargo, pretende ilustrar, una vez más, la fama alcanzada por Salomón, que llega a traspasar los límites de Israel.

El autor introduce el relato aludiendo al motivo de la visita: comprobar la fama de sabio de Salomón a base del ejercicio de enigmas (1 Re 10,1-3), una especie de certamen de ingenio de ámbito cortesano. Relatos del antiguo Egipto hablan de reyes que se divierten con el intercambio de enigmas. El relato se recrea en la descripción del séquito de la reina y del fasto cortesano (1 Re 10,2.4-5) y termina aludiendo a los regalos que se intercambian mutuamente los monarcas (1 Re 10,10-13). El centro lo ocupan las palabras admirativas y elogiosas de la reina de Saba (1 Re 10,6-9), que además de ponderar la sabiduría y riquezas de Salomón (1 Re 10,6-7), felicita al pueblo (1 Re 10,8) y bendice a Dios como causa última de su prestigio: el amor de Dios a Israel ha provocado la elección y los favores para con su rey (1 Re 10,9). Es digno de notarse cómo la relación entre el Señor y su pueblo es antepuesta a la relación entre Dios y el reino davídico, y cómo se subraya en labios de una reina extranjera el cometido primordial del rey: su compromiso con *el derecho y la justicia* (1 Re 10,9).

10,14-29 Riquezas de Salomón. La sección termina con un sumario sobre las riquezas de Salomón, en continuidad con los dos episodios anteriores. Todos los pormenores y detalles conforman un cuadro en el que destacan la abundancia y riqueza prometidas por Dios, junto con la sabiduría, en el sueño de Gabaon (1 Re 3,9ss); todo ello, además, como consecuencia de la actitud observante y fiel de Salomón hacia la voluntad de Dios (1 Re 3,14). Este relato conclusivo nos habla del oro conseguido por distintos conductos (1 Re 10,14-15) y de su empleo y utilización (1 Re 10,16-18.21), de los beneficios obtenidos en el comercio marítimo (1 Re 10,22) y de otros regalos recibidos por Salomón (1 Re 10,25.27). Así mismo alude al comercio bélico de caballos y carros que el rey compraba y exportaba (1 Re 10,26.28-29). La nota de 1 Re 10,23-24 que habla de cómo eran ponderadas en el extranjero la sabiduría y la riqueza de Salomón, es una buena síntesis del episodio de la reina de Saba (1 Re 10,1-13).

5. Decadencia y fin del reinado de Salomón (11,1-43)

Tras los amplios capítulos dedicados a los éxitos de Salomón (1 Re 1-10), el autor concentra ahora en un último capítulo las sombras de su reinado y sus propios fracasos. A pesar de sus evidentes simpatías y rendida admiración por el gran rey israelita, el autor no puede ignorar sus errores y desaciertos. Sobre todo, si pensamos que a su muerte se produce la dolorosa división de las tribus del Norte; división que no surge de forma espontánea, sino que, engendrada ya en tiempos de David (2 Sm 20,1-2), tuvo por fuerza que gestarse y madurar en vida de Salomón. Tampoco se ignora que este cisma tuvo unas determinadas causas históricas y políticas. Pero, como la interpretación de la historia ofrecida en los libros de los Reyes es fundamentalmente teológico-religiosa, serán éstas las causas que aparezcan en primer plano, aplicando a los pecados y errores de Salomón la lógica aplastante de las tesis deuteronomistas.

Evidentemente, no todos los episodios aquí narrados, o simplemente aludidos, sucedieron en los últimos días de Salomón. Poco importa. El autor los concentra al final de su vida para mejor resaltar la verdad de su tesis: mientras Salomón permaneció fiel a Dios, recibió de él innumerables favores; cuando se aparta de sus mandatos, cesan los favores y sobreviene el castigo. Y a tenor de esta teología se estructura el capítulo: en primer lugar se hablará de las infidelidades de Salomón (1 Re 11,1-13), y en segundo lugar de sus reveses en política exterior (1 Re 11,14-25b) e interior (1 Re 11,26-40), para terminar con un breve sumario sobre el fin de su reinado (1 Re 11,41-43). Conviene notar cómo los distintos episodios aquí narrados quedan salpicados por diversas reflexiones deuteronomistas que tratan de conectar las presentes causas con los futuros acontecimientos (1 Re 12,1ss).

11,1-13 Salomón infiel a Dios. Una de las características más sobresalientes de la historia deuteronomista es que sus autores juzgan a los reyes a partir de su cumplimiento del mandamiento principal (véase Introducción) de *amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas* (1 Re 6,5), cuya primera consecuencia es no tener otros dioses ni practicar otros cultos (véase Dt 5,3ss). Y, aunque en bastantes momentos de su vida Salomón dio muestras de su amor y fidelidad a Dios, a través de sus matrimonios con mujeres extranjeras puso las bases del sincretismo religioso y cultural imperante al final de su reinado, sincretismo al que no permaneció indiferente ni inmune el rey israelita.

Sin embargo, hay que decir que los matrimonios con princesas extranjeras (como de hecho debieron ser algunas de las mujeres de Salomón) eran bien considerados e incluso fomentados entre los reyes del cercano Oriente antiguo como expresión de poder, riqueza y prestigio. En muchos casos se trataba de medios políticos que contribuían a la paz y a las buenas relaciones políticas y económicas entre los pueblos. De hecho, David se casó con extranjeras (véase 2 Sm 3,2-5) y la misma esposa egipcia de Salomón no es vista

con malos ojos (1 Re 3,1; 10,24). En el presente pasaje se habla de su matrimonio con mujeres de Moab, Amón y Edom, reinos vasallos, y con mujeres sidonias e hititas, reinos con los que mantuvo buenas relaciones comerciales. No resulta extraño que estas mujeres, muchas de ellas de sangre real, trajeran también sus dioses y cultos, junto con su séquito personal. Los números globales del harén real (1 Re 11,3) suenan a exageración. El hecho de que Salomón permitiera los cultos nacionales de sus mujeres extranjeras y que incluso participara en ellos (1 Re 11,4-5) merece la más firme condena del autor, comparando su conducta desviada con el proceder intachable de su padre David (1 Re 11,4,6), quien evidentemente es aquí idealizado (véase 2 Sm 11-12) y se convierte en el modelo perfecto de fidelidad y obediencia a los preceptos de Dios. Este motivo reaparecerá frecuentemente en los libros de los Reyes.

Tras constatar el rechazo de Dios (1 Re 11,9-10), el autor inserta un oráculo divino de rasgos deuteronomistas en que se anuncia el castigo por el pecado de Salomón (1 Re 11,11-13): aunque Salomón hubiera merecido haber perdido el reino, en atención a un doble atenuante (la promesa a David y la elección de Jerusalén, 1 Re 11,13) el castigo se mitiga: no perderá todo el reino, sino diez tribus; y su ejecución no alcanzará a Salomón, sino a su hijo y descendiente inmediato, Roboán.

11,14-25 Adversarios exteriores de Salomón. Las primeras consecuencias del pecado de infidelidad de Salomón sí que afectaron a su reinado y, más concretamente, a su política externa: son las rebeliones del edomita Hadad (1 Re 11,14-22,25a) y del sirio Rezón, rey de Damasco (1 Re 11,23-24,25b). Aunque el autor pretende situar ambos acontecimientos en los últimos días de Salomón, interpretándolos como consecuencias de su pecado, las afirmaciones del mismo texto (1 Re 11,21-22,25) hacen suponer que las hostilidades se extendieron prácticamente a todo el reinado de Salomón (en contra de lo afirmado en 1 Re 5,1). En ambos casos la rebelión se origina en el brutal trato de David para con los citados pueblos (1 Re 11,15-

16,24; véase 2 Sm 8,3-8.13-14; 10,15-19). El imperio davídico estaba comenzando ya a perder su dominio sobre algunos de los pueblos sometidos y Salomón no llegó a tener el carácter belicoso y las innegables dotes militares de su padre como para contrarrestar esa tendencia. Se limitó a aprovechar las condiciones y fronteras que David le había dejado, utilizando la situación cuasi pacífica para fomentar las obras que conocemos.

El exterminio total de los varones de Edom por parte de Joab, al que se refiere el texto, nos es desconocido y puede tener parte de exageración y de justificación de la huida de Hadad a Egipto y de su posterior rebelión. La acogida y el asilo del faraón (1 Re 11,18-20), que se producirá también en el caso de Jeroboán (1 Re 11,40), refleja una política rentable a largo plazo: con ella el faraón se creaba amigos y aliados potenciales para el momento oportuno y le permitía mantener simultáneamente relaciones amistosas con reinos enemistados entre sí.

Nada sabemos, en cambio, de Rezón, el rey arameo de Damasco (1 Re 11,23), ni de las hostilidades de David (1 Re 11,24) que provocan su huida y rebelión, ni de los trastornos que pudo producir a Salomón y a Israel (1 Re 11,25b). Será a partir de la división de los dos reinos cuando se convertirá en el enemigo más incómodo de Israel.

11,26-40 Rebelión de Jeroboán. Mucho más grave y de peores consecuencias es el episodio de política interna protagonizada por Jeroboán y que, a la postre, culminará en el cisma de los dos reinos de Israel y de Judá. Más que de la rebelión formal el texto nos habla de la posición privilegiada de Jeroboán (1 Re 11,27-28), de su encuentro con el profeta Ajías (1 Re 11,29), del oráculo de éste (1 Re 11,31-39) y de la posterior huida del rebelde a Egipto (1 Re 11,40).

Jeroboán pertenecía a la poderosa tribu nórdica de Efraín (1 Re 11,26) y, antes de su rebelión contra la autoridad de Salomón, había sido un importante oficial en el servicio de trabajos forzados de Salomón (1 Re 11,28, donde se habla de la participación de las tribus josefitas en los trabajos forzados, des-

mintiendo así lo afirmado en 1 Re 9,22). Su rebelión y huida sugerida por el profeta Aías supone la aplicación de una parte del castigo por el pecado de Salomón.

El oráculo de Aías (1 Re 11,29-39) es una composición deuteronomista, cuyo objetivo fundamental es ofrecer anticipadamente una interpretación teológica de la separación de los dos reinos. Como en otros textos proféticos, el mensaje es previamente representado a través de un gesto simbólico (la ruptura del manto en doce trozos, 1 Re 11,29-31a; véase 1 Sm 15,27-28), que hace más eficaz el oráculo, para dar después la correspondiente explicación oral (1 Re 11,31b-39), que en su mayor parte es una repetición de 1 Re 11,11-13 con algunas ampliaciones. Los dos jirones que se dejan al sucesor de Salomón en realidad sólo representan a la tribu de Judá, que anteriormente había absorbido a la de Simeón (Jos 19,1). También hay que advertir cómo la promesa dinástica hecha a Jeroboán (1 Re 11,37-38) de forma condicional tiene paralelos incluso literales con la promesa dinástica de David (2 Sm 7).

11,41-43 Fin de Salomón. La presente sección (y toda la primera parte) termina con esta conclusión redaccional que veremos repetida para casi la totalidad de los reyes de Israel y de Judá con ligerísimas variantes (véase 1 Re 14,19-20.29-31). La conclusión remite a una fuente oficial, el libro de "la historia de Salomón" (1 Re 11,41), que nosotros desconocemos, aunque debió existir como tal antes del exilio, y que se debía consultar si se quería para obtener más información sobre la vida de Salomón. Además, la conclusión nos ofrece datos sobre la duración del reinado, la sepultura y el sucesor. Los *cuarenta años* del reinado nos suena a cifra redonda (1 Re 2,11), que equivale a una generación.

Termina así el reinado del magnífico Salomón, el único rey israelita que reinó sobre todas las tribus desde el principio hasta el fin de su reinado (David reinó durante siete años sólo sobre Judá, 2 Sm 5,5). Aunque la valoración general que se desprende de su historia resulta positiva (con los lunares re-

ñados en este último capítulo), sólo tras su muerte aparecerán las verdaderas consecuencias negativas de su reinado.

II HISTORIA SINCRONICA DE LOS DOS REINOS (1 Re 12,1-2 Re 17,41)

El reinado de Salomón se ha cerrado con un presagio negativo: su reinado será dividido en dos (1 Re 11,31-32). Esta división marca el punto de partida y se convierte en el motivo dominante de toda la segunda parte de los libros de los Reyes, que narrará la historia simultánea de los dos reinos hermanos de Israel y de Judá hasta la caída y desaparición del primero, cubriendo un arco temporal de unos 200 años (930-922 a. C.).

Esta parte central de los libros de los Reyes queda estructurada en cinco secciones:

1. La división del reino (1 Re 12-13).
2. Historia de los dos reinos hasta Elías (1 Re 14-16).
3. El ciclo de Elías (1 Re 17-2 Re 1).
4. El ciclo de Eliseo (2 Re 2-8).
5. Historia de los dos reinos hasta el fin de Samaría (2 Re 9-17).

Para componer esta historia sincrónica, los autores deuteronomistas han utilizado fuentes diversas y, en buena parte, distintas de las correspondientes a la historia de Salomón. Estas fuentes son: "los anales de los reyes de Israel" y "los anales de los reyes de Judá"; distintas tradiciones proféticas (algunas de ellas bastante elaboradas, como las correspondientes a los ciclos de Elías y Eliseo); y materiales de la propia escuela Deuteronomista, entre los que destacan los marcos redaccionales de cada rey y reflexiones retrospectivas (como la que sigue a la caída de Samaría en 2 Re 17,7-23).

A tenor del contenido y de las fuentes utilizadas llama la atención el espacio concedido a las tradiciones proféticas. Este dato pone de relieve una de las características más significativas de la historia deuteronomista:

la importancia del profetismo en toda la historia de los libros de los Reyes y, más en concreto, el papel que desempeña la palabra de Dios, pronunciada por “sus siervos los profetas”, a la hora de anticipar, reactivar y dirigir la historia.

1. División del reino de Salomón (12,1-13,34)

Esta primera sección sirve de prólogo a toda la segunda parte (1 Re 12-2 Re 17) y narra el hecho de la ruptura y sus primeras consecuencias. Si la causa remota de la división la encontrábamos al final del reinado de Salomón, la causa próxima más determinante hay que buscarla en la actitud intolerante de su sucesor, Roboán, para con las tribus del Norte reunidas en asamblea para ratificarlo como rey. Una vez consumada la ruptura política con la proclamación de Jeroboán como rey alternativo de las tribus del Norte (que en adelante capitalizarán el nombre de Israel en exclusiva), la primera consecuencia será el cisma religioso, concretado en la restauración de los santuarios tradicionales de Betel y Dan, en detrimento del templo de Jerusalén; a la restauración de estos santuarios se añade una serie de medidas cúllicas que configuran lo que en adelante se llamará “pecado de Jeroboán”, algo que pesará como una maldición sobre todos los reyes de Israel. Una antigua leyenda profética surgida en torno a un oráculo de condenación contra Betel cierra esta sección introductoria, que será punto de referencia determinante para el resto de la historia de los libros de los Reyes (y de forma especial para el reino del Norte).

12,1-15 Asamblea de Siquén. Si una asamblea en Siquén (al estilo de la recordada en Jos 24) pudo señalar el nacimiento de la confederación de tribus israelitas, esta nueva asamblea de Siquén marca el fin del estado unificado y de la monarquía unida, que apenas había durado dos generaciones.

La asamblea en Siquén de las tribus del Norte (designadas como *todo Israel*, 1 Re 12,1) tiene una doble finalidad: por un lado, y co-

mo dice expresamente el texto, *para proclamar rey* a Roboán; pero, además (y a tenor del contexto), para fijar unas posiciones reivindicativas. Se trataba de presentar al nuevo rey la situación de discriminación que sufrían las tribus del Norte y plantear las exigencias de una política más justa y equitativa como condición de la aceptación de Roboán como rey de estas tribus, ampliamente mayoritarias en el conjunto de la nación hebrea. Este planteamiento inicial saca a la luz los dos modelos monárquicos de fondo y las actitudes correspondientes: mientras Judá, que representaba el modelo dinástico, no tiene dificultad en aceptar a Roboán como sucesor de Salomón y continuador de la dinastía davídica, las tribus del Norte se mantienen fieles al modelo carismático que comporta el reconocimiento y aceptación del candidato elegido o designado. Así se había hecho con Saúl en Guilgal (1 Sm 11,15) y con David en Hebrón (2 Sm 5,3), y así debía suceder ahora.

No queda clara la participación de Jeroboán en esta asamblea y en el curso de las negociaciones sucesivas: mientras 1 Re 12,2-3.12 sugiere que presidió la comisión negociadora. 1 Re 12,20 parece ignorar esta participación, pues da a entender que sólo cuando fracasaron las negociaciones se hizo venir a Jeroboán para proclamarlo rey. Aunque esta segunda versión es más verosímil, los pasajes citados son testigos de una duplicidad de tradiciones que convergen en el texto actual.

La petición de las tribus del Norte (1 Re 12,4) es un tanto genérica: aligerar el “pesado yugo” y la “dura servidumbre”. Ambas expresiones parecen aludir a las cargas fiscales impuestas por Salomón (1 Re 4,7; 5,7-8) y a la política de reclutamiento para los trabajos forzados (1 Re 11,28), medidas que recayeron especialmente sobre estas tribus. El plazo de tres días que el rey pide para responder a las exigencias (1 Re 12,5) sirven para confrontar dos concepciones del ejercicio de la realeza: a) la representada por los antiguos consejeros de Salomón (1 Re 12,6) que entiende la monarquía como servicio al pueblo y mantiene una actitud conciliadora y condescendiente; b) la línea dura representada por los consejeros jóvenes que se

muestra inexperta y arrogante y concibe la monarquía como ejercicio de prepotencia y opresión (1 Re 12,8-11). La respuesta de Roboán (1 Re 12,13-14) supone el desprecio de la línea democrática y dialogante (1 Re 12,15a) en favor de la línea dura e intransigente de los jóvenes que Roboán reproduce casi a la letra (1 Re 12,14). Al margen de la historicidad de los pormenores o de la exactitud de las palabras de Roboán, lo que el texto nos transmite es la parte de responsabilidad de éste en la división del reino y la crítica de los autores a su política.

Sin embargo, esta política intolerante y opresiva de Roboán no fue la causa última de la ruptura. Desde la perspectiva teológica en que se sitúan los autores deuteronomistas, el desprecio de Roboán a las exigencias del pueblo responde a la oculta guía divina de la historia que, a través de la decisión del rey, castiga la infidelidad e idolatría de Salomón (1 Re 11,11-13) y determina el cumplimiento de la profecía de Ajías de Silo en favor de Jeroboán (1 Re 12,15; véase 1 Re 11,29-39).

12,16-25 División política. La división política se consuma en cuatro breves escenas que terminan definiendo la nueva situación: a la marcha de las tribus descrita como una separación fáctica (1 Re 12,16-17), Roboán responde con un nuevo intento fallido a través de la embajada del odiado Adinorán, que es apedreado, obligando a huir al mismo rey (1 Re 12,18-19). La separación culmina en la proclamación de Jeroboán como rey de las tribus del Norte (1 Re 12,20-21). El último intento de Roboán de recuperar por las armas el territorio perdido es disuadido por una nueva palabra profética (1 Re 12,21-24). La elección de Siquén como nueva capital y los primeros trabajos de fortificación por parte de Jeroboán (1 Re 12,25) terminan por configurar una nueva realidad política.

El grito-consigna de la rebelión y secesión de Israel (1 Re 12,16) es repetición casi literal de las palabras de Sebá al encabezar una anterior rebelión de las tribus nórdicas contra David (2 Sm 20,1), que en aquel momento fue pronto sofocada. La expresión: *Israel, a tus tiendas* (1 Re 12,16) alude a instituciones

de la época de la confederación tribal: los representantes de las tribus se alojaban en tiendas durante la ceremonia de la renovación de la alianza, y al gritar esta consigna la comunidad sacral se disolvía y cesaban las obligaciones de la alianza. En este nuevo contexto, significaría que los delegados israelitas eran animados a volver a casa (es decir, al territorio del norte) y a romper los compromisos con David.

El envío de Adonirán como mediador en la crisis (1 Re 12,18) pone de relieve la inexperiencia y el desconocimiento de Roboán y supone una acusación implícita del autor hacia su culpabilidad. Adonirán recordaba la política más opresiva de Salomón y era particularmente odiado en el Norte por haber dirigido el sistema de trabajos forzados (véase 1 Re 4,6; 5,27-28), al que estas tribus se vieron sometidas (véase 1 Re 11,28). Su lapidación, que provoca la huida del rey, supone un nuevo paso hacia la ruptura total, que se consuma con el nombramiento y proclamación de Jeroboán como rey de Israel en Siquén. El episodio nos recuerda la proclamación de Saúl (1 Sm 11-15), el primer rey de Israel. Su primera medida consistirá en elegir a Siquén como capital del nuevo reino del Norte, que a partir de ahora se apropiará del nombre de Israel.

Consumada la ruptura, Roboán intenta reconquistar el nuevo reino, esta vez por las armas (1 Re 12,21), pero el profeta Semayas lo disuade de una guerra fratricida y vuelve a insistir en la justificación teológica de la ruptura: ésta ha sido permitida por Dios como castigo por el pecado de Salomón (1 Re 11,22-24). El episodio le sirve al autor para resaltar un rasgo positivo de Roboán: su obediencia a la palabra profética (1 Re 12,24b).

12,26-33 División religiosa. Mayor relieve y gravedad concede el autor a las sucesivas medidas culturales que toma Jeroboán y que, a la postre, desemcadenan un auténtico cisma religioso. Dichas medidas consistieron en la elección y revitalización de los antiguos santuarios de Dan y Betel, al norte y al sur de su reino; la instalación en ellos de dos becerros de oro; el nombramiento de

sacerdotes no levitas, y la institución de una gran fiesta de peregrinación en otoño (distinta de la fiesta de las tiendas). Todas estas medidas culturales, encaminadas inicialmente a contrarrestar la atracción del templo de Jerusalén entre los israelitas, provocarán un durísimo juicio contra Jeroboán, a la luz de las leyes deuterónicas (véase Dt 12,2-14). Sin embargo, este juicio está basado en las desviaciones que posteriormente se produjeron en el reino del Norte, y no exclusivamente en las intenciones iniciales de Jeroboán, que resultan bastante razonables.

El motivo inicial de la reforma pretendía contrarrestar el influjo del templo e, indirectamente, el de Jerusalén, capital del reino del Sur, puesto que una dependencia religiosa podía hacer peligrar la independencia política (1 Re 12,27). Además, Jeroboán no crea nuevos santuarios, sino que rescata, en lugares estratégicos, dos centros religiosos con importantes connotaciones tradicionales, de tiempos patriarcales (Betel, véase Gn 12,8; 28,10-22) y de tiempos de la confederación tribal (Dan, véase Jue 18,29-30). Los dos becerros de oro (1 Re 12,28) probablemente no tenían connotaciones idolátricas: eran concebidos como pedestales para la entronización del Señor o como símbolos de la divinidad invisible, con una función análoga a la desempeñada por los querubines del arca en el templo de Jerusalén (véase 1 Re 6,22-28). La representación del dios fenicio Baal en la figura del toro y el pasaje del becerro de oro (Ex 33,4: reproducido a la letra aquí en 1 Re 12,28) terminaron por condicionar su simbolismo idolátrico. El nombramiento de sacerdotes no levitas (1 Re 12,31) estuvo motivado por la masiva emigración de los levitas hacia el reino de Judá (véase 2 Cr 11,13-14, aunque el dato tiene claro interés apologético). Seguramente todas estas medidas no fueron consideradas por el pueblo como una verdadera reforma, sino como una recuperación de la antigua fe y de tradicionales usos culturales israelitas. A pesar de todo, el riesgo de sincretismo y de influjo de elementos religiosos foráneos fue desde el primer momento más inmediato para Israel que para Judá.

Sin embargo, estas medidas cúlticas son

juzgadas desde muy distintas perspectivas por los autores deuteronomistas, que las contemplan tras la caída de Samaría y la desaparición del reino del Norte (consideradas como castigo por la idolatría) y tras la posterior reforma cultural de Josías (véase 2 Re 23). Así se explica que los santuarios históricos sean considerados ilegítimos, que los becerros sean denominados ídolos y que la reforma en su conjunto sea presentada como el “pecado original” de Jeroboán, del que participarán todos los reyes de Israel y que a la postre provocará la ruina de Samaría y del reino independiente del Norte (véase 2 Re 17).

Pero, en aras de la justicia histórica, hay que decir que no siempre se comprendió la reforma de manera tan negativa. Por ejemplo, los grandes profetas del Norte (Elías, Eliseo, Oseas, Amós) que combatieron y denunciaron los errores y desviaciones (y entre ellos la idolatría) del reino del Norte, no consideraron como especialmente condenables los santuarios de Betel y Dan, ni los becerros de oro.

13,1-34 El altar de Betel y el profeta de Judá. El último versículo de 1 Re 12 sirve de introducción a esta historia profética centrada en la condena del altar de Betel. El relato procede de los círculos proféticos del reino del Norte y representa, junto con los ciclos de Elías y Eliseo (1 Re 17-2 Re 8) y otros relatos independientes, el momento de transición entre el profetismo extático y el profetismo clásico.

La finalidad principal del relato consiste en poner de relieve la condena del altar de Betel, en particular, y del culto instaurado allí por Jeroboán (véase 1 Re 12,32b-33), en general. El esquema profecía-cumplimiento, rasgo típico de la Historia Deuteronomista, se convierte aquí en procedimiento y motivo dominante, sin desdeñar otros temas como la eficacia de la palabra profética, la autenticidad del mensajero y la tensión entre verdadera y falsa profecía. La historia se divide en dos partes: una primera que refiere la condena del altar de Betel por un hombre de Dios procedente de Judá (1 Re 13,1-10) y la confrontación posterior de éste con un profeta de Betel (1 Re 13,11-34).

La primera parte (1 Re 13,1-10) recoge el oráculo de condena pronunciado por un hombre de Dios de Judá contra el santuario nórdico de Betel. El oráculo propiamente dicho (1 Re 13,2), con evidentes retoques deuteronomistas, contiene una predicción a largo plazo de la reforma cultural llevada a cabo por Josías, rey de Judá, tres siglos más tarde (véase 2 Re 23,15-20), cuando el reino del Norte había ya desaparecido. La orden real de apresar al profeta dan pie a un nuevo signo: la paralización del brazo amenazante (1 Re 13,4). El hecho pone de relieve uno de los aspectos más notables de la palabra profética: su poder de intercesión. Tras ésta, el rey transforma su resistencia inicial en un reconocimiento tácito de la legitimidad profética del hombre de Judá y de la validez de su mensaje. El rechazo de la invitación real (1 Re 13,7-8) y las palabras que lo explican (1 Re 13,9) se convierten en un nuevo signo de condena para Betel y el reino del Norte.

La segunda parte (1 Re 13,11-34) prolonga el motivo de la hospitalidad y confronta al *hombre de Dios* procedente de Judá con un anciano *profeta* de Betel (1 Re 13,11); los dos términos son prácticamente sinónimos y, por tanto, intercambiables (véase 1 Re 13,18-19,23), si bien el término *hombre de Dios* refleja un estadio más antiguo en la historia del profetismo. El relato pretende verificar la autenticidad del oráculo pronunciado (1 Re 13,32) y, en segundo término, acentuar la necesidad de la obediencia del profeta a la misión recibida. Se introduce un nuevo personaje: un viejo profeta de Betel, que no ha sido testigo de los hechos anteriores, sale al encuentro del hombre de Dios y, con la excusa de un ficticio mensaje, ofrece hospitalidad al judío (1 Re 13,14-18). Este acepta de buena fe, pero recibe a través de su anfitrión el anuncio del castigo por su desobediencia a la orden divina (1 Re 13,20-22). Se han dado distintas explicaciones de la trampa tendida por el profeta de Betel: con su prueba intentaría comprobar la autenticidad del mensaje; si acepta y no sufre castigo, se invalida dicho mensaje; si lo sufre, se autentifica; pero también puede significar un esfuerzo último del profeta de Betel por contrarrestar la eficacia

del oráculo del hombre de Judá. El resultado final es el castigo y la muerte de éste, ya que ha desobedecido las instrucciones divinas relativas a su misión (1 Re 13,9.17.26). De esta manera, su muerte se convierte en un signo más de la validez del mensaje y de la legitimidad de su misión, por lo que el profeta de Betel puede convalidar el anuncio (1 Re 13,31-32; adviértase el anacronismo de la mención de Samaría, que aún no se había fundado). La referencia a la tumba común (1 Re 13,30-31) es reencontrada más tarde en 2 Re 23,17-18, como un dato más de la ratificación del cumplimiento. La sección concluye con una nota deuteronomista sobre los pecados culturales de Jeroboán (1 Re 13,33-34) que provocaron el castigo de su casa.

2. Historia de los dos reinos hasta Elías (14,1-16,34)

Toda esta sección, introducida por un nuevo relato profético (1 Re 14,1-18) supone el comienzo de la historia sincrónica de los dos reinos que se extenderá hasta 2 Re 17 (con el amplio paréntesis de los ciclos de Elías y Eliseo, 1 Re 17-2 Re 8). Esta historia sincrónica consta de una serie de breves informes sobre los reyes de Judá (Roboán, Abías, y Asá) e Israel (Jeroboán, Nadab, Basá, Elá, Zimrí, Omrí y Ajab, cuya historia se prolongará durante la mayor parte del ciclo de Elías). Para su composición el redactor se ha servido de anales de los reinos de Israel y de Judá y de datos de archivo y ha incorporado los datos de interés en un esquema regular o marco redaccional utilizado invariablemente para cada rey del Norte y del Sur (véase Introducción).

Otro de los rasgos notables de esta historia sincrónica es la insistencia en el papel eficaz de la palabra de Dios comunicada por los profetas, dentro de los eventos (a menudo poco edificantes) de la historia humana. El recurso preferido por los autores es el esquema profecía-cumplimiento, que ya conocemos (para esta sección, véase 1 Re 14,10-11.15-16; 15,29-30; 16,1-4.7.12-13.34). Estas palabras proféticas ponen de relieve el dominio

soberano de Dios sobre la historia (y transmitieron, en consecuencia, un mensaje de esperanza a los lectores exílicos de los libros de los Reyes).

14,1-20 Reinado de Jeroboán en Israel (931-910). Si un oráculo de Ajías de Silo marcó el primer paso de la ascensión de Jeroboán al trono de Israel (1 Re 11,29-39 cumplido en 1 Re 12,15.20), un nuevo oráculo del mismo profeta anuncia la muerte de su hijo, el final de su dinastía (1 Re 14,10-11; véase 1 Re 15,27-30) y la ruina del reino del Norte (1 Re 14,15-16). Aunque la historia profética de 1 Re 14,1-18 puede remontarse a una antigua tradición local del santuario de Silo, en su forma actual muestra claros signos de reelaboración deuteronomista.

La enfermedad del hijo de Jeroboán (1 Re 14,1) pone en marcha el relato, cuyo tema central es la consulta que el rey hace al profeta Ajías por medio de su mujer. La estrategia urdida por Jeroboán (1 Re 14,2-4) nos recuerda la visita de Saúl a la pitonisa de Endor (véase 1 Sm 28,8-11). Esta consulta indirecta puede ocultar la existencia de tensiones personales entre Jeroboán y Ajías, o el cambio de la actitud inicial del profeta (véase 1 Re 11,29-39). Aunque el motivo de la consulta es la suerte del hijo enfermo, la respuesta oracular de Ajías irá más allá: ni la simulación de la mujer ni la ceguera del profeta impedirán que la palabra del profeta alcance su objetivo (1 Re 14,4-6).

El oráculo (1 Re 14,7-16) emplea un esquema típico en tres partes: beneficios de Dios (1 Re 14,8a), que resaltan aún más la gravedad de la culpa; denuncia del pecado (1 Re 14,8b-9); y anuncio del castigo (1 Re 14,10-16). El anuncio del castigo se hace, a su vez, en tres direcciones: para los descendientes de Jeroboán (1 Re 14,7-11.14), para el niño enfermo (1 Re 14,12-13) y para el reino de Israel (1 Re 14,15-16). El esquema ofrece paralelos con 2 Sm 12,7-8. Así mismo, la fraseología de 1 Re 14,10-11 es repetida casi a la letra más tarde (1 Re 16,3-4; 21,21-24). No ser enterrado en la sepultura familiar era considerado como una gran desgracia (véase 1 Re 14,13: aunque se anuncia la

muerte del niño, se habla de su entierro en la tumba familiar, como reconocimiento a su inocencia). El rey que acabará con la dinastía de Jeroboán será Basá (1 Re 15,25-30 con alusión al cumplimiento de la actual profecía). Igualmente el final del reino del Norte será debido, en gran medida, a los pecados de Jeroboán (1 Re 14,15-16; véase 2 Re 17,21-22). Por último, la muerte del niño (1 Re 14,17-18) es presentada como el primer cumplimiento de la profecía de Ajías.

La noticia final sobre el reinado de Jeroboán (1 Re 14,19-20) presenta el modelo de sumario conclusivo deuteronomista para todos los reyes de Israel y de Judá (el único elemento variable será la fuente de *anales* consultada).

14,21-31 Reinado de Roboán en Judá (931-914). Además de los datos ya conocidos de Roboán a propósito de la división de los dos reinos (1 Re 12), el redactor ofrece aquí el típico sumario redaccional con los datos conocidos (véase Introducción), al que incorpora dos datos más concretos: la progresiva difusión de los cultos cananeos en el reino del Sur (1 Re 14,22-24) y la campaña militar del faraón Sesac (1 Re 14,25-26).

A nivel religioso, tampoco escapó Judá al peligro de sincretismo y al atractivo influjo de los cultos cananeos (como ya sucedió al final de la vida de Salomón, véase 1 Re 11). La lista de pecados es un tanto esquemática: construcción de santuarios en los *altozanos* y proliferación de otros objetos cúlticos (1 Re 14,23). Llama la atención la alusión a la prostitución sagrada (1 Re 14,24) que se practicaba en esos santuarios por parte de ambos sexos (Dt 23,18-19 la condenará sin paliativos, dando el nombre de *perros* a los hombres que la practicaban).

La campaña del faraón Sesac en Palestina está atestiguada por datos extrabíblicos. No sabemos la causa de esta incursión. El hecho es que llegó hasta Jerusalén y Roboán, para evitar males mayores, se vio obligado a pagar un fuerte tributo de los tesoros reales (1 Re 14,28). En una inscripción encontrada en el templo de Karnak, el faraón se gloria de haber conquistado muchas lo-

calidades de Palestina. Al margen de lógicas exageraciones, es verdad que con esta expedición Egipto se aseguró el dominio estable sobre Palestina hasta el reinado de Ajab; (según 2 Cr 11,5-12, Roboán trató de reparar los males causados, reforzando sus fronteras con la construcción de fortalezas).

La sustitución de los escudos de oro por otros de bronce (1 Re 14,27-28) son una significativa alusión al progresivo empobrecimiento del reino de Roboán, en contraste con el fasto salomónico. La nota final de las hostilidades continuas entre Roboán y Jeroboán (1 Re 14,30) debe entenderse como expresión de enemistad irreductible ya que, aparte del primer intento de Roboán (1 Re 12,21-24), no se conocen otros enfrentamientos.

15,1-8 Reinado de Abías en Judá (914-911). El informe sobre Abías, hijo y sucesor de Roboán en el reino de Judá, se limita al sumario redaccional deuteronomista con juicio negativo (1 Re 15,3). El único atenuante para el castigo merecido por su conducta es la promesa hecha por Dios a David de mantener su descendencia (la *antorcha* en Jerusalén, 1 Re 15,4). Esta será precisamente la diferencia fundamental entre los reyes de Israel y de Judá: el sur será gobernado hasta su fin (687/6 a. C.) por reyes descendientes de David (véase 2 Re 11 para la única excepción). El modelo de rey ideal ejercido por David le permite al autor introducir un breve panegírico sobre su figura. A pesar de que con el tiempo el proceso idealizador fue haciendo de David una figura legendaria, los autores deuteronomistas no ocultan las sombras de su reinado, como el caso de Urías (1 Re 15,5; véase 2 Sm 11).

15,9-24 Reinado de Asá en Judá (911-870). Un mayor relieve y espacio se concede al dilatado reinado de Asá, el primero de los reyes de Judá que, tras la división, recibe un juicio positivo con reparos. A tenor de los criterios teológicos deuteronomistas, dicho juicio valora fundamentalmente la reforma cúltero-religiosa llevada a cabo por Asá y que se concretó en tres manifestaciones: la supresión de la prostitución sagrada, la re-

tirada de los ídolos tolerados por Salomón y Roboán y la privación del rango real a la reina-abuela Maacá, principal instigadora del culto a Astarté (1 Re 15,13). Los reparos al juicio positivo arrancan de la tolerancia de Asá hacia los santuarios locales (o lugares altos), donde se tributaba culto al Señor (pero se contravenía la ley del único santuario).

Otro aspecto notable del reinado de Asá fue su enfrentamiento con Basá de Israel (1 Re 15,16-22). Ante el ataque inicial de éste, Asá entabla alianza con Benadad de Damasco, que ataca a Israel por sorpresa y conquista la región situada entre las fuentes del Jordán y la llanura de Genesaret, un enclave caravenero de primer orden. El ataque deja las manos libres a Asá para sacudirse el dominio de Basá sobre sus fronteras, conquistar Ramá y ampliar la frontera norte de Judá hasta Mispá (1 Re 15,20-22). Sin embargo, este hecho, que es presentado como positivo, no elimina algunos interrogantes y sospechas de ambigüedad: el ataque al reino hermano de Israel, prohibido antes a Roboán, es aquí permitido; y la alianza con el extranjero Benadad (que a la larga se tornará extremadamente peligrosa) es vista con buenos ojos y no con la actitud crítica mantenida más tarde hacia otras alianzas. Se demuestra una vez más que los principios religiosos y culturales justifican y relativizan otros aspectos.

15,25-32 Reinado de Nadab en Israel (910-909). Se interrumpe la historia de los reyes de Judá y se retoma el hilo de la historia de Israel desde la muerte de Jeroboán (1 Re 14,20). Aparte del sumario redaccional, el único dato del reinado de Nadab que se nos ofrece es la rebelión de Basá que acabó trágicamente con su vida y la de su familia, cumpliéndose fatalmente la profecía de Aías contra Jeroboán y su dinastía (1 Re 15,27-30; véase 1 Re 11,14). La primera dinastía de Israel sólo había durado dos generaciones.

Este último dato nos enfrenta a una de las constantes de la historia de los reyes del Norte: la inestabilidad dinástica de su monarquía, que contrasta vivamente con la estabilidad de la monarquía davidica en Judá (véase comentario a 1 Re 15,9-24). Esta constatación

ha hecho pensar en una concepción monárquica distinta para Israel y ha provocado, al menos, dos intentos de explicación: según la concepción carismática de la monarquía, los factores decisivos en la sucesión al trono de David fueron la designación profética y el reconocimiento/aceptación del pueblo (como en los casos de Saúl, David y Jeroboán), con lo que el principio dinástico no habría tenido aquí ninguna influencia (al menos hasta Omrí). Pero hay quienes atribuyen la intervención profética a los autores deuteronomistas y explican la inestabilidad política de los reyes del Norte por la falta de un centro político-religioso equiparable a Jerusalén en el reino del Sur, lo que expondría a la monarquía israelita a la influencia divisoria de las rivalidades tribales (al menos hasta la elección de Samaría como capital, bajo el reinado de Omrí, véase 1 Re 16,24). Habría que añadir a esto que en el reino del Norte nunca se elaboró una teología de la monarquía comparable a 2 Sm 7 y a los salmos reales, que tanto contribuyeron a la estabilidad de la dinastía davídica.

15,33-16,7 Reinado de Basá en Israel (909-885). Sobre el reinado de Basá, además de su rebelión contra Nadab y la eliminación de la dinastía de Jeroboán (véase 1 Re 15,27-29), tenemos el sumario redaccional y un oráculo pronunciado por el profeta Jehú, hijo de Jananí (1 Re 16,1-4). El oráculo en cuestión es una copia casi literal del pronunciado por Ajjías contra Jeroboán y su familia (véase 1 Re 14,8-11), especialmente en lo que toca al anuncio del castigo (1 Re 16,4). En la fórmula conclusiva de su reinado destaca el doble pecado de Basá: el original de Jeroboán y el añadido por haber eliminado a la familia de Jeroboán, lo que no deja de ser sorprendente. Aunque esta eliminación es contemplada como cumplimiento de la profecía de Ajjías y del castigo divino contenido en ella, al final es presentada como nuevo delito, que provoca, a su vez, el anuncio de un castigo similar.

16,8-14 Reinado de Elá en Israel (885-884). Como sucedía en el informe sobre Nadab, la nota sobre el reinado de Elá, aparte del brevísimo sumario redaccional, sólo nos

informa del levantamiento de Zimrí, alto oficial del ejército que estaba al frente de una división de carros de guerra, y de la eliminación de Elá y de toda su familia, lo que significa el fin de la dinastía recién estrenada y un nuevo cumplimiento de un oráculo profético (1 Re 16,12-13; véase 1 Re 16,2-4).

16,15-22 Reinado de Zimrí en Israel (884). Una buena muestra de la inestabilidad de la monarquía israelita y de las dinastías que se suceden sin apenas tiempo para afianzarse (véase comentario a 1 Re 15,25-32) es el brevísimo reinado de Zimrí, que solo dura una semana (1 Re 16,15); poco, pues, pudo hacer, aparte de eliminar a la dinastía de Basá (véase 1 Re 16,11). Zimrí, que era subordinado de Omrí, sufre el asedio de éste y muere en el incendio provocado por él mismo. La situación es tan inestable en Israel que estalla la guerra civil entre los dos pretendientes al trono, Omrí y Tibní, y sus respectivos seguidores. La contienda se prolonga durante cuatro años (entre los años vigésimo séptimo y trigésimo primero de Asá de Judá; véase 1 Re 16,15.23) y finaliza con la muerte de Tibní. Llama la atención la rigurosidad del juicio deuteronomista emitido también sobre Zimrí de forma implacable, a pesar de los brevísimos siete días de su reinado (1 Re 16,19).

16,23-28 Reinado de Omrí en Israel (884-874). Con la subida al trono de Omrí se inaugura una de las dinastías más estables y duraderas del reino de Israel. A pesar del juicio negativo deuteronomista (1 Re 16,25-26) y del silencio sobre sus actividades políticas, no cabe duda de que sus doce años de reinado resultaron muy positivos para la historia de Israel. La creación de una nueva capital en Samaría (1 Re 16,24) fue una medida de gran valor político, que seguramente contribuyó decisivamente a la estabilidad de la dinastía. Pero, además, dio a Israel un prestigio internacional que nunca había tenido desde su separación de Judá. De ello dan fe los anales asirios que designan a Israel como "la casa de Omrí", incluso después de la desaparición de su dinastía. Entre otros aciertos, cabe destacar que puso fin a la guerra

fratricida con Judá, restableció el dominio de Israel sobre Moab (véase 2 Re 3,4) y concluyó una alianza con los fenicios de Tiro, sellada con el matrimonio de su hijo Ajab con Jezabel, hija del rey de Tiro.

El silencio del autor sobre estos aciertos y su insistencia en los aspectos religiosos negativos de Omrí son una elocuente muestra de que los libros de los Reyes no son una historia política, sino teológico-religiosa. Desde esta perspectiva, la historia no es sólo el escenario de los acontecimientos humanos, sino sobre todo el lugar en el que Dios se manifiesta y el pueblo le responde.

16,29-34 Reinado de Ajab en Israel (874-852). El informe sobre el reinado de Ajab, hijo y sucesor de Omrí, queda pretendidamente incompleto: en este primer informe encontramos el sumario redaccional introductorio (1 Re 16,29), el juicio especialmente amplio y negativo (1 Re 19,30-33) y un episodio de su reinado (1 Re 16,34). Su historia queda abierta y se convierte en el nexo de unión con la siguiente sección, el ciclo de Elías, donde encontramos otros episodios de su reinado y el sumario conclusivo (1 Re 22,39-40). Como antes sucediera con Omrí, los autores cargan las tintas sobre sus pecados religiosos, sin tener en cuenta los muchos logros positivos de su reinado, en perfecta continuidad con el de su padre.

Desde la perspectiva de los autores, el momento más grave, lo que produjo la mayor crisis religiosa del reino del Norte fue la amenaza de sustitución del culto yahvista por los cultos fenicios de Baal, introducidos por Jezabel, la princesa fenicia esposa de Ajab (1 Re 16,31-33). La crisis sólo se resolverá con la aparición de Elías (1 Re 17-21).

La reconstrucción de Jericó por parte de Jiel (1 Re 16,34), a costa de la vida de sus dos hijos, trata de resaltar el cumplimiento de la profecía-maldición de Josué sobre Jericó (véase Jos 6,26). Algunos ven en este relato las huellas de un sacrificio de fundación de origen cananeo, por el que las víctimas, enterradas en los cimientos, garantizaban la protección de la nueva construcción. También puede aludir el pasaje a alguna desgra-

cia familiar que la tradición ligó a la vieja maldición.

3. Ciclo de Elías (1 Re 17,1-2 Re 1,18)

Enmarcado en los reinados de Ajab y de Ocozías, se inicia aquí el ciclo de Elías, el profeta, que reúne una serie de episodios de su vida, en relación con Ajab y Jezabel (1 Re 17-19,21) y con Ocozías (2 Re 1). A este ciclo se han añadido las historias independientes de otros profetas (1 Re 20 y 22) para configurar así toda una sección de contenido eminentemente profético.

Los episodios recogidos en el ciclo han sido tomados de una historia de Elías que se remonta probablemente a tiempos del profeta o a los círculos proféticos del Norte cercanos a Elías. Es seguro que existió como ciclo independiente de tradiciones ya antes de la redacción deuteronomista, pues apenas si encontramos restos de actividad redaccional.

El material seleccionado aquí se agrupa en torno a tres episodios distintos:

1) El episodio de la sequía, en el que se encuadran la estancia y los signos milagrosos del profeta en la región de Sarepta, la lucha contra los profetas de Baal en el Carmelo y la huida de Elías al Horeb ante la persecución de Jezabel (1 Re 17-19).

2) El episodio de la viña de Nabot (1 Re 21).

3) El episodio de la enfermedad de Ocozías (2 Re 1), inmediatamente anterior a la desaparición del profeta (2 Re 2).

Entre ellos se insertan las guerras arameas de Ajab, donde adquieren protagonismo un profeta anónimo (1 Re 20) y Miqueas, hijo de Yimlá (1 Re 22).

La importancia de Elías ha sido tal en el Antiguo y Nuevo Testamento, que ha superado los límites de su intervención histórica hasta convertirse en el prototipo de profeta mesiánico.

A nivel histórico, la aparición de Elías resulta providencial en un momento en que la religión yahvista conoce sus momentos más críticos ante la expansión de los cultos fenicio-cananeos de Baal y Aserá, conocidos

desde antiguo en Israel, pero ahora promovidos oficialmente por la reina Jezabel. En tal encrucijada surge la figura de Elías, profeta errante, perseguido por los reyes y enfrentado a ellos, a sus profetas y a sus dioses, sin más armas que la palabra de Dios y su celo profético por las más puras esencias del yahvismo.

A nivel teológico, la desaparición misteriosa del profeta contribuyó a exagerar su fama y a adornar su figura con rasgos legendarios, hasta el punto de que el judaísmo posterior alimentaría la creencia de que la venida del Mesías estaría precedida por la nueva aparición del profeta para anunciarla. Es la concepción que late en algunas páginas del Nuevo Testamento, que utilizan el motivo de Elías y algunos episodios de su vida.

17,1-6 Elías en el torrente Querit. El ciclo de Elías comienza, sin ningún tipo de presentación previa, con el anuncio de la sequía al rey Ajab. Posiblemente la fuente utilizada por los redactores de los libros de los Reyes hablaba de los antecedentes del profeta. Aquí sólo se nos dice su nombre, *Eli-yahu=mi Dios es el Señor*, que es toda una declaración programática; su patria, Tesbid de Galaad, al otro lado del Jordán; y su condición de servidor del Señor, Dios de Israel (1 Re 17,1).

La sequía que Elías anuncia solemnemente al rey Ajab (1 Re 17,1) no es tanto un castigo por los pecados del rey (véase 1 Re 16,30-33), cuanto una ocasión para mostrar que es Yahvé (=el Señor, el Dios de Israel), y no Baal (el dios cananeo de la tormenta y la fertilidad), el verdadero dador de la lluvia en cuanto único y supremo señor de la naturaleza. Esto aparecerá aún más claro al final de la sequía (1 Re 18). El tema de la sequía se convierte así en el motivo unificador de 1 Re 17-18.

El relato de la alimentación milagrosa de Elías por medio de los cuervos (1 Re 17,4-6) parece contener una alusión a la tradición del maná y las codornices en el libro del Exodo (véase Ex 16,8.12). Como tendremos ocasión de comprobar, no serán éstas las únicas alusiones al Exodo y a la figura de Moisés que encontraremos en el ciclo de Elías.

17,7-16 Milagro del aceite y la harina. La implacable sequía lleva a Elías a Sarepta, pequeña ciudad de la costa fenicia, donde tienen lugar dos acciones milagrosas protagonizadas por el profeta. Ambos relatos (1 Re 17,7-16 y 1 Re 17,17-24) son de origen popular y acentúan el poder de la palabra de Dios (1 Re 17,14-16.24) que, comunicada por el profeta, puede restituir la vida a quienes están en las mismas puertas de la muerte (1 Re 17,8-16) o ya muertos (1 Re 17,17-24). Pero, como sucede en los relatos evangélicos de milagros, son también signos que exigen la fe (1 Re 17,13-15) o la provocan (1 Re 17,24).

El presente milagro del aceite y la harina (1 Re 17,7-16) tiene un claro tono polémico: si lo que se está jugando es la supremacía entre el Señor y Baal (dios fenicio de las cosechas y la fertilidad, de ámbito agrícola), el milagro en cuestión es un anticipo de la victoria del Señor que da el trigo (harina) y el aceite, dones atribuidos a Baal, incluso en el territorio donde éste reina y entre sus propios "súbditos" (véase Os 2,10).

Más tarde, el mismo Jesús alabará la actitud de esta viuda y se referirá a este episodio como ejemplo del rechazo de Israel a sus profetas y de la gracia universal de Dios, destinada también a los gentiles (Lc 4,25-26).

17,17-24 Resurrección del hijo de la viuda. Este segundo relato, de características parecidas al anterior, destaca el poder soberano de Dios que devuelve la vida al hijo de la viuda, a través de la acción de Elías (1 Re 17,22).

La queja de la madre a Elías, tras la muerte de su hijo (1 Re 17,18), refleja la mentalidad de la época: el profeta ha atraído con su presencia la atención de Dios sobre los pecados de la viuda (ocultos u olvidados), sacándolos a la luz y provocando el castigo divino, por lo que culpa al profeta de la muerte de su hijo. La plegaria de Elías (1 Re 17,20-21) pone de manifiesto su sensibilidad solidaria ante el dolor de la viuda y, sobre todo, la dimensión intercesora del profeta, que no se recrea nunca en la denuncia y el castigo, sino que persigue la salvación y la vida. Las palabras finales de la mujer (1 Re

17,24) ofrecen la última clave de lectura de las dos unidades: la legitimación de Elías como profeta acreditado y la eficacia de la palabra de Dios, de la que el profeta es portador.

Este relato (que inspirará relatos parecidos en el Nuevo Testamento: Lc 7,11-17; Hch 20,10) tiene un paralelo sorprendente en el ciclo de Eliseo (2 Re 4,18-37), por lo que pudo haber una cierta atracción mutua. Sea lo que fuere, conviene notar que la finalidad de estas historias milagrosas fue primariamente didáctica. Su mayor interés radicaba en poner de relieve de forma colorista la verdad de que Yahvé-el Señor manifestaba su poder en las obras y palabras de sus profetas, contribuyendo a reforzar la autoridad de éstos ante las objeciones de adversarios e increyentes. Más tarde, en el contexto del exilio, estos relatos se convirtieron en un mensaje de esperanza para los desterrados que podían encontrar a través de ellos motivos de confianza en la palabra vivificadora de su Dios.

18,1-19 Elías, Abdías y Ajab. El motivo de la sequía continúa siendo el elemento aglutinante de este nuevo capítulo, que encuentra su clímax en la confrontación de Elías, profeta del Señor, con los profetas de Baal en el Carmelo. El presente episodio sirve, a la vez, de transición y presentación: por tercera vez (véase 1 Re 17,2.8) la palabra de Dios pone en movimiento a Elías para anunciar a Ajab el fin de la sequía (1 Re 18,1) y para pedirle un enfrentamiento con los profetas de Baal (1 Re 18,19). La acción se desarrolla en tres momentos:

– Puesta en movimiento de los personajes (1 Re 18,1-6): Dios envía a Elías hacia Ajab, mientras que Ajab y su mayordomo Abdías salen a buscar agua. El personaje de Abdías le sirve al autor para informar sobre la situación de Israel y, más en concreto, sobre la guerra abierta entre Jezabel y los profetas del Señor (1 Re 18,4).

– Encuentro de Elías con Abdías (1 Re 18,7-15): hay un doble reconocimiento, el personal (1 Re 18,7) y el profético (1 Re 18,12: Abdías reconoce a Elías como profeta autorizado, movido por el espíritu). De nuevo el autor proporciona información adicional: el rey busca al

profeta insistentemente para poner fin a la sequía (bien solicitando la intervención de su poder, o bien neutralizando su anuncio con la muerte del profeta). También se advierte el contraste entre las órdenes del rey y la libertad del profeta, que sólo se somete a la voluntad de Dios y a la moción de su espíritu.

– Encuentro de Elías con Ajab (1 Re 18,16-19): el episodio culmina en este encuentro que prepara el definitivo, ahora firmemente anunciado (1 Re 18,19). Ante la acusación que Ajab hace a Elías de ser la *ruina de Israel*, éste responde descubriendo la causa última de la sequía: el abandono del Señor por parte de Ajab y su familia y el culto a los baales, cuya máxima promotora es la reina Jezabel.

18,20-40 Elías en el Carmelo: el Señor o Baal. El momento culminante del enfrentamiento entre Dios y Baal es la lucha del Carmelo entre Elías y los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal. El tema de fondo es el sincretismo religioso del pueblo que Elías denuncia en su primera intervención: la actitud ambigua y contemporalizadora del pueblo queda expresada en la metáfora de la cojera de los dos pies (1 Re 18,21). Lo que Elías denuncia es el juego a dos bandas del pueblo, que mantiene su adhesión al Señor, pero no siente pudor en recurrir a Baal, señor de las cosechas, y a su culto misterioso y atractivo. Para Elías no valen medias tintas ni componendas, porque *nadie puede servir a dos amos* (Mt 6,24). El escenario del monte nos recuerda episodios parecidos en la historia pasada de Israel: Moisés que al bajar del monte se enfrenta a la idolatría del pueblo (Ex 32,15-20) y, sobre todo, Josué que en la asamblea de Siquén pide al pueblo una decisión entre el Señor y los dioses de los antepasados (Jos 24,15). Lo que se juega, aquí como allí, es la autenticidad de la fe mono-teísta de Israel, que excluye la posibilidad de otros dioses frente al Señor.

La escena está llena de colorido y tensión dramática, y el silencio juega un papel determinante. Al silencio inicial (y posiblemente culpable) del pueblo (1 Re 18,21) corresponde su vibrante confesión final (1 Re 18,39); a la palabrería bulliciosa y a la actividad fre-

nética y enloquecida de los cuatrocientos cincuenta profetas responde por dos veces el silencio del cielo (1 Re 18,26.29); a las acciones reposadas y cargadas de sentido simbólico de Elías (1 Re 18,31-35) y a su oración profunda (1 Re 18,36-37) responde el signo del fuego (1 Re 18,38) que vence todos los silencios (1 Re 18,39).

Los gritos, danzas, incisiones y trances de los profetas de Baal (1 Re 18,28-29) son rasgos característicos de cierto profetismo extático del mundo medio oriental, que a través de éstos y otros gestos buscaba el éxtasis, la anulación de la conciencia y la invasión de la divinidad, como elementos imprescindibles para la escucha de la oración. Las burlas de Elías (1 Re 18,27) parecen aludir a la leyenda cultural de Baal de Tiro, viajero y mercader, como sus fieles, y al rito de su despertar, y contribuyen a resaltar la impotencia del dios, manifestada en su silencio enfatizado (1 Re 18,29).

Las acciones de Elías (1 Re 18,31-35) en la preparación de su sacrificio están cargadas de significado: la construcción del altar del Señor con doce piedras (1 Re 18,30b-32a; véase Ex 24,4) recuerda las acciones salvíficas del Señor en el pasado; los doce cántaros de agua vertidos sobre las ofrendas contribuirán a realzar la demostración del poder de Dios (1 Re 18,34). Pero aún destaca más su oración (1 Re 18,36-37) en claro contraste con la palabrería ruidosa y la actividad frenética de los profetas: más que en la intervención de Dios sobre el sacrificio se insiste en su acción sobre los corazones para provocar la conversión del pueblo y el consiguiente reconocimiento del Señor como Dios único y verdadero (1 Re 18,36-37), y de Elías como profeta autorizado. La confesión del pueblo tras el prodigio (1 Re 18,39) es una variante ampliada del mismo nombre de Elías: "mi Dios es Señor".

En la masacre final (1 Re 18,40), más que un gesto inhumano, hay que ver la aplicación de la ley deuteronomica que condenaba a muerte a los idólatras (Dt 13,1-6) o de la ley del talión (los profetas de Baal habrían instigado a Betsabé a matar a los profetas del Señor; véase 1 Re 18,4.13).

Más allá de la mera anécdota, el mensaje fundamental del relato es que el servicio al Dios verdadero debe apoyarse en una decisión clara y consecuente por parte del pueblo. Las medias tintas y las componendas interesadas con los ídolos no son de recibo. Un mensaje que sigue siendo válido hoy, porque la elección entre Dios y los ídolos (dinero, fama, poder, etc.) debe ser actualizada y ratificada constantemente.

18,41-46 Fin de la sequía. El anuncio de la lluvia inmediata (1 Re 18,41.44) y su descripción (1 Re 18,45) es el desenlace lógico y esperado de toda esta sección que se abría con el anuncio de la sequía (1 Re 17,1). Una vez removidos todos los obstáculos (la infidelidad del pueblo, el "prestigio" de Baal y el influjo de sus profetas), la sequía llega a su fin, probando una vez más la eficacia de la palabra de Dios y, lo que es más importante, demostrando la inconsistencia de la pretensión de Baal de ser el dios de la lluvia y de la naturaleza. Este desenlace refuerza la convicción de que Yahvé, el Dios de Israel y Señor de la historia, es también Señor de la creación y de la naturaleza, a la que nutre con el don de la lluvia.

19,1-8 Huida de Elías. Los tres episodios que forman 1 Re 19 quedan unificados geográficamente por el motivo del monte Horeb y, aunque 1 Re 19,1-3 relaciona los nuevos episodios con el anterior (la indignación y amenazas de Jezabel contra Elías provocan la huida del profeta, 1 Re 19,2), hay indicios para pensar que proceden de una tradición independiente, pues 1 Re 19,10.14.18 parecen desconocer el episodio del Carmelo.

La primera unidad nos describe la huida de Elías ante las amenazas de muerte de la reina Jezabel, valedora de los profetas ajusticiados (1 Re 19,1-2). Sorprende la imagen de Elías, vencido por el miedo y la depresión (1 Re 19,3-4), en contraste con el coraje y la confianza de que hacía gala en la escena anterior. El dato confirma la impresión de que se trata de tradiciones inicialmente independientes y sirve de transición para lo que sigue. A pesar de todo, la imagen del profeta tocan-

do los límites de la existencia resulta entrañable y conmovedora, sobre todo a nivel humano (un interesante paralelo en Jon 4,3).

No menos conmovedores son los cuidados de Dios hacia el profeta, brindándole comida y aliento por medio de un ángel en una doble escena que nos recuerda la del torrente Querit (1 Re 19,5-9; véase 1 Re 17,2-6). Ya en el desierto, la huida de Elías se convierte en peregrinación hacia el Horeb, la montaña de Dios. La mención de los *cuarenta días y cuarenta noches* alude a la estancia de Moisés en la montaña santa y a la larga peregrinación del pueblo durante cuarenta años por el desierto. Elías parece desandar el camino del pueblo en busca de los orígenes de la fe.

19,9-18 Elías en el Horeb. Esta escena es el centro nuclear de todo el capítulo y contiene una clara alusión a las tradiciones de Moisés en el Sinaí (véase Ex 19,16ss; 33,18-23; 34,5-8): lo mismo que Moisés experimentó la presencia de Dios en el Sinaí en medio de terroríficos fenómenos naturales, así también (aunque con significado diferente) Elías asiste a la teofanía en el mismo lugar. Moisés se convirtió en instrumento privilegiado de Dios en la constitución del pueblo, y Elías aparece como el reformador que sigue las huellas del predecesor. La alianza que Dios concluyó con el pueblo por medio de Moisés se ve ahora seriamente amenazada de ruptura, según sus palabras del profeta (1 Re 19,10,14), y por su medio habrá de ser conservada (1 Re 19,18). Hay que advertir que este paralelo entre Moisés y Elías es recogido en el Nuevo Testamento y reflejado especialmente en el relato de la transfiguración de Jesús (véase Mc 9,2-13 y par.).

La teofanía propiamente dicha, el *pasar del Señor* (1 Re 19,11), es descrita en términos sorprendentes, no carentes de polémica (1 Re 19,11-13). Sucesivamente se niegan tres fenómenos naturales (el huracán, el fuego, la tormenta) tradicionalmente teofánicos (véase Ex 19,16,18; 2 Sm 22,7-16; Is 29,6; Sal 49,3; 96,2-5), para terminar afirmando la manifestación de Dios en un *ligero susurro* (1 Re 19,12), lo que provoca la respuesta adecuada de Elías: se cubre el rostro (1 Re 19,13),

ya que *nadie puede ver a Dios y seguir vivo* (Ex 33,20). La polémica, sin embargo, no va dirigida contra las concepciones tradicionales de la teofanía, sino contra la concepción fenicio-cananea que representaba a Baal como el dios del trueno y de la tormenta, y ante cuya voz potente temblaba la tierra (según la mitología ugarítica). La divinidad de Yahvé-el Señor es bien distinta: su presencia no se percibe tanto en los fenómenos tumultuosos y extraordinarios, cuanto en la voz casi silenciosa que sobrecoge y refleja la misma intimidad que experimentaron los profetas.

La teofanía concluye en la misión, consistente en tres uncciones: Jazael, como rey de Damasco, Jehú como rey de Israel y Eliseo como profeta sucesor del propio Elías (1 Re 19,15-16). Hay que advertir cómo las tres uncciones tienen un carácter punitivo (1 Re 19,17). Curiosamente, ninguna de las tres uncciones será llevada a cabo por Elías: las dos primeras serán realizadas por Eliseo, y la de éste no será propiamente una uncción (véase comentario a 1 Re 19,19-21). Ello quiere decir que estamos ante un relato más teológico que histórico, y que se han querido remontar al maestro las uncciones atribuidas a Eliseo. La alusión final a los siete mil israelitas preservados del castigo (1 Re 19,18) enuncia la idea del resto fiel, el grupo reducido que se salva de la catástrofe para garantizar la continuidad del pueblo elegido y será un tema ampliamente desarrollado por los profetas (véase Is 10,20-22; Am 5,15; Miq 2,12-13).

19,19-21 Vocación de Eliseo. El capítulo concluye con el cumplimiento del último de los encargos hechos a Elías (1 Re 19,16): la elección y nombramiento de Eliseo como profeta sucesor del propio Elías. No es una uncción, sino más bien un relato atípico de vocación. El gesto de echar encima el manto (1 Re 19,19) se convierte en una auténtica elección, ya que el manto simboliza la personalidad y los derechos de su dueño, por lo que Eliseo pasa a convertirse en discípulo de Elías (en una relación parecida a la de Josué respecto a Moisés; véase Ex 24,13; 33,11). Elías permite que Eliseo se despidiera de su familia (a diferencia de Jesús, que reclamará un se-

guimiento más radical; véase Lc 9,61-62). La destrucción de los aperos y el sacrificio de los bueyes (1 Re 19,21) significan la renuncia al oficio anterior, lo mismo que el banquete significa el abandono definitivo de los padres. De esta manera Eliseo está en condiciones de dedicarse plenamente al nuevo oficio.

Sin embargo, en ninguno de los relatos posteriores sobre Elías vuelve a aparecer Eliseo acompañando a su maestro (a excepción del episodio de la desaparición de Elías, que en realidad pertenece al ciclo del propio Eliseo, 2 Re 2). Ello significa que las tradiciones de uno y otro fueron originariamente independientes y más tarde se conectaron a través del relato de la vocación.

20,1-12 Asedio de Samaría. Primer paréntesis en el ciclo de Elías, donde se nos narran dos episodios belicos sin relación alguna con el profeta. La presencia del rey Ajab justifica la continuidad con el contexto y su ubicación actual en el ciclo de Elías. Además, la aparición de tres profetas distintos en los sucesivos episodios (1 Re 20,13.22.28.35) añade un motivo más para su incorporación aquí.

A pesar de la mención de Ajab, datos bíblicos y extrabíblicos permiten pensar que la guerra en cuestión no sucedió en tiempos de Ajab, sino algunas décadas más tarde, durante el reinado de Joás de Israel, contemporáneo de Eliseo (véase 2 Sm 13). Sin embargo, los redactores deuteronomistas presentan a Ajab como protagonista de los hechos. Ello explica el cambio sorprendente que se produce, desde una presentación positiva del rey (1 Re 20,1-30) a la más negativa que provocará el anuncio final del castigo (1 Re 20,35-43).

El primer episodio nos refiere la situación inicial de vasallaje del rey de Israel respecto al arameo Benadad II de Damasco (1 Re 20,4) y el asedio a que se ve sometida la capital, Samaría. Las exigencias desmedidas de los invasores (1 Re 20,5-9) provocan la declaración de guerra. A la actitud orgullosa del enemigo, consciente de su superioridad, responde un Ajab envalentonado con un proverbio cargado de ironía (1 Re 20,11), que no

puede disimular, sin embargo, lo alarmante de su situación.

20,13-21 Primera victoria de Ajab. La primera batalla se salda con una sorprendente victoria israelita (1 Re 20,21), sólo explicable por la aparición inicial de un profeta anónimo que pronuncia un oráculo de guerra en nombre de Dios (1 Re 21,13-14). Hay que hacer notar esta dimensión bélica del antiguo profetismo, que se remonta a la época de las tribus y a los primeros tiempos de la monarquía. En situaciones de guerra se consultaba al Señor por medio de las suertes o preguntando al profeta que respondía con estos oráculos de guerra (1 Re 20,13-14) que han dejado su huella en los poemas de algunos profetas clásicos (Is 34; 63,1-6; Jr 46-51; Ez 7).

20,22-34 Segunda victoria de Ajab. La segunda batalla viene precedida de dos nuevos oráculos proféticos, relacionados con su preparación remota (1 Re 20,20-22: el mismo profeta de 1 Re 20,13) y su preparación inmediata (1 Re 20,28). Sorprende la concepción que los ministros de Benadad tienen del Señor como "Dios de las montañas", que será completamente rebatida, primero por el oráculo de 1 Re 20,28 y después por la aplastante derrota infligida al enemigo (1 Re 20,29-30), demostrando así que el poder del Señor no está sometido a limitaciones geográficas.

El rey vencido se acoge a la clemencia del vencedor (1 Re 20,31) y salva la vida a cambio de una alianza, especialmente ventajosa para el rey israelita, que supone la devolución de ciudades perdidas y determinados privilegios comerciales en Damasco. Sin embargo, la devolución de dichas ciudades parece encajar mejor en el contexto de 2 Re 13,3-7.24-25, bajo Joacaz y Joás (1 Re 20,34). El título de *hermano* se otorgaba en el antiguo Oriente entre reyes del mismo rango (comparar con 1 Re 20,4.9).

20,35-43 Un profeta denuncia el pecado de Ajab. Lo que a nivel político supone un notable éxito diplomático del rey de Israel, no tiene la misma lectura a nivel teológico. Es lo que transmite este último episodio, construi-

do a partir de dos acciones simbólicas. El incidente de 1 Re 20,35-37 ilustra la importancia de la obediencia al mandato profético. La segunda acción simbólica ilustra la lectura teológica de la alianza sellada por el rey de Israel (1 Re 20,38-41): el rey vencido era propiedad de Dios y debía haber sido consagrado al anatema. La estratagema utilizada por el profeta para provocar que el rey pronuncie su propia sentencia (1 Re 20,40) nos recuerda el proceder de Natán (2 Sm 12) y de la mujer de Tecoa (2 Sm 14). La sentencia final (1 Re 20,42) responsabiliza a Ajab de los futuros sufrimientos de Israel a manos de los arameos y anticipa su condena definitiva (véase 1 Re 21,21-22.24).

21,1-16 Asesinato de Nabot. Volvemos a retomar la historia de Elías, que interviene ahora en un ámbito nuevo. Si hasta el momento su actividad se desenvolvía en el ámbito cívico-religioso (1 Re 17-19), en este caso se enfrenta a un tema político-social: el doble delito de asesinato y robo contra un inocente cometido por Ajab y su esposa en una clara muestra de abuso de poder. Estamos, pues, ante uno de los temas más frecuentes de la denuncia profética (véase Is 5,8-23; 10,1-4; Am 2,6-16; 4 1-3; 5,10-12). Al situar aquí este relato, los redactores conectan la muerte de Ajab con el oráculo de Elías que la anuncia.

La primera parte del episodio narra el intento frustrado de Ajab por comprar la viña de Nabot (1 Re 21,1-4), la intervención intrigante de Jezabel para remediar el contratiempo de Ajab (1 Re 21,5-10), la ejecución puntual del plan de Jezabel (1 Re 21,11-14) y la toma de posesión de la viña por parte de Ajab (1 Re 21,15-16).

La acción se desarrolla en Jezrael, ciudad de la llanura norte donde el rey tiene una residencia (véase 1 Re 18,46), que ahora pretende ampliar con la viña propiedad de Nabot. El trato inicial suena a razonable e incluso ventajoso para Nabot (1 Re 21,2). La tajante negativa de éste revela una concepción de la tierra como heredad familiar (1 Re 21,3), muy extendida en el antiguo Israel: cada familia ha recibido su suerte de la tierra prometida y do-

nada por el Señor, y esta tierra ha de permanecer vinculada a la familia como un depósito sagrado e inalienable (véase Lv 25,23). Aunque Ajab no comparte ya esta antigua concepción (para él la venta e intercambio de la heredad familiar es algo completamente legal, 1 Re 21,2), tiene que aceptar la postura de Nabot, pues le asisten la razón y el derecho, y no se puede hacer nada más (1 Re 21,4).

La intervención de la reina Jezabel cambia la perspectiva (tal vez por su origen no israelita): al rey todo le está permitido y no hay ley o derecho que lo limite; no actuar así es no reinar (1 Re 21,7). A partir de este momento Ajab queda en segundo plano y la reina asume el protagonismo y las riendas de la acción: por real decreto (1 Re 21,8) proclama un ayuno sin motivo (1 Re 21,9), inventa un delito inexistente, organiza un proceso fraudulento y emite la sentencia de muerte contra el inocente (1 Re 21,10). Todo sucede según el guión de la reina (1 Re 21,11-13) y, aparentemente, todo es legal: el ayuno por cualquier catástrofe o desgracia (véase Jl 1,14; 2,15), el delito (según Ex 22,27-28), la exigencia de testigos (Dt 17,6), la pena de muerte por lapidación (Lv 24,16) y posiblemente la expropiación de la propiedad familiar en beneficio de la corona. Y, sin embargo, todo es delito, pues acaba con la muerte y expolio del inocente. Ajab recibe la noticia, aparentemente inocua (1 Re 21,15), y sin añadir nada más (no podrá aducir ignorancia o ausencia de responsabilidad, 1 Re 21,8), toma posesión de la tierra codiciada.

21,17-29 Elías anuncia el castigo de Ajab y Jezabel. Las cosas no podían quedar así, como si nada hubiera sucedido. La prepotencia, la injusticia y el asesinato no podían tener la última palabra, pues el Señor, el libertador de los esclavos en Egipto, es también el defensor de los débiles, los inocentes y los oprimidos, contra la prepotencia de los fuertes y poderosos. Por eso Dios interviene, enviando al profeta Elías para denunciar los pecados (asesinato y robo) y anunciar la sentencia, que no es otra que la aplicación estricta de la ley del talión: la muerte de Nabot será vengada con la de sus verdugos.

La intervención de Elías refleja un cierto paralelismo con la intervención de Natán ante David para denunciar también dos graves pecados (2 Sm 12). Junto a la denuncia del doble delito (1 Re 21,18), desenmascarando su apariencia de legalidad, y el anuncio del consiguiente castigo (1 Re 21,19), encontramos una ampliación de la condena (1 Re 21,21-22,24), que es un duplicado deuteronomista de las condenas de Jeroboán (1 Re 14,10-11) y Basá (1 Re 16,3-4), como si en la conducta de Ajab se acumulasen los pecados anteriores hasta colmar la medida de la crueldad (1 Re 21,25-26). Un redactor posterior ha incluido una glosa que rompe la unidad de 1 Re 21,21-24, para incluir también el castigo de Jezabel, probablemente influenciado por 2 Re 9,30-37. Si ella había sido la inspiradora de todo, era lógico pensar que también debía recibir su parte de castigo.

Los gestos de arrepentimiento de Ajab (1 Re 21,27, nuevo paralelo con el episodio de Natán y David, véase 2 Sm 12,13) provocan una mitigación del castigo: la sentencia del profeta se cumplirá en los descendientes de Ajab (véase 2 Re 9-10).

22,1-4 Ajab decide atacar Ramot de Galaad. Nuevo paréntesis en el ciclo y en la historia de Elías. Ajab garantiza la continuidad con el contexto (1 Re 21). Como en el paréntesis anterior de 1 Re 20, encontramos otra historia profética en el marco de las guerras arameas. Tres sumarios redaccionales sobre los reinados de Ajab, Josafat y Ocozías cierran el capítulo y el primer libro de los Reyes (pero no el ciclo de Elías, que aún se prolonga en 2 Re 1).

La primera escena ofrece el marco y el contexto de todo lo que va a seguir: el relato de un nuevo episodio de la guerra entre Israel y Damasco, promovida esta vez por Ajab aliado con el rey Josafat de Judá, con la finalidad de reconquistar la ciudad transjordana de Ramot de Galaad. La presencia del rey Josafat se explica probablemente por la alianza entre ambos reyes a raíz del matrimonio de la hija de Ajab, Atalía, con el hijo de Josafat, Jorán (2 Re 8,18). Las palabras de Josafat (1 Re 22,4) sugieren dicha alianza.

22,5-12 Los profetas aseguran la victoria. La sugerencia de Josafat de consultar previamente al Señor (1 Re 22,5; véase comentario a 1 Re 20,13-21 sobre los oráculos de guerra), pone en marcha otra guerra bien distinta: un arduo enfrentamiento entre los profetas cortesanos de Ajab, que unánimemente le auguran la victoria (1 Re 22,6.11-12) y Miqueas, profeta independiente y crítico, que profetizará la derrota (1 Re 22,17). Lo que está en juego es uno de los grandes problemas del profetismo bíblico: la tensión entre profetas verdaderos y profetas falsos, y los criterios de autenticidad (tema tratado en muchos textos proféticos: véase Jr 23,9-40; 27-29; Ez 13; Miq 3,5-7). Los *cuatrocientos profetas* cortesanos nos recuerdan a los profetas de Baal (1 Re 18): también ellos recurren a técnicas extáticas (1 Re 20,10-12) y viven a expensas del rey (lo que los convierte en adictos a la causa real y explica su oráculo favorable). Tal vez sea su unanimidad sospechosa la que hace insistir al rey de Judá (mejor dispuesto a la auténtica profecía) en consultar a *algún profeta del Señor* (1 Re 22,7 establece ya una primera distinción entre los profetas cortesanos o del rey y el *profeta del Señor*). La respuesta de Ajab es una buena tarjeta de presentación de Miqueas hijo de Yimlá (no confundir con el Miqueas escritor, contemporáneo de Isaías): se trata de un profeta independiente, claramente desmarcado del grupo de los cortesanos, que predice desgracias en vez de venturas y que no es bien visto en la corte (1 Re 22,8).

22,13-28 Miqueas anuncia la derrota. El núcleo central del relato lo constituye la intervención de Miqueas, a través de cuatro oráculos y una visión explicativa que ofrece la clave interpretativa de la falsa profecía.

La primera intervención de Miqueas (1 Re 22,15) es una mera repetición del anterior oráculo favorable, que le ha sido previamente comunicado (1 Re 22,13). El tono o la carga de ironía empleado por Miqueas le hace insistir a Ajab en solicitar el oráculo auténtico (1 Re 22,16).

La segunda intervención de Miqueas ofrece el oráculo definitivo (1 Re 22,17) que, co-

mo Ajab se temía (1 Re 22,8.18), resulta negativo: Israel será derrotado y Ajab morirá. Las imágenes empleadas (el rey como pastor y el pueblo como rebaño) tienen gran resonancia en la tradición bíblica.

Ante la situación contradictoria creada por dos mensajes opuestos, Miqueas ofrece la clave interpretativa, a través de la visión simbólica de una sesión de la corte celestial (con claros paralelos en Is 6 y Job 1,6; 2,1): Dios ha decretado el ataque de Ajab a Ramot de Galaad y la ruina del rey por medio de un seductor (1 Re 22,20-21) y un *espíritu de mentira* introducido entre los profetas (1 Re 22,22-23). El oráculo transmitido por los profetas es ciertamente falso, pero es fiel al proyecto de Dios: la ruina de Ajab, el rey incrédulo que rechaza la genuina profecía.

La agresión del profeta Sedecías (contra el que Miqueas pronuncia un oráculo de condena individual, 1 Re 22,25) y la cárcel preventiva a la que se ve reducido Miqueas ilustran el destino más frecuente del auténtico profeta (1 Re 22,26-27). La última palabra de Miqueas ofrece un signo suplementario, ratificador de su oráculo (1 Re 22,28).

22,29-38 Muerte de Ajab en combate.

Todo el episodio culmina en la encarnizada batalla, cuyo desenlace final confirma el oráculo de Miqueas: derrota de Israel y muerte de Ajab. El informe final (1 Re 22,38), de cuño deuteronomista, insiste tácitamente en el cumplimiento de las profecías de Elías (1 Re 21,19) y Miqueas (1 Re 22,17), con algunos particulares no conocidos (la mención de las prostitutas en 1 Re 22,38).

22,39-40 Conclusión del reinado de Ajab. El sumario redaccional sobre el fin del reinado de Ajab completa los datos antici-

pados en 1 Re 16,29-34. Curiosamente, aquí no se alude a su negativa conducta religiosa y sí a algunos elementos positivos de su reinado, relativos a sus actividades constructoras. Pero, aunque no se vuelve a insistir en el juicio negativo, está claro que para los redactores deuteronomistas el reinado de Ajab fue casi tan nefasto como el de Jeroboán.

22,41-51 Reinado de Josafat en Judá (870-848). Retomando el hilo de los reyes de Judá, se incorpora aquí el sumario de Josafat, al que ya conocíamos antes de esta presentación oficial (1 Re 22,1). La brevedad de este sumario contrasta con la amplitud que le concede el Cronista (2 Cr 17,1-21). Se destaca su actitud religiosa continuadora de la de Asá, su padre, con quien comparte el juicio positivo con reparos (1 Re 22,43-44), y las relaciones de paz con Israel (1 Re 22,45). En la segunda parte del sumario se ofrece un dato negativo: el fracaso de su expedición marítima hacia Ofir (1 Re 22,49-50).

22,52-54 Reinado de Ocozías en Israel (853-852). El capítulo (y el libro primero de los Reyes) termina con la primera parte del sumario redaccional sobre el reinado de Ocozías de Israel, cuya continuación encontraremos en 2 Re 1 (lo que constituye una buena muestra de la división ficticia y arbitraria de los libros de los Reyes). El juicio deuteronomista es el ya conocido para los reyes de Israel, con un nuevo matiz: al ya habitual pecado original de Jeroboán, se añade ahora el más reciente de Ajab que pesó fuertemente sobre sus descendientes dinásticos y sobre el resto de la historia de Israel. El último episodio del ciclo de Elías acaecerá bajo el reinado de Ocozías.

SEGUNDO LIBRO DE LOS REYES

1,1-18 Enfermedad y muerte de Ocozías. La artificiosa y tardía división de los libros de los Reyes (véase Introducción) ha dejado aparte el último capítulo del ciclo de Elías, situándolo al comienzo del segundo libro de los Reyes.

Tras la interrupción de 1 Re 22, vuelve a aparecer Elías, enfrentado esta vez a Ocozías, el sucesor de Ajab. El pasaje queda enmarcado por dos noticias deuteronomistas (2 Re 1,1.17b-18) y significa una nueva demostración de la eficacia del esquema profecía-cumplimiento.

La caída y enfermedad de Ocozías y su posterior consulta a Baalzebub, dios filisteo, es el punto de partida (2 Re 1,2), que provoca la denuncia del pecado de idolatría y el anuncio del consiguiente castigo (2 Re 1,3-4) por parte de Elías, con una fórmula que se convierte en el estribillo del capítulo (2 Re 1,3-4.6.16). El anuncio provoca una nueva persecución de Elías por parte del rey que culmina en su presentación voluntaria ante Ocozías para confirmar el fatal anuncio (2 Re 1,15-16).

La consulta de Ocozías a Baalzebub, dios de Acarón, es considerada como una acción idolátrica, que atenta en consecuencia contra el mandamiento principal del Deuteronomio. Hay una pretendida distorsión irónica en la transformación del nombre del dios filisteo: Baalzebub (Baal=señor, príncipe) se convierte en Baalzebub (señor de las moscas) y, más tarde, en el Nuevo Testamento, pasará a ser Belzebú, designando al *príncipe de los demonios* (véase Mt 10,25; 12,24). Este episodio inicial se resuelve en una confrontación de mensajeros: Ocozías envía a sus mensajeros a Baalzebub; el Señor envía un mensajero (*ángel del Señor*) a Elías, y éste se convierte, a su vez, en mensajero de la denuncia y el castigo de Ocozías, que le transmitirán sus propios enviados (2 Re 1,6), convertidos ahora en mensajeros de Elías. Ocozías reconoce a Elías por su forma de vestir, muy semejante a la de otros profetas (Zac 13,4) y a la que más tarde identificará a Juan el Bau-

tista, nuevo Elías y precursor del Mesías (véase Mt 3,4 y par).

La segunda parte (2 Re 1,9-17a) narra el intento de búsqueda y captura que Ocozías emprende contra Elías, a través del envío sucesivo de tres capitanes. Hay un evidente juego de palabras entre la orden real que recibe Elías para que “baje del monte” y el fuego que Elías “hace bajar del cielo” y que devora a los dos primeros capitanes (2 Re 1,9b-11). El relato, de claro sabor popular, sirve para expresar el respeto debido a la palabra del Señor y a la persona del profeta. En el Nuevo Testamento encontraremos un claro eco de este episodio: cuando los discípulos pretenden resucitar la súplica fulminante de Elías, se encontrarán con la oposición de Jesús (véase Lc 9,51-56), descalificando así una interpretación literalista del episodio.

El relato culmina con la noticia del cumplimiento de la palabra del Señor (2 Re 1,17a): Ocozías, que quiso sustraerse a la palabra de Dios, sustituyéndola por el oráculo de un ídolo, y que más tarde pretendió contrarrestar su efecto, neutralizando al mensajero, acaba demostrando con su propia muerte la eficacia de dicha palabra.

4. Ciclo de Eliseo (2,1-8,29)

En íntima conexión con el ciclo de Elías, comienza el de Eliseo, discípulo del gran maestro y protagonista de la primera parte del segundo libro de los Reyes. La continuidad queda garantizada por 2 Re 2,1-18, donde encontramos la desaparición de Elías y la promoción de Eliseo como su autorizado sucesor. Esta continuidad se advierte, además, en la repetición de algunos temas y motivos del ciclo anterior. Sin embargo, a pesar de las semejanzas, se advierten también claras diferencias:

– Elías aparecía como profeta solitario y perseguido. Eliseo, por el contrario, aparece

casi siempre acompañado, bien por su criado, bien por los *grupos de profetas*, que adquieren una especial relevancia en este ciclo. Además, Eliseo nunca aparece perseguido y mantendrá, a diferencia de Elías, buenas relaciones con los reyes de su tiempo.

– Casi toda la actividad de Elías quedaba determinada por su lucha religiosa contra el baalismo. Este motivo queda muy en segundo plano en el ciclo de Eliseo. Al contrario que Elías, la actividad de Eliseo desborda a menudo este ámbito religioso para adentrarse en los dominios de la política nacional e internacional.

– Los mismos milagros de Elías aparecían en el contexto de su lucha religiosa y tenían un relieve secundario. Aquí adquieren un interés prioritario y la mayoría de ellos están provocados por motivos estrictamente humanitarios.

A nivel literario, el ciclo de Eliseo ofrece menos homogeneidad que el de Elías: observamos una acumulación de episodios sin criterios claramente definidos. A nivel histórico, su actividad queda enmarcada en el reinado de Jorán de Israel (con fugaces apariciones en los reinados de Jehú y Joás). A nivel teológico, Eliseo, lo mismo que anteriormente Elías, aparece como un exponente singular del profetismo en el momento de transición entre el profetismo colectivo y extático de los grupos de profetas y el profetismo más individual de los profetas predicadores. Para los redactores deuteronomistas, tanto Elías como Eliseo son ejemplo insuperable de la dirección que sobre la historia ejerce la palabra de Dios.

2,1-18 Elías es arrebatado al cielo. El último episodio de la actividad de Elías sirve, a su vez, de introducción al ciclo de Eliseo. Su finalidad es poner de relieve la sucesión de Eliseo en el ministerio profético y legitimar, por lo tanto, la autoridad de éste como heredero privilegiado del espíritu profético del gran maestro. El relato, además, aborda el tema del final misterioso de Elías y sirve de presentación de los grupos proféticos que reaparecerán con frecuencia a lo largo del ciclo. Finalmente, el episodio se convierte en una nueva variante del relato de vo-

cación de Eliseo (que ya encontrábamos en 1 Re 19,19-21).

La partida de Elías es presentada como una nueva peregrinación (véase 1 Re 17,2-3.5-6.9-10; 19,3-9) que le lleva desde Guilgal a la otra orilla del Jordán en tres etapas descritas con idéntica estructura literaria (2 Re 2,2-3.4-5.6-8). A cada intervención de Elías para apartar a Eliseo de su camino, éste reafirma su voluntad de seguirle, mientras que tres grupos distintos de profetas van acrecentando la tensión dramática, como un coro de testigos distantes (2 Re 2,7). La repetida prohibición de Elías al acompañamiento de Eliseo tiene visos de prueba que éste supera, convirtiéndose al final en testigo privilegiado de la desaparición del maestro. La división de las aguas y el paso de Elías y Eliseo (eco del episodio del Mar Rojo, véase Ex 14,21) pone otra vez en paralelo las figuras de Moisés y Elías. La posterior petición de Eliseo de *dos tercios del espíritu* de Elías como herencia (2 Re 2,9) recuerda el derecho israelita y asirio que conceden al primogénito esa parte de herencia (véase Dt 21,17). Eliseo pretende erigirse así en el heredero principal en el ministerio profético. La petición resulta excesiva (2 Re 2,10), toda vez que el carisma profético es don de Dios y, por lo tanto, no puede ser objeto de herencia. Sin embargo, la contemplación de la partida del maestro será signo y garantía de la sucesión (2 Re 2,10).

El carro y los caballos de fuego (2 Re 2,11) tienen valor teofánico (véase Sal 18,11-13; 50,3; 104,3; Zac 6,1-4): su finalidad en el relato consiste en expresar la separación de maestro y discípulo, previa al arrebato de Elías en el torbellino (2 Re 2,11b). Ha sido la tradición posterior la que ha terminado por describir su partida en el carro de fuego. Respecto al arrebato de Elías, sólo encontramos un antecedente en la Biblia: la desaparición de Enoc (Gn 5,24). También la mitología mesopotámica tiene relatos similares sobre reyes heroicos y personajes semidivinos. La partida de Elías no es un acontecimiento que pueda percibirse con la simple mirada humana; por eso, cuando Eliseo lo ve (2 Re 2,12), comprende que ha sido agraciado con los poderes proféticos que antes había pedido (2 Re

2,10). El título de *padre* otorgado a Elías (2 Re 2,12) equivale a “maestro”, mientras que *carro y auriga de Israel* alude al papel de Elías como defensor de Israel. Ese mismo título será atribuido más tarde (y probablemente de forma más original) por Joás a Eliseo (2 Re 13,14).

Tras la partida encontramos un breve gesto de luto (2 Re 2,21b). La recogida del manto de Elías (2 Re 2,13) significa recoger su herencia, ya que con él Eliseo quedará investido de su misma misión (véase 1 Re 19,19) y sus poderes; el signo de las aguas divididas (2 Re 2,14) es repetición de la anterior acción de Elías (2 Re 2,8) y nos recuerda otro traspaso de poderes: el de Moisés a Josué y la división de las aguas del Jordán que atestiguaba a éste último como sucesor de aquél (Jos 3,7; 4,14). En el manto está la fuerza del Dios de Elías, fuerza que Eliseo hereda al hacerse cargo del mismo.

El episodio final del encuentro de Eliseo con el grupo de profetas contribuye a acrecentar el misterio sobre la desaparición de Elías: los profetas creen que éste ha sido objeto de un arrebato extático y se ofrecen a buscarlo (2 Re 2,16); Eliseo, tras negarse inicialmente, al final lo permite (2 Re 2,17). La búsqueda infructuosa prueba sólo que Elías ya no pertenece a este mundo. El texto no dice que no ha muerto, pero fue fácilmente deducido por la tradición hebrea y cristiana, que hablarán de un retorno de Elías en la edad mesiánica (véase Mal 3,23-24; Eclo 48,10; Mc 6,15; 8,28). Jesús, sin embargo, desmontará esta creencia, al declarar que el retorno de Elías se ha producido en la actuación de Juan el Bautista (Mc 9,13; Mt 17,12).

2,19-25 Dos milagros de Eliseo. Los dos primeros episodios del ministerio de Eliseo nos introducen de lleno en una de sus constantes más representativas: su condición de santo milagrero. Estos y otros episodios posteriores formaron probablemente parte de una antiquísima colección de milagros, de origen popular, similar a lo que en la literatura hagiográfica cristiana se conoció con el nombre de florecillas.

El primer milagro (2 Re 2,19-22) refiere el

saneamiento de las aguas de Jericó, que Eliseo lleva a cabo arrojando sal al manantial. La finalidad del relato consiste en resaltar la acción benéfica y eficaz de la palabra profética para aquellos que acogen con hospitalidad y reverencia al hombre de Dios.

El mismo sentido, aunque a la inversa, tiene el segundo milagro (2 Re 2,23-25): el ataque de dos osas a un grupo de chiquillos en castigo a los insultos dirigidos al profeta. La palabra profética, en este caso una maldición, se muestra de nuevo eficaz y sirve de escarmiento para quienes lo tratan con irreverencia o enemistad. No sabemos si la calva, objeto del insulto, era natural o provocada por una especie de tonsura (en este caso podría constituir blasfemia). Sea lo que fuere, este segundo relato hiere nuestra sensibilidad religiosa al proponer un escarmiento tan desproporcionado como cruel. Sin embargo, no debemos olvidar que el episodio se presenta como una historia ejemplar y seguramente es ficticio en la mayoría de sus detalles. Además, su tono polémico contra Betel encaja perfectamente en la animadversión deuteronomista hacia esta ciudad y su santuario (véase 1 Re 13; 2 Re 23,15ss).

3,1-3 Reinado de Jorán en Israel (852-841). A modo de paréntesis, encontramos un sumario deuteronomista sobre el reinado de Jorán de Israel, sucesor de su hermano Ocozías y, como él, hijo de Ajab. Su inclusión aquí puede estar motivada por el deseo de ofrecer un preciso marco histórico a la mayor parte de la actividad de Eliseo. Como sucede con todos los reyes de Israel, el juicio deuteronomista es negativo; sin embargo, aquí es excepcionalmente mitigado por haber eliminado la *estela de Baal* erigida por Ajab (2 Re 3,2). Parece como si se quisieran subrayar así los efectos positivos de la lucha religiosa de Elías.

3,4-27 Expedición contra Moab. La coalición de los reyes de Israel, Judá y Edom contra Moab nos permite acercarnos a otro de los rasgos más significativos del ministerio profético de Eliseo: su intervención en los acontecimientos políticos más relevantes de su

tiempo. A diferencia de Elías, siempre distante de la corte y en conflicto casi permanente con los reyes, Eliseo forma parte de la comitiva militar (2 Re 3,11) y su consejo es solicitado y bien recibido por los reyes (2 Re 3,12). El relato resalta, no tanto su poder milagroso, cuanto su visión anticipadora de los acontecimientos inmediatos y su papel de mediador y transmisor de la acción divina.

Todo el episodio presenta asombrosos paralelos con 1 Re 22 y una más que probable dependencia. Hay algunas repeticiones literales: la situación de paz entre Israel y Judá, las palabras de Josafat en 2 Re 3,7, su pregunta en 2 Re 3,11 y la consulta a un profeta del Señor. Eliseo hace aquí las veces de Miqueas, aunque sin los tonos polémicos de la intervención de éste. También encontramos diferencias: la presencia del rey de Edom, el oráculo de Eliseo favorable a la expedición, la intervención divina y el éxito inicial de la campaña.

Mesá, el rey de Moab (pequeño reino al Este del mar Muerto), era vasallo de Israel y, como tal, estaba obligado al pago de un tributo anual (2 Re 3,4). Sobre su rebelión e independencia tenemos un importante testimonio extrabíblico: la llamada estela de Mesá es una inscripción moabita que nos proporciona la particular visión de Mesá sobre el desenlace de los acontecimientos. En ella se menciona sólo a Israel y se recuerda a Omrí y Ajab como los reyes que tenían sometido a Moab. Nada se dice de Jorán ni del episodio que nuestro texto relata (es costumbre muy extendida en las crónicas antiguas no hacerse eco de los propios reveses y fracasos).

La expedición aliada pretende atacar a Moab por el sur, rodeando el Mar Muerto y atravesando el desierto de Edom. La más que verosímil carencia de aguas provoca las primeras dificultades (2 Re 2,9): situación crítica de la expedición y falta de confianza de Jorán en Dios (2 Re 3,10.13b). A instancias de Josafat, Jorán recurre a los oficios proféticos de Eliseo que forma parte de la comitiva (2 Re 2,11-12; véase 1 Re 22,5ss). Este dato ratifica la costumbre antigua de incluir a los profetas como consejeros en las

expediciones militares. La negativa inicial de Eliseo (2 Re 2,13) conserva reminiscencias de las anteriores luchas de Elías (2 Re 1,3). La insistencia de Josafat da paso a su decisiva intervención (2 Re 3,14). El recurso a la música y al éxtasis que ésta provoca es un fenómeno atestiguado en paralelos bíblicos (1 Sm 10,5) y extrabíblicos. El éxtasis lo convierte en receptor del oráculo divino. La frase: *el Señor se apoderó de Eliseo* (2 Re 3,15) es una típica expresión bíblica usada para indicar la acción eficaz de Dios sobre los profetas (véase 1 Re 18,46; Is 8,11; Ez 3,14; 8,1).

La intervención de Dios, a través del envío del agua, solucionará el grave problema de la coalición y provocará la derrota y destrucción de Moab (2 Re 3,17-19). Las palabras del profeta comienzan a cumplirse a la mañana siguiente (2 Re 3,20): los campos de Edom se inundan, las tropas de Moab confunden las aguas rojas con sangre, bien por el efecto óptico del sol de la mañana, bien por el color de las tierras removidas. Los moabitas se lanzan al ataque, seguros de que los aliados se han matado entre sí, pero se encuentran con el contraataque de éstos y su propia derrota. El territorio de Moab es destruido por los israelitas, cumpliendo las palabras de Eliseo (2 Re 2,25). Tras un nuevo ataque infructuoso, el rey de Moab ofrece a su primogénito en sacrificio al dios Camos, seguramente en un intento desesperado por aplacar al dios adverso o por cambiar la suerte de la batalla (2 Re 3,27a). En parte lo consigue, porque los aliados se retiran "indignados" sin rematar la victoria (2 Re 2,27b). No queda nada clara la causa de su indignación: si es repulsa al sacrificio humano o temor ante la ira del dios moabita. El caso es que la estela de Mesá seguramente celebraría este inesperado éxito final y que Moab conservaría su independencia hasta el reinado de Jeroboán II (véase 2 Re 14,25).

4,1-7 La viuda pobre. Volvemos a encontrar a Eliseo como autor de prodigios en una nueva serie de cuatro milagros: tres de ellos son historias breves de tipo doméstico; el restante es una historia más amplia y desarro-

llada. Además, los dos primeros tienen evidentes paralelos en la historia de Elías.

El primer milagro podría denominarse la multiplicación del aceite (2 Re 4, 1-7) y es una historia paralela al milagro de Elías de la multiplicación de la harina y el aceite en Sarepta (1 Re 17, 12-16). En el presente caso se trata también de una mujer viuda, cuyo marido perteneció al grupo de los profetas. La causa de su aflicción no es el hambre, sino la amenaza de esclavitud que pende sobre sus dos hijos a causa de una deuda no saldada. El caso estaba contemplado en la antigua legislación israelita (véase Ex 21,7), y aunque se hicieron intentos para mitigarla (Dt 15, 12-18), esta forma de esclavitud continuó vigente incluso en tiempos postexílicos (Neh 5,5). La oportuna intervención de Eliseo provoca la multiplicación del aceite (2 Re 4,3-6), lo que permite a la viuda saldar su deuda y evitar la esclavitud de sus hijos (2 Re 4,7).

4,8-37 La mujer rica. El segundo episodio es mucho más amplio y está bastante bien elaborado literariamente. Volvemos a encontrar un paralelo en la historia de Elías (la segunda parte del episodio de la viuda de Sarepta, 1 Re 17,17-34). Encontramos, como allí, un milagro de resurrección, enmarcado en un caso de hospitalidad. Sin embargo, las diferencias son notables.

La historia de la sunamita tiene dos partes bien diferenciadas: la hospitalidad de la mujer hacia el profeta, recompensada por éste con el anuncio del nacimiento de un hijo (2 Re 4,8-17) y la repentina enfermedad y muerte del hijo que exigirá una ulterior intervención de Eliseo para devolverlo vivo a su madre (2 Re 8,18-37).

La primera parte (2 Re 4,8-17) nos presenta a un Eliseo itinerante. En sus idas y venidas al Carmelo pasa por Sunem, donde una mujer hacendada le ofrece su generosa hospitalidad, hasta el punto de ponerle una habitación amueblada (2 Re 4,8-10). En respuesta a la generosidad de la mujer, Eliseo le anuncia el nacimiento de un hijo en el plazo de un año. La promesa tiene un valor especial, dada la casi imposibilidad de tener hijos que pesa sobre el matrimonio, a causa de la

vejez del marido (2 Re 4,14-16). Las palabras de la mujer tienen una intensa carga dramática y apuntan ya desde ahora a la segunda parte del relato (véase 2 Re 4,28): la mujer prefiere su situación actual a hacerse ilusiones vanas. El relato ofrece paralelos notables con Gn 18,1-15 (temas de la hospitalidad, esterilidad por edad avanzada y promesa del hijo) y con otros casos de concepción y nacimiento en circunstancias aparentemente imposibles (véanse Jue 13 y 1 Sm 1). La escueta noticia del cumplimiento de la palabra de Eliseo (2 Re 4,17) cierra esta primera parte.

La trama se complica en la segunda parte (2 Re 4,18-34): en frases rápidas se nos describen la repentina enfermedad y la muerte inmediata del niño (2 Re 4,18-20). A partir de ahí la acción se ralentiza y las emociones se contienen o se aplazan: la mujer deja el cuerpo sin vida del niño sobre el lecho de Eliseo (2 Re 4,21) y prepara un rápido viaje al Carmelo para ver al hombre de Dios. El marido se extraña ante tan repentino viaje, pero la mujer nada dice de la muerte del niño (todas las acciones parecen reflejar su profunda confianza en que la situación no es irreversible). También se retrasa el encuentro con Eliseo (2 Re 4,25-26). Por fin, cuando tiene lugar el encuentro, las emociones contenidas se desatan y la mujer vuelve a repetir su respuesta al anuncio del hijo no pedido (2 Re 4,28), acusando veladamente a Eliseo de crueldad y engaño. Eliseo envía inmediatamente a su criado con su propio bastón (2 Re 4,29 con posibles reminiscencias del poder del bastón de Moisés, véase Ex 4,17), que se mostrará ineficaz. La mujer insiste a Eliseo, empleando curiosamente las mismas palabras del profeta en su triple negativa de abandonar a Elías en el itinerario de su partida (2 Re 4,30 = 1,2.4.6). La intervención de Eliseo provoca el desenlace esperado (2 Re 4,32-35) y es descrita pausadamente, dando mayor relieve al contacto corporal que a la palabra (véase 1 Re 17,19-22). Tampoco se alude a la acción de Dios en la resurrección del niño (2 Re 4,35b; véase 1 Re 17,22). El relato concluye de forma sobria con la entrega del hijo vivo a la madre y el gesto reverencial y sin palabras de ésta (2 Re 4,36-37; véase 1 Re 17,24, donde la

mujer de Sarepta responde con una confesión de fe en Dios y con el reconocimiento del profeta). A pesar de todo, el contexto del relato da a entender que el mismo Dios que había hecho nacer la vida donde no había posibilidad humana, ahora, malograda en la muerte, la rescata y la devuelve.

4,38-41 La olla envenenada. El tercer episodio del capítulo es un nuevo milagro doméstico de Eliseo en favor del grupo de los profetas. Sin embargo, no encontramos aquí ni oración, ni oráculo, ni motivos teológicos especiales. Tan sólo la habilidad culinaria de Eliseo para resolver un caso de envenenamiento o comida en mal estado, que recuerda el saneamiento de las aguas de Jericó (véase 2 Re 2,19-21), y pone de manifiesto su preocupación por los grupos de profetas, con los que se reúne a menudo. Aunque se habla del motivo de la carestía (2 Re 4,38), el presente relato, junto con el primero de esta serie (2 Re 4,1-7), nos informa sobre las condiciones de pobreza de estas comunidades proféticas.

4,42-44 Multiplicación de los panes. El episodio que cierra la serie relata, como el primero, una multiplicación, esta vez de panes. El contexto inmediato nos hace suponer que los destinatarios del gesto de Eliseo son los componentes del grupo de profetas del episodio anterior. Quizá lo más interesante de este relato sea que nos ofrece el modelo literario en que se inspirarán las multiplicaciones evangélicas (véase Mc 6,30-44; 8,1-10 y par), así como sus distintos elementos (orden de Eliseo/pregunta del criado/nueva orden/reparto satisfactorio).

5,1-19a Curación de Naamán. El relato de la curación del general sirio Naamán continúa la serie de milagros de Eliseo, aunque añade a los anteriores una dimensión nueva: el poder universal del Dios de Israel, que beneficia incluso a los enemigos de su pueblo, y su señorío absoluto sobre la historia. A nivel literario, hay que mencionar su colorido y vivacidad, y la maestría de su estructura narrativa.

La primera parte del relato (2 Re 5,1-14) describe la curación de Naamán, poderoso y prestigioso general sirio, que contrae una enfermedad en la piel, parecida a la lepra (2 Re 5,1; difícilmente puede tratarse de esta enfermedad, que le habría marginado automáticamente de la vida pública). Para captar la intencionalidad del relato hay que subrayar las conflictivas relaciones que mantienen israelitas y sirios (enfrentamientos casi permanentes, véase 1 Re 20; 22; 2 Re 6,5.24) y cómo, de entrada, las victorias del general extranjero y enemigo son atribuidas al Señor, que aparece así desde el primer momento del relato como Señor absoluto de todos los pueblos.

El proceso curativo se pone en marcha por la sugerencia de una humilde esclava israelita (2 Re 5,2-3). Desde ella, la iniciativa pasa a la mujer de Naamán, al propio interesado y al rey de Siria para terminar en el rey de Israel (2 Re 5,4-6). En contraste con el rey sirio, que se muestra solícito y servicial para con su general (2 Re 5,5), el rey de Israel aparece desconfiado y suspicaz, atribuyendo oscuras y maquiavélicas intenciones a la carta de su colega (2 Re 5,6-7). La respuesta de Eliseo al desconcierto de su rey ofrece una de las claves del relato: reconocer que hay un profeta en Israel (2 Re 5,8) será el primer paso hacia la curación y la conversión, pues equivale a reconocer al Dios que actúa y se revela por medio de su enviado.

Llegados a este punto, el ritmo narrativo parece detenerse e iniciar un retroceso. El propio Naamán, que hasta el momento había seguido un itinerario ascendente (de su criada hasta su rey, y de éste al rey de Israel), ahora se ve obligado a iniciar un movimiento descendente y humillante: del rey de Israel a un criado del profeta y a las insignificantes aguas del Jordán. Hay un claro contraste entre las sencillas órdenes del profeta y el más complicado y sofisticado ritual que Naamán esperaba (2 Re 5,11-12). También se advierte un importante cambio terminológico: hasta el momento, para aludir a la curación se hablaba de "sanar/curar de" (2 Re 5,3.6.7); a partir de la intervención de Eliseo se habla también de "limpiar" (2 Re 5,10.12.13.14),

palabra que subraya la dimensión cultural y sagrada de la curación. Cuando ésta amenaza con malograrse, la oportuna intervención de los sirvientes del general lleva el proceso curativo a su esperado desenlace (2 Re 5,13-14): la obediencia a la palabra profética y el baño ritual producen la curación.

La segunda parte del relato (2 Re 5,15-19a) nos ofrece la interpretación teológica del proceso curativo recién culminado. El general y su séquito vuelven al profeta para agradecerle la curación. El regalo de Naamán, que Eliseo rechaza (2 Re 5,15b-16), va precedido y seguido de dos confesiones de fe por parte del extranjero (2 Re 5,15a.17b) que tienen un marcado acento monoteísta (véase Ez 18,10-11). La conversión del general era el último objetivo y el verdadero milagro del relato. La petición de una carga de tierra israelita (2 Re 5,17a) y las disculpas por su inevitable intervención en los cultos oficiales al dios Rimón confirman la sinceridad de su conversión. La breve respuesta del profeta a los escrúpulos y disculpas del general (2 Re 5,19) son un buen ejemplo de tacto pastoral. A la vista de tal conclusión, no resulta extraño que más tarde el mismo Jesús resalte el ejemplo de Naamán como anticipo y prueba del alcance universal del Evangelio.

5,19b-27 Codicia y castigo de Guejazí.

Este episodio es un apéndice del relato anterior y pone en agudo contraste la actitud desprendida de Eliseo (2 Re 5,16) con la codicia de su siervo. Estamos ante un relato construido con cierta dosis de humor no exento de mordacidad.

Conocedor de los presentes que su amo ha rechazado (2 Re 5,5.15), el criado decide sacar provecho personal de los nobles sentimientos de gratitud del general sirio (2 Re 5,20; véase 2 Re 5,15.16b) y hurde una burda mentira para obtener el codiciado beneficio (2 Re 5,21-22). Naamán, guiado por el agradecimiento y la buena fe, le ofrece el doble de lo solicitado y Guejazí se apresura a esconder el botín (2 Re 5,23-24). El encuentro y diálogo final entre el profeta y su sirviente contribuyen a poner de relieve los poderes extraordinarios de Eliseo (2 Re 5,26a)

y a desenmascarar el pecado de Guejazí, que no es tanto la ambición y la mentira (por supuesto, condenables), cuanto el desprecio de la voluntad desinteresada del profeta y el abuso de confianza y autoridad cometidos por el criado. El castigo resulta paradójico: el que ha pretendido aprovecharse de las riquezas del sirio termina cargando con su enfermedad anterior (2 Re 5,27).

6,1-7 El hacha perdida. Este nuevo relato de un milagro doméstico continúa la serie de los últimos capítulos y, por su estructura y características, recuerda otros anteriores (véanse 2 Re 2,19-22; 4,30-41; 4,42-44). Como en éstos, Eliseo realiza una acción milagrosa cuyos beneficiarios son los grupos proféticos. Lo más interesante del relato son los datos que ofrece para un mejor conocimiento de la vida de estos grupos y de la relación que Eliseo mantuvo con ellos. Concretamente, el relato nos habla de la convivencia de Eliseo con estos grupos (2 Re 6,1), aunque nada se nos dice del lugar (hasta ahora los hemos encontrado en Betel, Jericó y junto al Jordán). Eliseo, además, participa ocasionalmente en sus trabajos (2 Re 6,3) y es considerado como su maestro y guía (2 Re 6,5). Por otra parte, el relato confirma las condiciones de pobreza en que vivían estos grupos, apuntadas en anteriores relatos (véase 2 Re 4,1-7.38-41).

6,8-23 Los sirios burlados. En este nuevo episodio advertimos un cambio de escenario y contemplamos a Eliseo en el contexto internacional de las guerras con Siria (véase 2 Re 3,4-27). Más que de un milagro en línea con los anteriores, se trata de una serie de acciones que reflejan los poderes clarividentes y paranormales de Eliseo. La acción se desarrolla con precisión y viveza, con sabor a relato popular puesto al servicio de la fama y el prestigio que Eliseo llegó a alcanzar en Israel. No se concretan los nombres de los reyes de Siria e Israel, pues no son determinantes para la finalidad del relato.

En la primera parte (2 Re 6,8-14) vemos a Eliseo en funciones de espía, advirtiendo al rey de Israel (gracias a su clarividencia) de las

sucesivas emboscadas que su colega sirio le tiende (2 Re 6,8-10). Cuando informan al rey sirio de que el responsable de los repetidos fracasos es Eliseo, ordena su captura (2 Re 6,11-14). Hay que notar cómo la fama de Eliseo ha traspasado los reducidos límites de Israel (véase 2 Re 5,2-4).

En la segunda parte (2 Re 6,15-20) contemplamos a Eliseo y a su criado buscados y perseguidos por un batallón sirio, como consecuencia del episodio anterior. En un “abrir y cerrar de ojos” (del criado y de los enemigos, respectivamente) Eliseo los introduce en Samaría y los pone en manos del rey israelita. En este caso son la astucia del profeta y su plegaria al Señor las que operan los sucesivos prodigios. El resultado, paradójico, es que los emboscados acaban siendo víctimas de la emboscada de Eliseo.

La tercera parte (2 Re 6,21-23) ofrece un desenlace aún más desconcertante: los indefensos enemigos no son masacrados como pretende el rey de Israel (quizá pensando en la antigua institución del anatema, véase 1 Sm 15), sino que, a instancias de Eliseo, son invitados a un espléndido banquete y puestos finalmente en libertad (2 Re 6,22-23a), lo que a la postre resulta una medida política de mejores resultados que la sugerida por el rey (2 Re 6,23b). En resumen, el relato que comenzó subrayando la preocupación de Eliseo por su pueblo, sus dotes sobrehumanas y el poder de su oración, termina resaltando el espíritu magnánimo del profeta con los vencidos.

6,24-7,20 El asedio de Samaría. Este relato, el más largo del ciclo de Eliseo, presenta al profeta en un contexto parecido al anterior. Ahora se trata de una gran invasión siria que culmina en el asedio de Samaría. El agudo contraste entre 2 Re 6,23b y 6,24 sugiere que nos encontramos ante dos tradiciones independientes en su origen. En este caso la intervención de Eliseo se limitará a la proclamación de dos oráculos que al final se cumplirán. El relato está magníficamente construido con un notable ritmo narrativo y una estructura en cuatro cuadros bien ensamblados.

– El primer cuadro (2 Re 6,24-31) presenta la situación y sus causas: el asedio de Samaría provoca una crisis angustiosa de hambre y carestía (2 Re 6,24-25a). En tres escenas breves y bien encadenadas el autor describe el alcance de la tragedia: el encarecimiento de alimentos despreciables (2 Re 6,25b), un caso desesperado de canibalismo presentado ante el rey (2 Re 6,26-29, que aparece como el cumplimiento de la maldición de Dt 28,53-57 y tiene ciertas reminiscencias del juicio de Salomón; véase 1 Re 3,17-21) y el luto del rey, espectador impotente y desesperanzado de cualquier tipo de ayuda divina (2 Re 6,30; 6,27). Ante la imposibilidad de culpar directamente a Dios, decide culpar y eliminar a Eliseo, como responsable de la situación (2 Re 6,31).

– En el segundo cuadro (2 Re 6,32-7,2) entra en escena Eliseo, reunido con los ancianos y sabedor de las intenciones del rey (2 Re 6,32). El profeta responde al tono pesimista y desesperado del rey (2 Re 6,33) con un oráculo desconcertante (2 Re 7,1): predice una bajada fulminante de los precios. El contraste y la ironía son evidentes: en una situación desesperada de guerra, ¡la solución es un pregón de precios! Hay una clara alusión al tema del hambre, más grave que la misma guerra, y al dato inicial (2 Re 6,25). La incredulidad y el tono burlesco del oficial de confianza del rey provocan un segundo oráculo, también irónico, de Eliseo (2 Re 7,2): el oficial será testigo, que no participe, de tan inaudita intervención de Dios.

– El tercer cuadro (2 Re 7,3-15) introduce un cambio en la situación inicial, que creará las condiciones favorables para el cumplimiento de los oráculos. Los protagonistas son cuatro leprosos, deshauciados y cercados por la muerte (2 Re 7,3-4, donde aparece hasta cinco veces el verbo “morir/hacer morir”). En un desesperado intento de salvación se pasan al enemigo y, al llegar a su campamento, lo encuentran abandonado y bien surtido de toda clase de provisiones (2 Re 6,5-8). El narrador omnisciente da la explicación de lo aparentemente inexplicable: Dios mismo ha sembrado el pánico entre el enemigo y lo ha puesto en fuga, haciéndoles creer por una

ilusión auditiva en un ataque aliado de israelitas, hititas y egipcios (2 Re 7,6-7). El sentido de solidaridad (y quizá algo de mala conciencia) de los leprosos vence el primer instinto de pillaje y provecho propio y hacen llegar la noticia a la ciudad (2 Re 7,8-11). Una expedición de reconocimiento (2 Re 7,13-16) vence la lógica desconfianza del rey (2 Re 7,12) y confirma el informe de los leprosos.

– El último cuadro (2 Re 7,16-20) insiste reiteradamente en el cumplimiento de los oráculos del profeta: el pueblo en masa saquea el campamento enemigo, hecho que provoca una situación de abundancia y la anunciada bajada de los precios (2 Re 7,16; véase 2 Re 7,1), y en la aglomeración aplastan al oficial incrédulo (2 Re 7,17; véase 2 Re 7,2). Una nueva repetición de los dos oráculos del profeta (2 Re 7,18-19) y la nueva constatación de su cumplimiento (2 Re 7,20), que es el verdadero desenlace pretendido por el autor, cierran el episodio.

8,1-6 El rey hace justicia a la sunamita.

Vuelve a entrar en escena la mujer sunamita en un episodio que parece la continuación de 2 Re 4,8-37. El motivo del hambre puede haber condicionado su actual ubicación por parte de los últimos redactores (véase 2 Re 4,38; 6,25).

El relato resalta el poder profético de Eliseo y su pronta fama, el arraigo de la familia en su heredad y la administración de la justicia por parte del rey. Además, supone la reaparición de Guejazí, el criado de Eliseo, tras el incidente con su señor a raíz del episodio de Naamán (véase 2 Re 5,27: su presencia actual en la corte sugiere que la enfermedad aludida no era la lepra, o que nos encontramos ante una tradición independiente).

Eliseo anuncia siete años de hambre y sugiere a la sunamita que emigre al extranjero para sobrevivir (2 Re 8,1). Al cabo del plazo, vuelve ante el rey a reclamar sus antiguas posesiones (2 Re 8,3). Cuando llega a la corte, Guejazí, el sirvo de Eliseo, está contando al rey los prodigios de su maestro, entre ellos la resurrección del hijo de la sunamita (2 Re 8,4-5). Este dato ha dado pie a dos hipótesis: o Eliseo ya había muerto o in-

cluso en su propia vida empezaron a circular tradiciones sobre sus obras maravillosas. El episodio concluye con la devolución de las anteriores posesiones de la sunamita y las rentas correspondientes. Al final, por insospechados vericuetos, se ha cumplido la antigua sugerencia de Eliseo de favorecerla en la corte (véase 2 Re 4,13).

8,7-15 Eliseo anuncia a Jazael su futuro. El último episodio del ciclo de Eliseo (aunque no de su historia, pues todavía encontraremos dos episodios más, dispersos en los próximos capítulos) refrenda una vez más su participación en los acontecimientos de la política internacional y el prestigio de su figura fuera de los límites de Israel. En esta ocasión se nos refiere su presencia determinante en el golpe de estado de Jazael contra el moribundo rey sirio Benadad. El relato nos remite al ciclo de Elías y, más concretamente, al episodio del Horeb, donde el profeta recibió el encargo de ungir a Jazael como rey de Siria (1 Re 19,16). Será el discípulo quien cumpla la misión.

La consulta del enfermo Benadad a Eliseo, que se encuentra ya en Damasco sin motivo aparente (2 Re 8,7a), contrasta vivamente con el proceder del anterior rey israelita Ocozías, al consultar al dios Ecrón en una coyuntura similar (1 Re 1,2). En este caso un rey pagano desea consultar al Señor, Dios de Israel, por medio de su profeta más representativo. El episodio mostrará una vez más cómo la palabra del Señor dirige el curso de la historia. Por su parte, Eliseo vuelve a dar muestras de su extraordinaria clarividencia (2 Re 8,10.12-13).

El oráculo del profeta tiene tres partes, relacionadas entre sí: la primera afecta a la enfermedad del rey y a su muerte inmediata (2 Re 8,10). El texto hebreo es muy ambiguo: habla de vivir (*sanar*, 2 Re 8,14b) y de morir, anticipando la muerte violenta (2 Re 8,15). Parece ser un mensaje de consuelo para el rey y una velada incitación al asesinato, que ya planeaba Jazael. La segunda parte (2 Re 8,11-12), con Eliseo en trance extático (2 Re 8,11), alude a las nefastas consecuencias que la acción de Jazael tendrá para Israel, llo-

rando anticipadamente su futura desgracia. La tercera parte (2 Re 8,13) predice a Jazael su inminente subida al trono sirio.

El conciso final, frío e impasible, confirma el cumplimiento de la palabra de Eliseo: Jazael asesina a Benadad y ocupa el trono de Siria (2 Re 8,15). Una inscripción asiria de Salmanasar III, confirmando los datos, habla de la muerte violenta de Adadézer/Benadad II y de la usurpación de Jazael, un "hijo de nadie".

8,16-24 Reinado de Jorán en Judá (848-841). Se retoma la historia del reino de Judá, a través de los sumarios redaccionales sobre sus reyes. El hijo de Josafat (1 Re 22,41-51), Jorán, recibe un juicio mucho más duro y negativo que su piadoso padre. La causa hay que buscarla seguramente en su matrimonio con Atalía, hija del impío Ajab (2 Re 8,18 en claro contraste con 2 Re 8,26 que la presenta como hija de Omrí), matrimonio que lo emparentó con la dinastía vigente en el Norte y lo hizo participe de las duras críticas deuteronomistas contra la casa de Omrí. Entre los hechos notables de su reinado, se destacan dos reveses en política exterior: la independencia de Edom (2 Re 8,20-22a), reino vasallo de Judá desde los tiempos de David, y de la ciudad-fortaleza de Libná, que pasa a dominio filisteo. Según la concepción deuteronomista de la historia, la promesa davídica evita que Dios trate a Judá como a Israel (véase 2 Sm 7,11-16; 1 Re 11,36).

8,25-29 Reinado de Ocozías en Judá (841). El sumario sobre Ocozías continúa el tono negativo empleado a propósito de Jorán. En su caso, la relación con la dinastía israelita de los omridas es de parentesco directo, pues su condición de hijo de Atalía lo convierte en nieto de Ajab (véase 2 Re 8,18.24) por línea materna. Este parentesco lo lleva a imitar la detestable conducta religiosa de los reyes del Norte (según el juicio deuteronomista, 2 Re 8,27). A pesar de las buenas relaciones con Israel, son malos tiempos para Judá.

Nada se nos dice en este sumario sobre su muerte, pese a la corta duración de su reinado (2 Re 8,26). El episodio de la visita a Jo-

rán de Israel, convaleciente por heridas de guerra, anticipa episodios venideros y deja abierta su historia al futuro inmediato.

5. Historia de los dos reinos hasta el fin de Samaría (9,1-17,41)

Con la rebelión de Jehú (2 Re 9,1ss) comienza la última etapa de la historia sincrónica de los dos reinos que culminará con la caída de Samaría (2 Re 17,5-6). Se trata de una época caracterizada por la aparición del imperio asirio en el horizonte internacional y por la progresiva decadencia de los reinos de Israel y de Judá. Los escasos momentos de recuperación no dejarán de ser falsos espejismos que no podrán evitar la primera gran catástrofe anunciada.

Las características del material que encontramos en toda esta sección nos permiten delimitar una estructura en tres partes:

1) La rebelión de Jehú en Israel y sus secuelas sangrientas reciben un especial tratamiento tanto a nivel de extensión como de significado teológico. Incluso a nivel literario se advierte una cierta altura y una lograda unidad.

2) La historia de Atalía (2 Re 11) y de Joás de Judá (2 Re 12) es una especie de versión sureña de la rebelión de Jehú, por la relación de Atalía con la familia de Ajab y las consecuencias de la rebelión (menos sangrientas y más teológicas que en el caso de Israel).

3) Los sumarios redaccionales deuteronomistas de los reyes de Judá e Israel (2 Re 14-17) hasta la caída de Samaría conforman este último bloque, en el que adquiere especial relieve la impronta deuteronomista, sobre todo en las dos amplias reflexiones tras la caída de Samaría que cierran la sección y toda la segunda parte.

9,1-13 Unción de Jehú como rey (841-813). El episodio de la rebelión de Jehú (2 Re 9-11) narra el derrocamiento violento de la dinastía omrida en Israel y llega a su clímax en la descripción de las medidas religiosas antibaalistas adoptadas por el nuevo rey con

resuelta determinación, no exenta de violencia.

Desde el punto de vista narrativo toda la historia conforma una unidad bastante bien lograda: abundan los pormenores, los personajes aparecen bien definidos y el autor nos ofrece un repertorio variado de recursos narrativos (expectación y suspense, estructura cuidada, desenlaces realistas, etc.). La mayor parte del material aquí utilizado procede de un antiguo relato nórdico compuesto durante el reinado del mismo Jehú o poco después, con indudables influencias proféticas. Llama particularmente la atención la estructura simétrica de los episodios que configuran la rebelión. Así, a cada uno de los asesinatos iniciales corresponde una matanza masiva:

- a. Asesinato de Jorán, rey de Israel.
- b. Asesinato de Ocozías, rey de Judá.
- c. Asesinato de Jezabel.
- a'. Matanza de la familia real de Israel.
- b'. Matanza de los príncipes de Judá.
- c'. Matanza de los adoradores de Baal.

A nivel teológico, los autores no ocultan sus simpatías hacia el movimiento de Jehú y tratan de justificar sus medidas extremas y sangrientas. Jehú aparece como el continuador de la lucha emprendida por Elías contra el baalismo (véase 1 Re 18,40; 19,16-17) y el ejecutor de la condena profética contra la dinastía de Omrí y Ajab.

La primera unidad (2 Re 9,1-13) relata la unción y proclamación de Jehú, oficial del ejército, como rey de Israel, por medio de un profeta enviado por Eliseo. La iniciativa de la unción parte del propio Eliseo, vinculado de nuevo a los grupos proféticos. Es él quien da las instrucciones precisas y pormenorizadas al joven profeta (2 Re 9,1-3), aportando así la autorización divina al golpe de Estado contra la dinastía reinante.

El profeta enviado cumple paso a paso lo prescrito por Eliseo. Sólo en el momento de pronunciar el breve oráculo que acompaña a la unción (2 Re 9,3b.6b) encontramos una ampliación de inequívoco estilo deuteronomista (2 Re 9,7-10a) con préstamos de los

oráculos contra Jeroboán (1 Re 14,10-11), contra Basá (1 Re 16,3-4) y contra la casa de Ajab (1 Re 21,21-24), y con evidentes síntomas de adición posterior. La extensión de los mantos, el sonido de las trompas y la aclamación de Jehú como rey sustituyen el rito de aclamación que ordinariamente seguía a la consagración del rey (2 Re 9,13; véase 2 Sm 15,10; 1 Re 1,39; 11,12.14).

9,14-26 Asesinato de Jorán, rey de Israel. La consumación de la conjura se enmarca en el contexto de las guerras arameas: el rey israelita Jorán ha resultado herido en la defensa de Ramot de Galaad y se ha retirado a Jezrael, donde recibe la visita de Ocozías, su colega de Judá (2 Re 9,14-16).

El viaje de Jehú desde Ramot de Galaad a Jezrael para consumir la conspiración y el asesinato de Jorán está construido como un admirable relato de suspense (muy similar al relato del anuncio de la muerte de Absalón, véase 2 Sm 18,24-27). La técnica narrativa del vigia permite al narrador dominar las dos escenas y agudizar la tensión. La pregunta: *¿vienes en son de paz?*, que se convierte en el estribillo de la escena (2 Re 9,17.18.19.22), está expresada con la palabra hebrea *shalom* que también puede aludir a las buenas noticias del frente de Ramot de Galaad. Tras el envío fallido de dos jinetes, el propio rey se pone en camino, produciéndose el encuentro esperado justamente en el campo de Nabot (2 Re 9,21). La acusación de Jehú alude a los cultos idolátricos de Jezabel con una expresión cuya traducción literal es "prostitución" (2 Re 9,22), expresión muy usada en algunos libros proféticos, especialmente en Jr y Os. También podría aludir a la prostitución sagrada, característica de los cultos baalistas de la fertilidad.

La muerte de Jorán es explícitamente relacionada por Jehú con el oráculo de condena de Elías contra su padre, Ajab, por la injusticia cometida contra Nabot (2 Re 9,25; véase 1 Re 21,19). La referencia a la muerte de los hijos de Nabot (2 Re 9,26), que nos es desconocida, pretende justificar el hecho de la muerte de Jorán, el hijo de Ajab (y hace sospechar la existencia de dos tradiciones sobre

el episodio de Nabot). Todo ello significa un nuevo cumplimiento de una palabra profética, recurso frecuente en la historia de Jehú.

9,27-29 Asesinato de Ocozías, rey de Judá. Si la muerte de Jorán podía encontrar una lejana justificación teológica, no sucede lo mismo con el asesinato de Ocozías de Judá (sobre el que no pesa ningún oráculo de condena). La única explicación posible es el parentesco que unía a los dos reyes: Atalía, la madre de Ocozías, es presentada como hija de Ajab (2 Re 8,18), lo que significaría que Ocozías era sobrino de Jorán. Lo más llamativo es la mención de la sepultura, en contraste con los casos de Jorán y Jezabel, a los que se niega ese último honor, tan valorado en la cultura semítica. Es una forma de acentuar, una vez más, las diferencias entre los reyes del Norte y del Sur: aunque los dos sufren idéntica muerte, sólo el segundo recibe sepultura real.

9,30-37 Asesinato de Jezabel. Jezabel aparece como la causa última de la idolatría en Israel (2 Re 9,22, donde Jehú la responsabiliza de la ausencia de paz). Ya en el ciclo de Elías aparecía como la introductora de los cultos y profetas de Baal, como la causante de la muerte de los profetas yahvistas y como enemiga irreconciliable del mismo Elías (véase 1 Re 18,4.13.19; 19,1.3). Por eso, su muerte se convierte en un momento culminante de la historia de Jehú.

El relato adquiere tonos más vivos, exageradamente realistas y cargados de ironía. Jezabel, presintiendo seguramente su muerte, se engalana y hace su última aparición pública con dignidad de reina (2 Re 9,30). Su saludo a Jehú, con el apodo de Zimrí (2 Re 9,31), es una clara alusión irónica al antiguo golpe de Estado protagonizado por Zimrí, que sólo pudo reinar durante una semana (véase 1 Re 16,8-20) y resuena al mismo tiempo como burla y amenaza. La muerte sangrienta y cruel de la reina (2 Re 9,33-35) es presentada como aplicación implacable de la ley del talión: responde a su crueldad contra los profetas de Israel y contra Nabot (1 Re 18; 21). Finalmente encontramos un nuevo recurso al tema del cumplimiento de anteriores pro-

fecías (2 Re 9,36-37; véase 1 Re 21,23). Sin embargo, las palabras de 2 Re 9,37 no aparecen en la profecía de Elías, lo que hace pensar en una tradición distinta de los oráculos del profeta.

10,1-11 Matanza de la familia real de Israel. Las muertes de Jorán, Ocozías y Jezabel son sólo un anticipo del clima de terror y el baño de sangre que rodean el triunfo de la conjura de Jehú. Este episodio de la matanza de la familia real de Jorán subraya la astucia de Jehú. El narrador utiliza el recurso de las cartas (2 Re 10,1.6) como elemento estructurante del relato, para preparar la interpretación última de los acontecimientos por parte de Jehú (2 Re 10,9-10).

En la primera carta a los dirigentes y notables de Samaría (2 Re 10,1-3), Jehú propone un desafío que contiene una amenaza latente y una alternativa: elegir a un sucesor de Jorán como rey y defender la dinastía y la capital del ataque inminente del propio Jehú o pasarse a Jehú y aceptar sus condiciones. El clima de terror, anticipado en el asesinato de los reyes, condiciona la decisión de los dirigentes de Samaría que dan su voto de confianza a Jehú y le dejan las manos libres (2 Re 10,4-5).

La segunda carta de Jehú (2 Re 10,6), más cruel y no menos astuta que la anterior, plantea la condición de la lealtad hacia su persona y, de paso, involucra decisivamente a los dirigentes y notables de Samaría en su propia conjura. La expresión: *cabeza* (2 Re 10,6) puede representar un juego de palabras con la acepción de "cabeza-jefe". El número de los hijos de Ajab (setenta) es una cifra redonda que expresa la totalidad de una descendencia (Gn 46,27; Jue 8,30; 9,2; 12,14). Entre los "hijos de Ajab" quedan incluidos los descendientes directos: hijos, nietos y (probablemente) bisnietos. La llegada y colocación de las cabezas en las puertas de Jezrael (2 Re 10,8) configura una escena especialmente terrorífica y macabra, convirtiéndose, al mismo tiempo, en premonición del terror que se avecina y en amenaza para los indecisos.

Las palabras finales de Jehú (2 Re 9,9-10) corroboran la astucia que preside el episodio:

Jehú tranquiliza la conciencia del pueblo, declarándolo inocente; asume la responsabilidad de la conjura y de la muerte de los reyes; implica a los dirigentes de Samaría en el cruel asesinato de la familia real, y brinda una justificación teológica global: todo ha sido obra de Dios que cumple así la profecía de Elías. Jehú, probablemente, no contaba con que unos cuantos años más tarde, el mismo Dios pediría cuentas, por medio del profeta Oseas, a su propia dinastía por toda la sangre derramada en Jezrael (2 Re 10,11; véase Os 1,4).

10,12-14 Matanza de los príncipes de Judá. Si tras el asesinato de Jorán se producía el de Ocozías, sin más motivo aparente que su parentesco con el rey de Israel, ahora, tras la muerte de la familia real de Israel, se relata esta matanza, aún más gratuita, de unos parientes del rey de Judá. Aparte de su parentesco, más bien lejano, con Ajab, el único motivo posible de esta nueva matanza sería neutralizar a los posibles vengadores del rey judío asesinado.

10,15-17 Jehú y Jonadab. El encuentro, especialmente significativo, entre Jehú y Jonadab interrumpe momentáneamente la espiral de terror y muerte y aporta una nueva justificación a la conspiración, que se quiere presentar como una iniciativa casi exclusivamente religiosa (2 Re 10,16; véase 9,22). Por Jr 35,1-11 sabemos que Jonadab, hijo de Recab (2 Re 10,15), fue el fundador del movimiento de los Recabitas, a los que se impuso un régimen de vida seminómada con la prohibición de beber vino, sembrar, plantar viñas y habitar en casas construidas; de esta manera protestaban contra las consecuencias religiosas y morales de la sedentarización (que llegaron a su límite precisamente con Jezabel). A pesar de su fuerte valor testimonial en Jr 35 y de su fidelidad a la teología del desierto, no se puede olvidar que la sedentarización era consecuencia de la voluntad liberadora del Dios del Exodo y de su intervención en la historia de Israel. El encuentro pone de relieve el apoyo prestado a Jehú por parte de los grupos y movimientos más decididamente yahvistas y ofrece ade-

más una justificación decisiva de las violentas medidas de Jehú (2 Re 10,17).

10,18-28 Matanza de los adoradores de Baal. Puesto que Jezabel era considerada como la responsable última de la introducción de los cultos y ritos baalistas en Israel (2 Re 9,22), es lógico que a la muerte de la reina corresponda ahora la matanza de sus imitadores, seguidores y protegidos. El episodio destaca de nuevo la astucia de Jehú y desarrolla la ironía hasta el límite: Jehú, con el guiño cómplice del narrador (2 Re 10,19), pretende ahora superar a Ajab incluso en el culto a Baal, ofreciendo un sacrificio más solemne, que ha de contar con todos los responsables y seguidores de su culto, excluyendo de él a los adoradores del Señor (2 Re 10,18-23). Ciertamente será el más solemne, porque tras los sacrificios y holocaustos habituales, Jehú sacrificará a Baal a sus propios adoradores (2 Re 10,24-25), eliminando después todos los vestigios de su culto (2 Re 10,26-27) y extirpándolo definitivamente de Israel (2 Re 10,28). La escena tiene ciertos paralelos con la matanza de los profetas de Baal en el Carmelo por obra de Elías, cuya profecía y ejemplo han estado presidiendo la historia de Jehú.

10,29-36 Final del reinado de Jehú en Israel. La historia de Jehú termina con el doble juicio deuteronomista sobre su reinado: como dato positivo se aducen su lucha contra el baalismo y la erradicación de su culto, llevando a cabo el cumplimiento de los oráculos de condena contra la familia de Ajab (2 Re 10,30a). La recompensa será la permanencia de su dinastía hasta la cuarta generación (2 Re 10,30b).

Pero este balance positivo viene enmarcado en un juicio negativo (2 Re 10,29.31): Jehú no suprimió los becerros de Betel y Dan (2 Re 10,29, clara señal de que no eran sospechosos de idolatría) y perpetuó en su reinado el pecado original de Jeroboán (2 Re 10,29a.31). Como castigo se alude al estrechamiento de las fronteras israelitas y a la pérdida de territorio transjordano a manos de Jazael de Damasco (2 Re 10,32-33). Además,

por fuentes extrabíblicas sabemos que Jehú pronto se convirtió en vasallo tributario del cada vez más pujante imperio asirio, para asegurarse presumiblemente cierta protección contra las incursiones arameas.

En conclusión, hay que decir que, a pesar de las simpatías deuteronomistas por Jehú, su reinado supuso el debilitamiento político del reino del Norte. Además, la atrocidad de sus acciones supuestamente religiosas provocaría pocos años más tarde la severa condena de Oseas, profetizando la cumplida rendición de cuentas ante Dios por tanta sangre vertida (Os 1,4).

11,1-20 Historia de Atalía (841-835). A diferencia del reino del Norte, sacudido por conjuras, rebeliones y golpes de mano que provocaron continuos cambios de dinastía (el reciente episodio de Jehú es buena muestra), el reino de Judá se mostró, desde la división, mucho más seguro y tranquilo. Sin embargo, el reinado de Atalía puso en serio peligro la subsistencia de la dinastía davidica, amenazando con introducir los cultos idolátricos balistas que tan funestos resultados habían producido en el reino vecino.

El relato de Atalía, seguramente basado en una antigua tradición jerosolimitana, observa ciertos paralelos con la rebelión de Jehú. La conspiración tramada por el sacerdote Yoyadá y la entronización consiguiente de Joás restauran la amenazada dinastía davídica y eliminan los peligros que la usurpadora reina pudo haber introducido tanto a nivel político como religioso. El episodio ofrece otros puntos de contacto con la historia precedente: Atalía nos ha sido presentada como hija de Ajab (2 Re 8,18), esposa de Jorán de Judá (2 Re 8,16-24) y madre de Ocozías (2 Re 8,25-29; 9,27-29), cuya muerte se vuelve a recordar al principio de la nueva historia (2 Re 11,1).

La introducción (2 Re 11,1-3) narra la usurpación del trono de Judá por parte de Atalía y el exterminio de toda la familia real (2 Re 11,1), con la excepción del pequeño príncipe Joás, que es ocultado en el templo por su tía Josebá (2 Re 11,2). La subida de Atalía al trono de Judá supone la ruptura de la dinastía davídica

y pone en tela de juicio la promesa dinástica que la sustenta (véase 2 Sm 7). Quizá por esta razón los redactores deuteronomistas omiten el sumario redaccional habitual (dando a entender que no la consideraron reina legítima, a pesar de haber reinado siete años). Joás, ocultado en el templo, es cuidado en secreto durante seis años, seguramente bajo la responsabilidad y tutela de Yoyadá. Desde el primer momento se advierte el papel decisivo jugado por el templo, en general, y por su sacerdocio, en particular.

La parte central (2 Re 11,4-16) narra la conjura que culmina en la entronización de Joás y el derrocamiento y muerte de Atalía. El sumo sacerdote Yoyadá toma la iniciativa y dirige la conjura, contando con el apoyo de la guardia real y los "carios", con cuyos jefes se juramenta (2 Re 11,4). A pesar de la oscuridad de 2 Re 11,6, que parece una glosa tardía, hay que deducir que Yoyadá aprovechó el cambio de guardia del templo para presentar, seguramente en sábado, al príncipe ante el pueblo y ungirlo como rey (2 Re 11,9-12). El ritual de entronización (2 Re 11,12) observa el modelo tradicional de los reyes de Judá: coronación, unción, proclamación y aclamación popular (véase 1 Re 1,38-39). En lugar de las "insignias reales" (versión griega), el texto hebreo habla de la entrega del "testimonio", una especie de documento que contendría los términos de la alianza entre el Señor y la casa de David (véase Sal 2,6-7; 89,40; 132,12).

Atalía se ve sorprendida por la traición que supone la conjura (2 Re 11,13-14). Para impedir la profanación del templo, es sacada de él y ajusticiada fuera del recinto sacro (2 Re 11,15-16). La conclusión del relato (2 Re 11,17-20) habla del pacto sellado entre el Señor, el rey y el pueblo (2 Re 11,17), la destrucción de los residuos del culto a Baal (2 Re 11,18) y la llegada del rey al palacio real (2 Re 11,19). El pacto al que se alude parece ser la renovación de la alianza sinática entre el Señor, de un lado, y el rey y el pueblo, de otro: significaría la renovación de la fidelidad del pueblo a su Dios, puesta de manifiesto inmediatamente con la destrucción del culto a otros dioses, primera condición de dicho pacto.

Después del pacto se habla de la destrucción del templo de Baal y de todos sus altares e imágenes, y de la muerte de Matán, el sacerdote de Baal (2 Re 11,18). El relato sugiere la celebración del rito de purificación que, según Jos 24, formaba parte de la renovación de la alianza. El texto da a entender que se trataba de un pequeño foco babilista, introducido seguramente por la misma Atalía. La mención de Matán como único sacerdote de Baal es signo evidente de que su culto no debía contar con muchos adeptos entre la población judía.

12,1-22 Reinado de Joás en Judá (835-796). Aunque ya conocemos a Joás por el episodio precedente, los autores deuteronomistas introducen ahora oficialmente su reinado con el sumario redaccional habitual (2 Re 12,1-4) y dos relatos más amplios sobre otros tantos acontecimientos relevantes de su reinado: las obras de reconstrucción del templo de Jerusalén (2 Re 12,5-17) y la incursión de los arameos de Jazael en Judá (2 Re 12,18-19), terminando su historia con el típico sumario conclusivo (2 Re 12,20-21).

El sumario redaccional inicial (2 Re 12,1-4) sobre el reinado de Joás nos ofrece la cronología de su reinado, el influjo positivo de su preceptor, el sacerdote Yoyadá, y el juicio deuteronomista, que responde al modelo positivo con reparos, repetición literal de los dedicados a Asá (1 Re 15,11.14) y Josafat (1 Re 22,43-44).

La parte central del capítulo (2 Re 12,5-17) está dedicada a la intervención de Joás en el problema de la financiación de las obras de reparación del templo (iniciativa que merece la lógica aprobación deuteronomista y que recuerda algunos aspectos de las obras salomónicas). El episodio, sin ser especialmente relevante, confirma la centralidad del templo en la Historia Deuteronomista y prepara las siguientes obras de restauración que darán paso a la reforma de Josías (véase 2 Re 22-23).

En un primer momento Joás delega la responsabilidad de las obras y su financiación en manos de los sacerdotes (2 Re 12,4-6). Los ingresos debían proceder de tres tipos de impuestos (2 Re 12,5): el medio siclo

ofrecido por cumplir los veinte años (véase Ex 30,30), los cinco siclos del rescate de los primogénitos (véase Ex 13,12-13) y las ofrendas voluntarias. Ante la ineficacia del proyecto real (2 Re 12,7), Joás recrimina a los sacerdotes su falta de cooperación y el incumplimiento de su compromiso, proponiendo un segundo proyecto (2 Re 12,8-18) que, esta vez sí, cuenta con el consentimiento de los sacerdotes y obtiene los resultados pretendidos (2 Re 12,9). El nuevo plan descarga a los sacerdotes de la responsabilidad de la reparación del templo y desvía parte de sus ingresos a tal fin. Yoyadá idea el sistema del cepillo (2 Re 12,10) y se encarga, junto con un oficial real, de administrar los fondos y entregarlos a los capataces (2 Re 12,10-12). El narrador destaca la competencia y lealtad de éstos, en contraste con los sacerdotes (2 Re 12,15-16). La mención final del *dinero del sacrificio por los delitos o por los pecados* (2 Re 12,17) parece un añadido posterior, ya que estos dos tipos de sacrificio se institucionalizaron sólo en tiempos postexílicos (véase Lv 4-5).

Sigue a continuación el breve relato de la incursión de Jazael de Damasco (véase 2 Re 8,7-15; 10,32-33) que conquista Gat y llega a amenazar a Jerusalén (2 Re 12,18). Sólo el fuerte pago de Joás, a base de objetos y donativos consagrados por anteriores reyes, pudo salvar la capital y prolongar su inviolabilidad. Más tarde, el Cronista verá esta invasión como un castigo de Dios por un supuesto pecado de apostasía cometido por Joás (2 Cr 24,17-24).

El sumario final (2 Re 12,20-22), además de los datos típicos, nos ofrece la noticia de una conspiración contra Joás que culmina en su asesinato (2 Re 12,21-22a). Nada se nos dice de los motivos de esta conspiración, que pudo haber nacido del descontento de los sacerdotes por el episodio de las obras del templo (descontento que tal vez se agudizó tras la muerte de Yoyadá). De cualquier manera (y a diferencia de lo que ocurría en el reino del Norte), la dinastía davídica continúa en Amasías, el hijo de Joás (2 Re 12,22b), en una muestra más de la eficacia de la promesa dinástica.

13,1-9 Reinado de Joacaz en Israel (813-797). El sumario redaccional sobre el reino de Joacaz de Israel (2 Re 13,1-9) ofrece una importante novedad: a la hora de emitir el juicio negativo habitual para los reyes del Norte, los autores deuteronomistas incorporan el esquema narrativo utilizado en el libro de los Jueces para describir los distintos ciclos de pecado-castigo-súplica-liberación (véase Jue 2,11-23; 3,7-11.12-15.30; 10,6-16), con un paralelismo que llega a la repetición literal de su fraseología típica. Aquí, el “pecado” es continuación del de Jeroboán (2 Re 13,2); el “castigo” es la entrega de Israel en poder de los sirios Jazael y Benadad III (2 Re 13,3). La “súplica” es realizada por el mismo rey Joacaz (2 Re 13,4). Más difícil resulta precisar la identidad del “libertador” anónimo enviado por Dios para salvar a Israel del yugo de Siria y restaurar la paz (2 Re 13,5). Se han sugerido los nombres de Joás, el hijo de Joacaz (2 Re 13,25), de Jeroboán II, de quien se dirá que por su medio Dios salvó a Israel (2 Re 14,27), el rey asirio Adadnirari III (que hizo tributario a Damasco e, indirectamente, contribuyó a aliviar su presión sobre Israel) o el profeta Eliseo, cuya decisiva ayuda se narrará después (2 Re 13,14-19). Sea quien fuere, los autores insisten en que la liberación del yugo sirio se debió especialmente a la misericordia divina. Y, como ya sucedía en Jueces, la paz se vuelve a romper por una nueva aparición del pecado. Es lo que sucede aquí con la insistencia en el pecado de Jeroboán y los nuevos signos idolátricos (2 Re 13,6) que provocan el ulterior castigo de Dios en forma de reducción del ejército israelita (2 Re 13,7). Por lo que se ve, la depuración de Jehú no extirpó definitivamente el baalismo de Israel.

13,10-13 Reinado de Joás en Israel (797-782). El sumario redaccional sobre el reinado de Joás está construido, a diferencia del anterior, sobre los elementos habituales. Llama la atención que el autor anticipe el dato de la muerte del rey (2 Re 13,13) antes de cerrar su historia, que proseguirá en 2 Re 13,14-25 y 14,8-14 (en 2 Re 14,15-16 volveremos a encontrar la repetición del sumario conclusivo y de la noticia de su muerte).

13,14-21 Muerte de Eliseo. Tras la última intervención de Eliseo en la preparación de la conspiración de Jehú (2 Re 9,1ss), el profeta no había vuelto a aparecer. Ahora se retoma su historia para narrarnos su última intervención y su muerte (2 Re 13,14-20). Estamos, pues, ante la conclusión lógica de su ciclo, interrumpido en los últimos capítulos.

La primera unidad (2 Re 13,14-19) relata los oráculos de un moribundo Eliseo (2 Re 13,14a) ante la visita del rey Joás (que sugiere, de pasada, la relación amistosa existente entre el profeta y el rey). El saludo de Joás es una repetición literal de la despedida de Eliseo a su maestro Elías en el momento de su partida (2 Re 2,12) y significa un reconocimiento explícito de su papel de salvador de Israel (2 Re 13,14b). El oráculo de Eliseo (2 Re 13,17) va precedido del mandato de ejecución de dos acciones simbólicas dirigido a Joás: el disparo de una flecha en dirección a Damasco (2 Re 13,15-17: las manos de Eliseo sobre las de Joab expresan la transmisión de su propio poder). El segundo gesto, consistente en golpear el suelo, expresa a su vez el número de victorias de Israel sobre Siria (2 Re 13,18-19, donde Eliseo lamenta la poca confianza de Joás y la consiguiente limitación del número de victorias).

La segunda unidad narra la muerte de Eliseo (2 Re 13,20a) y una leyenda hagiográfica sobre el poder vivificador de su propio cadáver (2 Re 13,20b-21). Seguramente el sepulcro de Eliseo se hizo pronto famoso y la leyenda contribuyó a engrandecer aún más su figura (véase Eclo 48,14).

13,22-25 Victorias sobre los sirios. Tras la muerte de Eliseo, el autor se hace eco de la muerte de Jazael (2 Re 13,22-24). Esta curiosa asociación nos recuerda que también estuvieron asociados en el mandato de su unción dirigido por Dios a Elías en el Horeb (véase 1 Re 19,15-16) y que fue el profeta Eliseo quien profetizó la entronización de Jazael (véase 2 Re 8,13).

Llama la atención el comentario que hace el autor a propósito de la compasión de Dios hacia Israel, asociada a la alianza patriarcal (2 Re 13,23), que no es mencionada en nin-

gún otro lugar de los libros de los Reyes (sí es muy frecuente en Deuteronomio). Previa a las posteriores alianzas sinaítica y davidica, la alianza patriarcal sigue motivando la misericordia de Dios.

La noticia final de la recuperación de Israel ante el dominio sirio, la reconquista de las ciudades perdidas y las tres victorias de Joás sobre Benadad es una nueva e insistente muestra del cumplimiento de los anuncios proféticos (2 Re 13,25), en este caso del último anuncio de Eliseo (2 Re 13,19).

14,1-22 Reinado de Amasías en Judá (796-767). El reinado de Amasías de Judá debió tener cierta relevancia para los autores deuteronomistas. Así se explica que, además de los habituales sumarios redaccionales introductorio (2 Re 14,1-4) y conclusivo (2 Re 14,1-22), se nos relaten otros episodios de su reinado. Sorprendentemente, los autores insertan en su historia el sumario conclusivo de Joás de Israel (2 Re 14,15-16, duplicado de 2 Re 13,12-13).

Al hablar de la venganza de Amasías contra los asesinos de su padre (2 Re 14,5-6; véase 2 Re 12,20-21), se subraya que ésta no se extendió a los familiares de los asesinos por la aplicación del principio de responsabilidad individual (2 Re 14,6b; véase Dt 24,16). Sin embargo, este principio se acuñó más tarde, seguramente tras la reforma de Josías (2 Re 23). Ello explicaría por qué Ezequiel, pocos años después, insiste en la novedad de esta idea (véase Ez 18).

La victoria sobre Edom y la conquista de Sela (2 Re 14,7) empujan a un Amasías eufórico a enfrentarse con el rey de Israel (2 Re 14,8), sin mediar motivos aparentes. A su arrogante desafío responde Joás de Israel, en un tono más cauto y conciliador (2 Re 14,10), con el apólogo del cardo y el cedro del Líbano (2 Re 14,9), que ofrece interesantes paralelos con el apólogo antimonárquico de Jotán en Jue 9,7-15, sobre todo a nivel de imágenes. Despreciando las advertencias de Joás, Amasías se lanza a una guerra fratricida que supondrá la derrota y un duro golpe contra Judá: Amasías se convierte en prisionero de Joás y Judá sufre el tercer saqueo del ajuar

del templo y del tesoro real (tras los de Sesac en 1 Re 14,25-26, y de Jazael en 2 Re 12,19). El autor aprovecha el episodio victorioso de Joás de Israel para incluir de nuevo el sumario conclusivo sobre su muerte y sucesión (2 Re 14,15-16; véase 2 Re 13,12-13).

En el sumario redaccional que cierra la historia de Amasías (2 Re 14,18-22) se ofrece la noticia de la conspiración que acabó con su vida en Laquis (2 Re 14,19). Como ya sucediera en el caso de su padre Joás (véase 2 Re 12,21-22), tampoco ahora se rompe la dinastía davidica, ya que el pueblo entroniza a su hijo Azarías (conocido también por Ozías en 2 Re 15,13.32.34 y en el segundo libro de las Crónicas, Amós, Oseas e Isaías), de quien se anticipa la recuperación y reconstrucción de Eilat, el puerto salomónico sobre el golfo de Aqabá, perdido en el reinado de Jorán (véase 2 Re 8,20-21).

14,23-29 Reinado de Jeroboán II en Israel (782-753). Jeroboán II fue uno de los más importantes y decisivos reyes de Israel: de ello dan fe las considerables conquistas militares, la recuperación de las fronteras perdidas y la prosperidad económica que logró para Israel durante su largo reinado (dato atestiguado, además, por las excavaciones arqueológicas realizadas en Samaría y Meguido y las noticias indirectas que nos ofrecen los profetas Oseas y Amós, contemporáneos de Jeroboán). Sin embargo, los redactores deuteronomistas, fieles a su interpretación de la historia y a su tratamiento un tanto discriminatorio de los reyes del Norte, apenas le conceden unas pocas líneas (2 Re 14,25-27) dentro del habitual sumario redaccional (2 Re 14,23-24.28-29). Estamos ante un caso similar al de Omrí (véase comentario a 1 Re 16,21-28).

De sus éxitos militares y económicos, los autores sólo se hacen eco de los primeros: Jeroboán II recuperó los territorios limítrofes de Israel (perdidos prácticamente en tiempos de Jehú, véase 2 Re 10,32-33), ensanchando sus fronteras hasta alcanzar de nuevo su extensión máxima, como en los tiempos de David y Salomón. De este hecho se ofrecen dos explicaciones: la conquista es el cumpli-

miento de una supuesta profecía de Jonás, hijo de Amitay (2 Re 14,25), profeta que sólo aparece aquí y que más tarde prestará su nombre a un breve y hermoso libro, que constituye uno de los mejores testimonios de la voluntad salvífica universal de Dios. La segunda explicación ofrecida es la misericordia de Dios, que sigue protegiendo a su pueblo y lo salva por medio de Jeroboán (2 Re 14,26-27; véase comentario a 2 Re 13,1-9).

Tampoco los autores son demasiado explícitos en lo referente a los elementos negativos del reinado de Jerobán, sobre todo en lo que atañe al ámbito religioso, ya que sólo nos ofrecen las fórmulas tópicas (2 Re 14,24). Será precisamente Amós, el primero de los profetas escritores, quien mejor nos describa el clima de lujo y riquezas, de injusticias sociales y de opresión, de perversión de la justicia y de idolatría que produjo, como contrapartida, tan próspero reinado. El mismo Amós, que era oriundo de Judá, fue expulsado de Betel por el sacerdote Amasías en nombre de Jeroboán II y predijo la catástrofe inminente del reino del Norte (Am 7,10-17; 8,1-2).

15,1-7 Reinado de Azarías/Ozías en Judá (767-739). Entre los informes de dos reyes de Judá, Azarías (2 Re 15,1-7) y Jotán (2 Re 15,32-38), de larguísimos reinados, encontramos una serie sucesiva de cinco reyes de Israel (2 Re 15,8-31), que en el breve periodo de dos décadas se sucedieron al ritmo vertiginoso de cuatro conspiraciones y bajo la amenaza cada vez más cercana del gran imperio asirio, que al fin se hace presente en la historia y en el territorio de Israel, para llevar a cabo su misión de ejecutor del castigo anunciado. Estamos, pues, en el principio del fin.

Pocos datos más que añadir al ya conocido de la conquista de Eilat (2 Re 14,22) nos ofrecen los redactores sobre el reinado de Azarías de Judá (2 Re 15,1-7): su dilatadísimo reinado (2 Re 15,2), su conducta religiosa, positiva con reparos (2 Re 15,3), la lepra contraída como castigo divino por su permisividad respecto a los santuarios locales (2 Re 15,5a) y la coregencia de su hijo Jotán (2 Re 15,5b), justificada por el retiro prematuro de Azarías de la vida pública a causa de la im-

pura enfermedad. (2 Cr 26,16-21, fiel a su concepto inmediatista de la retribución, atribuye la lepra del rey a una sorprendente apostasía protagonizada por Azarías).

15,8-12 Reinado de Zacarías en Israel (753). Zacarías es el quinto y último rey de la dinastía de Jehú, la más duradera (90 años) y sólida (cinco reyes) de la historia del reino del Norte. Sin embargo, él sólo pudo reinar durante seis meses, por culpa de la conspiración de Salún que acabó con su vida (2 Re 15,10). El redactor deuteronomista se cuida de constatar, una vez más, el cumplimiento de una profecía hecha a Jehú sobre la duración de su dinastía (véase 2 Re 10,30).

15,13-16 Reinado de Salún en Israel (753). El escaso mes de reinado de Salún, lo convierte en el segundo rey más breve, tras los siete días de Zimrí (véase 1 Re 16,15), de la historia de Israel. Por esta razón, los autores deuteronomistas omiten el habitual juicio negativo. La causa del corto reinado de Salún hay que buscarla en la aparición de Menajén que en una conspiración, probablemente paralela a la de Salún, logró eliminarlo y hacerse con el trono. Anticipándose al posterior sumario de su reinado, el autor se refiere al cruel trato dado por Menajén a las embarazadas de la región de Tífsaj (2 Re 15,16) en términos similares a los utilizados por Os 13,16 y Am 1,13.

15,17-22 Reinado de Menajén en Israel (752-741). Con Menajén, tal como destaca el autor, el poderoso imperio asirio se convierte en amenaza concreta y directa para Israel, a través de Teglatfalasar III (llamado aquí Ful, 2 Re 15,19,29, nombre recibido en la ceremonia de su entronización en Babilonia). Su ambición expansiva lo condujo a la franja siro-palestina. Menajén pudo evitar el momentáneo peligro de invasión, convirtiéndose en vasallo tributario de Asiria y asegurándose de paso un poderoso soporte para su trono inestable (2 Re 15,19). El costoso tributo gravará a los grandes propietarios de Israel (2 Re 15,20). Lo que en principio supuso una solución de emergencia (sobre todo para Me-

najén, el único de los últimos reyes de Israel que tuvo un final tranquilo, 2 Re 15,22), a la larga resultará la peor de las amenazas, porque el imperio asirio ya no desaparecerá del horizonte de Israel hasta consumir la catástrofe definitiva del 722 a. C.

15,23-26 Reinado de Pecajías en Israel (741-740). Apenas nada se nos dice de los dos años que duró el reinado de Pecajías, el hijo de Menajén. Posiblemente continuó la política proasiria de su padre. Sólo conocemos su asesinato a manos de su capitán, Pecaj (2 Re 15,25), en el que seguramente tuvo mucho que ver la cuestión asiria, ya que el nuevo rey cambiará radicalmente de actitud política hacia Asiria.

15,27-31 Reinado de Pecaj en Israel (740-731). La política anti-asiria de Pecaj tuvo consecuencias funestas para Israel: su coalición con Damasco contra Judá en la llamada guerra siro-efrainita (véase comentario a 2 Re 16,1-20) desencadenó la expedición punitiva de Teglatfalasar (2 Re 15,2-9), que acarreo una importante pérdida de territorio a Israel (toda la región transjordana y parte de Galilea) a manos de los asirios que lo convierten en territorio imperial. Y, lo que es peor, provocó la deportación de una parte de la población israelita a Asiria (2 Re 15,29b). El territorio de Israel quedó así reducido a una pequeña área alrededor de la capital, Samaria. Incluso la conspiración que puso fin al reinado de Pecaj y significó la entronización de Oseas parece que fue favorecida por el rey asirio (un texto asirio especifica que fue el mismo Teglatfalasar quien colocó a Oseas en el trono de Israel).

15,32-38 Reinado de Jotán en Judá (739-734). La historia de Israel se interrumpe en los umbrales de su último acto y el capítulo concluye, como empezó, con el reinado de otro rey de Judá, en este caso Jotán, que recibe de los redactores deuteronomistas un juicio moderadamente positivo, al igual que su padre (2 Re 15,34-35). El único dato no redaccional que se nos ofrece es la gestación bajo su reinado de la coalición siro-efrai-

nita de Rasín y Pecaj, reyes de Damasco e Israel, contra Judá (2 Re 15,37), una confrontación que estallará en el reinado de su hijo y sucesor Ajaz (2 Re 16,5-9).

16,1-20 Reinado de Ajaz en Judá (734-727). El rey Ajaz es uno de los más duramente condenados por los redactores deuteronomistas entre todos los reyes de Judá. De él se llega a decir que *imitó la conducta de los reyes de Israel* (2 Re 16,3a). Tal juicio está basado en tres datos: el sacrificio de su propio hijo (2 Re 16,3b; véase 2 Re 17,17; 21,6; 23,10), práctica considerada como horrible abominación (véase Dt 12,31; Jr 7,31; 19,5; 32,35; Ez 20,26); el culto en los santuarios locales (2 Re 16,4) y las reformas cúlticas realizadas en el templo como consecuencia de su condición de vasallo de Asiria (2 Re 16,10-18).

El episodio más notable y determinante de su reinado fue la llamada guerra siro-efrainita (que más propiamente debería llamarse guerra contra la coalición siro-efrainita), de la que hemos anticipado algunos particulares (2 Re 16,5-9; véase 2 Re 15,29.37) y a la que el profeta Isaías, contemporáneo de Ajaz, dedicará atención especial (véase Is 7). Los reyes Rasín de Damasco y Pecaj de Israel forman una coalición antiasiria y pretenden incorporar también a Judá. Ante la negativa de Ajaz, deciden atacar Jerusalén para destronarlo (2 Re 16,5) e instaurar una nueva dinastía (en la persona del "hijo de Tabel", véase Is 7,5-6). Mientras Isaías le pide a Ajaz fe y confianza en la protección divina y le ofrece el signo del "Enmanuel" (ante la amenaza contra la dinastía davídica, el nacimiento del nuevo príncipe, seguramente el futuro rey Ezequías, es la respuesta de Dios: la dinastía continuará y el nombre del príncipe, "Dios-entre-nosotros", es la señal), el rey desoye la respuesta profética y recurre a medios humanos que él considera más eficaces. Al respecto se asegura la protección del rey asirio Teglatfalasar, del que se declara vasallo (2 Re 16,7: la fórmula *soy tu siervo e hijo* se ha encontrado en el lenguaje diplomático del antiguo Oriente próximo). Como consecuencia de su acción, Ajaz lleva a Judá, por primera vez en su historia, a una situación de

vasallaje. El envío inmediato del tributo acordado (2 Re 16,8) cierra el pacto y provoca la rápida y eficaz intervención del rey asirio, que libera a Judá de la coalición siro-efraímita y vence a Damasco (2 Re 16,9).

El siguiente episodio, íntimamente conectado con el anterior, tiene su punto de partida en la visita de Ajaz a Damasco, para sellar formalmente la sumisión a Teglafalasar (2 Re 16,10). Consecuencia de este viaje serán las reformas realizadas en el templo de Jerusalén (2 Re 16,10b-18): colocación de un nuevo altar, a imitación del admirado en Damasco (2 Re 16,11-15), y otras modificaciones en el ajuar y la estructura del templo (como la supresión de la tribuna y de la entrada del templo reservada al rey), dictadas por su condición de rey vasallo y ordenadas a suprimir cualquier signo externo de soberanía (2 Re 16,18). A pesar de todo, parece que mantuvo el culto yahvista (2 Re 16,15). Sin embargo, los redactores deuteronomistas no vieron con buenos ojos estas reformas por la dependencia que entrañaban hacia un culto extranjero. Quizá por esto extremaron el juicio negativo contra Ajaz, que a la postre había sumido a Judá en una de las crisis más graves de su historia. También Isaías condenó duramente la actitud religiosa de falta de confianza y la ceguera política de Ajaz (Is 7,9). Precisamente a través de las profecías mesiánicas contenidas en el "Libro del Enmanuel" (Is 7-12), alusivo a los acontecimientos aquí reseñados, supo abrir una vía de esperanza al oscuro panorama de su tiempo.

17,1-4 Reinado de Oseas en Israel (731-722). El último capítulo de la historia sincrónica de los dos reinos nos cuenta el fin de Israel a través de cuatro unidades: un breve sumario redaccional del reinado de Oseas, el último rey israelita (2 Re 17,1-4); la caída de Samaría y la deportación de sus habitantes (2 Re 17,5-6); una amplia reflexión redaccional sobre las causas del lamentable destino del reino del Norte (2 Re 17,7-23) y la situación posterior de los nuevos habitantes de Samaría (2 Re 7,24-41). Estamos ante uno de los capítulos clave, no ya de los libros de los Reyes, sino del conjunto de la Historia Deu-

teronomista (equiparable a otros textos-bisagra como Jos 1; 12; 23; Jue 2,11-19; 1 Sm 12 y 1 Re 8-9).

La primera unidad (2 Re 17,1-4) es un breve sumario sobre el reinado de Oseas, que había accedido al trono como consecuencia de la enésima conspiración, en este caso contra Pecaj (2 Re 15,30), y que tuvo el triste honor de convertirse en el último rey de Israel. Paradójicamente es uno de los contados reyes nórdicos que reciben un juicio negativo mitigado por parte de los redactores deuteronomistas (2 Re 17,2; véase 2 Re 3,2; 10,28-31). Forzado a pagar tributo a Salmanasar V, sucesor de Teglafalasar en el trono de Asiria, hizo un último intento de eludir el vasallaje, buscando en secreto el apoyo del faraón egipcio y denegando el pago del tributo (2 Re 17,4a). Lo único que consiguió fue precipitar su fin como rey (ya que fue depuesto y hecho prisionero: 2 Re 17,4b) y provocar la invasión del ya menguado territorio de Israel por parte del implacable ejército asirio.

17,5-6 Caída de Samaría. Las tropas de Salmanasar invaden el territorio de Israel y durante tres años asedian a la capital, Samaría (2 Re 17,5), que debió resistir heroicamente y sin rey al frente (probablemente el partido pro-egipcio esperaba la oportuna intervención de su aliado). La conquista definitiva tiene lugar en el otoño del año 722 a. C. por obra de Salmanasar V. Es verdad que documentos asirios atribuyen la conquista a Sargón II, pero parece ser que éste fecho como primeros acontecimientos de su reinado hechos que había protagonizado su predecesor. Siguiendo el modelo habitual de las conquistas asirias, el territorio de Samaría se convierte en provincia del imperio y un buen número de sus habitantes (fuentes asirias hablan de veintisiete mil doscientos nueve, lo que parece excesivo) son deportados (2 Re 17,6) por Sargón II en los años 720 a. C. y siguientes a distintos lugares del imperio. A su vez, el despoblado territorio de Israel es repoblado por colonos, procedentes de otras deportaciones (véase 2 Re 17,24). Termina así la historia del reino de Israel que, tras su escisión de Judá, había subsistido apenas dos-

cientos años como reino independiente y había conocido una sucesión de diecinueve reyes, repartidos en nueve dinastías distintas. A nivel político, las causas habría que buscarlas en la inestabilidad dinástica, la presión continua de los reinos vecinos, especialmente Siria, la aparición del insaciable imperio asirio y los errores de sus reyes en la política de alianzas llevada a cabo en los últimos decenios. A nivel teológico, los redactores deuteronomistas proponen una lectura de los hechos bien distinta (véase 2 Re 17,7-23).

17,7-23 Reflexiones sobre la ruina del reino del norte. Estas reflexiones, contextualizadas aquí para ofrecer una explicación teológica de las causas últimas que provocaron la caída de Samaría, son algo más que una simple evaluación sobre los males ya conocidos del reino del Norte. Puesto que a partir de aquí ya no volveremos a encontrar ningún texto parecido, lo que ahora nos ofrecen los redactores deuteronomistas es la recapitulación de su teología de la historia, aplicada a las historias concretas de los reinos de Israel (sobre todo) y de Judá. Porque lo que se dice de Israel, vale en buena medida para Judá (véase 2 Re 17,18-20) que poco más de un siglo después correrá la misma suerte. Por ello, la reflexión deuteronomista no busca tanto evitar al sur el destino del norte, cuanto ofrecer a todos los desterrados (sobre todo a los de Babilonia) una explicación y una advertencia para el futuro.

La reflexión, puesta en boca del redactor anónimo, tiene una construcción poco rigurosa, procede por acumulación y repite incesantemente temas y motivos. Aún a riesgo de simplificar, podemos dividirla en cinco partes:

a) *Pecados de Israel* (2 Re 17,7-12): especialmente la idolatría, en todas sus formas y manifestaciones machaconamente repetidas a lo largo del libro, puesta en vivo contraste con la acción liberadora de Dios en Egipto. Israel ha ofendido al Señor, desobedeciendo sus mandatos y transgrediendo sus prohibiciones, incumpliendo por tanto de forma flagrante los términos de la alianza.

b) *La advertencia de los profetas* (2 Re 17,13): se deja ver una vez más el papel de-

cisivo que han tenido los profetas a lo largo de esta historia. Más que pensar en figuras individuales (Natán, Aías de Silo, Elías, Miqueas hijo de Yimlá, Eliseo, Isaías...) el autor los recuerda como el colectivo de *los siervos del Señor* (2 Re 17,13.23), con dos misiones prioritarias: amonestar al pueblo para que se aleje del pecado, convirtiéndose al Señor y a su ley, y anunciar el castigo que finalmente se ha cumplido (2 Re 17,23). La visión deuteronomista del profetismo parece no tener en cuenta su otra dimensión de impulsores de la esperanza y mensajeros de salvación.

c) *Nuevos pecados de Israel* (2 Re 17,14-17): las advertencias y amenazas se han demostrado inútiles, por lo que a los anteriores pecados, se añade ahora la obstinación (2 Re 17,14). Estos nuevos pecados vuelven a concentrarse en la idolatría (que hace a los ídólatras tan vacíos como los ídolos que adoran, 2 Re 17,15b) con el agravante de los sacrificios humanos (2 Re 17,17)

d) *Castigo de Dios* (2 Re 17,18-20): el pecado ha encendido la ira divina y ha provocado el castigo. La deportación no significa sólo ser apartado de la propia tierra, sino también (y lo que es más grave) ser arrojado de la presencia de Dios. Y esto vale igualmente para Judá (2 Re 17,19), incluida en la expresión totalizante de *toda la raza de Israel* (2 Re 17,20). Ello significa claramente que las presentes reflexiones contemplan también la caída de Jerusalén y la deportación a Babilonia.

e) *Recapitulación histórica* (2 Re 17,21-23): el autor se concentra ahora en la historia concreta de Israel, desde la división hasta la caída de Samaría, repitiendo las dos ideas eje que ya conocemos: la influencia nefasta del pecado de Jeroboán (2 Re 17,21), perpetuado por sus sucesores y que al final ha terminado por involucrar también al pueblo (2 Re 17,21b-22), y la nueva constatación de que la caída de Samaría es el cumplimiento de todas las palabras pronunciadas por los profetas (2 Re 17,23).

17,24-41 Origen de los samaritanos. La última unidad del capítulo trata de ofrecernos una explicación sobre el origen de los nuevos pobladores de Samaría, sobre su si-

tuación particular y, especialmente, sobre sus peculiaridades religiosas. De entrada, en el tono del relato se advierte una cierta antipatía, que en los siglos posteriores degenerará en auténtica animadversión (véase Jn 4,9). Ello provoca un relato un tanto tendencioso y excesivamente simplista: se supone una deportación masiva y total de los israelitas, cuando en realidad sólo fue deportada una parte de la población. Se supone también la desaparición radical del yahvismo. Se concentran en una sola, las varias repoblaciones que se sucedieron en épocas bien diversas, y, finalmente, se incurre en reiterados contrastes (por ejemplo, pensar que los extranjeros podrían recordar una historia, la de Israel, que no era suya, véase 2 Re 17,35-39).

Aparte de esto, el relato pone de relieve la variedad de dioses y religiones que se dan cita en Samaria (tantos como pueblos estaban representados entre sus colonos), en detrimento del yahvismo (2 Re 17,24-25), así como la posterior coexistencia del yahvismo con las distintas religiones y el sincretismo producido, sin perspectivas de solución (2 Re 17,29-34).

2 Re 17,35-39 está más en línea con la reflexión deuteronomista de la unidad precedente y trata de advertir a los nuevos moradores con el ejemplo de los israelitas infieles. Se insiste, sobre todo, en la transgresión del mandamiento principal y en el pecado de idolatría. Nada se nos dice, sin embargo, de los israelitas que bajaron a Judá y Jerusalén llevando el tesoro de sus mejores tradiciones históricas y proféticas (y entre las que pudo viajar el primer borrador del especialmente apreciado "libro de la ley") y de los israelitas fieles que quedaron en Samaria. Sabemos que algunos profetas, como Jeremías, si los tuvieron en cuenta, llegando a dedicarles repetidos mensajes de esperanza.

III

HISTORIA DEL REINO DE JUDA HASTA LA CAIDA DE JERUSALEN (18,1-25,30)

Tras la caída de Samaria y el fin del reino de Israel, los autores continúan contándonos,

ya de forma ininterrumpida, la historia del reino de Judá hasta la conquista y destrucción de Jerusalén, la consiguiente deportación a Babilonia y el fin de Judá como reino independiente.

La política internacional sigue siendo determinante para los destinos de Judá. Primero encontramos a Asiria que, tras la conquista de Samaria, llegará a poner en serios aprietos a Jerusalén, liberada providencialmente a última hora. La decadencia del imperio asirio significará la entrada en escena del imperio babilónico, que tras la destrucción de Nínive en el 612 a. C. sustituye a Asiria en su dominio del Medio Oriente y condiciona decisivamente los reinados de los últimos reyes de Judá y el destino final del reino del Sur. Y entre uno y otro imperio, Egipto, que se resiste a doblar la rodilla y fomenta conspiraciones y revueltas, convirtiéndose en tentación permanente de apoyo para los reyes de Judá, que vivirán un difícil equilibrio diplomático y militar entre los dos extremos.

A nivel interno, se conocen momentos de cierto auge, en medio de la lenta caída hacia la ruina. Además de los reinos favorables de Ezequías y Josías, y de sus respectivas reformas religiosas, se acometieron importantes obras, se obtuvieron algunas victorias ante los enemigos cercanos y, sobre todo, se experimentó un cierto renacimiento espiritual y literario: es la época de los grandes profetas escritores, sobre todo Isaías, Jeremías y Ezequiel (pero también Miqueas, Sofonías, Nahum y Habacuc); se fusionaron las tradiciones históricas del Norte y del Sur y se pusieron por escrito una buena cantidad de proverbios y salmos (son famosos los *sabios de Ezequías*, véase Prov 25,1).

Los materiales son los mismos que ya conocemos, con la exclusión lógica de las fuentes del reino del Norte. Especial importancia adquiere aquí el "libro de la ley", encontrado en tiempos de Josías, que fue el inspirador decisivo de su importante reforma religiosa. Sin embargo, pierden importancia y extensión las tradiciones proféticas (a pesar del papel decisivo de Isaías en el reinado de Ezequías; véase 2 Re 18-20). A nivel de lectura teológica, este último tramo de la historia que-

da comprendido entre dos acciones liberadoras de Dios: la liberación de Jerusalén, peligrosamente amenazada por Senaquerib (2 Re 18,13; 19,36) y el indulto del rey Jeconías, prisionero en Babilonia 825/27). Una y otro se deben a la fidelidad divina a la promesa hecha a David y, en parte, al recto proceder de otros dos reyes modélicos: Ezequías y Josías. Las infidelidades del resto de los reyes, especialmente el impío Manasés, colmarán el vaso de la ira divina y provocarán la ruina inexorable de Jerusalén y el fin del reino de Judá. Pero la desconcertante noticia final dejará abierta la historia hacia el futuro, como una invitación a los lectores exílicos a aprender de la historia y a responder humilde y responsablemente al Dios que sigue salvando a través de sus profetas y su ley.

1. Reinado de Ezequías (18,1-20,21)

El reinado de Ezequías, uno de los dos reyes mejor tratados por los historiadores deuteronomistas, es descrito en esta sección relativamente amplia. Entre el habitual sumario introductorio (2 Re 18,1-8) y conclusivo (2 Re 20,20-21) encontramos los hechos más sobresalientes de su reinado: la caída de Samaría (2 Re 18,9-12, duplicado de 2 Re 17,5-18), la invasión de Senaquerib (2 Re 18,13-19,37) y la enfermedad y curación de Ezequías (2 Re 20,1-19). La mayor parte de este material tiene su paralelo (con pequeñas variantes textuales) en Is 36,1-39,8 lo que induce a pensar que el material provenía de una colección independiente de tradiciones y leyendas sobre Ezequías e Isaías, que creció en los círculos interesados en la transmisión y desarrollo del material de Isaías tras la muerte del profeta. Los redactores deuteronomistas insertaron más tarde estas tradiciones en su presentación del reinado de Ezequías con algunos retoques redaccionales.

18,1-8 Reformas de Ezequías (727-698).

La primera parte del sumario redaccional sobre el reinado de Ezequías destaca, además de los datos habituales (2 Re 18,1-2), el jui-

cio positivo sobre su conducta, similar a la de David (2 Re 18,3), la reforma religiosa y una nueva alabanza (2 Re 18,4-6), su rebelión contra Asiria (2 Re 18,7) y la campaña contra los filisteos. El juicio absolutamente positivo (comparar 2 Re 18,5 con 2 Re 23,25) es debido a su reforma religiosa consistente en la abolición de los santuarios locales y la destrucción de otros símbolos cúlticos cananeos y, de forma especial, la serpiente de bronce, que la piedad popular había asociado con Moisés (véase Nm 21,4-9). En realidad se trataba de un símbolo preisraelita de la fertilidad, cuyo culto tuvo una gran difusión en el antiguo Oriente medio. No sabemos a ciencia cierta cuántas de estas reformas se remontan a Ezequías (como producto de su política anti-asiria y para eliminar las infiltraciones religiosas asirias introducidas por su padre Ajaz), y cuántas serían realizadas un siglo después por Josías (especialmente la centralización del culto). Los redactores deuteronomistas vieron sus reformas como expresión de las buenas disposiciones religiosas del rey: su confianza en el Señor (2 Re 18,5) y su fidelidad a la ley (2 Re 18,6). La expresión *el Señor estuvo con él* (2 Re 18,7) parece un eco del nombre Emmanuel (= Dios con nosotros) que Isaías dio simbólicamente al hijo de Ajaz (Is 7,14).

18,9-12 Recuerdo de la caída de Samaría. La función de este duplicado sobre la caída de Samaría y sus causas (véase 2 Re 17,5-23) es presentar la gravedad de la invasión asiria del año 701 a. C. y subrayar el contraste entre la distinta actitud de los reyes de Israel y de Judá: Samaría cayó porque sus reyes y el pueblo desobedecieron los mandamientos del Señor (2 Re 18,12); Jerusalén se salvó porque contó con un rey piadoso que se dejó guiar por la palabra de un profeta (Isaías) y confió con todo su corazón en el Señor, cumpliendo fielmente sus mandamientos.

18,13-16 Invasión de Senaquerib. La invasión de Judá por parte del ejército de Senaquerib fue la respuesta asiria a una rebelión alimentada años atrás. No hay que olvidar que Ezequías heredó de su padre Ajaz una situación de vasallaje respecto a Asiria

(2 Re 16,7-10). Ya en el año 712 a. C. tuvo que ser disuadido por Isaías para que no formase parte de la rebelión del rey de Asdod que Sargón II aplastó. Tras el asesinato de éste y la ascensión al trono de su hijo Senaquerib, se creó un clima de revuelta general, tanto en Mesopotamia (con el babilonio Merodak-Baladán) como en el área siro-palestina. El resultado fue la creación de una nueva liga antiasiria, atizada por Babilonia y con la resuelta participación de Ezequías (a pesar de la nueva oposición de Isaías), el rey de Tiro y Sidón y las ciudades filisteas. Senaquerib reacciona rápida e implacablemente y, tras aplastar el foco de rebelión babilónico, se dirige al frente siropalestino y en el año 701 a. C. entra en Judá, conquista las principales plazas fuertes y desde Laquis (cuya conquista está documentada en unos bajorrelieves encontrados en el palacio de Senaquerib de Nínive) amenaza a Jerusalén (2 Re 18,13). Reconociendo la gravedad de la situación, Ezequías envía una embajada a Senaquerib con un mensaje de rendición y sumisión al rey asirio (2 Re 18,14a). Este le impone un fuerte tributo punitivo, que Ezequías satisface inmediatamente (2 Re 18,14b-16). Este relato, carente de rasgos teológicos y bastante conforme con las fuentes asirias, contempla la liberación de Judá y Jerusalén como consecuencia de la sumisión y del tributo pagado por Ezequías, sin recurrir a ninguna especial intervención divina. La lógica del relato sugiere la marcha de las tropas asirias, una vez satisfechas las exigencias de Senaquerib y restaurada la situación de vasallaje. Sin embargo, el episodio parece continuar...

18,17-37 Misión de Senaquerib a Ezequías. Inesperadamente encontramos una embajada enviada por Senaquerib a Ezequías, exigiendo una rendición que ya se ha producido (véase 2 Re 18,14-15). Si observamos detenidamente los rasgos profundamente teológicos del relato, hemos de concluir que se trata de una versión ampliada, y motivada teológicamente, de los hechos anteriores.

El mensaje del copero mayor de Senaquerib, portavoz de la embajada asiria, se dobla en dos discursos (2 Re 18,19-25 y 28-

35) con notables recursos estilísticos y retóricos y una acertada sucesión de argumentos pseudoteológicos hábilmente retorcidos. El objetivo es desmontar la confianza del rey y del pueblo y provocar su rendición.

– El primer discurso (2 Re 18,19-25) va dirigido al rey y trata de minar y desmontar la “confianza” (palabra clave del discurso) del rey Ezequías en Egipto (2 Re 18,21.24b), en Dios (2 Re 18,22) y en las propias fuerzas (2 Re 18,23). Por si hay dudas, el mismo Senaquerib se presenta como enviado de Dios, en una hábil distorsión de la concepción bíblica del enemigo como instrumento de Dios (así se llamará más tarde a Nabucodonosor y a Ciro). En resumidas cuentas: Ezequías no debe confiar en Dios, porque Dios lo ha engañado, entregándolo al invasor.

– El segundo discurso (2 Re 18,28-35) va dirigido al pueblo y su objetivo es desacreditar a Ezequías que está engañando al pueblo con sus mensajes de falsas confianzas en la imposible liberación (palabra clave). Por tres veces resuena el estribillo *no os dejéis engañar/no hagáis caso* (2 Re 18,29.31.32b). Como contrapartida, el mensajero hace una promesa irónica de bienestar (2 Re 18,31-32), que es como un eco de las promesas deuteronomistas de la tierra, y ofrece el ejemplo de las naciones conquistadas, abandonadas por sus dioses (2 Re 18,33-35). El silencio del pueblo parece acentuar la eficacia del atrevido discurso, de unas palabras tan desafiantes como desmoralizadoras, que sin duda pondrían a prueba la confianza del pueblo en su rey y de éste en su Dios.

19,1-9a Ezequías recurre al profeta Isaías. Tras escuchar el mensaje del rey de Asiria exigiendo la rendición, Ezequías, con gestos de penitencia y luto, se refugia en el templo (2 Re 19,1; 19,14), que adquiere una función especialmente relevante en toda la sección. Desde allí envía una petición de ayuda a Isaías, insistiendo en tres motivos: la gravedad de la situación, descrita con la bella metáfora de un parto sin fuerzas para ejecutarlo (2 Re 19,3); la afrenta de los enemigos a Dios, que el propio Dios debe vengar (véase Sal 74,10.18.20-23; 79,9-12); y la petición a

Isaías de interceder por el resto (2 Re 19,4), tema característico de la teología de Isaías, que es concebido como la garantía de continuidad del pueblo tras la desgracia (véase Is 1,9; 6,13; 10,20-21).

El oráculo inmediato de Isaías (2 Re 19,6-7) predice la retirada apresurada de Senaquerib ante ciertas noticias alarmantes y la muerte violenta del rey asirio. El cumplimiento de la doble predicción aparece en 2 Re 19,8-9a y en 19,36-37; en realidad el lugar lógico de este último pasaje estaría a continuación de 2 Re 19,9a; si se ha cambiado de ubicación es porque el nuevo mensaje de Senaquerib a Ezequías no tendría sentido tras la muerte del rey asirio.

Las noticias de 2 Re 19,8-9a resultan bastante improbables, ya que el rey egipcio Tarcaco, último faraón de la XXV dinastía, de origen etiópico, reinó en Egipto a partir del 690 a. C., lo que hace pensar en un enfrentamiento distinto y posterior.

19,9b-19 Nueva misión de Senaquerib a Ezequías. Hay síntomas evidentes de que esta nueva misión es un duplicado de la anterior, con la que forma una especie de paralelo inverso: se conserva el mismo esquema, pero, al contrario que en la primera, el mensaje asirio es muy breve, mientras que la súplica de Ezequías y la profecía de Isaías aparecen ahora mucho más desarrolladas. El único cambio importante se produce al final, en el cumplimiento de la profecía.

Esta vez los mensajeros son anónimos y su breve mensaje es primero proclamado y después entregado por escrito a Ezequías (2 Re 19,9b.14). El contenido es repetición esquemática de las ideas principales del discurso anterior: el no dejarse "engañar" por Dios, la inútil confianza de Ezequías y el ejemplo de impotencia de los dioses de los pueblos invadidos (2 Re 19,11-13).

La respuesta de Ezequías, otra vez en el ámbito del templo, está desarrollada en forma de plegaria (2 Re 19,15-19): invocación a Dios como creador y Señor del cosmos (2 Re 19,15), los motivos de la injuria al Señor y del poder del enemigo (2 Re 19,16-17), afirmación de la impotencia y nulidad de los dioses

de los pueblos sometidos a Senaquerib (2 Re 19,18) e intercesión final pidiendo la intervención de Dios, como prueba de su poder ante todos los pueblos (2 Re 19,19), para poner en evidencia la impotencia del orgulloso rey asirio y la superioridad del Señor sobre los otros dioses.

19,20-34 Tres oráculos de Isaías. La intervención de Isaías no está motivada esta vez por la petición del rey, sino a instancias de Dios, que ha escuchado la súplica del rey piadoso (2 Re 19,20). Su respuesta oracular, dirigida al rey de Asiria, contiene en realidad tres oráculos independientes y quizá mutilados en parte.

– El primer oráculo (2 Re 19,21-28, con reminiscencias de Is 10,5-16), va dirigido al rey asirio y está lleno de alusiones irónicas a los mensajes de rendición de Senaquerib. Los desprecios y burlas de Jerusalén, presentada como doncella no entregada a ningún dueño (2 Re 19,21), responden a los desprecios y burlas del asirio contra el Santo de Israel (título divino frecuente en Isaías). Su soberbia carece de fundamento (2 Re 19,23-24), porque sus éxitos responden al plan de Dios: era un instrumento del castigo divino contra los pueblos que le habían ofendido; pero esta misión tenía un límite: el pueblo de Dios (2 Re 18,25). Por haber traspasado arrogantemente este límite, el rey asirio será devuelto a su tierra como una fiera amansada (2 Re 19,28).

– El segundo es un oráculo de salvación (2 Re 19,29-31). Está dirigido al pueblo y predice la paz inminente como un retorno a la vida normal, marcada por la sucesión de siembras y cosechas, y la supervivencia del resto (2 Re 19,30-31). Esta alusión al resto sugiere la posibilidad de que este segundo oráculo formase parte de la anterior intervención de Isaías, donde Ezequías le pedía explícitamente su intercesión por el resto (2 Re 19,4).

– El tercer oráculo, *acerca del rey de Asiria* (2 Re 19,32-34), está formulado en tercera persona y es también un oráculo de salvación: Senaquerib no asediará la ciudad ni entrará en ella; tendrá que volverse de vacío, porque el mismo Dios la protege en virtud de la pro-

mesa a David. La teología jerosolimitana de la elección de David y de su ciudad y la inviolabilidad de ésta afloran en primer plano.

19,35-37 Fracaso y muerte de Senaquerib. Esta breve unidad narrativa ofrece el desenlace de la situación creada y supone la conclusión lógica a las dos versiones de la exigencia de rendición y, más concretamente, el cumplimiento de las dos intervenciones del profeta.

- 2 Re 19,35 es la conclusión de la unidad 2 Re 19,9b-34: se dice que un ángel del Señor atacó el campamento enemigo, provocando numerosísimas bajas (el número es una exageración evidente). El paralelo con 2 Sm 24,15-16 ha hecho pensar en la peste como causa inmediata de la retirada de las tropas asirias. Herodoto habla de una invasión de ratas, propagadoras de la epidemia. Las fuentes asirias, lógicamente, no se refieren al episodio. El hecho provoca la huida de los supervivientes y el cumplimiento del último oráculo de Isaías (2 Re 19,31-33).

- 2 Re 19,36-37, en cambio, significa el cumplimiento de la primera intervención del profeta que hablaba de noticias alarmantes que provocarían la vuelta urgente de Senaquerib y su muerte posterior. En realidad, Senaquerib murió en el año 681 a. C., unos veinte años después de los acontecimientos relatados. Su muerte significará el inicio de la decadencia de Asiria.

Más allá de los problemas históricos y crítico-literarios planteados por el episodio, el hecho de la invasión de Senaquerib y el desenlace favorable para la ciudad y para el reino de Judá permite destacar dos consecuencias:

En primer lugar, observamos la importancia que este acontecimiento tiene para los deuteronomistas como expresión de sus principios básicos: el papel nuclear del templo como protector de la ciudad, las consecuencias positivas que se derivan del recto proceder de Ezequías, un rey que escucha al Señor, que se dirige a él y que tiene en cuenta la palabra profética, y la inviolabilidad de Jerusalén.

Pero, en segundo lugar, el hecho admite otra lectura: la que más tarde corroboraron

los acontecimientos del 598 y 587 a. C. Esta liberación milagrosa produjo un sentimiento colectivo de falsa seguridad, de fe ciega en el templo concebido como amuleto (que Jr 7 y 26 combatirán duramente) y de euforia desmedida, provocada por la conciencia de elección divina. Estos sentimientos todavía perdurarán cuando la invasión babilónica plantee una situación parecida, pero entonces no bastarán para salvar la ciudad. La historia demostró que no se había aprendido correctamente la lección.

20,1-11 Enfermedad y curación de Ezequías. La vaga indicación cronológica de la enfermedad de Ezequías (2 Re 20,1) hace pensar en la época de la invasión. Sin embargo, aquí parece encajar mejor el dato cronológico de 2 Re 18,9: *el año catorce de su reinado* (el 713), que explicaría su muerte quince años después (2 Re 20,6a) y el oráculo sobre la liberación de Jerusalén como hecho no inmediato (2 Re 20,6b).

Al anuncio de su muerte inminente (no sabemos por qué tipo de enfermedad), Ezequías responde con una oración (2 Re 20,1-3) que refleja la idea de retribución de la época: la rectitud de su conducta parece exigir la bendición divina que incluía, entre otros bienes, una larga vida. La plegaria es escuchada y Dios le anuncia por medio de Isaías su curación inmediata, el alargamiento de su vida y la liberación de Jerusalén del poder asirio (2 Re 20,5-6). Hay que notar el contraste existente entre la acción curativa de Isaías, que produce el comienzo de la mejoría (2 Re 20,7) y el signo posterior de cumplimiento que pide Ezequías (2 Re 20,8-11), que no tiene sentido si la mejoría ya se ha producido. La explicación más lógica hay que buscarla en un cambio de orden: al oráculo (2 Re 20,5-6) seguiría el signo (2 Re 20,8-11) y finalmente la aplicación del remedio curativo (2 Re 20,7).

El relato subraya la acción salvífica de Dios en respuesta al recto proceder y a la oración del rey, y la fuerza de la palabra profética que obtiene un primer cumplimiento en la curación de Ezequías (los capítulos precedentes atestiguan el cumplimiento del resto del oráculo).

20,12-19 Embajada de Merodac Baladán. Este episodio está relacionado con el anterior (2 Re 20,12) y plantea, como aquel, problemas de cronología. Merodac-Baladán reinó en Babilonia desde el 721 a. C. al 710 a. C. y nueve meses durante el 703 a. C. Aunque la embajada aparezca relacionada con el motivo de la curación, lo más probable es que guardase relación con la alianza antiasiria del 703 a. C., apoyada por el rey babilónico (consta que envió emisarios a Ezequías). Ello situaría tal embajada poco antes de la crisis del 701 a. C. y explicaría la dura reacción de Isaías, contrario a este tipo de alianzas, pero la alejaría de la fecha de la curación. Otra posibilidad que armonizaría ambos datos es que en la rebelión de Azoto (713 a. C.) estuviese interesado el rey babilónico y hubiese solicitado la intervención de Ezequías, desaconsejada finalmente por el profeta. En este caso, la embajada coincidiría con la época de la curación y respondería a los citados intereses políticos. La única laguna de esta hipótesis es que no tenemos constancia de la participación del conspirador babilónico en dicha alianza.

Sin embargo, la finalidad del episodio parece residir en la crítica profética a Ezequías por su entusiasta recibimiento de la embajada babilónica, la ostentación exhibida (2 Re 20,14-15) y el más que posible pacto político concretado. El episodio culmina con un oráculo de condena (2 Re 20,16-18) que predice el saqueo de los tesoros de Jerusalén por parte de los babilonios (2 Re 20,17) y la cautividad de los descendientes de Ezequías (2 Re 20,18), lo que se cumplirá en la deportación del 597 a. C. (2 Re 24,10-17). Nos sorprende la respuesta egoísta y las estrechas miras de Ezequías (2 Re 20,19), en fuerte contraste con la imagen que de él nos daban los capítulos precedentes. Ello parece arrojar cierta sombra sobre el juicio deuteronomista del sumario inicial (2 Re 18,5).

20,20-21 Fin del reinado de Ezequías.

En el sumario redaccional conclusivo del reinado de Ezequías encontramos la noticia de su actividad constructora, especialmente en lo que respecta al canal o tunel de Ezequías

(2 Re 20,20). Se trata del famoso tunel excavado en la roca para transportar el agua desde la fuente de Guijón, fuera de las murallas, hasta la piscina de Siloé, dentro de la ciudad, como medida defensiva para aumentar la capacidad de resistencia de la ciudad en casos de asedio. Esta magnífica obra aún perdura hoy, junto con la inscripción conmemorativa, y es uno de los muchos ejemplos encontrados en Palestina de ingeniería hidráulica.

2. Reinado de Manasés y Amón (21,1-26)

Entre los dos reyes más alabados por los redactores deuteronomistas, Ezequías y Josías, y entre sus obras de reforma religiosa encontramos los reinados nefastos de Manasés y Amón. Parece como si la obra destructora de éstos, a nivel religioso, sirviera para realzar aún más las reformas de aquellos. Será precisamente en el reinado de Manasés donde encontrarán los redactores deuteronomistas la mayor parte de los motivos de la catástrofe que se avecina. En las historias de Manasés y Amón parecen concentrarse reinados y siglos de infidelidades, abusos y errores.

El panorama internacional no experimenta grandes cambios: Senaquerib muere asesinado en el año 681 a. C. y es sustituido por Asaradón. En su intento por afianzar su imperio reconstruye Babilonia y llega hasta Menfis, donde es rechazado por el faraón Taraca. Con Asurbanipal el imperio asirio conoció su último esplendor: enfrentado a numerosas coaliciones, llegó a conquistar Babilonia, Menfis y Tebas. Pero fue rechazado por el faraón Psammético I y empezó a verse amenazado por sublevaciones procedentes de todas partes. Cuando muere (630 a. C.), los años del imperio asirio parecen estar contados.

No sabemos a ciencia cierta las consecuencias que estos acontecimientos dejaron en Judá, reducida a la condición de vasallo tributario con Ezequías. No parece que cambiaran mucho las cosas, pero el autor no lo

dice, interesado como está únicamente en la confraofensiva religiosa de Manasés.

21,1-18 Reinado de Manasés en Judá (698-643). El informe sobre el largo reinado de Manasés ofrece una característica singular: el sumario redaccional se alarga hasta ocupar todo el relato. Desde el primer juicio negativo (2 Re 21,1) hasta el último (2 Re 21,17), todo el informe es como una justificación de dicho juicio, el más negativo de todos los reyes de Judá, y una explicación acumulativa de todos sus pecados. En realidad, más que un informe, tenemos una amplia reflexión teológica, que parece obedecer a una doble finalidad:

- Poner de relieve la importancia y el alcance de la próxima reforma de Josías (y de la anterior de Ezequías), en contraste con la caótica situación producida por Manasés.

- Ofrecer una recapitulación provisional de las causas próximas del desastre del 587/6 a. C. Es aquí, durante el reinado de Manasés, donde se escucha la amenaza del castigo y los motivos que lo justifican. En este sentido, la actual reflexión (2 Re 21,11-15) completa la de 2 Re 17,7-23 y suena un poco a balance de toda la Historia Deuteronomista.

Entre los datos iniciales y conclusivos habituales, tenemos una gran reflexión que se estructura en cuatro tiempos: pecados cúltricos de Manasés (2 Re 21,3-7a), promesa condicionada de Dios sobre el templo (2 Re 21,7b-8), responsabilidad del pueblo (2 Re 21,9) y sentencia profética condenatoria (2 Re 21,10-15).

1) La lista de pecados cúltricos (2 Re 21,3-7) parece mirar en dos direcciones: hacia atrás es instauración de elementos cúltricos suprimidos por Ezequías (2 Re 21,3); hacia adelante es introducción de ritos, cultos y supersticiones que serán combatidas por el "libro de la ley" y la reforma de Josías (2 Re 21,3b-7a). A los cultos cananeos conocidos se añaden ahora costumbres de procedencia asiria. A la vista de todo esto, no resulta extraño que los redactores comparen a Manasés con el impío Ajab (2 Re 21,3.13) y con los antiguos pobladores cananeos (2 Re 21,2.9).

2) Semejante situación, agravada por la

profanación del templo con la introducción de altares paganos y el idolo de Asera (2 Re 21,4-5.7a), hace recordar a los redactores la promesa de Dios sobre el templo (2 Re 21,7b-8), sacando a la luz los rasgos más sobresalientes de la teología de 1 Re 8 sobre la dedicación del templo: el sentido de la elección de Jerusalén, el templo como morada del nombre de Dios y como expresión del descanso y de la posesión de la tierra, en una promesa condicional.

3) A estos pecados de Manasés hay que añadir otro más: haber arrastrado al pueblo a la desobediencia y a la rebeldía contra Dios (2 Re 21,9.16b), por lo que también el pueblo deberá cargar con su responsabilidad y su parte de culpa.

4) El veredicto de condena y el castigo correspondiente es pronunciado, en nombre de Dios, *por medio de sus siervos los profetas* (2 Re 21,10-15), como es habitual. Entre una doble denuncia del pecado de Manasés (2 Re 21,11) y del pueblo (2 Re 21,15), se pronuncia la condena: desgracia para Jerusalén y Judá, equiparable a la de Samaría (2 Re 21,12-13), entrega a los enemigos y rechazo del resto (2 Re 21,14), invalidando así la promesa de 2 Re 19,30-31.

El dato ulterior de la sangre inocente vertida por Manasés (2 Re 21,16a) seguramente contribuyó a su fama de crueldad. Una tradición posterior le atribuiría el cruel asesinato del profeta Isaías, aserrado por la mitad.

No cabe duda de que para muchos judíos, sobre todo los creyentes en el principio de la retribución, debió resultar un escándalo que el más impío de los reyes de Judá tuviese el reinado más duradero (2 Re 21,1). El Cronista, para explicar la aparente contradicción, habla de una deportación de Manasés a Babilonia y de una ulterior conversión, que justificaría los cincuenta y cinco años de su reinado.

21,19-26 Reinado de Amón en Judá (643-640). El breve reinado de Amón (2 Re 21,19) es como un apéndice del reinado de su padre. El sumario redaccional insiste precisamente en su comportamiento religioso, continuador del de Manasés (2 Re 21,21). Su

muerte prematura fue producto de una conspiración cortesana, urdida por sus mismos servidores (2 Re 21,23), que posiblemente pretendían un cambio de dinastía. Ello explica la intervención del pueblo, matando a los asesinos y entronizando al hijo de Amón, Josías (2 Re 21,24). La promesa dinástica, aun a duras penas, seguía produciendo su efecto estabilizador en la monarquía judía.

3. Reinado de Josías (22,1-23,30)

El reinado de Josías y la reforma que lleva a cabo son el momento culminante de esta tercera parte de los libros de los Reyes y una de las cumbres de toda la Historia Deuteronomista. La misma escuela o movimiento deuteronomista debe su origen e inspiración al libro encontrado durante el reinado de Josías y causante de la reforma. En cierta medida, este "libro de la ley" se convierte en el gran protagonista de toda la sección.

Los acontecimientos de la política internacional hacen sentir de nuevo su influencia en el reino de Judá. El reinado de Josías (640-609 a. C.) coincide con la caída del imperio asirio. Roto por divisiones internas y amenazado por las progresivas rebeliones de los enemigos externos (escitas, medos, babilonios, egipcios), cada vez más fuertes, Asiria veía debilitarse por momentos su control y dominio del mundo, hasta llegar a su inevitable ruina con la caída de Nínive (612 a. C.), bajo la coalición de medos y babilonios. En este contexto, Josías encontró unas condiciones adecuadas para actuar con una notable autonomía. A ello contribuyó también la corriente de resurgimiento nacional que se dio en Judá y que incluía la restauración y purificación de la religión yahvista, tras el largo túnel de los reinados de Manasés y Amón. Similares corrientes de renacimiento religioso y espiritual tuvieron lugar contemporáneamente en Babilonia y Egipto, que, como Judá, también habían estado sometidos a Asiria.

En cuanto al contenido concreto de esta sección, todo gira en torno al descubrimiento del libro de la ley (2 Re 22,3-10) que, tras la

consulta a la profetisa Juldá (2 Re 22,11-20), da paso a la lectura solemne del libro (2 Re 23,1-3) y a las medidas reformistas decretadas por Josías para Judá (2 Re 23,4-14) y el territorio de Israel (2 Re 23,15-20); la celebración de la pascua (2 Re 23,21-23) y un sumario de datos ulteriores sobre la reforma y la obra de Josías (2 Re 29,24-27), concluyen esta sección, enmarcada entre los habituales datos deuteronomistas sobre su reinado (2 Re 22,1-2; 23,28-30).

22,1-2 Comienzo del reinado de Josías (640-609). El juicio positivo deuteronomista sobre el reinado de Josías (2 Re 22,2) se verá ampliado al final de la reforma en términos superlativos (2 Re 23,25). La causa principal será, obviamente, la reforma que lleva a su culminación los más modestos intentos anteriores de Joás (2 Re 12) y Ezequías (2 Re 18,3-6), bisabuelo de Josías.

22,3-10 Descubrimiento del libro de la ley. El episodio se sitúa en el año decimo octavo del reinado de Josías (hacia el año 622 a. C.), y el motivo son unas obras realizadas en el templo (2 Re 22,4-7), cuya descripción parece un duplicado de las obras realizadas anteriormente por Joás (2 Re 12,4-16). Ya de entrada hay que advertir la importancia que en éste y en los sucesivos episodios tiene el templo y el celo de Josías por la casa de Dios.

El secretario Safán informa al rey del cumplimiento del encargo previamente recibido y del descubrimiento del "libro de la ley" por parte del sumo sacerdote Jelcías (2 Re 22,8.10). Respecto a la identidad del libro en cuestión, aunque se han avanzado distintas hipótesis, parece claro que se trata de lo que hoy conocemos como libro del Deuteronomio, en una versión anterior y seguramente más reducida (podría tratarse de la mayor parte de la sección legislativa de Dt 12-28). Es la deducción que se impone de la comparación de 2 Re 22-23 con el libro del Deuteronomio y que se puede resumir en estos puntos:

- la centralización del culto en el único lugar elegido por Dios sólo aparece en Dt 12;
- las maldiciones contenidas en Dt 28 para el incumplimiento de la ley serían las que

habrían provocado la reacción del rey (2 Re 22,11.13) y las que se citan en 2 Re 22,16-17;

- la mayor parte de las medidas reformadoras llevadas a cabo por Josías están contempladas en el Deuteronomio;

- la alianza, renovada tras la lectura solemne del libro (2 Re 23,3), es un concepto básico y central en el libro del Deuteronomio;

- la presentación que hacen los autores del rey Josías encaja perfectamente con la imagen del rey ideal que traza Dt 17,18-20.

En cuanto al origen del libro y su historia anterior al descubrimiento, la hipótesis más comúnmente aceptada habla de su origen en el reino de Israel. Tras la caída de Samaria, refugiados del Norte llevaron consigo a Jerusalén las tradiciones proto-deuteronomícas, donde las reelaboraron, depositándolas en los archivos del templo. Probablemente el rey Ezequías conoció esa edición y en ella inspiró su reforma, pero después fue olvidada y arrinconada en el templo durante los reinados de Amón, de Manasés y de la primera parte de Josías para reaparecer, casi ochenta años después, con motivo de las obras aludidas.

22,11-20 Consulta a la profetisa Juldá.

La lectura del libro impresiona vivamente al rey (2 Re 22,11.13), al descubrir la distancia existente entre las exigencias del Señor y la actual situación del pueblo, y al comprobar las amenazas que gravitan sobre el pueblo. La primera medida consiste en buscar la interpretación profética. Para ello envía una delegación a la profetisa Juldá, esposa de un funcionario del templo (2 Re 22,13-14). A propósito de esta consulta, se ha planteado la cuestión de la ausencia y del silencio de Jeremías en tan decisivo momento. Aunque su vocación está fechada hacia el 627 a. C., cinco años antes de la reforma, no está claro que en el momento inicial de la reforma hubiese comenzado su ministerio o se hubiese acreditado como profeta. Tal vez la urgencia del momento y el hecho de que Jeremías residiera en Anatot, decantaron la consulta a Juldá.

El oráculo de Juldá ofrece dos claras partes: una destinada al pueblo y la otra al rey.

La primera parte (2 Re 22,15-17) es un oráculo de condena contra Judá y Jerusalén por haber transgredido los preceptos y normas del libro y un anuncio de castigo en cumplimiento de las amenazas de éste. La segunda parte es un oráculo dirigido al rey Josías (2 Re 22,18-20) y significa un reconocimiento de sus gestos de dolor y humillación, y de su actitud de escucha. Por ello se le exime de culpa y se le predice una muerte pacífica, anterior al cumplimiento del castigo contra el pueblo. Sin embargo, su muerte resultó violenta (2 Re 23,29). Ello confirmaría el origen predeuteronomista de esta parte del oráculo de Juldá (2 Re 22,20), o que la expresión *enterrar en paz* (2 Re 22,20) alude no tanto a las circunstancias de su muerte, cuanto al hecho de no ver la ruina profetizada.

23,1-4 Lectura del libro de la ley y ratificación de la alianza. La respuesta de la profetisa Juldá provoca la reacción de Josías en cuatro acciones que los redactores presentan como casi instantáneas y sucesivas: lectura solemne del libro de la ley, renovación de la alianza, reformas religiosas en los territorios de Judá e Israel y celebración de la pascua.

La gravedad de la situación y las amenazadoras palabras de Juldá contra Judá y Jerusalén mueven al rey a convocar a todo el pueblo con sus representantes, como en las grandes y decisivas ocasiones. Una vez más, el templo se convierte en escenario y centro de gravedad (2 Re 23,2). La reunión nos recuerda la asamblea de Siquén (Jos 24) y tiene dos partes: lectura pública del libro de la ley y conclusión de la alianza. Es significativo que aquí se hable de "libro de la alianza" (2 Re 23,2.21). El dato corrobora la hipótesis antes aludida de que se trataba del libro del Deuteronomio, ya que este libro se presenta como el código de la alianza con el Señor (Dt 5,2; 28,69) y su misma estructura interna parece imitar el esquema del ritual de la alianza (y de los tratados de vasallaje de la antigua diplomacia medio-oriental que podrían estar a su base).

La alianza, concluida por el rey, es ratificada por el pueblo (2 Re 23,3), como en las

grandes ocasiones del Sinaí y Siquén. Los compromisos fundamentales son el seguimiento exclusivo del Señor y el cumplimiento de la ley contenida en el libro.

23,4-14 Reforma religiosa en Judá. Tras la conclusión de la alianza se llevan a cabo las reformas cúlticas, como expresión y primera consecuencia de su cumplimiento. El relato de las acciones reformadoras decretadas por Josías e inspiradas en el libro de la ley no parece guardar un orden sistemático, lo que puede entenderse como síntoma de que el texto conoció sucesivas redacciones. Se advierte un proceso expansivo, de dentro hacia afuera, que afecta sucesivamente al templo (2 Re 23,4.6), foco principal de la reforma, a la ciudad (2 Re 23,7-12) y al territorio de Judá, representado por sus límites extremos, *desde Guibeá hasta Berseba* (2 Re 23,8.13-14), y más tarde a Israel. De las acciones concretas se da sólo una descripción general con algunos detalles llamativos. Entre estas medidas, podemos destacar: las reformas purificadoras del templo y sus alrededores, con la eliminación de objetos y símbolos idólatricos de procedencia cananea o asiria, limpieza de la ciudad de todo residuo de cultos y costumbres paganas y supresión de los santuarios paganos (2 Re 23,13) y yahvistas (2 Re 23,5a.8a) existentes en los alrededores de Jerusalén o diseminados en Judá. Aunque el culto ofrecido en los santuarios yahvistas era legítimo y tenía un fuerte arraigo entre la población, es suprimido por contravenir la ley del único santuario (Dt 12).

Entre los detalles llamativos hay que subrayar: la reducción a cenizas y posterior profanación de los objetos idólatricos, la profanación del crematorio del valle de Hinón, donde se hacían sacrificios humanos (2 Re 23,10; el lugar se convertirá posteriormente en símbolo del infierno) y la supresión de los caballos y los carros del sol (2 Re 23,11), de los que no tenemos noticias (podría tratarse de vestigios de un culto asirio). Finalmente, hay que notar que la reforma implica y afecta a los sacerdotes, introduciendo una fuerte división entre el clero de Jerusalén y el proveniente de provincias.

A pesar de las generalizaciones y de la falta de rigor, podemos decir que, en conjunto, la reforma consolidó la función del templo de Jerusalén como lugar único y central de culto y eliminó todo aquello que chocaba con las prescripciones del Deuteronomio, aportando un fuerte impulso a la vida religiosa y espiritual de Judá. Pero también acarreó la pérdida de tradiciones y lugares de gran peso y arraigo a lo largo de toda la historia de la salvación.

23,15-20 Reforma religiosa en Israel. La segunda fase de la reforma afecta también al antiguo territorio de Israel, llamado aquí Samaria (2 Re 23,19). Aunque tras su conquista había sido convertido en provincia del imperio asirio, Josías se aprovecha de la decadencia de Asiria y extiende sus dominios sobre ciertas áreas del antiguo reino del Norte. En sus acciones hay varias referencias a la reforma de Jeroboán, que provocaron el cisma religioso y que los deuteronomistas juzgaron como la causa principal de la ruina de Israel.

La reforma comienza en Betel, lugar simbólico por excelencia, donde Jeroboán había levantado uno de los dos santuarios nacionales (2 Re 23,15). La acción de destrucción y profanación significa un nuevo cumplimiento de antiguas palabras proféticas (2 Re 23,16b; véase 1 Re 13,2). La ocasión es aprovechada para recordar el episodio del hombre de Dios de Judá, que predijo los actuales acontecimientos, y el profeta de Betel, enterrados finalmente juntos (1 Re 13). La acción llevada a cabo en Betel se repite en otros santuarios del Norte con parecido procedimiento.

No sabemos los efectos que tuvieron estas reformas de Josías en el territorio israelita. Parece que la primera actividad profética de Jeremías se dirigió al territorio de Israel, anunciándole un mensaje de conversión y perdón (Jr 3,6-13; 23; 30-31). Esto podría ser consecuencia directa de la reforma de Josías, a la que muchos israelitas se habrían adherido.

23,21-23 Celebración de la pascua. La reforma, descrita en sus dos fases, culmina en la solemne celebración comunitaria de la

pascua en Jerusalén, según las prescripciones del "libro de la alianza" (2 Re 23,21; Dt 16,1-8). Una vez cumplido el principal requisito del único santuario puede celebrarse en él la gran fiesta nacional. El texto insiste en que es la primera pascua celebrada en común desde la instauración de la monarquía (2 Re 23,22). Efectivamente, parece que durante la monarquía la pascua se había convertido en una fiesta de familia. Josías rescató su sentido primordial: celebrar la liberación de Egipto como acontecimiento fundante de la identidad y unidad del pueblo, ideales especialmente presentes en el Deuteronomio. La pascua que se celebraba en tiempos de Jesús, como fiesta principal de los judíos, arranca en buena medida de la reforma de Josías.

23,24-27 Nuevos datos sobre la reforma. Las nuevas medidas afectan a la religiosidad popular individual: consulta a los adivinos, los terafim y otros objetos de culto familiar y privado, también prohibidos por el Deuteronomio (2 Re 23,24).

El elogio sobre la religiosidad de Josías responde al modelo que Dt 17,18-20 traza del rey ideal israelita. Su tono optimista y su carácter de recapitulación es lo que ha llevado a algunos autores a afirmar que 2 Re 23,25 sería el final de la primera redacción de la Historia Deuteronomista, antes del exilio (véase Introducción).

2 Re 23,26-27 es como el contrapunto del elogio de Josías y pone de relieve los límites de su obra reformadora. El autor parece decirnos que al final tuvieron más peso los pecados de Manasés que el buen reinado de Josías, pues éste no pudo impedir el triple rechazo divino de Judá, de Jerusalén y del templo (2 Re 23,27). Ezequiel y, sobre todo, Jeremías, verán el castigo de Dios como resultado y culminación de una cadena de pecados anteriores y también posteriores a Josías, dando una interpretación más matizada de la gran tragedia.

23,28-30 Fin del reinado de Josías. La historia de Josías finaliza con el sumario conclusivo de su reinado y la breve noticia de su

muerte violenta y de su entierro (2 Re 23,29-30). Tras la conquista de Ninive en el 612 a. C. por babilonios y medos, el faraón Neco se desplaza hacia el norte, para ayudar a las diezmadas tropas asirias. Josías trata de obstruirle el paso en Meguido (seguramente para evitar caer bajo el yugo egipcio en caso de una hipotética victoria asirio-egipcia), pero es herido de muerte por los arqueros egipcios (véase 2 Cr 35,22-24). Este desenlace violento debió significar un duro golpe para sus conciudadanos, sobre todo, en lo relativo a la creencia en la doctrina de la retribución y a la eficacia misma de la reforma. No es exagerado decir que su muerte significa el comienzo de la ruina de Judá.

4. *Ultimos reyes de Judá* (23,31-25,30)

Si la historia de Judá, lo mismo que la de Israel, ha sido presentada como una lenta caída hacia su ruina, los últimos veintidós años (609-587 a. C.) aparecen como una precipitación vertiginosa hacia la catástrofe total.

El panorama internacional había experimentado nuevamente un cambio radical: Asiria, tras la conquista de Ninive por babilonios y medos (612 a. C.) ha dejado de existir y su puesto lo ocupa el nuevo imperio babilónico fundado por Nabopolasar. Egipto intenta levantar cabeza, pero es vencido en Carquemish por Nabucodonosor (605 a. C.), que a partir de ese momento encuentra el camino despejado para convertirse en el nuevo dueño del mundo. No habrá que esperar mucho tiempo para ver en qué medida esta situación afectó al decadente reino de Judá y a los sucesores del malogrado y añorado Josías.

La última sección del segundo libro de los Reyes parece compuesta a partir de la primacía de un esquema binario: dos reinados breves de tres meses (Joacaz y Jeconías) se alternan con dos más largos de once años (Joaquín y Sedecías) que acaban con dos ataques despiadados contra Jerusalén y otras tantas deportaciones masivas. Judá se debate en el imposible equilibrio de dos fuerzas antagónicas y amenazantes: el poderoso ene-

migo del norte y el oportunista aliado del sur, ambos sinónimos de esclavitud y opresión. Y en medio del caos sólo las palabras lúcidas y escandalosas de dos profetas, Jeremías y Ezequiel, que a contracorriente se empeñan en ofrecer soluciones imposibles entre los bastidores de los dos extremos del escenario del drama: Egipto y Babilonia.

23,31-35 Reinado de Joacaz en Judá (609). Tras la trágica muerte de Josías en Meguido, el pueblo proclama a Joacaz como rey (2 Re 23,30b), eligiéndolo entre sus hermanos (dos de los cuales llegarán también a ser reyes), posiblemente por sus garantías de continuidad religiosa y política respecto a Josías. Sin embargo, sólo pudo compartir con su padre los efectos de la frustrada expedición de Neco: si el viaje de ida de éste significó la muerte de Josías (2 Re 23,29), su regreso tres meses después significó la destitución y prisión de Joacaz, en favor de su hermano Eliaquín (2 Re 23,34a). No están claros los motivos del cambio de nombre (2 Re 23,34b), salvo el hecho de que tal proceder era un signo habitual de dominación. De hecho el nuevo nombre, Joaquín ("el Señor ha constituido") es más yahvista que el anterior, Eliaquín ("Dios ha constituido").

La intervención de Neco supuso el vasallaje de Joaquín y un fuerte tributo, que gravó sobre los terratenientes de Judá (2 Re 23,33-35). El juicio negativo deuteronomista (2 Re 23,32) parece motivado por el contraste de Joacaz, pues los tres meses escasos del reinado de Joacaz no parecen justificarlo. El profeta Jeremías se muestra más benigno al pedir duelo por su pérdida (Jr 22,10-12).

23,36-24,7 Reinado de Joaquín en Judá (609-598). El juicio sobre Joaquín (2 Re 23,37), idéntico al de Joacaz, si parece estar en consonancia con los oráculos de Jeremías sobre sus injusticias y atropellos contra los humildes (Jr 22,10-30), su confianza ciega en el templo como fetiche mágico, encubridor de mayores delitos (Jr 7; 26) y su desprecio de la palabra de conversión dirigida por Dios a través de su profeta (Jr 36).

El hecho más significativo y determinan-

te de su reinado fue la aparición de Nabucodonosor, que en la batalla de Carquemish (605 a. C.) derrota a Egipto e inmediatamente después convierte a Judá en vasallo tributario de Babilonia (2 Re 24,1), posiblemente el año 603 a. C. Tres años más tarde, probablemente con ocasión de una frustrada expedición babilónica a Egipto, Joaquín se rebela contra Nabucodonosor, apoyado en un partido proegipcio cada vez más influyente y desoyendo las advertencias de Jeremías en sentido contrario. La reacción no se hace esperar y Nabucodonosor envía un primer ejército de tropas auxiliares y fuerzas de los reinos vasallos. Una de las primeras consecuencias del ataque es la muerte de Joaquín (2 Re 24,6). Los deuteronomistas ven esta expedición como una muestra más de la voluntad divina de destruir a Judá por los pecados de Manasés (2 Re 24,2b-4). La dura frase de 2 Re 24,4b: *el Señor no quiso perdonar* es un eco de Dt 29,19-20.

La noticia final sobre el sometimiento definitivo de Egipto (2 Re 24,7) parece poner en evidencia la inutilidad de los repetidos intentos de Judá por buscar la salvación en una alianza con Egipto (Jr 37,1ss).

24,8-17 Reinado de Jeconías en Judá (598-597). La sucesión de Jeconías no puede ocurrir en peor momento, pues nada más subir al trono se ha de enfrentar con el ejército babilónico que pone sitio a Jerusalén (2 Re 24,10). Ante la llegada del mismo Nabucodonosor, Jeconías se rinde con su familia y su séquito para evitar males mayores (2 Re 24,11-12), salvando así su vida y la ciudad, aunque no pudo evitar su propia prisión. Era el día 16 de Marzo del año 597 a. C., según las crónicas babilónicas. Se producía así la primera deportación a Babilonia. El ajuar del templo y los tesoros del palacio real fueron saqueados por los deportadores (2 Re 24,13). Los redactores deuteronomistas aprovechan el momento para abrir un inciso e introducir la correspondiente fórmula de cumplimiento que relaciona el hecho con la profecía de Isaías a Ezequías (2 Re 20,17).

No está claro el alcance de esta primera deportación. Se advierte un duplicado en el

texto: 2 Re 24,14 sintetiza y repite los datos ofrecidos en 2 Re 24,15-16. Además, tanto en los datos del saqueo, como en los relativos a las personas deportadas se anticipan y confunden datos correspondientes a la segunda deportación (2 Re 25,11-17). Entre los afectados hay que destacar al rey y la familia real, nobles, terratenientes y artesanos. Por otros conductos sabemos que la deportación afectó también a algunos profetas (Jr 29,21ss) y sacerdotes, entre los que se encuentra el miembro de una familia sacerdotal llamado Ezequiel, que recibiría su vocación profética pocos años después en Babilonia (Ez 1,1-3) y ejercería su ministerio entre los deportados.

Las medidas punitivas de Nabucodonosor culminan en la entronización de Sedecías, el tercer hijo de Josías, como vasallo y tributario de Babilonia (2 Re 24,17). Como le sucediera a Oseas en Israel, Sedecías se convertirá en el último rey de Judá.

Respecto a Jeconías, víctima impotente de la situación y de los errores de su padre, comparte con él un idéntico juicio deuteronomista (2 Re 24,9). En su prisión babilónica recibió un trato digno y al final fue indultado y reconocido como rey, aunque ya no volvería a Judá (Jr 22,27). Algunos lo siguieron reconociendo como el único rey legítimo (entre ellos, Ezequiel, que fecharía todos sus oráculos a partir de su entronización).

24,18-20 Reinado de Sedecías en Judá (597-587). Del reinado de Sedecías a los autores sólo les interesa el momento culminante del asedio a Jerusalén y el posterior desenlace de la conquista de la ciudad y la segunda deportación. Al sumario y juicio habituales se añade la última fórmula de cumplimiento (2 Re 24,20a): el reinado de Sedecías ha sido la última gota que ha colmado el vaso de la ira divina, que al fin ejecuta el anunciado castigo. La caída de Jerusalén y el destierro son la consecuencia lógica de una historia cargada de infidelidades y claudicaciones.

La última y genérica nota sobre la rebelión de Sedecías contra Nabucodonosor (2 Re 24,20b) resume buena parte de los años anteriores a la conquista, conocidos más con-

cretamente por la información que nos transmite el libro de Jeremías (especialmente Jr 37,16-38,28). El reinado de Sedecías se caracterizó por su ambigüedad hacia Babilonia y su debilidad para imponerse al partido proegipcio y a las falsas esperanzas despertadas por visionarios y profetas (Jr 27,14-22; 28,1-7; 29,1-32). Después de algunos años de vacilación, el año 593 a. C. los reyes vecinos de Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón envían mensajeros a Jerusalén para concretar una rebelión contra Babilonia, bien vista por el partido antibabilónico y algunos profetas como Ananías (Jr 28). Jeremías se opone a dicha rebelión, por considerarla contraria a la voluntad de Dios (Jr 27,1-11). Finalmente Sedecías rechazó la idea de rebelarse. Pero cinco años más tarde, tras una breve aparición del faraón Psammético en Palestina (saludada con expectativas desproporcionadas) y la presión insistente del partido egipciófilo, Sedecías niega el tributo y se rebela abiertamente contra Nabucodonosor (589 a. C.). Es la rebelión aludida en 2 Re 24,20b.

25,1-7 Asedio de Jerusalén. El intento de rebelión de Sedecías (2 Re 24,20b) es atajado inmediatamente por Nabucodonosor que pone sitio a Jerusalén. La capital resiste decidida al invasor. Durante el asedio, el faraón Ofrá, sustituto de Psammético II, sale de Egipto y avanza amenazador. Ello provoca el levantamiento del asedio por parte de las tropas babilónicas para enfrentarse a los egipcios (al fin y al cabo, el asedio podía esperar). Pero el hecho es interpretado de forma distinta por los sitiados, que se dejan llevar por el entusiasmo y la euforia, considerándolo seguramente como una repetición del episodio de Senaquerib (2 Re 19,25-37). Parecía que el templo seguía funcionando como talismán y Dios protegía a su ciudad y a su pueblo. En medio de este optimismo desorbitado se vuelve a escuchar la voz lúcida y realista de Jeremías: Egipto regresaría a su tierra y Nabucodonosor volvería a sitiar la ciudad; era, pues, preferible entregarse a los caldeos (Jr 37,6-10; 38,2-3). Aunque será acusado de traidor, desertor y desmoralizador del ejército, e incluso metido en prisión,

los hechos darán la razón a Jeremías: tras poner en fuga al ejército egipcio, Nabucodonosor vuelve y aprieta aún más el asedio. El texto de 2 Re 25,2-7 nos narra los momentos finales: Jerusalén resiste heroicamente durante dieciocho meses, hasta que la situación se hace desesperada por la falta de alimentos y finalmente el 18 de Julio del 587/6 a. C. se abre una brecha. El rey intenta huir en dirección al Jordán, pero es atrapado y llevado ante Nabucodonosor en su cuartel general de Riblá (2 Re 25,5-6). Sometido a juicio sumarísimo y acusado de rebeldía ha de sufrir un duro castigo: tras presenciar la muerte de sus hijos, es cegado y conducido prisionero a Babilonia, donde curiosamente coincidirán los dos últimos reyes de Judá, Jeconías y Sedecías. Pero de éste último no volveremos a saber nada más.

25,8-21 Toma de la ciudad y segunda deportación. Los autores describen a continuación las operaciones de destrucción, incendio y despojo que un mes después lleva a cabo un destacamento babilónico al mando de Nabuzardán contra el templo, los edificios y las murallas de Jerusalén (2 Re 25,8-10). Aunque esta vez los autores no lo dicen, se trata del cumplimiento de las profecías de Jeremías y Ezequiel en justo castigo por un cúmulo de injusticias, idolatrías y rebeldías fomentadas por los malos pastores de Israel. El dolor y el llanto que provoca la pérdida irreparable de la ciudad y el templo son cantados en las cinco magníficas elegías que forman el libro de las Lamentaciones.

Con particular detenimiento se describe el saqueo del ajuar del templo (2 Re 25,13-17), utilizando aquí un lenguaje técnico que recuerda las obras de su construcción (1 Re 6-8); se trata así de subrayar, por contraste, las dimensiones de su irreparable pérdida. Es el fin de una etapa histórica iniciada con Salomón: el templo, que había nacido como signo de la presencia de Dios en medio de su pueblo y como lugar de encuentro y adoración, ha generado falsas confianzas, se ha convertido en fetiche y talismán, en coartada de transgresiones y tapadera de injusticias, en una palabra, ha llegado a ser una

cueva de ladrones (Jr 7,11), donde difícilmente podía morar el santo nombre de Dios.

Respecto a la gente, corre suerte bien diversa: un grupo de dirigentes y responsables son llevados ante Nabucodonosor, como la familia real, y allí son ajusticiados (2 Re 25,18,21); una buena parte de los residentes en Jerusalén, defensores y desertores, son deportados a Babilonia (2 Re 25,11). Un tercer grupo formado por la gente más humilde y los habitantes de las zonas rurales quedan en Judá enfrentados a la ardua tarea de subsistir y reemprender la vida en medio de la desolación (2 Re 25,12).

25,22-26 Godolías gobernador de Judá.

Tras la constatación y descripción de la catástrofe, todavía el autor, contagiado de tristeza y cierta dosis de pesimismo, dice una última palabra sobre la situación de los residentes, no menos dolorosa que la suerte de los deportados. En un acto de tolerancia Nabucodonosor nombra a Godolías, amigo de Jeremías, como gobernador de Judá, convertida ahora en provincia babilónica (2 Re 25,23). Godolías instala la capital en Mispá e inicia la difícil aventura de la subsistencia, acompañado de Jeremías (Jr 40,6). Pero las disputas y banderías no se habían apagado y vuelven a reaparecer, abortando los esfuerzos e intentos de supervivencia del nuevo gobernador. Sus ideas favorables a los babilonios motivaron una revuelta entre algunos nobles (2 Re 25,23) y Godolías fue asesinado, junto con sus seguidores y los caldeos que lo acompañaban (2 Re 25,25). El asesino huyó a refugiarse entre los amonitas, mientras que parte de los judíos, temerosos de una nueva represalia babilónica, huyeron a refugiarse en Egipto, llevándose consigo al profeta Jeremías, en contra de su voluntad (Jr 42-43). Se cumplía así, en cierto modo, la última de las amenazadoras maldiciones del Deuteronomio ante la posible ruptura de la alianza: el regreso a Egipto (Dt 28,68). La historia de Israel, que había arrancado de la liberación de un pueblo esclavo en Egipto, cierra su arco con una vuelta a Egipto, símbolo y paradigma de todas las esclavitudes.

25,27-30 El rey de Babilonia perdona al rey Jeconías. Aunque los últimos episodios de 2 Re ofrecen un balance negativo y desolador, en la medida en que subrayan la culpa del pueblo y su rechazo por parte de Dios (2 Re 25,2-4), la última palabra, el acontecimiento que cierra el libro, deja abierto un resquicio a la esperanza y apunta un tenue rayo de luz en el sombrío horizonte de la catástrofe. En el año 561 a. C. (treinta y siete años después de la primera deportación) Evil-Merodak sucede a su padre Nabucodonosor en el trono de Babilonia. Entre las medidas de gracia que celebran su ascensión al trono, el autor nos habla del indulto concedido a Jeconías y el trato de favor que le dispensó el nuevo rey babilonio (2 Re 25,27-29). Los detalles de este trato privilegiado dan claramente a entender que Jeconías recobró el título, los honores y la condición de rey vasallo. Aunque ya no volvería a Palestina, el dato sugiere que una de

las promesas, la dinástica, aún seguía en pie: la "antorcha de David" no se había apagado definitivamente.

Así lo debió entender Ezequiel, que se atrevió a hablar de la revivificación de los huesos secos de este pueblo muerto (Ez 37) y de la futura reunificación del rebaño disperso bajo los cuidados de un nuevo pastor (Ez 34), e incluso diseñó las bases de un nuevo templo, habitado otra vez por la gloria de Dios (Ez 40-48). Así lo entendió también el grupo sacerdotal que a la sombra del destierro fue amasando un mensaje de consuelo y esperanza. Así lo entendió, sin duda, ese genial profeta anónimo (conocido como el Segundo Isaías) que vio en la llegada del persa Ciro, unos años después, el signo de una nueva liberación, la llamada a un segundo éxodo hacia la tierra perdida y de nuevo prometida. Dios, el Creador del mundo, el Libertador de Egipto, podía formar un nuevo pueblo y crear una nueva historia...

HISTORIA CRONISTICA

Joaquín Menchén Carrasco

INTRODUCCION

La segunda gran obra histórica del Antiguo Testamento es la llamada Historia Cronística, que está formada por los dos libros de las Crónicas y por los libros de Esdras y Nehemías. Aunque su extensión es notablemente más breve que la de la Historia Deuteronomista (Jos, Jue, 1-2 Sm y 1-2 Re), su contenido es más amplio, pues pretende abarcar toda la historia israelita desde la creación del mundo hasta las reformas de Esdras y Nehemías, esto es, hasta los umbrales del s. IV a. C. Sin embargo, resulta sorprendente observar que, hasta la época del exilio, el autor (o autores) se limita a repetir los datos conocidos por las anteriores obras históricas (Pentateuco e Historia Deuteronomista), reproduciendo casi a la letra buena parte del contenido de los libros de Samuel y Reyes. Con todo, la aportación de la Historia Cronística no carece de interés, ya que nos ofrece una valiosa información del período post-exílico y de los acontecimientos que siguieron a la repatriación de los exiliados.

1. La hipótesis cronística

Hasta hace prácticamente veinticinco años, la gran mayoría de especialistas admitían con pequeños matices diferenciadores la llamada "hipótesis cronística", según la cual los libros

de Crónicas, Esdras y Nehemías constituirían una sola obra, escrita por un autor anónimo, al que se dio el nombre convencional de "Cronista". Sin embargo, esta hipótesis ha sido recientemente cuestionada por estudiosos que abogan por dos obras distintas, procedentes de un mismo autor o de autores distintos. He aquí, a grandes rasgos, las tres posiciones que actualmente cuentan con mayor peso y apoyo en el concierto de la investigación bíblica.

a) Una obra y un solo autor. Las razones que sostienen esta hipótesis son múltiples y variadas. Los investigadores las suelen concretar en cuatro clases: textuales, lingüístico-literarias, históricas y teológicas.

—Entre los *argumentos textuales* que avalan la unidad de la obra destacan dos datos: el edicto de Ciro, que cierra los libros de las Crónicas (2 Cr 36,22-23), es una repetición casi literal del comienzo de Esdras (Esd 1,1-3). Igualmente, el libro 3 *Esdras* (apócrifo que aparece en la Versión griega de los LXX como Esdras A) abarca desde 2 Cr 35 hasta Neh 8, incluyendo el actual libro de Esdras, pero excluyendo, en cambio, Neh 1-7. Este dato probaría la existencia de una primera edición de la obra cronística que contendría buena parte de los textos comprendidos en 1-2 Cr, Esd y Neh.

–Los *argumentos lingüístico-literarios* se concretan en las semejanzas de vocabulario, sintaxis y estilo entre 1-2 Crónicas, por un lado, y Esdras-Nehe-mías, por otro. Igualmente, la lengua de estos libros es el hebreo tardío del período postexílico.

–Como *argumentos históricos* de la unidad de autor se suele invocar el silencio de Crónicas respecto al reino del Norte, equiparable a la actitud crítica hacia los vecinos del norte (¿samaritanos?) de Esdras-Nehe-mías. También se destaca la actitud favorable hacia el imperio persa, personalizado en Ciro, expresada en Crónicas (2 Cr 36,22-23) y diseminada por todo el conjunto de Esdras-Nehe-mías.

–La evidencia de la unidad de autor se acentúa aún más a partir de la uniformidad de la concepción teológica de estos libros, que expresan determinadas preocupaciones afines, como el lugar central del templo y sus instituciones (servicio, personas, culto) en la vida de la comunidad postexílica; la relevancia del sacerdocio, en general, y de los levitas, en particular; la insistencia en la unidad de Israel y en otros temas como la retribución y la llamada al arrepentimiento y a la conversión.

b) Dos obras, dos autores. La teoría de un solo autor, vigente hasta el comienzo de la década de los setenta, ha sido recientemente cuestionada por algunos investigadores que defienden la teoría de dos autores distintos. A partir de un análisis exhaustivo y minucioso de los más importantes argumentos esgrimidos por los defensores de la hipótesis anterior se llega a la conclusión de que, sobre la base del vocabulario, la sintaxis y el estilo literario, no se puede sostener que ambas obras hayan sido escritas por el mismo autor. Y, aunque se admite que muchos temas teológicos, buena parte del vocabulario y el estilo puedan ser comunes o afines, tales afinidades no serían conclusivas, ya que se explicarían por la coincidencia de época, de preocupaciones e intereses.

Pero entre los mismos partidarios moderados de la teoría de los dos autores, hay quienes reconocen que no puede negarse la

continuidad entre Crónicas y Esdras-Nehe-mías, que llega a extenderse al uso de un mismo vocabulario específico y parece sugerir la inmediata dependencia de ambos libros respecto de una obra más antigua. Algún autor reciente advierte que Esd 1-3 y 6,14-18 se sitúan muy cerca del universo ideológico del Cronista; que tanto Esd 7-8, como Neh 8 se parecen mucho a Crónicas; y que el autor de las plegarias de Esd 9 y Neh 9 ha utilizado elementos del concepto de retribución de Crónicas y un vocabulario residual que ha adaptado a una nueva situación.

c) Posiciones intermedias. Algunos investigadores más recientes se hacen eco de las objeciones planteadas por los defensores de la hipótesis de autores distintos, tachan de monolítica la concepción del “autor común” y reconocen que una buena parte de los defensores de la teoría del Cronista ya constataban la dificultad de atribuir a un solo autor algunas secciones de Esdras y Nehe-mías y la posibilidad de varias etapas de redacción o de añadidos posteriores en Crónicas. Ello les lleva a defender la teoría de un mismo autor para dos obras distintas.

Otro grupo significativo de autores defienden que, al menos en su versión inicial, la obra del Cronista debió incluir la reconstrucción y dedicación del templo (Esd 5-6), a la vista del papel dominante que adquiere el motivo del templo a lo largo de toda la obra. E incluso llegan a la conclusión de que la obra del Cronista finalizaba originariamente con la reconstrucción del templo, pero que este final se vio alterado por la inclusión de Esd 4,6-6,18.

Una tercera teoría, dentro de este grupo de posiciones intermedias, es la que defiende *tres ediciones* para el conjunto de Cr-Esd-Neh: la primera edición de Crónicas concluía con la reconstrucción de los cimientos del templo y el restablecimiento del culto (Esd 3,13). La segunda edición incorporó el relato de Esdras, con Esd 5,1-6,19 como introducción. Una tercera edición añadió las genealogías de 1 Cr 1-9 y las memorias de Nehe-mías, interrumpiendo así el orden original del material de Esdras.

A la vista del actual estado de la cuestión en lo que a la teoría del Cronista se refiere, hemos de ser especialmente cautos a la hora de hablar de la unidad de los libros de Crónicas, Esdras y Nehemías y, especialmente, de la unidad de autor. Es necesario tomar en consideración, tanto la posición mayoritaria de los que defienden, aun con matices, la tradicional teoría del Cronista, como la crítica fundada a dicha posición por parte de los investigadores más recientes. Por esta razón, en esta Introducción general abordaremos únicamente el contexto histórico del Cronista y los grandes ejes teológicos comunes a Cr-Esd-Neh, dejando para las introducciones concretas de 1-2 Crónicas y de Esdras-Nehemías el análisis literario y las estructuras de cada uno de los dos conjuntos.

2. El marco histórico del Cronista

Mientras que los libros de las Crónicas recorren una historia conocida que termina en la proclamación del edicto de Ciro (2 Cr 36,22-23), los libros de Esdras-Nehemías arrancan precisamente de este edicto (Esd 1,1-4) para narrar una historia "nueva": la historia de la comunidad judía que, a la vuelta del exilio, se enfrenta a la difícil tarea de la restauración en la que tendrán participación decisiva Esdras y Nehemías. Este período, que se extiende desde el año 539 a. C. hasta las inmediaciones del 400 a. C., constituye el marco histórico en que se sitúa el Cronista. Antes de concretar fechas y detalles, que se incluirán en las introducciones particulares a cada uno de los dos grandes bloques literarios, conviene perfilar los rasgos generales de esta poco conocida etapa de la historia de Israel. Respecto al problema del orden cronológico concreto de las misiones de Nehemías y Esdras, aunque aquí nos decantamos por la hipótesis más común, remitimos a la introducción general de Esd-Neh para el conocimiento y valoración de otras hipótesis.

El poder del imperio babilónico, que había alcanzado su cénit con Nabucodonosor (605-562 a. C.), entra en rápido declive y sucumbe finalmente con la conquista de Babilonia por parte del persa Ciro (539 a. C.) que con

su política de tolerancia y su edicto de repatriación hace posible el regreso de los exiliados. Se abre una nueva etapa en la historia de Israel, caracterizada por la dependencia política y administrativa respecto al imperio persa y la independencia religiosa. La primera expedición de repatriados, conducida por Sesbasar, acomete de inmediato la reconstrucción del templo, pero ante las dificultades de la empresa (escasez de medios y hostilidad de los vecinos) la tarea se detiene en la construcción de los cimientos (ver Esd 5,16) y la situación se estanca durante unos veinte años.

Tras la muerte de Ciro (530 a. C.) y Cambises (522 a. C.), Darío I abre nuevas perspectivas, con el envío de Zorobabel, judío de ascendencia davidica, como gobernador del poder imperial y, especialmente con la confirmación del edicto de Ciro y el incremento de subvención para la construcción del templo y el mantenimiento del culto (ver Esd 6,1-18). Hacia el año 520 a. C., el gobernador Zorobabel y el sacerdote Josué, ayudados por los profetas Ageo y Zacarías, reanudan las obras de reconstrucción del templo, que concluyen en cinco años (515 a. C.). A falta de autonomía política, la vida de la comunidad se reorganiza en torno al templo y bajo el liderazgo del sacerdocio que contribuirá decisivamente a perfilar la "nueva" identidad de la comunidad postexilica, sobre todo a través de la ley y el culto.

Tras unos setenta años de silencio (515-545 a. C.), en los que lo único reseñable es el intento judío de reconstrucción de las murallas de Jerusalén, ante la fuerte oposición de los vecinos (especialmente de los samaritanos), Nehemías, funcionario judío en la corte persa, es enviado a Jerusalén en misión oficial (445-433 a. C.) para culminar la reconstrucción de las murallas y llevar a cabo la repoblación de la ciudad (ver Neh 2,11-4,17; 6,1-16; 7,4-5; 11,1-2). En una segunda misión (probablemente hacia el 430 a. C.), Nehemías completará la reorganización social de la comunidad judía (ver Neh 13).

Unos 30 años después tiene lugar la misión del escriba Esdras, de ascendencia sacerdotal, que comprende varios aspectos: enca-

beza una nueva expedición de repatriados, implanta la "ley de Dios" como ley oficial del imperio persa para los judíos y aporta nuevas subvenciones imperiales al mantenimiento del culto. De esta manera, un texto religioso (la Torah judía) adquiere, mediante decreto oficial de un imperio extranjero, valor civil y poder legal. Este acontecimiento decisivo conlleva la consolidación del Judaísmo y la implantación de la teocracia.

3. Claves teológicas de la Hª Cronística

Ya al hablar de la "hipótesis cronística", hemos constatado la afinidad teológica existente entre los libros de Crónicas y los libros de Esdras y Nehemías, una afinidad reconocida tanto por los defensores de la unidad de autor, como por los que postulan diversidad de autores y de obras. Entre las claves teológicas más determinantes en la Historia Cronística destacamos: la centralidad del templo, la idealización de David y Salomón, la función de los levitas, la unidad del pueblo y la concepción de la retribución.

La centralidad del templo. El templo ocupa un lugar central y preeminente, tanto en Crónicas como en Esdras-Nehemías, superando con creces la importancia que se le otorga en la Historia Deuteronomista (y en 1-2 Reyes, en particular). Mientras que en 2 Sm sólo encontrábamos dos breves alusiones a la relación de David con el templo, en la sección de 1 Cr 12-29, dedicada al reinado de David, la mayor parte del relato está relacionado con el templo y el culto, hasta tal punto que el mismo David aparece como el autor del proyecto, el ejecutor de todos los preparativos de su construcción (incluidos los planos, los materiales y los objetos del culto) y el organizador del personal adscrito al templo y de todos los servicios. Salomón sólo tendrá que cumplir a la letra todo lo dictado y previsto por su padre. En virtud de la centralidad del templo, Salomón y algunos reyes que llevaron a cabo reformas en él, reciben del Cronista un juicio positivo, distinto al juicio deuteronomista. El mismo "edicto de Ciro" (2 Cr 36,22-23; Esd 1,1-4) parece proclamado en función de la re-

construcción del templo, cuya realización larga y laboriosa ocupa también amplio espacio en los libros de Esdras y Nehemías. En el transcurso de esta preocupación por el templo late la concepción del Cronista sobre el "segundo templo" como el verdadero factor de la unidad y estabilidad del pueblo, como el lugar central de toda la vida de la comunidad postexílica, como el ámbito privilegiado del encuentro con Dios en la tierra.

La idealización de David y Salomón. En la reinterpretación de la historia pasada de Israel que el Cronista lleva a cabo en su obra, adquieren especial relieve el establecimiento de la monarquía en Israel y, más concretamente, los reinados de David y de Salomón. Mientras que otros acontecimientos decisivos de la historia israelita, como el éxodo o la alianza del Sinaí, son pasados por alto o brevemente aludidos, los reinados de David y Salomón se convierten en el momento culminante de toda la historia: cuanto les precede está orientado a ellos; cuanto sigue, queda modelado por sus éxitos y realizaciones. Buen reflejo de esto es la idealización que el Cronista lleva a cabo de ambos personajes, al omitir todos los aspectos negativos de sus respectivas historias. Puesto que en la época del Cronista la monarquía había dejado de existir (y no había ningún indicio de su posible restauración), algunos autores han querido ver en esta idealización una clara evidencia del mesianismo del Cronista (consistente en una proyección hacia el futuro de las esperanzas realizadas por David y Salomón en el pasado). Similares rasgos de esperanza mesiánica parecen advertirse en el relato de la reconstrucción del templo de Esd 1-6. Sin embargo, parece más probable que el interés del Cronista no tenga por objeto tanto la monarquía en sí misma, cuanto el designio de Dios para su pueblo, perfectamente realizado por David en el pasado.

La función de los levitas. También ocupa un lugar especialmente destacado en el conjunto de la obra cronística la institución de los levitas, que desempeñarían un papel decisivo en la conservación de las prácticas reli-

gias del período postexílico. Aunque se desconoce su origen, la Biblia los presenta como descendientes de Leví, tribu distinguida por Dios para desempeñar funciones culturales. En el Israel premonárquico los levitas ejercieron funciones sacerdotales en algunos santuarios locales (ver Jue 17). Más tarde se ocuparon de la enseñanza de la ley de Moisés al pueblo (Dt 33,10) y una de sus ramas desempeñó funciones sacerdotales en el santuario central de Jerusalén, mientras el resto ejercía tareas subalternas en el culto o se dispersaba por el país. En la descripción del Cronista, los levitas llegan a adquirir una importancia progresiva, ampliando sus tareas al canto litúrgico, a la custodia del templo (ver 1 Cr 25-26), a la administración y a la enseñanza (ver 1 Cr 9,26; Neh 8,7.9). Pero lo más sorprendente es la identificación que hace el Cronista de los levitas de su época con los profetas del antiguo Israel, llegando a definir la obligación principal de los levitas cantores, el canto cúltilo, como una actividad profética (ver 2 Cr 25,5; 2 Cr 29,25). De esta manera, la palabra de Dios, transmitida tradicionalmente por los profetas, también podía ser ahora comunicada por la música inspirada de la liturgia del templo.

La unidad del pueblo. El Cronista pone especial empeño en demostrar la entusiasta y unánime participación de *todo Israel* en los acontecimientos más relevantes de los reinados de David y Salomón (traslado del arca, conquista de Jerusalén, construcción del templo). Es verdad que el Cronista contempla la división del reino unido como una ruptura del pueblo de Dios, y que ignora al Norte en cuanto entidad política; pero también se hace eco de una permanente llamada dirigida a la gente del Norte para adherirse a la unidad común que encuentra su centro en el culto de Jerusalén (como demuestra, por ejemplo, la invitación de Ezequías a las tribus del Norte para participar en la pascua; ver 2 Cr 30). Para la comunidad jerosolimitana de su tiempo el mensaje del Cronista tiene una doble vertiente: por un lado, hace ver que el mismo Dios que habló antiguamente a sus antepasados se dirige ahora a ellos; su Dios

sigue siendo el Juez del mundo, y aunque la comunidad se sienta amenazada por grandes y poderosas naciones, no ha de temer, porque Dios sigue a su lado, como en el pasado (ver 2 Cr 20,1-30). Pero, por otro lado, es también una advertencia contra cierto exclusivismo que amenazaba a la comunidad postexílica: a través de la historia de la monarquía, el Cronista quiere mostrar que el resto fiel no debe excluir a los demás (ver 2 Cr 30,1ss). En vez de mostrarse como un ghetto, Jerusalén debe ser un imán que reúna al pueblo disgregado a causa de la división y del exilio (ver 2 Cr 15,9; Esd 1,3).

La retribución. Los libros de Crónicas ofrecen una de las más elaboradas teorías de todo el AT sobre la teología de la retribución individual, según la cual, la fidelidad a Dios obtiene recompensa y la infidelidad atrae el castigo. Es precisamente en este tema donde encontramos las mayores diferencias entre el Cronista y sus fuentes de Samuel-Reyes. Según la Historia Deuteronomista, los pecados de cada rey (y de cada generación) tienen incidencia en sus sucesores (y en las generaciones posteriores). Por eso, los reyes del Norte sufren las consecuencias del “pecado de Jeroboán” y los del Sur se benefician de la “rectitud de David”. Por la misma razón, el castigo del exilio no es sólo consecuencia de los pecados del último o últimos reyes de Judá, sino el resultado de otras infidelidades anteriores acumuladas. El Cronista, en cambio, lleva el principio de retribución a la esfera individual y a sus últimas consecuencias: cada rey (y su pueblo con él) recibe en el plazo de su propio reinado la recompensa o el castigo de su fidelidad o infidelidad. Para demostrar la validez y eficacia del principio de retribución, el Cronista introduce importantes modificaciones respecto a sus fuentes de Samuel-Reyes. Así, para explicar reinados cortos (como el de Ozías) o dilatados (como el de Manasés) apela a pecados o conversiones “desconocidas” en los libros de los Reyes (pueden leerse y compararse con los respectivos paralelos de 1-2 Re los siguientes textos: 2 Cr 16,7-8; 20,35-36; 22,49; 26,5.16.19; 33,11-19). Aunque la estrechez y el mecanicismo de

la teología de la retribución cronística pueda producirnos extrañeza y rechazo, no debemos olvidar la intención última del autor, como ha expresado uno de los grandes biblistas de nuestra época: "cada generación tiene una relación directa con Yahvé; cada generación sobrevive o sucumbe con su unguido".

4. Conclusión

Tras los últimos acontecimientos consignados en la Historia Cronística, se abren dos largos siglos de silencio a nivel de historia oficial, que sólo será roto en los tiempos de la rebelión macabea (s. II a. C.). Pero el silencio no afectará a otros lenguajes del AT, ya que en estos siglos se consolida la mayor parte de los libros que forman las dos primeras colecciones del canon judío (la Ley y los Profetas) y se empieza a formar la tercera colección, los Escritos. Aun sin autonomía política, la comunidad judía postexílica vive un largo período de relativa paz y de maduración espiritual. La obra del Cronista había cumplido sobradamente sus objetivos: reconstruir la maltrecha comunidad, organizándola sobre tres grandes pilares institucionales: la ley, el templo y el sacerdocio.

La última fase del período persa y el nuevo período helenista que se abre con la supremacía del imperio macedónico de Alejandro Magno aportaron también nuevos elementos enriquecedores para la historia del Judaísmo (y del AT en su conjunto): la con-

solidación de la diáspora judía y la traducción de la Torah (y más tarde del resto de escritos del AT) al griego, nueva lengua del imperio. Ambos fenómenos tendrán efectos encontrados: abrir el judaísmo al exterior, confrontándolo con la nueva cultura dominante y, al mismo tiempo, profundizar en los elementos distintivos de la propia identidad. En la nueva situación, el método hermeneútico acuñado por el Cronista (releer la historia pasada desde la situación presente e iluminar ésta con la luz proyectada por la historia así reinterpretada) se mostrará particularmente eficaz y apropiado para los nuevos tiempos.

5. Bibliografía

- L. Arnaldich, *Libros históricos del AT*, en *Biblia Comentada II*, Madrid 1969.
- G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1974.
- L. Alonso Schökel, *Crónicas, Esdras, Nehemías*. Madrid 1976.
- S. Hermann, *Historia de Israel en la época del AT*, Salamanca 1979.
- J. Bright, *Historia de Israel*, Bilbao 1980.
- F. Castel, *Historia de Israel y de Judá*, Estella 1984.
- J. Asurmendi y F. García, *Historia e instituciones del pueblo de la Biblia*, en *Introducción al estudio de la Biblia*, vol I: *La Biblia en su entorno*, Estella 1990.
- A. González Lamadrid, *Las tradiciones históricas de Israel*, Estella 1993.

LIBROS DE LAS CRONICAS

Joaquín Menchén Carrasco

INTRODUCCION

Los libros de las Crónicas ofrecen la historia de Israel, desde la creación del mundo, hasta la época del exilio. Se trata, por tanto, de una nueva versión o interpretación de una historia ya contada y conocida (Pentateuco e Historia Deuteronomista), a la que el autor recurre con frecuencia, citándola expresamente o simplemente aludiéndola. Como en el caso de los evangelios sinópticos, no se trata de una obra complementaria de las ya existentes, sino de una obra distinta, independiente y, en cierto sentido, paralela a la Historia Deuteronomista.

En la Biblia hebrea estos libros formaban una sola obra, llamada *dibrej hayyamim*, que puede traducirse como *palabras (o hechos) de los días*, o simplemente como *anales* y cerraba (por detrás incluso de Esdras y Nehemías) la tercera parte del canon hebreo, denominada *los (otros) Escritos*, tras la Ley y los Profetas. La división en dos libros y su ubicación tras los anteriores escritos históricos (Jos-2 Re) y delante de Esdras-Nehemías se debe a la influencia de la versión griega de los LXX, que la titularon *Paralipómenon*, es decir, los libros “de las cosas omitidas”, interpretando así el conjunto como un complemento a la historia anterior. Atendiendo al contenido de la obra, san Jerónimo la denominó *Crónica completa de la*

historia divina, de donde procede el nombre actual.

1. Autor, datación y finalidad de Crónicas

De la posición que se adopte ante el problema de la relación entre Crónicas y Esdras-Nehemías (ver introducción general a la Historia Cronística), dependerán en buena medida las respuestas a las cuestiones clásicas del autor, fecha y finalidad de la obra. Remitimos, pues, a lo ya dicho y tratamos de concretar algunos particulares al respecto.

El autor de Crónicas. Resulta difícil identificar al anónimo autor conocido como el Cronista. En la tradición judía, la obra se atribuía a Esdras (Talmud). Sin embargo, y aunque tal hipótesis explicaría de forma satisfactoria la unidad de Crónicas con Esdras-Nehemías, la atribución no es probable. Otros autores, basándose en el relieve que la obra concede a los levitas y a su función al servicio del templo y de la comunidad postexílica, han sugerido la hipótesis de un miembro del grupo de los levitas cantores del templo o un representante de la clase sacerdotal, especialmente comprometida en la ardua empresa de la restauración. Una tercera hipótesis apela a “un hombre con una tarea di-

fácil y urgente, que necesita un documento simple y eficaz para la tarea..., un hombre con clara conciencia de la situación (la de la comunidad judía de la segunda mitad del s. V) y energía para enfrentarse con los problemas". A pesar de la vaguedad y generalización de tal afirmación, no es mucho más lo que se puede decir al respecto.

Datación y finalidad de Crónicas. A la vista de la datación que los investigadores y comentaristas de Crónicas han propuesto, tenemos un margen de tiempo para su composición que va desde el año 515 a. C. como fecha más temprana hasta el 250 a. C. como fecha más tardía. Tres tipos de hipótesis se barajan al respecto.

—Quienes defienden la hipótesis de un solo autor para la obra conjunta de Cr-Esd-Neh apuntan a una fecha posterior a la misión de Esdras (398 a. C.), es decir en la primera mitad del siglo IV. La obra tendría como finalidad alentar y consolidar a la comunidad judía postexílica, organizada en torno al templo de Jerusalén, y reforzar la autoridad de Esdras y Nehemías, para garantizar la eficacia de sus respectivas misiones.

—Quienes separan Crónicas de Esdras-Nehemías datan la obra tras los trabajos de reconstrucción del templo, concluidos en torno al año 515 a. C. Para estos estudiosos, la intención del autor sería presentar el templo de Jerusalén como el único templo legítimo de Yahvé, el Dios de Israel, idéntico al templo planificado por David y construido por Salomón, en el que se realizó plenamente la unidad del antiguo Israel. El actual templo se ha de convertir de nuevo en vínculo de unidad, a la que están también convocados los habitantes del antiguo reino del Norte, lo que supone una situación en que las relaciones entre judíos y samaritanos no habían derivado aún en hostilidad y ruptura.

—Un tercer grupo contempla el conjunto de Cr-Esd-Neh como el resultado de un proceso en varias etapas. Para estos autores, el estrato inicial o primera edición de la obra se situaría en torno al 515 a. C. La segunda, que incluye también la mayor parte de los relatos de Esdras, se situaría entre los años 400-

375. La tercera edición, que incorpora las listas genealógicas de 1 Cr 1-9 y las memorias de Nehemías, dataría de los años 350-300 a. C. La finalidad de cada edición también sería distinta: legitimación del "segundo templo" para la primera edición; legitimación de la autoridad de Esdras como legislador e intérprete de la Torá para la segunda; y consolidación de la comunidad judía frente a las hostilidades de los vecinos y las tensiones con los samaritanos, para la tercera edición. En esta hipotética tercera edición se agudizaría la actitud negativa hacia el antiguo reino del Norte reforzándose el nacionalismo judío por medio de las disposiciones sobre los "matrimonios mixtos".

2. Características literarias de Crónicas

En una lectura apresurada, el rasgo que más llama la atención en los libros de Crónicas es su repetición casi literal de buena parte del material contenido en los libros de Samuel y Reyes. Sin embargo, la atenta consideración de las fuentes citadas por el autor, las formas literarias utilizadas y su personal procedimiento de composición nos descubren una obra bastante compleja, literariamente bien elaborada y con personalidad propia.

a) *Las fuentes de Crónicas.* Es un dato incontestable que la fuente más importante del Cronista son los libros de *Samuel-Reyes*, en una versión ligeramente diferente a la encontrada en el TM de la Biblia hebrea o en los principales manuscritos de los LXX. Sin embargo, mientras unas cuantas variantes pueden ser debidas a tipos textuales distintos, la mayoría de ellas tienen su origen en el mismo Cronista que las somete a un proceso de selección, eliminación o transformación.

Respecto al resto de sus fuentes, la confusión es mucho mayor. El Cronista cita explícitamente otras fuentes históricas no canónicas y una amplia lista de fuentes proféticas, pero es muy probable que estas citas sean un recurso redaccional empleado por el autor. Parece claro que el Cronista (o algún redactor posterior) utilizó listas genealógicas sacerdotales y levíticas (inspiradas en los

materiales del Pentateuco, pero de origen diverso). Un segundo tipo de materiales puede proceder de listas administrativas o militares (como las encontradas en 1 Cr 11-12).

Suponerle en conocimiento de otras fuentes no deja de ser un fácil recurso hipotético tan insostenible como gratuito. Parece mucho más lógico y probable considerar la mayor parte de los materiales restantes como aportación personal del autor que, a partir de distintas tradiciones del AT y de sus propios principios teológicos, ha logrado componer su historia con indudable maestría literaria.

b) Formas literarias de Crónicas. En el conjunto de materiales que forman los libros de las Crónicas se destacan cuatro tipos de formas literarias:

-*Genealogías*, como las encontradas, sobre todo, en 1 Cr 1-8, a través de las cuales el autor condensa y resume la historia anterior a la monarquía.

-*Listas de funcionarios y censos de población*, como los que aparecen en 1 Cr 9,3-23; 11,10-47; 12; y la mayor parte de la sección 1 Cr 23-27.

-*Extractos de los libros de Samuel-Reyes y Salmos*, que ocupan casi la mitad de 1-2 Cr. Este atípico género, predominantemente narrativo, ha sido definido como "historia midrástica", consistente en interpretar y actualizar escritos del pasado, acomodándolos a las nuevas circunstancias de la situación presente.

-*Discursos, exhortaciones y plegarias* que generalmente aparecen en boca de los distintos personajes (Dios, reyes, profetas, etc.) o como inserciones redaccionales anónimas del propio autor. En ocasiones parece imitar el oráculo profético de juicio y condena; otras veces se aproxima a la predicación (o catequesis) levítica. Aunque buena parte de estos materiales podrían proceder de fuentes no identificadas, lo más probable es que el Cronista mismo sea el último responsable del contenido de estos discursos, exhortaciones y plegarias, a través de los cuales logra dar autoridad profética, real y religiosa a las instituciones y concepciones más estimadas.

c) Procedimiento de composición del Cronista. Como ya se ha dicho, el Cronista no se limita a copiar literalmente y a ensamblar unas fuentes anteriores, sino que, con todo ese material previo, personalmente reelaborado, ha logrado construir una obra distinta, independiente y, hasta cierto punto, original. Para llegar a esta verdadera "recreación" el autor ha utilizado un procedimiento o método redaccional, consistente en cuatro técnicas, que podemos definir como selección, eliminación, modificación y adición.

-*Selección:* En su utilización de las fuentes, especialmente de los libros Samuel-Reyes, el autor no incluye indiscriminadamente todos sus contenidos, sino que selecciona aquellos textos, episodios o fragmentos que mejor se adaptan a sus intereses. Una vez hecha la selección, el autor cita bastante literalmente sus fuentes (muchas de las variantes detectadas entre Samuel-Reyes y Crónicas se explican por la utilización de fuentes textuales distintas).

-*Eliminación:* Tan significativo como lo que selecciona es lo que el autor elimina. Generalmente se trata de materiales y contenidos irrelevantes para su objetivo final, entre los que cabe destacar: la historia de Saúl; los episodios menos edificantes de los reinados de David (relaciones con Saúl y sus descendientes, adulterio con Betsabé y asesinato de Urias, rebelión de Absalón, intrigas familiares, ancianidad y últimos encargos de venganza) y de Salomón (intrigas sucesorias, rebeliones, pérdida de territorios y prácticas idolátricas); toda la historia del reino del Norte tras su separación de Judá; y muchos de los episodios político-militares de los reyes de Judá. Sin embargo, estas eliminaciones no implican parcialidad, ya que el autor reconoce y cita las fuentes utilizadas y a ellas remite a sus lectores, para todo lo que silencia.

-*Modificación:* En no pocas ocasiones el Cronista introduce significativas modificaciones, sean breves o más amplias, para justificar sus pretensiones o resaltar algún aspecto de su teología. Es el caso del episodio del censo (1 Cr 21), la sucesión de Salomón (1 Cr 28-29), la construcción del templo (2 Cr 3-7) y no pocos datos de los juicios deuteró-

CRONICAS

nomistas sobre los reyes de Judá. A este respecto, son particularmente significativos los retoques y modificaciones que el Cronista introduce en las historias de los reyes de Judá, para demostrar el cumplimiento inefable de la doctrina de la retribución.

-*Adición:* La aportación personal del Cronista se pone de manifiesto en los abundantes añadidos que introduce en su obra, generalmente en forma de discursos, exhortaciones y plegarias. Estas adiciones son el mejor exponente de las intenciones del autor y, especialmente, de su teología de la historia. Entre otras muchas, cabe destacar: la sección sobre la organización davídica del culto y del clero (1 Cr 23-27), el reinado de Abías (2 Cr 13), parte del reinado de Josafat (2 Cr 17; 19-20), las reformas religiosas de Asá y Joas (2 Cr 15; 24), la actividad reformadora de Ezequías (2 Cr 29-31) y la pascua de Josías (2 Cr 35).

3. División y contenido de Crónicas

Los materiales utilizados, la combinación de diversas formas literarias y la habilidad redaccional del autor dan como resultado una obra bien cuidada, estructurada en cuatro grandes partes:

I. GENEALOGIAS (1 Cr 1-9).

1. De Adán a Israel (1 Cr 1).
2. Judá y David (1 Cr 2-3).
3. Otras tribus (1 Cr 4,1-5,26).
4. Genealogías levíticas (1 Cr 5,27-6,66).
5. Restantes tribus (1 Cr 7,1-8,40).
6. Jerusalén después del destierro (1 Cr 9).

II. REINADO DE DAVID (1 Cr 10-29).

1. Introducción: muerte de Saúl (1 Cr 10).
2. David, rey en Jerusalén (1 Cr 11-12).
3. El viaje del arca (1 Cr 13-16).
4. David y el templo (1 Cr 17-29).

III. REINADO DE SALOMON (2 Cr 1-9).

1. Comienzos del reinado (2 Cr 1).
2. Construcción y dedicación del templo (2 Cr 2-7).
3. Conclusión del reinado de Salomón (2 Cr 8-9).

IV. HISTORIA DEL REINO DE JUDA (2 Cr 10-36).

1. División del reino (2 Cr 10-13).
2. Reinados de Asá y Josafat (2 Cr 14-20).
3. De Jorán a Ajaz (2 Cr 21-28).
4. Reinado de Ezequías (2 Cr 29-32).
5. Últimos reyes de Judá (2 Cr 33-36).

4. Bibliografía

- J. J. Castelot, *Los libros de la Crónicas*, Bilbao 1969.
- R. North, *El Cronista: 1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías*, en *Comentario Bíblico San Jerónimo II*, Madrid 1971.
- L. Alonso Schökel, *Crónicas, Esdras, Nehemías*. Madrid 1976.
- H. Lusseau, *Los libros de las Crónicas*, en *Introducción crítica al AT*. Barcelona 1981.
- J. L. Sicre, *De David al Mesías*, Estella 1994.
- P. Abadie, *El libro de las Crónicas*, Estella 1995.

COMENTARIO**PRIMER LIBRO DE LAS CRONICAS****I
GENEALOGIAS
(1,1-10,14)**

La primera parte del conjunto formado por 1-2 Cr es como un inmenso fresco que condensa toda la historia de Israel, desde la creación hasta el final del exilio, con algunas ramificaciones que llegan a la comunidad postexílica (1 Cr 9,1-34), punto focal tras el que se sitúan el autor y sus destinatarios. La desigual extensión de las numerosas listas que integran la sección delata de antemano las preferencias del Cronista por David y por los levitas, mientras que al resto de tribus se les concede un menor espacio y relieve. Dos genealogías de la familia de Saúl (1 Cr 8,29-40; 9,35-44) y una lista de habitantes de Jerusalén después del destierro (1 Cr 9,1-34) cierran la sección, conectándola al mismo tiempo con la siguiente.

Mientras que el resto de 1-2 Cr reproduce el esquema y el contenido de la mayor parte de 2 Sm y 1-2 Re, a través de las listas y genealogías de 1 Cr 1-9 el autor pretende recapitular esquemáticamente toda la historia anterior contenida en el Pentateuco (en las listas encontramos rastros concretos de Gn y Ex y ecos de Lv y Nm), Jos, Jue y 1 Sm. A pesar de la apariencia inicial de uniformidad, el material empleado ofrece cierta diversidad: junto a genealogías propiamente dichas, encontramos también otros tipos de listas y enumeraciones (nombres de jefes de clanes y familias, nombres de ciudades y asentamientos, nóminas de funcionarios), frecuentemente salpicadas de breves anécdotas y relatos etiológicos. Tampoco es común el origen de los materiales empleados: junto a listas ya conocidas encontramos claras adaptaciones de materiales tradicionales y listas de origen desconocido. El resultado no es uniforme: se

advierde un claro afán de orden y de composición artística.

Aunque no se alude explícitamente a los grandes acontecimientos de la Historia de la Salvación (alianzas patriarcales, liberación de Egipto, Sináí, conquista), las gestas salvíficas quedan de alguna manera integradas en los nombres de sus protagonistas. De esta manera, quedan resumidos más de mil años de historia en nueve capítulos que transcurren como un gran río de nombres que arrastra sus aguas al presente, o como un tupido bosque de árboles genealógicos que aspiran a ser el paisaje de referencia de la comunidad postexílica.

La finalidad de estas listas no es otra que demostrar la continuidad entre la comunidad israelita postexílica, apenas recuperada del duro golpe del exilio y de la profunda desilusión que siguió a la "euforia" de la repatriación, y el gran Israel de la época de David y, más allá, de los antepasados de las doce tribus. El actual Israel, sometido al imperio persa y, por tanto, empobrecido, humillado y despojado de poder y autonomía, está firmemente anclado en un pasado glorioso y estrechamente emparentado con los grandes nombres escritos en la historia. Puede, por tanto, afrontar el presente y el futuro con renovados ánimos y confianza firme. No en vano este "nuevo" Israel sigue siendo, como aquél, objeto de una especial elección de Dios y es ahora también la prueba "visible" de su fidelidad permanente a través de la historia.

**1. De Adán a Israel
(1,1-54)**

A modo de prólogo o introducción a este gran pórtico genealógico, el Cronista traza la línea que une a Adán, el primer hombre, con

Israel, el ascendiente directo de las doce tribus, a través de una primera cadena genealógica que tiene sus eslabones en Noé, padre de la humanidad postdiluviana, y Abrahán, padre de muchos pueblos. Las dos unidades que conforman esta breve sección inicial tienen parecida estructura y ambas están elaboradas a partir de materiales procedentes de Génesis en su mayor parte. De esta manera, el Cronista sitúa étnica y geográficamente a Israel en el amplio marco de la humanidad y en el entorno más cercano del mundo mediorientista y de los pueblos vecinos.

1,1-27 De Adán a Abrahán. La primera genealogía se extiende desde Adán a Abrahán y contiene las tres ramas descendientes de los hijos de Noé, enmarcadas a modo de inclusión por dos listas de nombres solos que enlazan a Adán con Noé (1 Cr 1,1-4) y a Set con Abrahán (1 Cr 1,24-27). En cuanto a los nombres, se advierte una acusada dependencia de las listas sacerdotales de Génesis (1 Cr 1,1-4 = Gn 5,1-32; 1 Cr 1,5-10 = Gn 10,2-8; 1 Cr 1,11-25 = Gn 10,13-29; 1 Cr 1,24-27 = Gn 10,10-26).

La finalidad del autor de Crónicas parece clara: situar a Israel en el "mapa" de las naciones, confeccionado a partir de los epónimos de los distintos pueblos conocidos, aunque las relaciones sean más históricas y geográficas que étnicas, como aquí se pretende. Hay que hacer notar que, al igual que sucedía en Gn, estas genealogías y listas no son estrictamente biológicas, pues incluyen nombres de pueblos y países, como Egipto y Canaán, o de clanes. En realidad, se trata de presentar la continuidad histórica como una descendencia física. El mundo queda así dividido en tres grandes grupos que se remontan a los tres hijos de Noé: los *jafetitas* pueblan el Asia Menor y las islas del Mediterráneo; los *camitas* pueblan Egipto, Etiopía, Arabia y Canaán; finalmente entre los *semitas* se incluye a elamitas, asirios, lidios, arameos y a los antepasados de los hebreos.

Al mencionar a la primera humanidad descendiente de Adán, el autor está atestiguando implícitamente el cumplimiento de la primera bendición divina (y, en correspon-

dencia, de la primera vocación del género humano): *creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla...* (Gn 1,28; ver 9,1.7).

1,28-54 Descendientes de Abrahán. Desde Adán, padre de todos los hombres y pueblos, el autor ha enlazado, a través de Sem, con Abrahán, *padre de una muchedumbre de pueblos* (Gn 17,4). También ha estrechado el espacio geográfico: del mundo conocido pasa ahora al entorno geográfico de Israel y de los pueblos, tribus y clanes que con él cohabitaban o mantuvieron relaciones (no siempre amigables). Como en la anterior unidad, volvemos a encontrar tres listas: descendientes de Ismael y Qetura (1 Cr 1,29-33), descendientes de Esaú (1 Cr 1,34-42) y una lista de reyes y jefes de Edón (1 Cr 1,43-54). Se trata, por tanto, de las ramas no israelitas de la descendencia de Abrahán: directa a través de Qetura e Ismael, e indirecta a través de Isaac-Esaú. En la mayoría de sus datos las listas dependen de Génesis (1 Cr 1,28-31 = Gn 25,13-16; 1 Cr 1,32-33 = Gn 25,1-4; 1 Cr 1,35-42 = Gn 36,1-4.10-14.20-28; 1 Cr 1,43-54 = Gn 36,31-43). Llama especialmente la atención la importancia otorgada a los reyes y jefes de Edón. El autor reproduce literalmente (con mínimas variantes) las listas de Génesis con idéntico esquema: rey - ascendiente - lugar de reinado. La proximidad histórica de Edón y sus relaciones con Israel posibilitaron seguramente la conservación de estas listas entre los archivos de la corte. Sin embargo, cabría otra explicación: al dar una cierta preeminencia a la descendencia real de Esaú-Edón, se destaca por contraste la descendencia real de Jacob-Judá, incluida a continuación.

2. Judá y David (2,1-4,23)

Tras la introducción de 1 Cr 1, que sitúa a Israel en la historia del mundo y de su propio entorno, el autor estrecha el campo y concentra su atención en Israel y sus descendientes. Se perciben algunos indicios estructurantes, que nos permiten aislar la unidad

1 Cr 2,1-4,23. En esta primera sección se incluyen, tras la lista de los descendientes de Jacob (los epónimos de las “doce tribus” = 1 Cr 2,1-2), dos listas de descendientes de Judá (1 Cr 2,3-55; 4,1-23), flanqueando a los descendientes de David-Salomón (1 Cr 3,1-24) que ocupan la parte central de esta sección, como anticipo de la centralidad que se dará a David y a su obra. Esta relevancia queda resaltada por la extensión concedida a la tribu de Judá (102 versos), superior a Levi (89 versos) y casi igual al resto de las tribus (126 versos).

El procedimiento es similar a las dos secciones anteriores: una lista inicial de nombres (los hijos de Israel) y concentración en uno de ellos, Judá, que se convertirá en uno de los ejes principales de toda la Historia Cronística, gracias a su conexión con David.

2,1-55 Descendientes de Jacob y de Judá. La lista de *los hijos de Israel* (1 Cr 2,1-2) sirve de introducción a las genealogías particulares de cada una de las tribus. Nada se dice, sin embargo, de la división de José en Efraín y Manasés. La lista puede estar tomada de Gn 35,23, pues reproduce el mismo orden de nombres (con la inclusión de Dan antes de José), aunque sin hacer referencias a la distinta filiación materna de las tribus. Llama también la atención la omisión del anterior nombre de Israel, Jacob. Atendiendo a una de las constantes del Cronista, sería posible explicar esta omisión por el deseo de no aludir al pasado “tramposo” y “fraudulento” de Jacob-Israel, tal como se refleja en Gn 25,14-34; 27; 29; 31 y 33.

Inmediatamente sigue la primera de las dos listas de los *descendientes de Judá* (1 Cr 2,3-55; véase 1 Cr 4,1-23). Siguiendo su procedimiento habitual, el autor enumera los hijos de Judá y se concentra en la rama de Peres (1 Cr 2,5), de la que descienden David y su familia (1 Cr 2,3-17).

El resto del capítulo es un mosaico de clanes y familias emparentadas con Judá y David (1 Cr 2,18-55). Entre el desorden y la confusión que parecen presidir el amplio catálogo, se mezclan, como es común en este tipo de listas, nombres de clanes y tribus con

nombres de ciudades y territorios (Hebrón, Maquir, Caleb, Efrata, Galaad, Yair, Belén, Quiriat Yearín, Betsur, Yabés, Guibeá, etc.). Destaca la repetición del nombre de Caleb (1 Cr 2,18.24.42) y su variante Quelubai (1 Cr 2,9), del que se ofrecen dos listas aquí y una tercera en 1 Cr 4,1-23. Caleb es el antepasado o epónimo de una tribu del sur, asociada a Judá, que adquirió un notable protagonismo en las tradiciones del éxodo y de la conquista. Aunque en Nm 13 y Jos 14 Caleb aparecía como hijo de Jefoné, aquí es hijo de Jesrón, nieto de Judá (1 Cr 2,5.9.18.24). Que se trata del mismo personaje, se deduce por el nombre de su hija Axá (1 Cr 2,49 y Jos 15,16-17), y por su relación con Hebrón, nieto de Caleb en 1 Cr 2,42-43 y nombre de la ciudad asignada a Caleb por Josué en Jos 15,13.

3,1-24 Descendientes de David y Salomón. Capítulo central de toda esta sección (1 Cr 2,1-4,23), porque además de incluir a los hijos de David (1 Cr 3,1-9) y sus sucesores legítimos, los reyes de Judá a partir de Salomón (1 Cr 3,10-16), también contribuye a legitimar a algunos de los principales dirigentes de la comunidad postexilica (1 Cr 3,17-24), igualmente sucesores de David y conservadores de la dinastía davídica y de la “antorcha” real-mesiánica.

El capítulo está estructurado en tres secciones claramente diferenciadas. La lista de los *hijos de David* (1 Cr 3,1-9) distingue a los nacidos en Hebrón (1 Cr 3,1-4) de los nacidos en Jerusalén (1 Cr 3,5-9). La “lista de Hebrón” reproduce 2 Sm 3,2-5 con ligeras variantes (Daniel sustituye a Quilab) y ya no volverá a reaparecer, tal vez por la presencia de los “impostores” Amnón, Absalón y Adonías, contendientes a la sucesión dinástica que finalmente capitalizó Salomón. La “lista de Jerusalén” (1 Cr 3,5-9) coincide, a grandes rasgos, con la de 2 Sm 5,13-16 y volverá a repetirse en 1 Cr 14,3-7.

La segunda sección (1 Cr 3,10-16) incluye a los descendientes de Salomón o, más concretamente, a la dinastía davídica del reino de Judá hasta el exilio. Es cuanto menos sorprendente la omisión de Atalía, si tenemos en cuenta que más adelante el Cronista inclui-

rá la reseña de su reinado y los pormenores de su derrocamiento (véase 2 Cr 22-23).

La tercera sección (1 Cr 3,17-34) comprende a los sucesores de la dinastía davídica tras el exilio. Aunque el último rey de Judá fue Sedecías, tío de Jeconías, será éste último el eslabón que garantiza la pervivencia de la cadena dinástica tras el exilio. Su calificativo de *prisionero* (1 Cr 3,17) tal vez sirva para subrayar el destierro (2 Re 25,27-30 cierra la Historia Deuteronomista con la noticia del indulto a Jeconías). El Cronista también conoce los destierros de Joaquín (véase 2 Cr 36,3-10; sin embargo el paralelo de 2 Re 24,6 da a entender que Joaquín murió en Jerusalén) y el citado Sedecías. Zorobabel aparece como hijo de Pedayas (1 Cr 3,19), mientras que en Esd 3,2 (también en Ag y Zac) es hijo de Sealtiel. Se ha identificado a Senasar (1 Cr 3,18) con Sesbasar, uno de los jefes de los repatriados, según Esd 1,8 y 5,14-16.

Aunque no se puede descartar una cierta intencionalidad mesiánica, parece evidente que, a través de estas listas, el Cronista pretende tender un puente entre el pasado esplendoroso de la monarquía davídica y el presente de los destinatarios, mucho más decepcionante, pero animado por la pervivencia de la misma dinastía davídica en medio de la comunidad.

4,1-23 Descendientes de Judá. Se continúa la genealogía de Judá, aparentemente interrumpida en 1 Cr 2,55, con la inserción de la descendencia davídica. El indicio de que originariamente esta lista, o parte de ella, pudo ser una unidad autónoma lo encontramos en 1 Cr 4,4b: *éstos son los hijos de Jur...*, fórmula idéntica a la que cierra la genealogía de Caleb en 1 Cr 2,42-50 y que debía aparecer tras 1 Cr 2,55 (véase la fórmula introductoria en 1 Cr 2,50b).

Sin embargo, hay claros indicios de que estamos ante listas provenientes de fuentes distintas que aparecen mutiladas o retocadas. La lista de los cinco hijos de Judá (1 Cr 4,1), que reabre su genealogía, difiere notablemente de la lista ofrecida en 1 Cr 2,3-4, aunque al final se añade también Selá (1 Cr 4,21; véase 1 Cr 2,3). Entre los indicios de

mezcla de listas podemos mencionar a Caleb (véase 1 Cr 2,18-19.42-50), que aquí es presentado como *hijo de Jefoné* (1 Cr 4,11), y el ya citado Jur (1 Cr 4,4b).

Estas variaciones e intercambios de nombres son explicables a partir del concepto semítico de genealogía que no siempre sugiere la descendencia directa padre-hijo/hermanos, sino que también puede incluir a otros parientes. Como sucedía en Génesis, muchas de estas genealogías son expresión de alianzas y pactos entre clanes, tribus o territorios.

3. Otras tribus (4,24-5,26)

Tras la sección dedicada a los descendientes de Judá y David, esta nueva sección incluye un primer grupo de tribus (Simeón, Rubén, Gad y media tribu de Manasés), que será completado con un segundo grupo de las tribus restantes (1 Cr 7,1-8,28), tras la interpolación de la tribu de Leví (1 Cr 5,27-6,66) que ocupará el lugar central de esta triple sección, dividiéndola a su vez en dos mitades. Tanto en la primera parte como en la segunda irán apareciendo pequeñas unidades, cada una de las cuales incluirá a una tribu, con datos diversos y procedimientos heterogéneos. A las listas habituales, se añaden pequeños fragmentos de corte narrativo y género midrásico. El conjunto resultante es un mosaico de gran variedad y riqueza de tonos, a través del cual el autor pretende identificar a la comunidad postexílica como sucesora y heredera de "todo Israel".

4,24-43 Descendientes de Simeón. La primera unidad está dedicada a la descendencia de Simeón, tribu tradicionalmente ligada a Judá por vínculos históricos y geográficos, como atestiguan diferentes tradiciones (véase Nm 26,12-14; Jos 15,26-32; 19,1-9). La sección comprende, a su vez, dos unidades y un epílogo, y contiene sucesivamente: la genealogía de Simeón en sus primeras generaciones (1 Cr 4,24-27), que podría depender de Gn 46,10 y Nm 26,12-14; una lista de ciudades y de sus asentamientos

tos más antiguos (1 Cr 4,28-33), que depende de Jos 15,26-32 y 19,1-9; una lista de nombres de jefes de clanes y familias de tiempos de Ezequías (1 Cr 4,34-38); y un breve relato que explica el cambio de asentamiento a partir de una incursión en territorio camita (1 Cr 4,39-41). Cierra la unidad un breve apéndice que recuerda la presencia de un residuo simeonita en tierras de Amalec (1 Cr 4,42-43).

5,1-10 Descendientes de Rubén. La descendencia de Rubén nos traslada al territorio de Transjordania que ocuparon también la tribu de Gad y media tribu de Manasés. Tras la fórmula introductoria (1 Cr 5,1a) se incluye, a modo de paréntesis, una explicación midrásica sobre la pérdida de la condición y privilegio del derecho de primogénito por parte de Rubén (1 Cr 5,1b-2). El autor parece tener presente Gn 49,4 (que, a su vez, alude al incidente narrado en Gn 35,22), como causa de la pérdida del derecho de primogenitura. A pesar de sus innegables simpatías por la línea judaita-davidica y de su indiferencia hacia el reino del Norte, el autor debe reconocer la primogenitura de José, que le dio derecho a ocupar doble extensión territorial (Efraín y Manasés).

Tras el paréntesis, se reanuda la genealogía antes iniciada (1 Cr 5,3; ver 5,1a) con los hijos de Rubén y la descendencia de Joel (cuya correcta relación genealógica con Rubén no se señala) que conecta con la deportación asiria del 734 a. C. (1 Cr 5,6), en vísperas de la caída del reino del Norte (véase 2 Re 15,29). La sección termina, como la anterior, con una serie de datos sobre el primer asentamiento de la tribu en Transjordania (1 Cr 5,8b-9) y sobre una expedición de expansión y conquista hacia el norte (territorio de Galaad), en tiempos de Saúl (1 Cr 5,10).

5,11-17 Descendientes de Gad. Gad, la segunda tribu transjordana, presenta una lista de descendientes distinta de Gn 46,16 y Nm 26,15-18 (sólo encontramos en común con Números el nombre de Safán), hecho que parece obedecer a un criterio genealógico también distinto en la confección de esta lis-

ta. La mención de Joel (1 Cr 5,12) refuerza la relación de las tribus de Gad y Rubén (véase 1 Cr 5,4). Además se cita explícitamente a los parientes por clanes (1 Cr 5,13), confirmando así la amplitud en el concepto semítico de genealogía (véase comentario a 1 Cr 4,1-23). Por la misma razón se incluye a Galaad, territorio vecino y, por ello, emparentado con los gaditas. Finalmente se habla del territorio ocupado por la tribu: Galaad, Basán y Sarón (adentrándose en territorio de Manasés). La noticia final del registro genealógico en tiempos de Jeroboán II y Jotán (1 Cr 5,17) puede explicar la diferencia inicial con las generaciones de Génesis y Números.

5,18-22 Guerra de las tribus transjordanas. Antes de completar con Manasés el grupo de tribus transjordanas, el autor abre un paréntesis en el que introduce un breve sumario de las guerras de expansión y de conquista de estas tres tribus contra diversos enemigos de la zona, unos genéricos (agareos o beduinos) y otros más concretos (Jetur, Nafis y Nodab). El interés del episodio reside, no tanto en los pormenores de la batalla y la victoria (armamento, número de combatientes, botín, prisioneros), muy probablemente idealizados, cuanto en que se trata de una primera formulación de la concepción cronística de la "guerra santa": los israelitas obtienen su victoria gracias a la intervención y ayuda de Dios motivada por la oración de los combatientes (1 Cr 5,20), y no en virtud de los preparativos y efectivos militares. Esta concepción presenta ciertas afinidades con la teología deuteromista del libro de Jueces, pero ofrece una importante diferencia: mientras en Jueces Dios actúa de forma indirecta, a través del caudillo o libertador elegido, aquí lo hace directamente, *acudiendo en su auxilio* (1 Cr 5,20) y *aprobando esta guerra* (1 Cr 5,22).

5,23-26 Descendientes de la media tribu de Manasés. En las tradiciones sobre la conquista y el reparto de la tierra de Canaán entre las tribus israelitas, se atribuían a Manasés dos porciones: media tribu recibió, junto con Rubén y Gad, una parte de Transjor-

danía, antes de adentrarse en Canaán (véase Nm 32); la otra media recibió una porción en el centro de Canaán, al norte de Efraín (véase Jos 17). La razón de esta “doble porción” hay que buscarla precisamente en el *derecho de primogenitura*: si a José, como primogénito entre sus hermanos (véase 1 Cr 5,1-2), le habían correspondido dos porciones (Manasés y Efraín), a Manasés, como primogénito de José le correspondían también dos porciones.

El final de esta primera subsección dedicada al resto de tribus se hace eco de esta tradición y nos habla de la descendencia de esta media tribu de Manasés, la tercera de las tribus transjordanas. En esta ocasión el autor reduce los datos al mínimo: territorio ocupado por la tribu (1 Cr 5,23) y una lista de jefes de clanes (1 Cr 5,24). Además, y a modo de sumario conclusivo, anticipa la suerte final de las tribus transjordanas, deportadas por Teglafalasar III (1 Cr 5,26) posiblemente en su campaña del año 732 a. C. (véase 2 Re 15,29), y la causa teológica de los hechos, a saber, la idolatría y el abandono de Dios (1 Cr 5,25) que provocan la intervención punitiva divina (1 Cr 5,26). Este dato, en evidente contraste con 1 Cr 5,18-22, subraya otro aspecto destacado de la teología cronista, como es el concepto de retribución. Como en la unidad anterior, volvemos a encontrar ciertas afinidades con la teología deuteronomista de Jueces y una diferencia radical: mientras allí la historia quedaba siempre abierta a la conversión, aquí se sanciona la irreversibilidad del castigo con la fórmula *hasta el día de hoy* (1 Cr 5,26).

4. Descendientes de Leví (5,27-6,66)

Antes de completar las genealogías de las restantes tribus (véase 1 Cr 7,1-40), el autor vuelve a introducir una amplia sección, esta vez dedicada a los levitas, que vienen así a ocupar el lugar central de esta primera parte de la obra, anticipando la importancia y centralidad que van a adquirir en la historia y teología cronísticas. Con una extensión al-

go menor que la dedicada a la descendencia de Judá-David, esta sección incluye, a su vez, tres unidades: genealogías levitas (1 Cr 5,27-6,15), lista de cantores (1 Cr 6,16-34) y una lista de ciudades levíticas (1 Cr 6,35-66).

5,27-6,15 Descendientes de Leví. Esta primera unidad se descompone en dos genealogías (1 Cr 5,27-41 y 6,1-15), unidas ambas por la mención de *los hijos de Leví* (1 Cr 5,27; 6,1). La primera genealogía de Leví se concentra en el linaje de los sumos sacerdotes, procedentes de Aarón, descendiente de Leví a través de Queat y Amrán (1 Cr 5,27-28). La lista de sumos sacerdotes llega hasta el exilio y se detiene precisamente en Yeosadac, hermano de Esdras (ver Esd 7,1) y padre de Josué, el primer sumo sacerdote de la restauración (ver Esd 3,2). Se advierte cierto interés por destacar el paralelismo entre la lista anterior al templo de Salomón y la que desembocará en el segundo templo, aunque de ésta se eliminan los nombres de Yoyadá (ver 2 Cr 23-24) y Uriás (ver 2 Re 16,10-16).

La segunda genealogía (1 Cr 6,1-15) ofrece claras afinidades con Nm 3,17-20, aunque su rasgo más llamativo reside en presentar a Samuel como descendiente de Leví, cuando en 1 Sm 1,1 aparece relacionado con la tribu de Efraín. Este cambio de línea genealógica pudo estar motivado por la adscripción de Samuel al santuario de Siló, lugar impensable para un no levita, según la teología del Cronista.

6,16-34 Cantores nombrados por David. El grupo de levitas cantores nombrados por David después del traslado del arca (ver 1 Cr 25) ocupa un lugar preeminente en la organización del culto y en el conjunto de la teología cronística, ya desde estos capítulos introductorios. Se percibe nuevamente un vivo interés por fundar en el pasado “constituyente” de Israel las instituciones más importantes de la comunidad postexílica.

En el caso de los levitas cantores encontramos una doble legitimación: de una parte, fueron instituidos por David, fundador del servicio litúrgico y musical del templo; de otra parte, son descendientes legítimos de

Leví, pues todos ellos proceden de sus tres ramas principales: Queat, Gersón y Merarí. Entre la lista destacan los nombres de Asaf, Hemán y Etán, los más famosos músicos de la historia de Israel y a los que se atribuyen algunos salmos. Aunque los tres nombres reaparecerán en 1 Cr 25, los cantores post-exílicos pertenecerán exclusivamente a la familia de Asaf (ver Esd 2,41; Neh 7,44).

Cierra la lista un breve apéndice que refiere sumariamente otros servicios del templo desempeñados por levitas (1 Cr 6,33-34). Estos servicios, que incluían los diferentes tipos de sacrificios, aparacen claramente regulados en Lv 1-7 y eran competencia exclusiva de los sacerdotes. Más adelante, en 1 Cr 23-26, quedarán perfectamente definidos y delimitados.

6,35-66 Ciudades levíticas. Como sucediera con las tribus anteriormente citadas, el autor incluye, tras las listas genealógicas, los territorios ocupados por la tribu en cuestión. Sin embargo, la tribu de Leví presenta una característica singular: no tiene territorio propio, porque *su porción es el Señor* (ver Nm 18,20-24). Por esta razón, a Leví le fueron asignadas 48 ciudades (y otras 6 con derecho de asilo) en los territorios asignados a las restantes tribus (ver Nm 35,1-8). Sin embargo, otra tradición más antigua atribuía esta peculiar situación de la tribu a un castigo por los excesos de Leví, lo que le condenó a ser una "tribu errante" (ver Gn 49,5-7).

En su confección de la lista de ciudades, el Cronista parece depender de Jos 21 y organiza su distribución en cuatro grupos: ciudades de los descendientes de Aarón en territorio de Judá y Benjamín (1 Cr 6,39-45), y ciudades de los descendientes de los tres hijos de Leví: Queat (1 Cr 6,46.51-55), Gersón (1 Cr 6,47.56-61) y Merarí (1 Cr 6,48.62-66), en los territorios de las restantes tribus. Aunque, según Jue 1,29-36, muchas de estas ciudades estuvieron en posesión de los cananeos durante largo tiempo después de la conquista, para el Cronista estas ciudades fueron levíticas desde el momento inicial de la ocupación israelita.

Una de las claves interpretativas de esta peculiar geografía de ciudades levíticas en el

mapa más amplio del conjunto de las tribus es la afirmación del carácter único y distintivo de los levitas en Israel, basado no tanto en el territorio ocupado, cuando en la función desempeñada en los distintos lugares donde residieron.

5. Restantes tribus (7,1-8,28)

Tras el amplio paréntesis dedicado a la descendencia de Leví, se reanuda el recuento de las restantes tribus de Israel, sus genealogías y asentamientos, con rasgos similares a la subsección de 1 Cr 4,24-5,26. Concretamente se nos habla de seis tribus: Isacar, Benjamín, Neftalí, Manasés, Efraín y Aser. Se omiten dos, Dan y Zabulón, y se vuelve a repetir incomprensiblemente Benjamín (como razón explicativa de este duplicado se apunta la inclusión de la familia del benjaminita Saúl, que cierra como un apéndice esta sección). En conjunto se trata del grupo de tribus que formaron más tarde el llamado reino del Norte. La mención específica de seis tribus ha servido para abonar la hipótesis de la anfictionía, o liga de seis tribus, en Israel, que actualmente parece haber caído en desuso.

7,1-5 Descendientes de Isacar. Con datos tomados de Gn 46,13 y Nm 26,23-24 el Cronista ofrece tres breves listas: descendientes de Isacar (1 Cr 7,1), de su primogénito Tola (1 Cr 7,2) y del primogénito de éste, Uzí (1 Cr 7,3-4). Sin embargo, no ofrece ningún dato sobre sus territorios. Completa el breve informe una serie de cifras que probablemente provienen de censos militares (la cifra de 1 Cr 7,2b data de los tiempos de David). Parece que estamos, de nuevo, ante una lista de clanes, cuyos nombres se reparten a lo largo de la historia. Jue 10,1 habla de un juez menor, llamado Tola, hijo de Fuá, de la tribu de Isacar, nombres recogidos en la presente lista.

7,6-13 Descendientes de Benjamín y Neftalí. Encontramos aquí una primera men-

ción de la genealogía de Benjamín que sorprendentemente será retomada y ampliada más adelante (véase 1 Cr 8, 1-28). Como sucediera con la tribu de Isacar, la unidad dedicada a la descendencia de Benjamín se limita a la enumeración de sus tres hijos (1 Cr 7,6) y a tres listas de descendientes de cada uno de ellos, con la repetición de ciertas fórmulas fijas referidas a sus cualidades guerreras. Al igual que en la unidad anterior, vuelven a faltar referencias a los territorios ocupados y a los desplazamientos de la tribu.

En 1 Cr 7,12 algunos autores proponen enmendar el texto para leer *hijos de Dan* (en lugar de *hijos de In*), apoyados en diversas razones, como la ausencia de esta tribu, junto a la de Zabulón, en el presente catálogo, o en la brevedad de la referencia a Neftalí, tribu a la que tradicionalmente estuvo asociada (véase Gn 46,23-25). Lo que no tiene apenas fundamento es deducir que Benjamín sustituye a Zabulón en 1 Cr 7,6-11.

1 Cr 7,13 ofrece una brevísima mención de los hijos de Neftalí. La expresión conclusiva *hijos de Bilá* puede atribuirse a una deformación de *Balá* (véase Gn 46,25), la esclava de Raquel, que fue precisamente la madre de Dan y Neftalí (véase Gn 30,7-8).

7,14-19 Descendientes de la otra media tribu de Manasés. Una vez que el autor se había referido previamente a la mitad transjordana de la tribu de Manasés (véase 1 Cr 5,23-26), ahora incluye la otra mitad de la tribu, asentada en Cisjordania, concretamente en los alrededores de Siquén. Reaparece de nuevo el género específicamente genealógico, salpicado con fórmulas tomadas de los informes de nacimiento. La referencia a Manasés se completa con un breve apéndice situado en 1 Cr 8,29, tras la genealogía de Efraín, donde se incluyen algunas de las ciudades de Manasés y su condición de *tribu josefita*, con Efraín. Los datos que se manejan son paralelos de Nm 26,29-34 y de Jos 17,1-3 y parecen ser muy antiguos.

La lista ofrece algunas dificultades, que corroboran su carácter primitivo. Así Maacá es presentada como hermana (1 Cr 7,15a) y esposa de Maquir (1 Cr 7,16). Selofjab aparece

como segundo hijo de Manasés (1 Cr 7,15b), tras la mención inicial de Ariel y Maquir (1 Cr 7,14), mientras que en Nm 26,33 es presentado como descendiente de Manasés en quinta generación (nieta de Galad, el hijo de Maquir). Finalmente Jupín y Supín (1 Cr 7,15) aparecen también al final de la lista de los descendientes de Benjamín (1 Cr 7,12).

La referencia a dos líneas de descendencia materna, Maacá (1 Cr 7,16) y Molejet (1 Cr 7,18) ha hecho suponer la pervivencia del régimen matriarcal en algunos clanes de Manasés.

7,20-29 Descendientes de Efraín. A continuación de Manasés se incluye la tribu hermana de Efraín, integrantes ambas de la llamada "casa de José". Aunque por nacimiento el primogénito era Manasés, Jacob "traspasó" el derecho de primogenitura a Efraín (véase Gn 48,13-20). La sección presenta la genealogía en línea directa desde Efraín a Josué, el líder de la conquista y del reparto de la tierra. La lista se interrumpe para interpolar una anécdota sobre el nacimiento de Beriá (1 Cr 7,21b-24) que apunta ciertas reminiscencias del marco narrativo del libro de Job (ver Job 1-2; 42) y de similares relatos patriarcales.

Tras la genealogía, el autor introduce una lista de las ciudades más importantes de los territorios de Efraín y Manasés (1 Cr 7,28-29), asentados en el corazón geográfico de Israel. La lista permite deducir que Dan había emigrado hacia el norte, dejando Guézer a Efraín, y que esta última tribu se había adueñado de Siquén, anteriormente ocupada por Manasés. También se sugiere que las más importantes ciudades-estado cananeas del fértil valle de Jezrael habían sido conquistadas por las dos "tribus josefitas" (véase 1 Cr 7,29).

7,30-40 Descendientes de Aser. Aser representaba el confin nórdico del mapa geográfico ideal del antiguo Israel. Su genealogía, que con toda probabilidad cerraba originariamente esta sección, depende de Gn 46,17 y de Nm 26,44-47. La lista es un árbol genealógico que presenta la descendencia lineal durante cuatro generaciones hasta Jaflet

(1 Cr 7,30-33). El resto parecen ser listas de algunos clanes pertenecientes a la tribu, encabezados respectivamente por Somer, Elén, Sofaj, Jeter y Ulá (1 Cr 7,35-39). El informe termina con las consabidas fórmulas que destacan las cualidades guerreras de los clanes de Aser (1 Cr 7,40; véase 1 Cr 7,2.5.7.9.11).

8,1-28 Descendientes de Benjamín. El redactor último de Crónicas incluye aquí, de forma un tanto sorprendente, una amplia genealogía de Benjamín, tribu que había sido anteriormente “catalogada” de forma más sumaria (véase 1 Cr 7,6-12). Hay quien piensa que estamos ante una adición redaccional posterior, insertada aquí para compensar la extensión otorgada a la tribu de Judá en 1 Cr 2-4. No en vano la tribu de Benjamín formaría con Judá el “resto de Israel” perviviente en el reino del Sur. También se invocan otras razones para justificar esta “ampliación”: preparar la inmediata referencia a Saúl y su genealogía (1 Cr 8,29-40) y reforzar la conexión Benjamín-Jerusalén (véase 1 Cr 9,1-34).

Las nuevas listas difieren notablemente de los nombres aparecidos en 1 Cr 7,6-12, especialmente en lo tocante a los hijos de Benjamín y Bela (véase 1 Cr 8,1-5 y comparar con 1 Cr 7,6-7). A continuación se incluyen las genealogías de varios clanes y familias benjaminitas, como Ejud (1 Cr 8,6-7), Sajarain (1 Cr 8,8-12), Beriá y Samá (1 Cr 8,13-16), Elpaal (1 Cr 8,17-18), Simey (1 Cr 8,19-21), Sasac (1 Cr 8,22-25) y Yeroján (1 Cr 8,26-27). El Ejud de 1 Cr 8,6 probablemente se identifica con el libertador benjaminita de Jue 3,12-30.

La última mención de la residencia de familias benjaminitas en Jerusalén (1 Cr 8,28) es una especie de fórmula-gancho que conecta esta unidad con la siguiente (1 Cr 8,32) y con la lista de habitantes de Jerusalén después del destierro (1 Cr 9,1-34).

8,29-40 La familia de Saúl. Prolongando las listas genealógicas benjaminitas, el autor incorpora la genealogía de Saúl, remontándose a su abuelo gabaonita (1 Cr 8,29-33), para seguir luego la genealogía de Jonatán hasta Asel (1 Cr 8,34-38) y los hijos de Esec

(1 Cr 8,39-41). Toda esta unidad será repetida literalmente en 1 Cr 9,29-40, sin justificación aparente.

Mientras Saúl es presentado aquí como nieto de Ner (1 Cr 8,33), en 1 Sm 14,50-51 es nieto de Abiel y sobrino de Ner, el padre de Abner, general de su ejército. También hay notables variaciones entre los hijos de Saúl (comparar 1 Cr 8,33 con 1 Sm 14,49).

La proximidad de la mayor parte de los clanes benjaminitas en relación con Jerusalén invita a pensar en los tiempos del reino de Judá como fecha de unificación de estos recuerdos genealógicos.

La ampliación de las listas genealógicas de la tribu de Benjamín, su proximidad respecto de Jerusalén y la situación predominante de Saúl dejan abonado el terreno para el comienzo del relato histórico. A pesar de las preferencias del Cronista por David y la tribu de Judá, y a pesar de su silencio sistemático sobre el reino del Norte, no puede ignorar que Saúl fue el primer rey de Israel y el antecesor de David.

6. Conclusión: la comunidad postexílica (9,1-44)

1 Cr 9, que incluye una relación de los repobladores de Jerusalén tras el exilio y la primera repatriación (1 Cr 9,1-34) y un duplicado de la genealogía familiar de Saúl (1 Cr 9,35-44), concluye esta primera parte y, a la vez, revela su sentido y finalidad: el “todo Israel” representado por los integrantes de las doce tribus encuentra su expresión total y cabal en la nueva comunidad postexílica integrada por los repatriados de diversas tribus. Todo cuanto había llegado a ser y había significado el antiguo Israel a lo largo de su historia, estará llamado a serlo y significarlo la actual comunidad postexílica que, como nuevo Israel, empieza a organizarse y a consolidarse en torno a Jerusalén y su templo, verdadera piedra angular de la comunidad.

9,1-34 Jerusalén después del destierro. El capítulo se estructura en dos grandes par-

tes, precedidas de una introducción (1 Cr 9,1-3); la primera parte (1 Cr 9,4-16) está compuesta por listas de seglares de Judá y Benjamín, sacerdotes y levitas; la segunda parte (1 Cr 9,17-34) describe las funciones de los porteros y otros servicios del templo. Hay que destacar también que 1 Cr 9,3-17a presenta notables paralelos con Neh 11,4-19, tanto a nivel de estructura como de los nombres que integran la lista. La mayor diferencia consiste en la omisión de Efraín y Manasés (1 Cr 9,3) en Neh 11,4.

La *introducción* (1 Cr 9,1-3) desempeña la función de texto-bisagra: recapitula toda la historia y genealogías anteriores y abre la historia al presente de la comunidad postexilica. El autor parte de la tradicional división histórica Israel-Judá: los israelitas del reino del Norte podrán ser ignorados como reino independiente (aunque ilegítimo), pero de hecho *están inscritos* (1 Cr 9,1a); los "israelitas" del reino de Judá no corrieron mejor suerte, puesto que fueron deportados por sus pecados (1 Cr 9,1b), pero unos y otros han regresado. Representarán, por tanto, la continuidad con el pasado y el elemento de cohesión que vuelve a reunir a las tribus (del sur, con Judá y Benjamín; y del norte, con Efraín y Manasés, la "casa de José".) en torno a Jerusalén (1 Cr 9,3) convertida de nuevo en centro neurálgico de la tierra repoblada. A su vez, los que han vuelto representan a los principales estratos del pueblo: seglares, sacerdotes, levitas y servidores del templo (1 Cr 9,2). Juntos formarán el tejido social del nuevo pueblo.

La *primera parte* (1 Cr 9,4-16) ofrece tres listas de nombres de los grupos enumerados en 1 Cr 9,2, concretamente de los seglares, levitas y sacerdotes, así como sus censos respectivos. Entre los seglares, se citan algunas familias y clanes de Judá (1 Cr 9,4-6) y de Benjamín (1 Cr 9,7-9). No se mencionan, en cambio, a los descendientes davídicos por vía dinástica, ya incluidos en la lista de 1 Cr 3,17-24. En segundo lugar aparece la lista de sacerdotes (1 Cr 9,10-13), curiosamente calificados como *gente valerosa* (1 Cr 9,13), fór-

mula usada anteriormente con inequívocas connotaciones militares (véase 1 Cr 7,4.7.9). Esta breve nota contribuye a acentuar el carácter teocrático de la comunidad postexilica, en la que los sacerdotes asumen responsabilidades subsidiarias, dada la situación de dominación y dependencia política y militar con relación al imperio persa. Cierra esta parte una lista genérica de levitas (1 Cr 9,14-16), sin especificar otras funciones o responsabilidades.

La *segunda parte* (1 Cr 9,17-34) se abre con una breve lista de porteros (1 Cr 9,17), pero inmediatamente desaparecen las listas y enumeraciones, sustituidas por una amplia descripción de algunos servicios especializados, desempeñados por levitas, especialmente los porteros (1 Cr 9,18-27), los cantores (1 Cr 9,33) y otros servidores del templo (1 Cr 9,28-32). Los porteros adquieren aquí (y en el conjunto de la Historia Cronística) un singular relieve. Su oficio se remonta a los tiempos del desierto (1 Cr 9,19) y son presentados como descendientes de Pinjás (1 Cr 9,20), el levita-guerrero famoso por su "celo yahvista", no exento de xenofobia (véase Nm 25,7-8), estos servidores del santuario fueron más tarde legitimados por Samuel y David (1 Cr 9,22; véase 1 Cr 9,26). Podían representar una especie de "orden menor" de levitas, encargados de velar por la seguridad del templo y por el cumplimiento de distintas prescripciones rituales, con el fin de evitar cualquier tipo de profanación. Los últimos grupos los integran un grupo indiferenciado de servidores del culto y del ajuar del templo (1 Cr 9,28-32) y los cantores (1 Cr 9,32), que desempeñaron un papel destacado en la comunidad postexilica y gozarán de un aprecio privilegiado por parte del Cronista.

9,35-44 La familia de Saúl. Es una repetición literal de 1 Cr 8,29-38 (véase comentario), que ha sido incluida aquí seguramente por algún redactor o glosador tardío para introducir el episodio siguiente de la muerte de Saúl.

II REINADO DE DAVID (10,1-29,30)

La segunda gran parte de Crónicas se ocupa del reinado y la obra de David (1 Cr 10-29), con mención especial de los preparativos del rey para la construcción del templo, al que se dedica más de la mitad de todo el conjunto narrativo. En su estructura global se pueden identificar las siguientes secciones:

1. Introducción: muerte de Saúl (1 Cr 10).
2. David, rey en Jerusalén (1 Cr 11-12).
3. El traslado del arca (1 Cr 13-16).
4. David y el templo (1 Cr 17-29).

Desde el punto de vista literario, en primer lugar destaca el cambio de género, ya que pasamos del género genealógico al género narrativo de carácter histórico, aunque el autor volverá a insertar nuevas listas en la trama narrativa. A su vez, este género histórico-narrativo se diversifica en una gran variedad de géneros menores, que serán identificados a lo largo del comentario. En cuanto a los materiales empleados, se alternan los paralelos de la Historia Deuteronomista, concretamente de 1-2 Sm (sobre todo, en 1 Cr 10-21), con las aportaciones redaccionales del Cronista y los materiales inéditos (sobre todo, en 1 Cr 22-29).

A nivel temático, esta segunda parte se ocupa del reinado de David, desde la muerte de Saúl hasta su propia muerte. En el conjunto de la trama, tres son los hilos conductores que destacan sobre el resto: la unidad territorial lograda por David, rey de "todo Israel" ya desde su coronación en Hebrón; la capitalidad y centralidad de Jerusalén y el peso específico del templo. Es precisamente en este último punto donde reside la gran diferencia (aunque hay otras "menores") entre la Historia Deuteronomista y la Cronística: David es el verdadero "factotum" del templo, pues aparece sucesivamente como inventor, promotor, creador, arquitecto, planificador y organizador al detalle de lo que constituirá, en la perspectiva cronística, el símbolo por excelencia de la identidad israelita, tanto en la época monárquica, como en tiempos de la comunidad postexílica.

1. Introducción: muerte de Saúl (10,1-14)

Fiel a sus principios teológicos y a su diseño histórico, el Cronista introduce a Saúl como un requisito molesto e inevitable para llegar a David. En su relectura de la historia antigua no podía ignorar del todo al primer rey de Israel e inmediato antecesor de David. Por eso simplifica al máximo, reduciendo la historia de Saúl a unos breves datos genealógicos (véase 1 Cr 9,35-44), al relato de su muerte (1 Cr 10,1-12) y a una breve nota redaccional (1 Cr 10,13-14). Sin embargo, no conserva la menor huella de los rasgos que conforman su compleja personalidad (elección, valentía, éxitos y fracasos, relaciones tormentosas con David, rechazo divino, etc.). Toda su vida queda resumida en la escena de una derrota y muerte afrentosas ante los filisteos (1 Cr 10,1-10) y en la anécdota de su piadoso enterramiento (1 Cr 10,11-12).

10,1-14 Muerte de Saúl. En 1 Cr 10 el Cronista reproduce casi literalmente el relato de 1 Sm 31, introduciendo dos pequeñas variantes: según 1 Cr 10,6, con Saúl y sus tres hijos muere *toda su familia* (en 1 Sm 31,6 se cita a *su escudero*), evitando así tener que hablar de las sucesivas reclamaciones al trono por parte de la familia de Saúl. También altera la noticia de la cruel exposición de sus despojos por parte de los filisteos (comparar 1 Cr 10,10 con 1 Sm 31,10) y resume su enterramiento (1 Cr 10,11-12).

El frío relato de la muerte de Saúl está desprovisto de la emoción y grandeza que le da el Deuteronomista, sobre todo a través de las escenas posteriores a su muerte en 2 Sm 1 (noticia de su muerte, reacción y llanto de David, elegía por Saúl y Jonatán). En su lugar, el Cronista cierra el relato con una sentencia redaccional dura y fría: Saúl ha muerto por su doble pecado de desobediencia e idolatría (1 Cr 10,13-14). La fórmula aparece por vez primera en la Historia Cronística, pero resonará frecuentemente, como exponente de su doctrina de la retribución individual.

2. David, rey de Jerusalén (11,1-12,41)

En la perspectiva del Cronista, a renglón seguido de la muerte de Saúl, David fue nombrado en Hebrón rey de "todo Israel", ignorando los siete años en que fue únicamente rey de Judá. No es ésta la única diferencia entre el David de la Historia Deuteronomista y el de la Cronística. También se suprimen las diferencias norte-sur, que nunca llegaron a desaparecer del todo. Además, el Cronista acentúa la conexión entre la entronización de David y la conquista de Jerusalén y concentra en torno a esta conquista los datos relativos a su ejército.

La presente sección queda enmarcada por dos breves relatos de la entronización en Hebrón (1 Cr 11,1-3 y 12,39-41), que sirven de inclusión. El tema de fondo, junto a la conquista de Jerusalén, será el de la aceptación y reconocimiento de David por parte de *todo Israel*.

11,1-3 David proclamado rey. Según la Historia Deuteronomista, a la muerte de Saúl, David fue proclamado rey de su propia tribu de Judá en Hebrón (2 Sm 2,4), donde reinó siete años y medio, mientras que en Israel empezó a reinar Isbaal, el hijo de Saúl (2 Sm 2,8-11). Durante ese período se abrió una *larga guerra* entre las familias de Saúl y David (véase 2 Sm 3,1) que concluyó con los asesinatos de Isbaal y Abner, general de Saúl. Tras una serie de enfrentamientos, negociaciones, traiciones, asesinatos y sospechas, los representantes de las tribus norteñas bajaron a Hebrón y ofrecieron a David la corona de Israel, poniendo fin momentáneo a una rivalidad histórica, que aún reaparecería ocasionalmente durante los reinados de David y Salomón.

El Cronista, en cambio, simplifica extraordinariamente los hechos, silencia las rivalidades y enfrentamientos y unifica las dos entronizaciones en Hebrón. De esta manera, David queda constituido desde el primer momento como rey de *todo Israel* y como sucesor legítimo y único de Saúl, una vez desaparecida *toda* la familia de éste (véase 1 Cr 10,6).

El texto de 1 Cr 11,1-3 reproduce casi literalmente 2 Sm 5,1-3, introduciendo dos variantes significativas: las tribus de Norte no sólo *acuden* a Hebrón (2 Sm 5,1), sino que *se reunieron en torno a David* (1 Cr 11,1). Se trata por tanto de una verdadera asamblea. Además, la unción real de David queda legitimada por la palabra profética de Samuel (1 Cr 11,3), aludiendo así implícitamente a las distintas tradiciones sobre la elección y unción de David (ver 1 Sm 13,13-14; 15,28; 16,12-13; 23,17; 24,21).

11,4-9 Conquista de Jerusalén. Tras la unción de David, el autor refiere la conquista de Jerusalén, siguiendo el mismo orden de la Historia Deuteronomista. Si en el momento de su conquista, Jerusalén desempeñó un papel particularmente relevante en la recién inaugurada monarquía unida, como enclave neutral, capital estratégica y centralizada respecto al conjunto de las tribus y como la ciudad de David (véase comentario a 2 Sm 5,6-10), en la época de la restauración postexilica llegó a adquirir la condición de símbolo y emblema para la comunidad de los repatriados contemporáneos del Cronista, tanto a nivel geográfico y social, como a nivel religioso y aún político.

El texto introduce algunas modificaciones particularmente sugerentes, respecto de la fuente deuteronomista. Así, en 1 Cr 11,4 se dice que David conquistó Jerusalén al frente de *todo Israel* (2 Sm 5,6 habla de *el rey y sus hombres*, en probable alusión a su ejército personal). Aunque Jerusalén sigue siendo para el Cronista la *ciudad de David* (ver 1 Cr 11,5,7), sin embargo es la capital de todo Israel, pues todo el pueblo ha participado en su conquista. De igual manera, la totalidad de la comunidad postexilica se sentirá llamada y comprometida en la difícil tarea de la reconstrucción y fortalecimiento de la ciudad.

El autor silencia la referencia a *los ciegos y los cojos* (ver 2 Sm 5,6-8) que debía explicar tradiciones y dichos muy antiguos, pero en tiempos del Cronista habrían perdido significado y relevancia. En cambio, introduce como novedad una doble referencia a Joab. Primero modifica la promesa de David (1 Cr

11,6; ver 2 Sm 5,8) para introducir el nombramiento de Joab como comandante en jefe. Después alude a la consolidación de su posición con la mención de su colaboración en la restauración de la ciudad. En la tradición deuteronomista, Joab adquiere una importancia especialmente relevante, hasta el punto de tomar decisiones o ejecutar acciones que comprometerían seriamente a David y que éste no olvidaría (ver 1 Re 2,5-6). Cierra la unidad un breve sumario que hace referencia al crecimiento y consolidación del poder de David, atribuidos a la asistencia divina (1 Cr 11,9).

11,10-47 Los valientes de David. El Cronista, buen aficionado a las enumeraciones y cifras, incluye ahora tres listas sucesivas de personajes destacados en las campañas de David. Mientras que las dos últimas dependen de fuentes propias, la primera está tomada de la fuente deuteronomista, que la incluye al final del reinado de David (ver 2 Sm 23). El Cronista, por el contrario, incluye sus listas inmediatamente después de la conquista de Jerusalén y, por tanto, al comienzo del reinado de David.

La introducción redaccional, propia del Cronista, ofrece algunas claves interpretativas: estos valientes han sido leales a David durante todo su reinado y en su momento lo entronizaron como rey, *junto con todo Israel* (1 Cr 11,10). Aunque se trata de personajes individuales, el autor no pierde la perspectiva global del pueblo.

Esta primera lista se divide en tres partes, cuyas dos primeras coinciden casi totalmente con 1 Sm 23,8-39. Sólo la tercera (1 Cr 11,42-47) es adición propia del Cronista.

1 Cr 11,11-14 (= 2 Sm 23,8-12) refiere las gestas de los *tres héroes*. Respecto de su fuente deuteronomista, el Cronista sustituye a Isbaal por Jasobán (1 Cr 11,11), tal vez por evitar el nombre del homónimo hijo y sucesor de Saúl (ver 2 Sm 2,8-10). Suprime además el nombre de Samá (ver 2 Sm 23,11-12) y atribuye sus gestas a Eleazar (1 Cr 11,12).

1 Cr 11,15-19 (= 2 Sm 23,13-17) incluye una anécdota, atribuida aquí a *los tres*, aunque sin especificar si se trata de los anterio-

ros o de otros tres personajes anónimos. A la gesta heroica de los valientes responde el gesto de David, litúrgico y sagrado, ofreciendo como sacrificio al Señor el agua obtenida por sus hombres con el riesgo de sus vidas (1 Cr 11,19; ver comentario a 2 Sm 23,13-17).

La lista de los treinta (1 Cr 11,20-41a = 2 Sm 23,18-39) está encabezada por Abisay y Benayas, quienes protagonizaron gestas similares a los anteriores (1 Cr 11,20-25). Sigue la enumeración estricta del resto de personajes. Según la fuente deuteronomista, la lista se cerraba en Uriás el hitita (1 Cr 11,41a). El Cronista cambia algunos nombres, añade dos nuevos en el conjunto de esta lista y al final presenta una ampliación de otros dieciséis nombres, de fuentes propias (1 Cr 11,41b-47).

Se ha querido ver en estas listas un recuerdo del ejército personal de David, reclutado entre mercenarios, descontentos y proscritos en su época de fugitivo de Saúl (1 Sm 22,2) y vasallo de los filisteos (1 Sm 27). Este habría sido el ejército que le entronizó en Hebrón y el que habría participado directamente en la conquista de Jerusalén (ver comentario a 2 Sm 5,6-12).

12,1-23 Guerreros de David. Una nueva lista de guerreros, sin paralelo en el Deuteronomista, le permite al Cronista hacer una incursión en el pasado de David, concretamente en la época de Siceleg, cuando estuvo proscrito por Saúl y fue vasallo del filisteo Aquís, rey de Gat (1 Cr 12,1; véase 1 Sm 27). Fue un tiempo en que David, a base de audaces golpes de mano y estrategia de guerrillas, fue captando la adhesión de su tribu y de las tribus vecinas del sur (véase 1 Sm 30) y de Transjordania, al tiempo que debilitaba el poder de futuros enemigos.

Las listas incluyen guerreros procedentes de las tribus de Benjamín (1 Cr 12,3-8), de Gad en Transjordania (1 Cr 12,9-16), de Judá (1 Cr 12,17-19) y de Manasés (1 Cr 12,20-22), y están salpicadas de anécdotas y fórmulas de alabanza de las cualidades militares y heroicas de los personajes.

1 Cr 12,19 contiene una especie de oráculo puesto en boca de Amasay, que responde a la interpelación previa de David (1 Cr 12,18),

presentado como el inocente injustamente perseguido. En efecto, David tenía razones sobradas para recelar de los advenedizos y de posibles traiciones. El nombre de Amasay pudiera sustituir a Abisay, jefe de los treinta en 1 Cr 11,20. Su oráculo afirma la pertenencia de judaítas y benjaminitas a David e incluye una fórmula de paz y de asistencia divina.

1 Cr 12,20-22 alude al episodio de la batalla de Gelboé entre Saúl y los filisteos, saldada con la derrota y muerte del rey israelita. David, en su condición de vasallo filisteo, debía participar en la batalla, pero fue dispensado del compromiso por su pasado al servicio de Saúl (1 Cr 12,20; véase 1 Sm 29,1-11) y volvió a Sicelag, resolviendo así favorablemente una situación en verdad comprometida.

La unidad concluye con un breve sumario (1 Cr 12,23) que refiere el crecimiento del ejército de David y prepara, de paso, la siguiente unidad.

12,24-38 El ejército de David. El autor se sitúa de nuevo en el momento de la investidura de David como rey de Israel y pasa revista al ejército reunido para tan memorable ocasión. El censo ofrece un total de más de trescientos mil guerreros procedentes de todas las tribus de Israel. La relación comienza por Judá y las tribus del sur, asciende por las tribus del centro y del norte y finaliza en las tribus transjordanas. En el cómputo total aparecen trece tribus, pues se incluye también a Leví y la *casa de José* aparece desdoblada en Efraín y Manasés.

Tanto el número, como la concentración de tribus, no dejan de ser una idealización de este momento clave en la Historia Cronística: la entronización de David ha reunido literalmente a todo Israel y esta histórica unificación queda plásticamente representada en Hebrón. La nueva comunidad postexílica es la heredera de aquel gran Israel y está llamada a “restaurarlo” en el momento presente del autor, a pesar de no existir perspectivas de recuperar la plena independencia política, militar y territorial.

12,39-41 David, rey de Israel. La unidad anterior confluye en esta unidad más breve,

en perfecta inclusión temática con 1 Cr 11,1-3, que relata la participación del conjunto de Israel en una fiesta de coronación que se prolonga durante tres días. A los componentes del ejército anteriormente censado se une ahora la población civil, el *resto de Israel* que comparte el *mismo sentir* respecto a David (1 Cr 12,39b). La participación de los familiares venidos de los rincones más apartados y su aportación material “improvisan” un gran banquete festivo, con inequívocos rasgos rituales. La alegría final recalca la importancia del acontecimiento. Este tipo de fiestas y banquetes que cierran cada uno de los momentos estelares de la historia será una de las características de la obra cronística.

3. El traslado del Arca (13,1-16,43)

Según la Historia Deuteronomista David decidió el traslado del arca después de haber consolidado su posición en la ciudad y haber controlado los ataques filisteos. El Cronista, en cambio, da un mayor relieve al acontecimiento, introduciendo a tal fin varias modificaciones:

–En primer lugar sitúa el episodio inmediatamente después de la coronación y la fiesta de entronización, como la primera preocupación de su reinado.

–Redistribuye los materiales de la fuente deuteronomista y añade nuevos elementos de fuentes propias, retardando el viaje en tres etapas.

–Concibe el episodio como un “ensayo” o anticipo de la planificación del templo y la organización del culto, considerados como la obra maestra del reinado de David en la perspectiva cronística.

La sección queda, pues, configurada en cuatro unidades, tres de ellas dedicadas al traslado del arca y una más dedicada al afianzamiento y consolidación del poder de David en Jerusalén.

13,1-14 Traslado del arca. El arca era un cofre construido en madera preciosa que, según la tradición, contenía las tablas de la ley

dada por Dios a Moisés en el Sinaí (de ahí el nombre de *arca de la alianza*). También era considerada como el trono de Dios o su pedestal, y a lo largo de la historia llegó a ser uno de los más importantes símbolos de la presencia de Dios en medio de su pueblo.

En la Historia Deuteronomista, el traslado aparecía como la etapa final de un largo viaje que había llevado el arca a poder de los filisteos y éstos, a su vez, tras experimentar sus efectos punitivos y devastadores, la habían devuelto a los israelitas (1 Sm 5-6), quedando custodiada en Quiriat Yearín o Baa-lá de Judá (véase 1 Cr 13,5; 1 Sm 7,1; 2 Sm 6,2). Su último traslado es producto, por tanto, de una coyuntura lógica: situada en terreno fronterizo con los filisteos, sólo tras la derrota de éstos y su posterior repliegue hasta Guézer (2 Sm 5,25), se creaban las condiciones para un seguro traslado.

El Cronista, sin embargo, confiere desde un principio al episodio una clara intencionalidad teológica, relativizando el rigor histórico. Para ello altera la secuencia de los acontecimientos y modifica la fuente deuteronomista con una amplia introducción redaccional (1 Cr 13,1-4) y posteriores añadidos, que dejan bien patente la importancia que reviste el acontecimiento en la perspectiva del Cronista.

En la introducción (1 Cr 13,1-4), David convoca en asamblea a todo Israel (1 Cr 13,2.4.5.6) y, tras una consulta implícita al Señor (1 Sm 13,2) y la participación especial de sacerdotes y levitas (ausentes en 2 Sm 6), les propone el proyecto del traslado, secundado por toda la asamblea. No se trata de una iniciativa personal de David (como en 2 Sm 6,1), sino de una decisión de todo el pueblo. De pasada, además, el Cronista alude al "descuido" de Saúl (1 Cr 13,3), como una de las causas de su fracaso y acentúa por contraste la iniciativa de David y sus posteriores éxitos.

El traslado (1 Cr 12,5-14) se describe en los mismos términos que en 2 Sm 6,1-11, aunque el Cronista modifica el comienzo (1 Cr 13,5 vuelve a subrayar la presencia de la totalidad del pueblo con unos límites ideales y anacrónicos) e interrumpe el traslado con la

parada en casa de Obbedón (1 Cr 13,13-14), confiriendo así suspense y solemnidad a la reanudación (ver 1 Cr 15,3). El episodio de la muerte de Uzá subraya el carácter numinoso del arca y su ambivalente fuerza, fulminante y benéfica: Uzá experimenta lo primero (1 Cr 13,10), David se llena de temor (1 Cr 13,12) y Obbedón se beneficia de lo segundo (1 Cr 13,14). Sin embargo, el Cronista introduce una pequeña, aunque significativa, modificación: mientras que en 2 Sm 6,6 Uzá muere por *sujetar el arca con la mano*, en 1 Cr 13,9-10 cae fulminado por *extender su mano hacia el arca*, aun sin llegar a tocarla.

La parada del arca en casa de Obbedón durante tres meses (1 Cr 13,14) favorece la interrupción del traslado y la inclusión de otros datos relativos al comienzo del reinado de David.

14,1-17 David en Jerusalén. La estancia del arca durante tres meses en casa de Obbedón (véase 1 Cr 13,14) abre un paréntesis temporal que le permite al Cronista completar su informe sobre los éxitos de David, tras la conquista de Jerusalén. Se trata de una secuencia de cuatro unidades o episodios que en la fuente deuteronomista seguían inmediatamente a la conquista de la ciudad y precedían al traslado del arca (véase 2 Sm 5,11-25). La alteración no es irrelevante, ya que contribuye a corroborar la doctrina cronística de la retribución: mientras que el "abandono" del arca (véase 1 Cr 13,3) fue una de las causas de la ruina de Saúl, los éxitos de David son consecuencia directa e inmediata de su preocupación por el arca y de la solitud religiosa que con ello demuestra.

La embajada del rey de Tiro y sus presentes destinados a la construcción de un palacio (1 Cr 14,1-2) son un signo claro de la consolidación del reinado de David y expresión inequívoca de la intervención de Dios en favor de su pueblo. Pero, además, preparan el importante capítulo 17, que arrancará precisamente de la construcción del palacio (véase 1 Cr 16,43; 17,1).

Otra muestra del poder y prestigio de David es la lista de hijos nacidos en Jerusalén (1 Cr 14,3-7; la lista de hijos nacidos en He-

brón se anticipaba en 1 Cr 3,1-3). Respecto a la fuente de 2 Sm 5,13, el Cronista omite deliberadamente a las *concubinas* que David tomó junto con las nuevas esposas (1 Cr 14,3).

El resto del capítulo relata dos importantes batallas de David contra los filisteos (2 Cr 14,8-12.13-16). Respecto de la fuente deuteronomista (véase 2 Sm 5,17-25), el Cronista introduce la alteración cronológica antes aludida (en la perspectiva de 2 Sm 5-6, el repliegue de los filisteos posibilitaba el traslado del arca) y dos pequeñas modificaciones redaccionales.

Los ataques de los filisteos permiten a David dos fulminantes victorias, obtenidas tras sendas consultas oraculares a Dios, que acentúan la obediencia de David (en claro contraste con el proceder de Saúl, derrotado por los filisteos; véase 1 Sm 28; 30). La preocupación religiosa del Cronista se pone de relieve en la leve modificación introducida en 1 Cr 14,22: David *manda quemar* los ídolos abandonados por los filisteos (en 2 Sm 5,21 recoge los dioses, posiblemente como botín de guerra).

También es redaccional la conclusión (1 Cr 14,17) que viene a confirmar el peso y la importancia crecientes que empieza a adquirir David en la política internacional (embajada de Tiro, victorias ante los enemigos seculares) gracias a la protección divina.

15,1-29 Traslado del arca a Jerusalén.

Cumplidos los tres meses de estancia en casa de Obededón (véase 1 Cr 13,14), el arca reanuda su viaje hasta llegar a la ciudad de David. Aunque el autor tiene presente la continuación del relato en 2 Sm 6,12-16, se separa decididamente de la fuente deuteronomista y construye un relato original y libre, con escasas referencias al texto de 2 Sm 6. La unidad se estructura en una breve introducción de enlace con lo anterior (1 Cr 15,1) y tres partes bien equilibradas: convocatoria y purificación (1 Cr 15,2-15), organización del cortejo (1 Cr 15,16-24) y traslado del arca (1 Cr 15,25-29). El capítulo adquiere un especial relieve, tanto en el conjunto de la sección, como en el contexto más amplio del reinado de David (1 Cr 10-29), pues en él se anticipan cla-

ramente algunas de las "preocupaciones" prioritarias de David, como la construcción del templo y la organización del culto.

La breve *introducción* (1 Cr 15,1) sirve de enlace con lo anterior, a través del motivo de la construcción de casas (véase 1 Cr 14,1) y del tema del arca. Pero, al mismo tiempo, anticipa el contraste palacio-tienda que será el motivo desencadenante de la nueva sección (1 Cr 17,1).

En la *primera parte* (1 Cr 15,2-15) llama inmediatamente la atención la "inesperada" normativa que David, como un nuevo legislador, establece para los levitas: sólo ellos podrán transportar en adelante el arca (1 Cr 15,2). Se intuye un reconocimiento implícito de culpa, explicado más tarde (ver 1 Cr 15,12-13), por no haber tenido en cuenta este factor en la primera etapa, lo que habría ahorrado la muerte de Uzá (ver 1 Cr 13,9-10). Sigue la convocatoria general dirigida a todo el pueblo (1 Cr 15,3), con mención especial de sacerdotes y levitas (1 Cr 15,4-10), protagonistas destacados en la segunda etapa del traslado. El cumplimiento del ritual de purificación preceptivo (1 Cr 15,11-15) habilita a sacerdotes y levitas para transportar el arca.

La *segunda parte* (1 Cr 15,16-24) refiere con más detalle la organización de la comitiva que acompañará al arca en procesión hasta la ciudad de David. En realidad se trata de un primer intento de organización del culto por parte de David, tema desarrollado más ampliamente en 1 Cr 23-26. Una vez fijadas las funciones de sacerdotes y levitas, ahora se concede especial relieve a los levitas cantores, representados en los tres nombres más representativos, Hemán, Asaf y Etán (1 Cr 15,16-22). También se hace referencia a los porteros (1 Cr 15,23) y a los sacerdotes encargados de tocar la trompeta (1 Cr 15,24; ver Nm 10,8).

La *tercera parte* relata, de forma un tanto sumaria, la realización del traslado (1 Cr 15,25-29). Una vez organizada la comitiva, incluidas las jerarquías civiles, y determinadas las distintas funciones, se reemprende la marcha, que ahora es una verdadera procesión litúrgica o un desfile triunfal y jubiloso. En esta última parte, el Cronista sigue más

de cerca el paralelo deuteronomista de 2 Sm 6,12-16, aunque vuelve a introducir modificaciones significativas. En primer lugar, David viste un manto de lino, como los levitas y demás oficiantes (1 Cr 15,27), con lo que se silencia su situación de semidesnudez (ver 2 Sm 6,14.20). Igualmente se reduce el enfrentamiento verbal entre David y su esposa Micol, la hija de Saúl, a la escueta mención del desprecio de ésta por el rey (1 Cr 15,29), silenciando las acusaciones y la nota final sobre su esterilidad.

16,1-43 El arca dentro de la tienda. La entrada del arca en la tienda pone fin al viaje iniciado en 1 Cr 13 y marca, en la perspectiva del Cronista, el comienzo de una nueva era. La gran fiesta de entronización del arca culmina en la ofrenda de sacrificios, en la bendición del pueblo realizada por David y en la participación de la gente en el banquete festivo. 1 Cr 16,1-3 se limita a repetir 2 Sm 2,17-19, retrasando la despedida conclusiva al final del capítulo (1 Cr 16,43). Sin embargo, el Cronista elimina toda alusión al enfrentamiento verbal entre David y su esposa Micol y la noticia conclusiva sobre la esterilidad de ésta (véase 2 Sm 6,20-23). El resto del capítulo es creación personal del Cronista que organiza los materiales propios y prestados en tres partes bien equilibradas: la primera y la tercera se refieren a la organización del servicio del arca y del culto anterior al templo, mientras que la segunda es un gran himno de alabanza:

a) 1 Cr 16,4-7: en el marco de la fiesta de entronización del arca, David organiza el servicio, encomendándolo a los levitas, con especial preocupación por el servicio litúrgico del canto, como es habitual en la obra cronística. Aunque la utilización sistemática de la música en la liturgia se remonta al segundo templo, el Cronista proyecta en David sus orígenes y lo convierte en el fundador e impulsor del canto litúrgico (1 Cr 16,4.7), sirviéndose seguramente de la tradición, fuertemente arraigada en Israel, que presentaba a David como poeta y músico.

b) 1 Cr 16,8-36 es un grandioso himno de alabanza, compuesto a partir de la combi-

nación sucesiva de los salmos 105, 96 y 106, que cantan las maravillosas intervenciones salvíficas de Dios en el pasado, y que incluye implícitamente en la misma línea la nueva intervención salvífica consumada en el traslado del arca.

1 Cr 16,8-22 procede de Sal 105,1-15, un himno a Dios salvador por las maravillas realizadas en favor de su pueblo. Del gran memorial histórico que es el salmo 105, el autor selecciona la alianza y promesas patriarcales, silenciando las gestas del éxodo, del desierto y de la conquista. 1 Cr 16,19-21 adquiere especial resonancia y significado para la comunidad de repatriados, identificados aquí con el pequeño grupo patriarcal "residente" en tierra extranjera.

1 Cr 16,23-33 repite con pequeños retoques el salmo 96. Se trata de un himno a la realeza de Dios en perspectivas universal y ecuménica, ya que sus destinatarios sucesivos son el pueblo de Israel, las naciones de la tierra y la entera creación, que confluyen en el santuario divino. El salmo conserva vestigios de polémica contra los dioses paganos (1 Cr 16,25-26). La superioridad, realeza y majestad de Dios se fundan esta vez en su señorío sobre la creación (1 Cr 16,30-31).

1 Cr 16,34-36 remite a Sal 106,1.47-48, es decir, al comienzo y al final de un salmo de lamentación colectiva en forma de memorial histórico. En esta refundición de salmos de alabanza, se incluye al final una súplica que resuena como el grito de los ya repatriados y de los aún dispersos que esperan volver a reunirse para la alabanza de su Dios (1 Cr 16,35).

c) 1 Cr 16,37-42 es la unidad conclusiva del capítulo, que aparece como una ampliación de 1 Cr 16,4-7. Ahora David organiza respectivamente el servicio del arca, encomendándolo a los levitas cantores y a los porteros (1 Cr 16,37-38); organiza también los sacrificios del santuario de Gabaón, encomendándolos a los sacerdotes (1 Cr 16,39-40). Aunque el Cronista adopta una actitud polémica contra los santuarios locales o *lugares altos*, la falta del templo legítima el santuario de Gabaón. Las instrucciones davídicas incluyen una nueva referencia al canto litúrgico, con la mención

especial del estribillo litánico del salmo 136 (1 Cr 16,41), que se convertirá en uno de los motivos más repetidos en las fiestas y celebraciones reseñadas en la obra cronista.

4. David y el templo (17,1-29,30)

El presente capítulo introduce una nueva y amplia sección, que se extiende hasta el final de 1 Cr y está unificada por el tema dominante de la construcción del templo y los preparativos que a tal efecto va a llevar a cabo David. A pesar de la aparente heterogeneidad de materiales y contenidos (especialmente en 1 Cr 17-21), el hilo conductor del templo da cohesión al conjunto, dotándolo de una lógica interna que podríamos resumir en cuatro "pasos":

-1 Cr 17 arranca del proyecto davídico de construir un templo al Señor (ver 1 Cr 17,1-2) y da paso a la promesa dinástica transmitida por Natán a David.

-1 Cr 18-20 reúne una serie de campañas guerreras de David coronadas con el éxito. Sin embargo, esta perspectiva positiva esconde una interpretación "negativa": David ha quedado "inhabilitado" para la construcción del templo precisamente por las muchas guerras emprendidas y por la sangre derramada (ver 1 Cr 22,8; 28,2-3). Esta subsección justificaría, pues, la inhabilitación de David.

-1 Cr 21 introduce los primeros preparativos de David para la construcción del futuro templo: el episodio del censo y el subsiguiente castigo son un mero pretexto que desemboca en la compra del solar del templo y en la construcción del altar de los sacrificios (ver 1 Cr 21,25-26; 22,1).

-1 Cr 22-29 incluye los preparativos más inmediatos, tanto a nivel de proyectos y materiales, como en lo referente a la organización del culto, así como la transmisión de tareas y poderes de David a Salomón.

Es precisamente en esta parte donde encontramos el mayor volumen de material inédito y "propio" del Cronista, especialmente en la subsección de 1 Cr 22-29 que no tiene pa-

raleo en la Historia Deuteronomista. Como contrapartida, el Cronista ignora o silencia todos los episodios que integran la llamada *Historia de la sucesión* (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2), entre los que cabe destacar: el trato generoso de David hacia Meribaal, nieto de Saúl (2 Sm 9); el adulterio de Betsabé y el asesinato de Urías, por orden de David (2 Sm 11,2-15); la denuncia de ambos pecados y el correspondiente castigo (2 Sm 12,1-14); la debilidad de David con su familia, manifestada en el episodio de Amnón y Tamar (2 Sm 13); el fratricidio y posterior rebelión de Absalón (2 Sm 13,23-36; 15,1-19,9); y la sedición de las tribus del norte (2 Sm 20). Como ya es habitual, el Cronista no entra en la vida privada y familiar del rey, ni en oscuros episodios que pudieran ensombrecer su idealizada figura.

17,1-27 David y el profeta Natán. En 1 Cr 17 el Cronista sigue casi literalmente la fuente deuteronomista de 2 Sm 7, si bien introduce ligeros retoques, a través de los cuales es posible entrever algunos rasgos significativos de su peculiar teología. No obstante, la mayor alteración reside en haber colocado este capítulo al principio de su presentación de David como diseñador y organizador del templo y del culto. 1 Cr 17 presenta tres partes bien diferenciadas: una introducción (1 Cr 17,1-3), que sirve de contexto inmediato a una profecía de Natán sobre la promesa dinástica (1 Cr 17,4-15) y la oración de David, como respuesta al mensaje divino (1 Cr 17,16-27).

La *introducción* (1 Cr 17,1-3) conecta con la sección precedente: el arca instalada en una tienda (1 Cr 17,1b; ver 1 Cr 16,1) necesita una casa-templo, que David está dispuesto a edificar con el visto bueno inicial del profeta Natán (1 Cr 17,2). Sin embargo, al día siguiente el profeta recibe un nuevo mensaje divino (1 Cr 17,3).

La *promesa dinástica* (1 Cr 17,4-15) es una amplia profecía que en sus orígenes revela los característicos rasgos redaccionales deuteronomistas. Se trata, además, de la expresión más acabada de la teología dinástico-mesiánica del reino de Judá. Su eje temático es la palabra *casa*, en su doble acepción de templo y de descendencia dinástica. En cuanto

a su desarrollo, el hilo argumental es el siguiente: no será David quien construya una **casa** (=templo) a Dios, pues Dios no la ha necesitado hasta el momento (1 Cr 17,4-6); será el mismo Dios quien, tras haber elegido a David promoviéndolo a la realeza, le construya una **casa** (=dinastía), que conservará la monarquía en Israel (1 Cr 17,7-11). A su vez, la dinastía davídica podrá construir la casa (templo) de Dios, y Dios velará por ambas casas (dinastía y templo) con un compromiso sellado en términos de alianza (1 Cr 17,12-14; ver comentario a 2 Sm 7,5-16).

Aunque sustancialmente se repite la fuente de 2 Sm 7,5-16, el Cronista introduce con leves retoques algunos cambios particularmente significativos, que dejan entrever un contexto histórico y una teología bien distintos a los de la fuente deuteronomista:

–En 1 Cr 17,9 cambia la expresión *oprimir* (referido a Egipto en 2 Sm 7,10) por *humillar*, más acorde con la experiencia del exilio babilónico.

–En 1 Cr 17,10 sustituye la promesa de *futura paz* con los enemigos (2 Sm 7,10), por el recuerdo de las *pasadas humillaciones* infringidas a los enemigos.

–En 1 Cr 17,11 se explicita y amplía el sentido genérico del *linaje* (2 Sm 7,12), personalizándolo en *uno de tus hijos*, en clara referencia a Salomón.

–Tras 1 Cr 17,13a, se elimina la perspectiva del castigo medicinal (en 2 Sm 7,14b se leía: *si hace el mal, yo lo castigaré con varas y con golpes como hacen los hombres*). Igualmente en 1 Cr 17,13b, se sustituye la mención explícita de Saúl (2 Sm 7,15), por la más ambigua de *tu antecesor*.

–Finalmente, en 1 Cr 17,14 se introduce un llamativo cambio de pronombres personales: “*mi casa y mi reino*” sustituyen a “*tu dinastía y tu reino*” (2 Sm 7,16). Es decir, reino y dinastía no son propiedad personal de David, sino pertenencia exclusiva del mismo Dios.

La *oración de David* (1 Cr 17,16-27) es la respuesta agradecida del rey a la generosa promesa divina e integra sucesivamente motivos de acción de gracias por la elección y el engrandecimiento personal de David (1 Cr

17,23), de alabanza por las maravillosas intervenciones salvíficas de Dios, incluida la última y más reciente (1 Cr 17,19-22), y de súplica confiada, en dos direcciones: que se mantenga la promesa dinástica y que la dinastía permanezca estable (1 Cr 17,23-25). La conclusión de la plegaria (1 Cr 17,26-27) solicita la eficaz bendición de Dios sobre la dinastía prometida.

18,1-17 Victorias de David. Comienza con este pasaje una subsección (1 Cr 18-20) que reúne una serie de campañas guerreras victoriosas protagonizadas por David y que en 2 Sm aparecen dispersas en distintas secciones. La subsección queda claramente delimitada, tanto por el eje temático de las guerras, como por la inclusión de las campañas bélicas contra los filisteos (ver 1 Cr 18,1; 20,4-8). A su vez, está íntimamente relacionada con el tema de fondo de esta cuarta sección que no es otro sino la construcción del templo. El más fuerte nexo de unión lo encontraremos más adelante, en 1 Cr 22,8: Dios no ha permitido que David construya el templo a causa de la sangre vertida y de las muchas guerras. Acumulándolas todas en un mismo bloque narrativo, el Cronista justifica así esta especie de “inhabilitación” de David. Además, encontramos frecuentes alusiones a la construcción del templo, sobre todo al hablar del destino de los numerosos botines conquistados.

En 1 Cr 18, y a partir de breves sumarios de guerra ya reunidos por la fuente deuteronomista, el Cronista habla de diversas campañas militares de David, saldadas con éxito, que contribuyeron a extender las fronteras del pequeño estado unificado de Judá e Israel y a someter a otros pueblos a la condición de vasallos. Israel amplía así sus fronteras hasta los límites “ideales” y ensancha sus dominios hasta elevarse en pocos años a la categoría de pequeño imperio. Ello fue posible, gracias al genio militar de David y, simultáneamente, a la debilidad de las grandes potencias del entorno, Egipto y Asiria.

La primera campaña contra los filisteos (1 Cr 18,1) que pretendían impedir el proyecto unificador de David, complementa an-

teriores campañas contra ellos (1 Cr 14,8-16) y los confina a una reducida franja mediterránea. En la región transjordana, David somete también a los moabitas (1 Cr 18,2), aunque aquí el Cronista omite uno de los episodios más crueles protagonizados por David (ver 2 Sm 8,2).

La tercera campaña le conduce al norte, a los reinos arameos de Sobá, Jamat y Damasco, que quedan también sometidos a vasallaje (1 Cr 18,3-8). La clave del éxito radica en la asistencia y ayuda de Dios, fórmula que se repite por dos veces (1 Cr 18,6.12). Como inequívoca aportación redaccional, leemos que el botín obtenido iría a parar al futuro templo (1 Cr 18,8). De esta manera, el Cronista refuerza la conexión de esta sección específicamente bélica con el contexto más amplio de los preparativos para el templo.

1 Cr 18,9-10 habla de las relaciones de amistad o "alianzas" entabladas por David. Sumariamente se vuelve a hablar del botín obtenido en campañas contra Edom, Moab, Amón, Filisteo y Amalec (1 Cr 18,11), algunas de las cuales se retomarán más adelante.

La última campaña nos conduce de vuelta al sur, contra Edom, cuyo territorio es anexionado al emergente imperio davidico (1 Cr 18,12-13). A diferencia de la fuente deuteronomista (ver 2 Sm 8,13-14), el Cronista atribuye la campaña a Abisay, hermano de Joab.

El capítulo se cierra con una lista de funcionarios de David (1 Cr 18,14-17; en 2 Sm 20,23-26 se añade algún nombre más). En relación al modelo precedente de Saúl, la organización de la corte fue una de las aportaciones más importantes de David de cara a la consolidación y estabilidad de la monarquía. Esta organización mínima, pero básica, pudo estar influida por el modelo cortesano egipcio. Salomón desarrollará notablemente este aspecto.

La modificación más relevante que el Cronista introduce en el pasaje se refiere a los hijos de David, presentados aquí como *principales ayudantes del rey* (1 Cr 18,17), mientras en 2 Sm 8,18 aparecían como *sacerdotes*. Según la perspectiva cronística, el hecho de no ser levitas, los incapacitaba radical-

mente para la función sacerdotal, aun siendo hijos del mismo David.

19,1-19 Victoria sobre amonitas y sirios. Sin solución de continuidad, el Cronista incluye a continuación de las campañas relatadas en 1 Cr 18, una campaña contra amonitas y arameos. Entre este nuevo relato y los informes anteriores el autor deuteronomista de 2 Sm 9 intercalaba el episodio de Meribaal, hijo de Jonatán y último descendiente de Saúl con vida. Como en anteriores ocasiones, el Cronista evita las interferencias de Saúl y su familia.

La nueva campaña, que reproduce literalmente 2 Sm 10 está estructurada en cuatro tiempos: provocación de los enemigos (1 Cr 19,1-5), preparativos bélicos (1 Cr 19,6-7), victoria de Joab y Abisay (1 Cr 19,9-15) y victoria de David (1 Cr 19,16-19).

El elemento desencadenante del conflicto es la muerte de Najás, rey de Amón (la actual Jordania) y el envío de una embajada por parte de David para dar el pésame a su hijo y sucesor Janún, en un gesto de buena voluntad. Sin embargo, el nuevo rey amonita interpreta la embajada como una misión de espionaje, e infringe una vergonzosa afrenta a los delegados de David (1 Cr 19,5). Tal comportamiento hace recaer toda la responsabilidad de los hechos y sus futuras consecuencias exclusivamente en los amonitas.

Los preparativos de guerra (1 Cr 19,6-8) incluyen, por una parte, una alianza de Amón con los arameos y con otros pueblos (respecto a la fuente de 2 Sm 10,6, el Cronista aumenta el abanico de contendientes y exagera las cifras); y, por otra parte, el envío de Joab y Abisay al frente de todo el ejército de David.

Los aliados proponen una estrategia en dos frentes que no logra sorprender a Joab y Abisay. Al contrario, la contrarrestan y neutralizan con una táctica efectiva que desconcierta al enemigo: los arameos huyen y los amonitas se refugian en su capital, Rabá (la actual Amán). La guerra amonita será reanudada en 1 Cr 20.

Por último, se desencadena una nueva ofensiva contra los arameos (1 Cr 19,16-19), anteriores aliados de los amonitas y ahora conve-

nientemente reforzados. David asume el mando y los derrota, ocasionándoles numerosas bajas. Los arameos quedan así sometidos a vasallaje (ver comentario a 2 Sm 10,1-19).

20,1-3 Conquista de Rabá. La guerra amonita, iniciada antes (ver 1 Cr 19,1ss), culmina en este breve resumen que refiere el asedio de Rabá por parte de Joab, su conquista y la posterior presencia de David, que ratifica la victoria con una serie de gestos de dominio. De toda la subsección de 1 Cr 18-20, es precisamente aquí donde el Cronista introduce los más profundos y significativos cambios. En efecto, la fuente deuteronomista estructura el episodio de la guerra amonita como marco de una secuencia narrativa, especialmente significativa para la *Historia de la sucesión de David* (ver 2 Sm 9-20; 1 Re 1-2); esta secuencia narrativa que arranca en el adulterio de Betsabé y culmina en el nacimiento de Salomón, incluye además la embajada y asesinato de Uriás, la denuncia profética de Natán, la confesión y arrepentimiento de David, la muerte del hijo y el consiguiente luto de David. El Cronista ha reducido al máximo los casi sesenta versículos de la fuente deuteronomista, seleccionando la frase introductoria y la conclusión. Aún así, se ha visto obligado a forzar el texto, sin lograr evitar las estridencias.

Según 2 Sm 12,26-28, cuando Joab tiene sitiada Rabá, la capital de Amón, llama a David para que tenga el honor de conquistarla personalmente. En la versión del Cronista, Joab asedia, *conquista y destruye* la ciudad (1 Cr 20,1b), con lo que la presencia posterior de David (1 Cr 20,2-3) carece de sentido. A renglón seguido, relata el sometimiento de los amonitas a diversas formas de "trabajos forzados" (la expresión *hacer ladrillos* en 1 Cr 20,3a es una clara alusión a la opresión egipcia; ver Ex 1,14; 5,6-8). Esta práctica, seguida más tarde por Salomón contra los mismos israelitas, provocará el descontento de las tribus del norte y, a la postre, sería uno de los factores desencadenantes del cisma.

20,4-8 Derrotas filisteas. La presente subsección de las guerras de David (1 Cr 18-

20) finaliza con una nueva referencia a la guerra contra los filisteos, en clara inclusión con el comienzo (ver 1 Cr 18,1). Una vez más el Cronista da un gran salto, eliminando la amplia sección de la rebelión de Absalón (2 Sm 13-19) y el intento de sedición de las tribus del norte al mando de Sibá (2 Sm 20), acontecimientos que ensombrecieron el reinado de David.

Más que de una guerra, se trata de una serie de anécdotas basadas en gestas individuales realizadas por héroes de David (1 Cr 20,4-8 ofrece tres, de las cuatro que presenta 2 Sm 21,15-22). La variante más interesante es la que se refiere a Eljanán (1 Cr 20,5): según 2 Sm 21,19, éste había matado a Goliat, el de Gat (tradicción notablemente diferente de la que refiere 1 Sm 17, donde David mata al gigante filisteo). El Cronista armoniza ambas tradiciones, sustituyendo a Goliat por su *hermano* Lajni.

21,1-30 Castigo por el censo. 1 Cr 21 conecta perfectamente con lo que es el núcleo y eje fundamental de la última sección de 1 Cr. La frase de 1 Cr 22,1 expresa cabalmente la razón última de su inclusión: David proyecta el templo que construirá Salomón y su primera decisión consistirá en la compra del solar del futuro templo.

Por primera vez el Cronista incorpora un episodio en que su gran protagonista, David, adopta un proceder censurable y aparece como pecador. Sin embargo, el pecado será perdonado, tras el correspondiente proceso penitencial: arrepentimiento, castigo y expiación.

En líneas generales 1 Cr 21 sigue la estructura y contenido de 2 Sm 24, aunque el Cronista vuelve a introducir modificaciones y retoques que delatan su peculiar teología. La estructura, como en la fuente deuteronomista, es tripartita: censo (1 Cr 21,1-8), castigo (1 Cr 21,9-17) y expiación (1 Cr 21,18-30).

La decisión de hacer un censo es considerada como un pecado de desconfianza en Dios, al afirmar por contraste la confianza en los efectivos humanos. Según un lugar común en la teología del AT, es Dios quien da la victoria, no los medios humanos (ejércitos, estrategias, armamento). A diferencia de la

fuente deuteronomista, que convierte a Dios en el instigador del censo (2 Sm 24,1), 1 Cr 21,1 introduce un nuevo personaje, *Satán*, concebido como un fiscal de la corte celestial encargado de poner a prueba la virtud de los mortales (ver Job 1-2 y Zac 3,1-2), sin otras connotaciones demoníacas. *Dan y Berseba* (1 Cr 21,2) marcan los límites ideales nort-sur del territorio israelita, tal como quedaron definidos en los tiempos de David.

El Cronista resalta y amplía la oposición de Joab a la iniciativa del censo (1 Cr 21,3.6), para evidenciar aún más la magnitud del pecado de David que, como representante vicario, comprometía también a su pueblo (1 Cr 21,3d). Como expresión de su desacuerdo, Joab omite el censo de las tribus de Leví y Benjamín (1 Cr 21,6). Aunque el censo de Leví será incorporado más adelante (ver 1 Cr 23), no se explican los motivos de la exclusión de Benjamín.

En la confesión del pecado por parte de David (1 Cr 21,7-8), el Cronista introduce otra modificación respecto a la fuente deuteronomista (2 Sm 24,10): mientras en ésta, la confesión de David surge de forma espontánea, en nuestro texto, el reconocimiento y confesión de David sigue a la desaprobación divina del censo. Por otra parte, la mención inicial del castigo rompe la lógica y la tensión del relato.

La comunicación del castigo (1 Cr 21,9-12) pone en escena al profeta Gad, que implica directamente a David en la elección concreta de la forma de castigo. David prefiere la peste, un castigo que proviene directamente de Dios, apelando a la misericordia divina. Tras caer sobre la totalidad del reino, el castigo se intensifica sobre Jerusalén (1 Cr 21,15), que empieza a ejercer su función mediadora y protectora, la misma que ejerce David en su queja por la dureza del castigo. Se trata de dos expresiones representativas de la llamada teología real, que acentúa la función intercesora y vicaria de la monarquía davidica.

Una nueva intervención del profeta Gad, proponiendo la construcción de un altar para el sacrificio (1 Cr 21,18), pone fin al castigo y conduce el relato a su desenlace: la compra de la era de Arauná, como el lugar sagrado sobre el que más tarde será cons-

truido el templo (1 Cr 21,19-26). De esta manera, el templo empieza a cumplir anticipadamente su función expiatoria. El enorme encarecimiento del precio de la era (seiscientas monedas de oro en 1 Cr 21,25, en lugar de las cincuenta de plata de 2 Sm 24,24), significa una revalorización del mismo templo y de la aportación de David a su construcción. El Cronista amplía también, respecto a la fuente deuteronomista, el "regateo" de David con Arauná, inspirándose en el relato de la compra del sepulcro de Sara por parte de Abrahán (ver Gn 23). Con ello, nuestro autor sugiere que es en este momento donde culmina la promesa de posesión de la tierra, iniciada en Abrahán.

22,1-19 Preparativos para el templo. La última subsección del primer libro de las Crónicas es de factura exclusivamente cronística, sin paralelos en la fuente deuteronomista. Ocupa el lugar de la sucesión de David (1 Re 1-2) y tiene valor de testamento. En su composición podemos observar cómo dos series de discursos al comienzo (1 Cr 22) y al final (1 Cr 28-29), enmarcan una amplia serie de listas de personas destinadas al futuro servicio del templo y del culto (1 Cr 23-27).

El comienzo (1 Cr 22,1) marca la transición entre el episodio anterior y la nueva sección. En la proclamación que hace David resuenan ecos de las palabras de Jacob en Betel (ver Gn 28,17). Además, nos ofrece la clave interpretativa del episodio del censo en la relectura cronística.

La primera parte (1 Cr 22,2-6) es una introducción narrativa al primer discurso de David y está caracterizada por el tema de los preparativos para construir el templo (*preparar* es la palabra clave): trabajadores cualificados, diversos materiales, etc. La relación David-templo queda resumida y tipificada en la frase *voy a dejarle todo preparado* (1 Cr 22,5), referida a Salomón. También se insiste en la *fama* o renombre del templo, expresión de inequívoco sabor deuteronomista.

El discurso de David a Salomón (1 Cr 22,7-17) está concebido como un *testamento* en el que David, al estilo de otros grandes personajes de la historia de Israel (Jacob, Moisés,

Josué, Samuel), expresa antes de morir su voluntad última en forma de encargos, recomendaciones y palabras de aliento para su sucesor. El discurso, que tiene su paralelo deuteronomista en 1 Re 2,1-9, sólo tiene en común con éste algunas palabras de ánimo y la recomendación a seguir la ley dada por Dios a través de Moisés (1 Cr 22,11-13); sin embargo silencia todo lo relativo a las *cuentas pendientes* que David encarga saldar a Salomón (ver 1 Re 2,5-9). Una vez más, el motivo dominante es el tema del templo.

La primera parte del discurso (1 Cr 22,7-10) justifica el proceder de David en relación con el templo: él tenía intención de *construirlo, pero un supuesto mensaje divino* (1 Cr 22,8-10), en el que reaparecen ecos de la promesa dinástica de Natán (véase 1 Cr 17,4-14), lo ha disuadido del empeño, por lo que ha traspasado la misión a su hijo, fundando el traspaso en el contraste guerra-paz. David ha sido un hombre de guerra, ha derramado sangre y ello lo ha inhabilitado para tan alta misión (1 Cr 22,8). En cambio Salomón, como su nombre sugiere, es un hombre de paz y a través de él Dios dará la paz a su pueblo (1 Cr 22,9). Late en este contraste un concepto de la guerra y la violencia como algo incompatible con la santidad del templo.

En la segunda parte del discurso (1 Cr 22,11-13), David anima a Salomón a invocar la ayuda y protección divinas y le recomienda encarecidamente el cumplimiento de la ley, con claras resonancias de Dt 33,7.23 y Jos 1,9. Estudios recientes han sugerido que el Cronista concibe la sucesión David-Salomón a partir del modelo de la sucesión Moisés-Josué: aunque Moisés y David no logran culminar su misión, dejan la tarea preparada a sus sucesores (Josué y Salomón).

En la conclusión del discurso (1 Cr 22,14-16) David resalta una vez más su aportación personal a la obra del templo y resume de nuevo los preparativos realizados, destacando ahora la reserva de materiales nobles acumulados. Las palabras conclusivas (1 Cr 22,16b) suenan como una orden de ejecución inmediata.

El capítulo concluye con una breve arenga dirigida por David a los jefes del pueblo,

para que apoyen y secunden a Salomón en la alta misión encomendada (1 Cr 22,17-19). La fundamentación de esta viva recomendación radica en el compromiso de servir al Señor, como respuesta a los muchos beneficios recibidos de su mano.

23,1-32 Levitas. El comienzo del capítulo (1 Cr 23,1-2) introduce el nombramiento de Salomón como rey de Israel y la convocatoria de las autoridades civiles y religiosas del pueblo para las últimas disposiciones de David antes de su muerte. Sin embargo, en 1 Cr 23,3 se produce una evidente ruptura al insertar el censo de los levitas. La inserción *cubrirá otras listas y se extenderá hasta 1 Cr 27*, de forma que hasta 1 Cr 28,1ss no volveremos a encontrar la continuación lógica de 1 Cr 23,1-2. Este hecho y algunas otras características de los caps. 23-27 (repeticiones, solapamientos con otras secciones, etc.) hacen pensar que 1 Cr 23-27 es una adición posterior. Sin embargo, su inserción en el contexto actual resulta oportuna y no produce excesivas estridencias.

Como viene siendo habitual, los levitas ocupan el primer lugar entre las preferencias del Cronista. El capítulo incluye una introducción que ofrece el censo (1 Cr 23,3-5), listas de las importantes familias levíticas (1 Cr 23,6-24) y una última parte que describe las distintas funciones de los levitas (1 Cr 23,25-32).

El *censo de los levitas* (1 Cr 23,3-5.24) queda justificado (a diferencia de lo que refiere 1 Cr 21,6) en función de la organización del servicio del templo. Los números son exagerados y no corresponden ni a la época davídica ni al periodo postexílico.

La *genealogía* de los levitas (1 Cr 23,6-24) tiene elementos en común con la genealogía ofrecida en 1 Cr 5,27-6,14. Su inclusión en el actual contexto parece justificada en razón de la reorganización atribuida a David. Hay un claro desacuerdo sobre la edad: mientras 1 Cr 23,3 incluye a los mayores de treinta años, después se habla de la entrada en el servicio a los veinte años (1 Cr 23,24). Este desajuste parece explicarse por la modificación atribuida a David, que supondría la inscripción en el censo a los veinte años (1 Cr 23,27).

La última parte del capítulo (1 Cr 23,25-32) parece un añadido secundario y posterior, probablemente procedente de alguna fuente de origen sacerdotal, ya que presenta a los levitas desempeñando las funciones de supervisores de las obras del templo, de porteros y cantores, pero en cuanto asistentes de los sacerdotes (1 Cr 23,28-32).

24,1-31 Sacerdotes. El capítulo comprende la distribución de los sacerdotes y un añadido con una lista de levitas. Evidentemente, tanto una parte como la otra son adiciones posteriores, ya que el orden habitual es “sacerdotes y levitas”, como sucede en este capítulo.

En Israel, como en otros pueblos del entorno, el sacerdocio era hereditario. Aunque hubo familias sacerdotales no levitas en los antiguos santuarios, la centralización del culto realizada por Josías primó la ascendencia levítica y, más concretamente, la aaronita.

La *primera parte* (1 Cr 24,1-6) ofrece una justificación o legitimación de las dos ramas aaronitas de Eleazar e Itamar, pero omite el motivo de la muerte de los otros dos hijos de Aarón, Nadab y Abiú (ver Nm 26,61), y hace remontar a David la organización de los veinticuatro turnos sacerdotales (1 Cr 24,3-6). Además explica la desproporción entre los descendientes de Eleazar e Itamar (1 Cr 24,4, 6b). Aunque el reparto favorece claramente a los descendientes de Eleazar (dieciséis jefes de familia entre un total de veinticuatro), el hecho de que se asigne un tercio a los descendientes de Itamar mostraría que esta familia se mantuvo durante largo tiempo después del exilio. También se menciona a Sadoc y Ajimélec como ayudantes de David (1 Cr 24,3). Ajimélec aparece como hijo de Abiatar (1 Cr 24,6; ver 18,16), cuando en 1 Sm 22,20 Abiatar es hijo de Ajimélec. Es probable que el autor no quiera nombrar a Abiatar junto a Sadoc, debido al apoyo que Abiatar prestó al partido de Adonías en su fallido intento de suplantarse a Salomón en la sucesión de David (ver 1 Re 1,7.19.25).

La *segunda parte* (1 Cr 24,7-19) enumera los veinticuatro turnos sacerdotales de servicio en el templo. Cada turno equivalía a dos

semanas o medio mes (Lc 1,5.8-9 se hace eco de esta distribución). El hecho de que se asigne el primer turno a Yoyarib, homónimo de un ancestro de la familia macabea (1 Mac 2,1), ha contribuido a fechar la composición de esta lista en la época de la dinastía asmonea. Por otro lado, la llamada *Inscripción de Cesarea*, datada en el período del segundo templo, reproduce una lista de turnos sacerdotales que en sus fragmentos legibles es prácticamente idéntica a la presente lista. Sin embargo, ninguna de las dos “pruebas” resulta definitiva para la datación de la Historia Cronística (ver Introducción general).

La *tercera parte* (1 Cr 24,20-31) ofrece una nueva genealogía levítica y representa un claro añadido posterior, ya que repite algunos nombres de 1 Cr 23,6-24, con similar orden entre sí (por ejemplo, Hebrón, Merari, Majli, Musí), aunque también presenta algunas diferencias. La razón de la repetición se apunta en 1 Cr 24,31: al igual que los sacerdotes, también los levitas fueron distribuidos por sorteo, en una organización que se remonta a David. Sin embargo, la razón más profunda parece otra: situar a los levitas, habitualmente preferidos por el Cronista, en su correspondiente escala inferior respecto de la clase sacerdotal.

25,1-31 Cantores. Como ya hemos podido constatar (ver comentario a 1 Cr 6,16-34), el Cronista demuestra afición y sensibilidad especiales por el canto litúrgico, lo que ha contribuido a alimentar la hipótesis de un cantor o grupo de cantores como autor de la obra cronística (ver Introducción general). Tras la organización de los servicios de levitas y sacerdotes, el Cronista vuelve a fundamentar en David la organización del canto litúrgico. El capítulo presenta dos partes bien delimitadas.

En la *primera parte* (1 Cr 25,1-7) se habla de las tres grandes familias de cantores, ya conocidas: Asaf, Hemán y Yedutún (nombre alternativo de Etán). Si en anteriores listas era Asaf quien gozaba de cierta preeminencia, ahora es la familia de Hemán la que merece especial consideración. En efecto, la expresión *vidente del rey* (1 Cr 25,5) otorga a Hemán una posición equivalente a Natán y

Gad, profetas oficiales de la corte de David, y plantea el tema de las relaciones entre profetas y cantores. En la comunidad postexílica, cuando el ministerio profético se encuentra en vías de extinción, son los cantores los que asumen algunos de sus rasgos más característicos. No debemos olvidar el papel que desempeñaron la música, el canto y la danza en las experiencias extáticas del profetismo antiguo. Además, tanto profetas como cantores se consideraban inspirados y, en consecuencia, habilitados para transmitir oráculos.

La *segunda parte* (1 Cr 25,7-31) es una lista de los turnos de cantores, elaborada según el modelo de las listas anteriores de levitas y sacerdotes. En ella se enumeran los veinticuatro turnos, cada uno de ellos integrado por doce cantores, que cubrían el servicio del canto a lo largo del año, a razón de dos semanas cada turno. Se trata de una nueva retroproyección postexílica. Los nombres difieren de listas anteriores (ver 1 Cr 6,16-32; 15,16-24), lo que hace pensar en una fuente distinta y, muy probablemente, en un tiempo posterior.

26,1-19 Porteros. El presente capítulo completa las funciones de los levitas con otras tareas que les fueron encomendadas, como la custodia de las puertas del templo (1 Cr 26,1-19), la vigilancia de tesoros y exvotos (1 Cr 26,20-28) y otras responsabilidades de tipo civil (1 Cr 26,29-32).

La lista y distribución de porteros (1 Cr 26,1-19) proyecta al tiempo y autoridad de David oficios y costumbres que datan del tiempo del Cronista y que se caracterizan por dos rasgos predominantes: el papel nuclear del templo, como símbolo de cohesión y unidad, y la fuerte y progresiva teocratización de la sociedad israelita postexílica.

La unidad presenta elementos afines a la organización de los grupos anteriores. En primer lugar, se ofrece una lista de familias y nombres concretos de porteros (1 Cr 26,1-11); en segundo lugar se añaden algunos detalles particulares sobre su organización y funciones específicas (1 Cr 26,12-19; ver 1 Cr 9,17-27). Por tres veces encontramos las expresiones *valiente-valeroso* (1 Cr 26,6-8), que

podrían aludir a los riesgos anejos al servicio de los porteros, pues debían garantizar la seguridad del templo, incluso ante eventuales ataques enemigos. Las puertas del templo mencionadas en 1 Cr 26,12-18 probablemente corresponden también a las del segundo templo, pues según Ez 40,24 al sur del templo salomónico no había puerta, sino un portico que permitía el acceso desde el palacio. El *Parbar* de 1 Cr 26,18 era probablemente una especie de atrio o patio porticado que exigiría especial vigilancia.

26,20-28 Los guardianes del tesoro. La última función específica asignada por David a los levitas en relación directa con el templo es la custodia de los tesoros y ofrendas que albergaba. Nuevamente el autor mezcla datos del segundo templo con una realidad que correspondería al templo salomónico.

En los antiguos pueblos medio-orientales, los tesoros de los templos solían despertar la codicia de los ejércitos invasores e Israel no fue una excepción: la historia atestigua ese constante interés que con Nabucodonosor alcanzaría su mayor gravedad y dramatismo (ver 2 Re 24,13). Estos tesoros incluían objetos preciosos, depósitos en metálico, provisiones y ofrendas, así como el producto de los botines de guerra (1 Cr 26,27) que según el concepto israelita de la *guerra santa* debía ser consagrado al Señor. El autor incluye en la lista de donantes a personajes anteriores a David, como Samuel, Saúl y Abner (1 Cr 26,28). De esta manera, el futuro templo se nutrirá con importantes aportaciones de la historia precedente.

26,29-32 Otros servicios. La lista de funciones de los levitas al servicio del templo se completa ahora con una serie de funciones de carácter más bien civil y, por tanto, exteriores al ámbito del templo, como eran la administración de la justicia, el oficio de escribas (1 Cr 26,29) y otros servicios genéricos no identificados (1 Cr 26,30-31). La expresión que designa éstos últimos servicios (*inspectores... en todos los asuntos referentes a Dios y al rey*) ha hecho pensar que se trata de recaudadores de impuestos y tasas para el

templo o el palacio. Esta atribución de oficios civiles a los levitas confirma la impresión de una sociedad fuertemente teocratizada.

27,1-34 Organización del reino de David. Es éste el único capítulo de la amplia subsección (1 Cr 22-29) que no tiene relación directa con los levitas ni con el templo. Más bien se trata de un informe sobre la organización socio-política y militar del reino de David. Su presencia en el actual contexto puede explicarse por una interpolación posterior, seguramente debida al influjo de 1 Cr 28,1: David reúne a todos los sectores de su administración (políticos, militares y funcionarios) que aquí son presentados con más detalle.

El capítulo tiene cinco partes claramente delimitadas: cuatro listas de autoridades y funcionarios y un pequeño excursus sobre el censo insertado entre la segunda y la tercera lista. En el conjunto resalta la insistencia en el número doce.

La *primera lista* (1 Cr 27,1-15) presenta a los jefes de las doce divisiones militares que se turnaban durante el año al servicio del rey, aunque no se menciona el tipo de servicio desempeñado. La lista por turnos está elaborada sobre un modelo ya conocido (ver 1 Cr 24,7-19.31; 25,8-31) y contiene varios nombres de la lista de *valientes de David* (ver 1 Cr 11,10-25). El sistema recuerda, en cierta medida, la lista de doce gobernadores o intendentes de Salomón (ver 1 Re 4,7-19).

La *segunda* es una lista de los jefes de las doce tribus (1 Cr 27,16-22), similar a la ofrecida en Nm 1,5-15. Sin embargo, el orden y la enumeración de las tribus son únicos. Faltan Gad y Aser (en la sección de 1 Cr 1-9 faltaban Dan y Zabulón) y se cuentan como tribus independientes las dos medias tribus de Manasés. Sorprende también la mención de Aarón, probablemente debida a un doblamiento de la tribu de Levi. Estas fluctuaciones en las distintas listas de las doce tribus son un claro indicio de la desaparición del sistema tribal y de muchas de las antiguas tribus en la época del Cronista.

El *excursus sobre el censo* (1 Cr 27,23-24) parece una justificación de la ausencia de ci-

fras en la lista de tribus. En esta especie de breve *midrás* se adivina una versión distinta del censo (ver 1 Cr 21,2-7): pretende excusar a David, atribuyendo a Joab la decisión de su interrupción y la no consignación de sus cifras y resultados.

La lista de *intendentes* (1 Cr 27,25-31) tiene visos de autenticidad y puede remontarse perfectamente a la época de la monarquía unida. Su interés principal reside en su condición de informe de las fuentes o recursos económicos del reino de David: una economía basada en la agricultura (viñedo, olivo y frutales) y en la ganadería (ganado mayor y menor, camellos y asnos).

La última sección (1 Cr 27,32-34) es una lista de *funcionarios* de David, similar a la ofrecida en 1 Cr 18,14-17. Sin embargo, en la lista actual predominan los consejeros: Jonatán, el tío de David (del que no hay constancia en otras fuentes), Ajitófel y Jusay, protagonistas destacados en el episodio de la rebelión de Absalón (ver 2 Sm 16,15-17,16) y Abiatar, cuya presencia resulta sorprendente, pues antes había sido excluido de la lista de sacerdotes por su apoyo al partido de Adonías (ver comentario a 1 Cr 24,6).

28,1-10 Instrucciones para la construcción del templo. Tras el amplio paréntesis de 1 Cr 23,3-27,34, el presente capítulo conecta con 1 Cr 23,1-2, para referir la solemne ceremonia de la sucesión e investidura de Salomón en el marco de la asamblea de todo Israel. El discurso (1 Cr 28,2-10) y la oración de David (1 Cr 29,10-20) sirven de marco a la transmisión de poderes con el templo como permanente telón de fondo. La entrega de planos y la colecta para el templo completan el contenido de la asamblea.

La *introducción* a esta sección (1 Cr 28,1) es una solemne convocatoria dirigida a los jefes, funcionarios y personalidades más importantes y representativos del reino. En 1 Cr 23,1-2 se incluía también a sacerdotes y levitas que sorprendentemente no son mencionados ahora. La lista de dignatarios sigue un orden parecido a 1 Cr 27. Esta convocatoria contrasta con la versión deuteronomista de la unción de Salomón (ver 1 Re 1), donde

un número importante de personalidades estaba con Adonías. Una vez más el Cronista elimina los episodios polémicos o sombríos.

El discurso de David (1 Cr 28,2-10) contiene dos partes bien delimitadas: una exposición (1 Cr 28,2-7) y una doble exhortación (1 Cr 28,8-10). Más que de transmisión de poderes, se trata de la transmisión de una tarea: la construcción del templo, que enmarca todo el discurso, a modo de inclusión (1 Cr 28,2.10).

En la primera parte (1 Cr 28,2-7) se repiten temas y motivos que ya encontrábamos en el discurso privado de David a Salomón (ver comentario a 1 Cr 22): intención de David de construir el templo, veto divino a causa de su pasado bélico, elección de Salomón y alianza dinástica. Sorprenden las primeras palabras del discurso, en las que David llama *hermanos* a los oyentes (1 Cr 28,2). Tal denominación es fiel reflejo de la concepción israelita de la monarquía, donde el rey, al contrario que en otras monarquías del entorno, no es más que un igual y un hermano del resto del pueblo. La insistencia en el "derramamiento de sangre" (1 Cr 28,3b; ver 1 Cr 22,8) pudiera contener una velada alusión al asesinato de Uriás y a la espiral de violencia que dicho pecado atrajo sobre la familia de David (ver 2 Sm 12,9-10). Una de las ideas más insistentes es la de la elección, que contempla toda la historia pasada (elecciones de Judá y de David) en función de la elección de Salomón para la construcción del templo, verdadero "centro del tiempo" de la Historia Cronística. No es, por tanto, el derecho dinástico, sino la elección divina la que ha preferido a Salomón sobre sus hermanos. 1 Cr 28,5 resume así la larga y truculenta historia de la sucesión de David (ver 2 Sm 9-20; 1 Re 1-2). En la referencia a la promesa dinástica (1 Cr 28,7), encontramos una formulación condicional que no aparecía en 1 Cr 17,13-14. Se adivina en el horizonte la amenaza del exilio y la retirada del favor divino a la monarquía davidica.

La segunda parte (1 Cr 28,8-10) es una doble exhortación al pueblo y a Salomón con inequívocos rasgos deuteronomistas. Al pueblo se le exhorta a la obediencia y al cumplimiento de la ley, como condición de posesión

de la tierra (1 Cr 28,8). Es fácil adivinar, tras los oyentes de David, a los verdaderos destinatarios del Cronista: la comunidad postexílica que experimenta en sus propias carnes las exigencias que derivan de la "reciente" recuperación de la tierra perdida. A Salomón se le invita a servir al Señor, a buscarlo insistentemente y a no abandonarlo (1 Cr 28,9). El discurso concluye repitiendo el motivo último de la elección de Salomón: la construcción del santuario (1 Cr 28,10).

28,11-21 Entrega de planos y materiales. El segundo acto de la solemne ceremonia de investidura de Salomón es la entrega de planos, materiales y demás preparativos realizados por David al nuevo rey y depositario de tan alta misión. El mérito de la aportación de David queda ampliamente reflejado en la minuciosa enumeración de las particularidades del proyecto por él confeccionado, desde los planos del edificio y sus dependencias concretas hasta los pesos y medidas de sus objetos sagrados y decorativos, pasando por los medios económicos destinados a la construcción del templo y el organigrama de su organización y servicios. Sin embargo, el Cronista introduce ahora un importante matiz: los planos han sido consignados por escrito y entregados personalmente a David por Dios (1 Cr 28,19). El autor parece tener presente un episodio similar: de igual manera que Dios mostró el modelo del santuario y sus enseres a Moisés en el desierto (ver Ex 25,9), así ahora entrega el modelo del templo a David, convirtiéndolo en un nuevo Moisés.

La exhortación conclusiva dirigida a Salomón (1 Cr 28,20-21) repite en parte las palabras de ánimo de 1 Cr 22,13 y son un eco de Dt 33,7.23 y Jos 1,9. A Salomón se le garantiza, además, la asistencia divina y la ayuda incondicional de sacerdotes, levitas y otros sectores del pueblo.

29,1-9 Colecta para el templo. Un nuevo discurso de David a la asamblea vuelve a poner de relieve la magnitud de los preparativos realizados por David, al tiempo que trata de motivar la participación de todos los israelitas en tan magna obra. Las razones adu-

cidas para despertar la generosidad del pueblo son la juventud de Salomón, necesitado por ello de mayor ayuda, y el ejemplo del mismo David que a los medios oficiales ha sumado la aportación de los propios bienes personales (1 Cr 29,3-5). Predicando con el ejemplo, David logra suscitar la colaboración de la gente, de los dirigentes y dignatarios principales (1 Cr 29,6-8), lo que provoca la alegría del pueblo y del mismo rey (1 Cr 29,9). De nuevo es posible entrever el interés del Cronista por comprometer a la comunidad postexílica en la ayuda solidaria para con las necesidades del segundo templo.

Se alude a Salomón como *el único a quien Dios ha elegido* (1 Cr 29,1b), saliendo así al paso de las posibles dudas levantadas sobre su legitimidad dinástica y, en consecuencia, invalidando como ilegítimas las pretensiones dinásticas de Adonías (ver 1 Re 1).

La relación de materiales y medios económicos destinados a la construcción del templo (1 Cr 29,2) repite con variantes la enumeración de 1 Cr 22,4 en la alocución privada de David a Salomón.

29,10-21 Oración de David. La generosidad desbordada del pueblo y el cúmulo de beneficios recibidos a lo largo de la historia, y más concretamente en el período de su reinado, mueven a David a invocar a Dios en una oración de acción de gracias. Este tipo de plegarias, frecuente en la obra cronística, es un buen reflejo de la religiosidad y piedad de la época postexílica.

La oración comienza con una serie de fórmulas de alabanza de corte himnico (1 Cr 29,10-12), algunas de las cuales reaparecerán con variantes en el libro del Apocalipsis. El poder y la gloria de Dios suscitan el agradecimiento del orante, que insiste particularmente en la idea central: todo viene de Dios y a Dios vuelve (1 Cr 29,14). La última parte de la oración agradece a Dios las ofrendas realizadas con rectitud de corazón (1 Cr 29,17). La petición conclusiva, dirigida ahora al Dios de los antepasados, suplica la perseverancia de la misma actitud generosa en el pueblo (1 Cr 29,18) y un corazón íntegro para Salomón (1 Cr 29,19). Tras la oración,

el pueblo responde con las fórmulas habituales de bendición (1 Cr 29,20).

29,21-22 Conclusión de la asamblea. La fiesta de la coronación se prolonga hasta el día siguiente con la ofrenda de los sacrificios y holocaustos, como si el templo fuese ya una realidad. Este modelo de celebraciones litúrgico-festivas será una de las constantes de la obra cronística que se repetirá en cada uno de los grandes acontecimientos de la historia (ver 2 Cr 7,1-10). Al tratarse de sacrificios de comunión, el pueblo participa en el banquete sacro y manifiesta su alegría por la ocasión (1 Cr 29,2). Sorprendentemente, al final se habla de una *segunda* proclamación y unción de Salomón, cuando no se había hablado de la primera (1 Cr 23,1 se refiere al nombramiento de Salomón como sucesor de David).

29,23-30 Fin del reinado de David. El primer libro de las Crónicas termina con un doble sumario radaccional sobre el comienzo del reinado de Salomón y el final del reinado de David, respectivamente. En su forma actual, imita a grandes rasgos los sumarios redaccionales de los libros de los Reyes, aunque en esta ocasión se echan de menos los juicios teológicos y la típica fraseología deuteronomista.

Desde el primer momento se contempla con optimismo el reinado de Salomón (1 Cr 29,23-25), hasta el punto de ensalzarle sobre todos los reyes de Israel, incluido David. La expresión *Israel le fue obediente* (1 Cr 29,23b) no parece tener en cuenta el descontento progresivo de las tribus del norte y la rebelión de Jeroboán que desencadenarían el cisma, al final de su reinado.

La muerte de David es descrita en términos parecidos a la de los patriarcas y grandes personajes de la historia israelita (1 Cr 29,28). El sumario redaccional reseña su doble reinado en Hebrón y Jerusalén (1 Cr 29,26-27) y las fuentes que recogen los hechos más señalados de su reinado (1 Cr 29,29-30). Dichas fuentes parecen limitarse a los libros de Samuel y Reyes. La mención de los tres profetas, Samuel, Natán y Gad, puede obedecer a la tradición que atribuía estos libros a profetas antiguos.

SEGUNDO LIBRO DE LAS CRONICAS

III REINADO DE SALOMON (1,1-9,31)

Sin rupturas y en perfecta continuidad con el final de 1 Crónicas, comienza 2 Crónicas, cuya primera parte está dedicada al reinado de Salomón, sucesor de David (2 Cr 1-9). Pero, a diferencia de lo que sucedía en la sección dedicada a David (1 Cr 11-29), donde el Cronista modificaba notablemente la fuente deuteronomista introduciendo abundantes añadidos, en 2 Cr 1-9 el autor utiliza la mayor parte del material deuteronomista relativo a Salomón (ver 1 Re 1-11) con muy pocos añadidos y sólo algunos retoques significativos. Aún así, y como ya sucediera a propósito de David, lo más importante son las omisiones, entre las que destacan: el sangriento “ajuste de cuentas” encomendado por David a Salomón (1 Re 2), algunos ejemplos de la sabiduría de Salomón (1 Re 3,16-5,14), sus matrimonios con mujeres extranjeras y sus “devaneos” idolátricos (1 Re 3,1; 11,1-13), así como sus reveses en política exterior (1 Re 11,14-25) e interior (1 Re 11,26-40). El resultado es una composición en tres partes, de las cuales el centro y la mayor extensión lo ocupa, como era de esperar, la construcción e inauguración del templo.

La presentación que el Cronista hace de Salomón justifica y desarrolla cabalmente el breve juicio emitido en 1 Cr 29,25: el Señor lo engrandeció hasta convertir su reinado en el más glorioso de Israel (ver 2 Cr 1,1b). Su mayor mérito residirá lógicamente en la construcción del templo, siguiendo escrupulosamente los dictados de su padre, David. Y a la sombra del templo quedarán minimizados o incluso silenciados sus defectos, errores y fracasos. Sin embargo, tras el telón de su muerte hará su aparición todo un cisma, hondamente arraigado y casi irreversible.

1. *Comienzos del Reinado* (1,1-18)

El Cronista simplifica al máximo los comienzos del reinado de Salomón, que se extienden a los cuatro primeros años, y sólo destaca dos elementos: la visión de Gabaón y un sumario sobre su riqueza. Respecto a la fuente deuteronomista se omiten, por tanto, las ejecuciones encomendadas por David (ver 1 Re 2) y los variados ejemplos de sabiduría salomónica (juicio ejemplar, organización del reino, actividad literaria y sapiencial, fama, etc.) contenidos en 1 Re 3,16-5,14. Parece como si, para el Cronista, Salomón tuviera prisa por ejecutar el gran proyecto de David. Las proverbiales sabiduría y riquezas salomónicas quedarán de sobra demostradas precisamente en la construcción del templo, que se convierte así en una de las primeras decisiones de su reinado (ver 2 Cr 1,18).

1,1-13 Sabiduría de Salomón. Un brevísimo sumario (2 Cr 1,1) abre la sección y conecta con lo anterior, repitiendo en parte 1 Cr 29,25. La noticia de la consolidación del trono de Salomón resuelve de un plumazo tanto los problemas de la sucesión, en competencia con Adonías (ver 1 Re 1), como los ajustes de cuentas, “recomendados” por David y saldados con las muertes de Adonías y Joab y con el destierro de Abiatar (1 Re 2), los tres cabecillas partidarios de Adonías. También se omite el matrimonio de Salomón con la hija del Faraón (2 Cr 3,1), en coherencia con la posición que más adelante se defenderá en el conflictivo asunto de los matrimonios mixtos.

La *visión* de Gabaón sigue, a grandes rasgos, el correspondiente relato deuteronomista (ver 1 Re 3,4-15). Sin embargo, fiel a su estilo, el Cronista introduce algunas modificaciones importantes. Concretamente:

–convierte lo que era una visita personal y privada de Salomón (ver 1 Re 3,4), en una gran peregrinación de Estado con rasgos de asamblea en la que interviene *todo* Israel (2 Cr 1,2-3);

–transforma un santuario local más, entre tantos (ver 1 Re 3,2), en la residencia provisional de la tienda del encuentro y del altar de bronce, dos prestigiosas instituciones mosaicas (2 Cr 1,3-5);

–finalmente transforma el sueño en que se desarrolla la revelación divina (1 Re 3,5) en una visión (2 Cr 1,7).

Hay que hacer notar que, si el Deuteronomista justificaba este culto de Salomón en los *altozanos* por el hecho de no estar aún construido el templo de Jerusalén (ver 1 Re 3,2), el Cronista lo justifica vinculando a Yahvé, el Dios de Israel, este santuario de origen cananeo que, como otros muchos, perduraron en Israel casi hasta el destierro (ver comentario a 1 Re 3,2-15).

El contenido del diálogo entre Dios y Salomón (2 Cr 1,7-12), aunque resumido, es substancialmente idéntico al de la fuente deuteronomista (ver 1 Re 3,5-14). Salomón, consciente de la magnitud de su tarea y de sus propias limitaciones, pide a Dios *sabiduría e inteligencia* (en 1 Re 3,9 se habla de *corazón sabio*) para gobernar a su pueblo, como cualidades preferidas a otros bienes (2 Cr 1,8-10). La respuesta divina (2 Cr 1,11-12) subraya la concesión de tal petición, con el añadido de nuevos dones, como riquezas, hacienda y gloria. Sin embargo, nada se dice de la promesa de una larga vida, condicionada a la fidelidad de Salomón (ver 1 Re 3,14).

La *conclusión* (2 Cr 1,13) relata escuetamente el regreso de Salomón a Jerusalén, omitiendo las nuevas alusiones al “sueño” de la fuente deuteronomista (ver 1 Re 3,15a), así como los nuevos sacrificios de Salomón ante el arca y el banquete ofrecido a su séquito (ver 1 Cr 3,15bc).

1,14-18 Riquezas de Salomón. De los dones personales prometidos por Dios a Salomón (sabiduría, fama y riquezas), el autor destaca las riquezas de su reinado en un breve sumario que reproduce íntegramente

1 Re 10,26-29 (ver comentario a 1 Re 10,14-29) y adquiere el valor de cumplimiento de la promesa divina. El sumario valora las provisiones de plata y madera, pero destaca aún más los beneficios obtenidos a través del comercio de caballos. Sin embargo, nada se dice de las otras cualidades prometidas a Salomón, como la sabiduría o la fama.

Llama la atención el añadido cronista de 2 Cr 1,18, donde se presentan las construcciones del templo y del palacio como las primeras decisiones tomadas por Salomón al comienzo de su reinado. Queda así anunciado el tema de la próxima sección.

2. Construcción y dedicación del templo (2,1-7,22)

La sección central y más amplia del reinado de Salomón se ocupa íntegramente de la construcción y dedicación del templo (2 Cr 2,1-7,22). El Cronista sigue, en líneas generales, el mismo esquema de la fuente deuteronomista en la sección de 1 Re 5,17-9,9, pero vuelve a introducir algunas modificaciones: Saca de esta sección el pasaje de la construcción del palacio (ver 1 Re 7,1-12) y antepone la bendición (2 Cr 6,3-11) a la oración de Salomón (2 Cr 6,12-42). Además, inserta pequeños añadidos donde proyecta su particular visión teológica y las preocupaciones de la comunidad postexílica, organizada alrededor del templo y preocupada en recuperar parte de su antiguo esplendor.

2,1-17 Tratado con Jirán de Tiro. Tras la decisión de iniciar la construcción del templo, Salomón entra en contacto con Jirán de Tiro, apelando a las buenas relaciones que éste mantuvo con David, para comprar los materiales necesarios para la construcción del templo (ver comentario a 1 Re 5,15-32) y contratar a un artesano especializado. De toda la sección, esta es la unidad más retocada por el Cronista, que enmarca la correspondencia recíproca de Salomón y Jirán en una inclusión mayor (2 Cr 2,1.17). En efecto, la contratación de transportistas, cante-

ros y capataces sirve de marco a la perícopa. Pero ya aquí introduce una notable alteración: estos obreros no son israelitas (como sugiere 1 Re 5,27-30), sino extranjeros residentes en Israel (2 Cr 2,16).

La embajada de Salomón (2 Cr 2,2-9) es introducida por la mención de la amistad de Jirán con David (2 Cr 2,2; sin embargo 1 Re 5,15 antepone una primera embajada de Jirán a Salomón) y tiene dos partes: en la primera expone su decisión de construir el templo y una breve explicación del sentido y función del templo (2 Cr 2,3-4), subrayando la magnitud de la tarea y la imposibilidad de encerrar a Dios en límites espaciales (2 Cr 2,5-6). La segunda parte concreta la demanda dirigida a Jirán, una petición que incluye un maestro artesano y maderas de distintas clases, especialmente de cedro, a pagar en productos agrícolas (2 Cr 2,6-9; en cambio 1 Re 5,20 sólo menciona la petición de madera).

El mensaje de Jirán a Salomón (2 Cr 2,10-15) está sensiblemente retocado respecto a la fuente deuteronomista. Comienza con una alabanza al Dios de Israel, creador del universo, aludiendo también a la noble misión de Salomón (2 Cr 2,10-11), y promete el envío de los materiales solicitados y del maestro orfebre Jirán-Abí que es además escultor y bordador (2 Cr 2,12-15; en 1 Re 7,13-14 se trata de un maestro broncista contratado posteriormente).

3,1-17 Construcción del templo. El comienzo de la construcción del templo marca el comienzo de una nueva era, como se desprende de la solemne introducción a la sección (2 Cr 3,1-2). La construcción del templo es el auténtico "centro del tiempo" de la Historia Cronística. Mientras la fuente deuteronomista relacionaba este momento con la salida de Egipto, el Cronista lo relaciona con Abrahán, el padre del pueblo israelita. El monte Moria (2 Cr 3,1) es el lugar identificado por la tradición judía como el escenario del sacrificio de Isaac (ver Gn 21), donde Dios revela a Abrahán un nuevo modelo de sacrificio. El templo que ahora se empieza a construir llevará el sello de este nuevo culto.

Aunque sigue el modelo básico de la fuen-

te deuteronomista (1 Re 6; 7,15-22), el Cronista lo simplifica al máximo, concentrándose en los elementos esenciales de la arquitectura del templo, suprimiendo muchos detalles que considera secundarios, intercalando otros de su propio cuño y alterando frecuentemente las dimensiones. La imagen resultante del templo está mucho más idealizada que en la versión deuteronomista, con lo que se acentuaría aún más el contraste entre el magnífico templo salomónico y el humilde templo reconstruido por la comunidad postexílica.

Tras la introducción (2 Cr 3,1-2), el capítulo queda dividido en tres partes: planta general del templo y sus tres dependencias (2 Cr 3,3-9), los querubines del lugar santísimo (2 Cr 3,10-14) y las columnas de la entrada (2 Cr 3,15-17).

El templo quedaba situado sobre la colina sudoriental de Jerusalén, al norte de la antigua ciudad jebusea, dominando el valle del Cedrón y mirando por el Este hacia el Monte de los Olivos. Su estructura era tripartita: el *pórtico* (2 Cr 3,4), flanqueado por dos imponentes columnas de bronce, estaba posiblemente descubierto; la *sala grande* o santuario (2 Cr 3,5-7), que era la parte más amplia y el lugar de culto; y la *cámara interior* (2 Cr 3,8-14), conocida también como *lugar santísimo* o *debir*, una pequeña dependencia cúbica, donde se instalará el arca de la alianza. En el plano arquitectónico, el templo salomónico parece imitar modelos fenicio-caneos de estructura alargada (se han encontrado restos arqueológicos de templos parecidos en Tell Tainat, Alalah, Ebla y Tell Mumbaqa, al norte de Siria, y en Jasor, al norte de Galilea).

Dentro del "lugar santísimo" quedan instalados los dos impresionantes *querubines* que custodiarán el arca (2 Cr 3,10-14; ver 2 Cr 5,7-9; 1 Re 6,23-28 y comentario). Los querubines aparecen siempre en el AT como seres sobrenaturales al servicio de la divinidad (Gn 3,24; Sal 18,11; 99,1; Ez 1; 10). Más tarde la tradición les señalará un lugar determinado en la escala jerárquica angélica. La Biblia es muy sobria y oscura respecto a su forma. Hay quien los asimila a las divinidades secundarias del panteón asirio-babilónico que

tenían aspecto de cuadrúpedos (toros, leones) con alas y cabeza humana. Sus estatuas flanqueaban por parejas la entrada de los templos y palacios reales, ya que se les atribuía la doble función de interceder ante la divinidad y de guardar el lugar. Otros las relacionan con las esfinges o las diosas que extendían sus alas protectoras sobre el dios egipcio Horus. Obviamente, los querubines israelitas podían compartir forma, nombre y funciones con estas figuras, pero nunca su carácter divino.

No ha sido posible determinar con seguridad la función de las dos columnas exentas que flanqueaban el vestíbulo o pórtico del templo (2 Cr 3,15-17; ver 1 Re 7,15-22 y comentario). Como hipotéticos modelos se ha recurrido a los obeliscos egipcios, las estelas de los lugares altos cananeos y las columnas de entrada de numerosos templos orientales. También podían aludir a las columnas de fuego y nube que acompañaron a Israel en el desierto (Ex 40,36-38). Idéntica indeterminación y variedad de interpretaciones provocan los nombres de las columnas, *Jaquín* y *Boaz*, cuyo significado más elemental sería "firmeza" y "fuerza", respectivamente (2 Cr 3,17).

4,1-22 El ajuar del templo. La construcción de los distintos elementos y utensilios que componen el ajuar del templo y la ornamentación de éste completan la gran obra salomónica. Una vez más el autor sigue el modelo deuteronomista (ver 1 Re 7,13ss), pero altera el orden (ya ha anticipado la referencia a las columnas) e introduce algunos elementos nuevos, como el gran altar de bronce de dimensiones desproporcionadas (2 Cr 4,1: tan largo como la anchura del edificio), una glosa sobre la utilidad de las diez pilas (2 Cr 4,6), diez mesas, cien tazas, el atrio de los sacerdotes y la explanada (2 Cr 4,8-9). Para todos estos datos "nuevos" es posible que el Cronista se haya inspirado en otras fuentes como Ez 40-42 y Ex 25-31.

Para el resto de los utensilios y los accesorios que constituían el ajuar del templo, ver comentario a 1 Re 7,13-51.

5,1-6,2 Traslado del arca. El traslado del arca de la alianza al nuevo templo (2 Cr 5,1-

6,2) abre una nueva subsección organizada en torno a la fiesta de la dedicación del templo (2 Cr 5,1-7,10); esta subsección incluye también la bendición (2 Cr 6,3-11) y oración de Salomón (2 Cr 6,12-42) y los sacrificios de la dedicación (2 Cr 7,1-10). Tanto en la organización general como en las distintas unidades el Cronista sigue de cerca 1 Re 8, introduciendo pequeños pero significativos añadidos.

Una vez terminadas las obras del templo, el arca llega a su definitivo lugar de descanso, tras el largo viaje iniciado en 1 Cr 15. Respecto a la fuente deuteronomista (1 Re 8), el Cronista introduce dos importantes modificaciones: destaca la participación de los levitas en el traslado del arca (2 Cr 5,4-5), separándala de la función específica de los sacerdotes, que serán los encargados de introducir el arca en el camarín del templo (2 Cr 5,7), y hace intervenir al final de la ceremonia a los levitas cantores de forma relevante (2 Cr 5,12-13), coronando su función litúrgica con el estribillo del Salmo 136, verdadero "leimotif" de la obra cronística.

La construcción del templo culmina con la colocación de los tesoros y utensilios sagrados por parte de Salomón (2 Cr 5,1; en 1 Re 7,51 este dato concluía la unidad anterior), acción que sirve de pórtico a la gran fiesta de la dedicación. (Para los demás particulares de este pasaje véase comentario a 1 Re 8,1-13).

La aclamación conclusiva de Salomón (2 Cr 6,1-2) es el resto de un poema sacado del Libro del Canto, según dice la traducción griega de los LXX en 1 Re 8,12-13. En ella Salomón establece la conexión entre la presencia de Dios en la nube, en los tiempos del desierto, y la nueva presencia en el templo que recapitula y asume mediaciones anteriores.

6,3-11 Salomón bendice al pueblo. Una vez debidamente instalada el arca de la alianza y antes de los sacrificios pertinentes, Salomón toma la palabra y dirige a Dios una doble plegaria: la bendición sobre el pueblo (2 Cr 6,3-11) y una larga súplica (2 Cr 6,12-42). El Cronista sigue literalmente la fuente deuteronomista (1 Re 8,14-21), pero aporta su inconfundible sello con dos retoques casi imperceptibles: en 2 Cr 6,6 habla explíci-

tamente de la *elección* de Jerusalén (1 Re 8,16 sólo alude implícitamente a ello); y en 2 Cr 6,11 sustituye la alianza sinaítica, referida al éxodo (ver 1 Re 8,21), por una alianza general con los israelitas que engloba todas las alianzas anteriores hasta la davídica.

La nueva escena se sitúa en perfecta continuidad con la ceremonia de la entronización del arca (2 Cr 6,1-2). La bendición de Salomón sobre la asamblea (2 Cr 6,3) se amplía en una acción de gracias por el cumplimiento de anteriores promesas divinas. En concreto, Salomón agradece: la elección de Jerusalén como lugar de la presencia de Dios (2 Cr 6,5-6a), la elección de David, asociada al proyecto de la construcción del templo (2 Cr 6,6b-9), la sucesión realizada en su propia persona y la ejecución del proyecto sobre el templo (2 Cr 6,10). El templo construido es, por tanto, prueba de la fidelidad de Dios a su palabra y sello ratificador de las anteriores alianzas (2 Cr 6,11; ver comentario a 1 Re 8,14-21).

6,12-42 Oración de Salomón. Esta hermosa súplica de Salomón, lugar central de la sección en la fuente deuteronomista, nos muestra la libertad redaccional del Cronista: repite literalmente el núcleo deuteronomista con imperceptibles retoques que no afectan al sentido, pero al comienzo y al final introduce dos significativos añadidos:

-2 Cr 6,13 es una justificación del Cronista a la "puesta en escena" del deuteronomista. De esta manera Salomón ocupa su lugar adecuado en la tribuna por él construida, sin llegar a usurpar el "recinto sacerdotal" delante del altar (como en 1 Re 8,22).

-En 2 Cr 6,40-42 el Cronista elimina las referencias al éxodo y a Moisés (ver 1 Re 8,53), y las sustituye por una cita libre de Sal 132,8-10, que se refiere a David como ungido y a su relación con el arca. De esta manera convierte la elección y alianza davídica en el acontecimiento fundamental de la historia.

La oración de Salomón está estructurada, como en el modelo deuteronomista, en tres partes: una introducción (2 Cr 6,14-21), el cuerpo de la oración formado por siete casos de intercesión (2 Cr 6,22-39) y una conclusión (2 Cr 6,40-42), que repite únicamente el mo-

tivo de la escucha divina e introduce la cita de Sal 132,8-10 antes referida.

Para el comentario pormenorizado a esta oración de Salomón, véase 1 Re 8,22-53.

7,1-10 Los sacrificios de la dedicación.

El Cronista sustituye una segunda bendición sobre el pueblo que, tras su oración, Salomón realizaba según la fuente deuteronomista (ver 1 Re 8,54-61), por una manifestación teofánica de Dios (2 Cr 7,1-3), teofanía que en el actual contexto significa la aceptación divina del templo y, más concretamente, de la súplica del rey. El extraordinario suceso remite a 1 Cr 21,26, donde el fuego constituía también la respuesta divina a la súplica de David y a los sacrificios ofrecidos en lo que sería más tarde el recinto del templo. La nueva mención del fuego tiene, pues, sentido recapitulador: lo que David inició en aquel momento encuentra ahora su culminación. También se vuelve a hablar de la *gloria del Señor*, que llena el templo (2 Cr 7,1b-2), impidiendo la entrada de los sacerdotes, como sucedía con la nube tras la entrada del arca (ver 2 Cr 5,14). La reacción del pueblo (2 Cr 7,3) expresa el temor reverencial que provoca toda teofanía. La alabanza que acompaña a la adoración es el conocido estribillo del Salmo 136, convertido en santo y seña de los levitas cantores, que aún volverá a resonar en la ceremonia conclusiva (2 Cr 7,6).

El resto del pasaje (2 Cr 7,4-10) repite el relato deuteronomista de los actos celebrativos que concluyen la fiesta de la dedicación del templo (ver 1 Re 8,62-66 y comentario): ofrenda de holocaustos y sacrificios, consagración del atrio, duración de la fiesta y alegría del pueblo. La diferencia más significativa respecto a su fuente es el añadido cronista que alude a la participación específica de los sacerdotes y de los levitas cantores (2 Cr 7,6), cumpliendo cabalmente la organización cultural diseñada por David. El Cronista también añade días a la celebración: a los siete días de duración de la fiesta de las tiendas (ver 1 Re 8,2.65), parecen sumarse otros siete días por la dedicación del altar (2 Cr 7,9).

7,11-22 Alianza de Dios con Salomón.

Tal y como sucedía en la fuente deuteronomista, una nueva aparición divina a Salomón cierra la amplia sección dedicada a la construcción del templo. La nueva aparición divina (2 Cr 7,12; ver 2 Cr 1,7) tiene lugar después de la construcción del templo y del palacio real, al que sólo se alude de pasada (1 Re 7,1-12 le dedicaba mayor espacio y relieve). También aquí el Cronista sigue casi literalmente la fuente deuteronomista de 1 Re 9,1-19. Sin embargo, inserta un considerable añadido como introducción al oráculo divino (1 Cr 7,12b-15), que refuerza la relación del mensaje divino con la súplica de Salomón y ofrece una interesante perspectiva sobre la teología cronística del perdón y la gracia. Dios, que ha elegido el templo como lugar de sacrificios y que ha aceptado la oración de Salomón, se compromete a escuchar a su pueblo en los distintos casos mencionados (ver 2 Cr 6,22-39, aunque 2 Cr 7,13 se refiere explícitamente a dos de ellos) y a perdonarlo, siempre que la súplica vaya acompañada de la conversión sincera (2 Cr 7,14). Y es que el templo no puede ser un fetiche o amuleto mágico que pueda sustituir la adecuada respuesta humana.

En el resto del oráculo el Cronista reproduce íntegramente la fuente deuteronomista (ver comentario a 1 Re 9,1-9), pero introduce dos breves retoques. En 2 Cr 7,18 omite el *para siempre* (ver 1 Re 9,5) en la promesa de la consolidación de la dinastía davídica, toda vez que la monarquía ha dejado de tener vigencia a partir del destierro. Además en 2 Cr 7,20 sustituye la expresión *borraré a Israel* (1 Re 9,7) por otra más suave: *os arrancaré de la tierra*, ya que el autor y sus destinatarios están asistiendo precisamente a la obra de “replantación” de Israel en su tierra.

3. Resto del reinado de Salomón (8,1-9,31)

Si el Cronista, impaciente por referir la construcción del templo, reducía al mínimo el comienzo del reinado de Salomón (ver introducción a 2 Cr 1), otro tanto hace con las

actividades posteriores a la dedicación del templo recién construido; las reduce a un sumario sobre el conjunto de las actividades de Salomón (2 Cr 8), el episodio de la reina de Saba (1 Cr 9,1-12) y un sumario sobre sus riquezas. De la fuente deuteronomista ha omitido el tratado con Jirán (1 Re 9,11-14), la organización de la leva (1 Re 9,15-19) y toda la sección dedicada a la decadencia de Salomón (1 Re 11,11-40). Para compensar estas omisiones, el Cronista introduce algunos elementos nuevos (especialmente 2 Cr 8,13-16) que destacan la fidelidad de Salomón y su puntual cumplimiento de los preparativos y disposiciones de David.

8,1-18 Otras actividades de Salomón.

Siguiendo a grandes rasgos el modelo de la fuente deuteronomista, el Cronista reúne aquí distintos episodios y actividades de Salomón que en cierto modo resumen su reinado. Cinco son las actividades que se refieren: la reconstrucción, fortificación y repoblación de ciudades (2 Cr 8,2-6), la leva de extranjeros (2 Cr 8,7-10), el trato dado a la hija del faraón (2 Cr 8,11), un sumario de actividades culturales (2 Cr 8,12-16) y las expediciones marítimas (2 Cr 8,17-18). El capítulo ofrece especial interés porque es un buen ejemplo de la actividad redaccional del Cronista: concretamente 2 Cr 8,13-16 introduce retoques que alteran sustancialmente el sentido de la fuente deuteronomista.

-2 Cr 8,2-5: según 1 Re 9,10-14, fue Salomón quien dio a Jirán las ciudades referidas como contrapartida del tratado sellado con el fenicio (ver 1 Re 9,11). El Cronista invierte los términos para no tener que hablar del rechazo de Jirán a la donación salomónica, que dejaba en mal lugar al rey israelita. Por lo demás, el breve informe sobre las tareas de reconstrucción ejecutadas por Salomón sobre algunas ciudades (2 Cr 8,4-6) es una pequeña muestra de la gran actividad constructora que éste rey llevó a cabo durante su reinado.

-2 Cr 8,7-10: La ingente actividad constructora de Salomón se hizo posible gracias al reclutamiento de trabajadores forzados entre los antiguos moradores cananeos (2 Cr 8,8b). El texto insiste en que los israelitas no

participaron en este tipo de trabajos (2 Cr 8,9), hecho que contrasta con las afirmaciones de 1 Re 5,27 y 11,28. Esta insistencia en la exclusión de los israelitas quizá haya que entenderla como el intento de exculpar a Salomón de responsabilidad en una práctica que sufrieron especialmente las tribus del norte (ver 2 Cr 10,4.18) y que sería una de las causas determinantes de la rebelión de Jero-boán (ver 1 Re 11,28).

-2 Cr 8,11: A pesar de que los autores deuteronomistas recriminaban los matrimonios de Salomón con mujeres extranjeras (ver 1 Re 11,1-8), destacaron el matrimonio con la hija del faraón como expresión de prestigio internacional del joven rey (ver 1 Re 3,1), así como la construcción de un palacio para ella en la ciudad de David, unido al templo por medio de un terraplén (1 Re 9,24). El Cronista cambia radicalmente la perspectiva y da al traslado de la princesa egipcia un cierto sentido peyorativo al dar como razón del traslado la impureza de ésta (2 Cr 8,11b).

-2 Cr 8,12-16: Refiriéndose a las actividades cultuales de Salomón (brevemente reseñadas en sumario por 1 Re 9,25), el Cronista incorpora un notable añadido para subrayar de nuevo que Salomón ha cumplido escrupulosamente las obligaciones sobre sacrificios estipuladas en la ley mosaica (2 Cr 8,13) y, lo que es más importante, todos los proyectos y planes de David concernientes a la organización del culto: turnos sacerdotales, funciones de levitas, cantores y porteros (2 Re 8,14-15). Con esta insistencia en la realización por parte de Salomón de todos los proyectos y disposiciones de David parece definitivamente cerrada la gran empresa del templo (2 Cr 8,16).

-2 Cr 8,17-18: La fuente deuteronomista convertía a Salomón, ayudado por Jirán, en constructor de la flota israelita de Asiongaber (ver 1 Re 9,26-28). Con un leve retoque redaccional, el Cronista transforma la noticia sin motivo aparente, ya que convierte a Jirán en el verdadero creador de la flota salomónica.

9,1-12 Salomón y la reina de Sabá. Mientras que la fuente deuteronomista había ilustrado sobradamente la proverbial sabiduría

de Salomón, ya desde los primeros instantes de su reinado (ver 1 Re 3,16-28; 5,9-14), el Cronista sólo ha hecho breves alusiones a ella, reduciéndola al fiel cumplimiento de las disposiciones davídicas. Ahora, en este pasaje que está tomado literalmente de 1 Re 10,1-13, el Cronista destaca la sabiduría y la fama salomónicas.

Véase comentario al pasaje en 1 Re 10,1-13. El único retoque redaccional del Cronista lo encontramos en 2 Cr 9,12b y lo inserta para destacar la magnanimidad de Salomón.

9,13-28 Riquezas de Salomón. El Cronista cierra el relato sobre el reinado de Salomón, como lo empezó (ver 2 Cr 1,14-18), destacando sus inmensas riquezas. Para ello utiliza el mismo sumario de la fuente deuteronomista (ver 1 Cr 10,14-29), aun a costa de repetir datos. Sus únicas aportaciones redaccionales consisten en la supresión de 1 Re 10,26, para evitar la repetición (el verso iniciaba el primer sumario en 2 Cr 1,14), y en la inserción de 1 Re 5,1, que hablaba de la extensión del imperio salomónico, en el actual contexto conclusivo (2 Cr 9,26). Véase comentario a 1 Re 10,14-29.

9,29-31 Muerte de Salomón. El Cronista da un salto en la historia y cierra el reinado de Salomón con la breve nota redaccional sobre su muerte, silenciando los aspectos negativos que la fuente deuteronomista concentraba en el último capítulo (1 Re 11,1-40): pecados de idolatría, reprobación divina, rebeliones externas y, sobre todo, internas (Jeroboán), que prepararon y precipitaron el cisma inmediato (ver 2 Cr 10,1-19). El Cronista, salvando de toda culpa a Salomón, hará recaer sobre Roboán toda la responsabilidad de la división.

El autor utiliza el sumario de la fuente deuteronomista con datos sobre las fuentes, duración del reinado, sepultura y nombre del sucesor. Sólo introduce una leve modificación: silencia el *libro de la Historia de Salomón* (1 Re 11,41), como supuesta fuente de datos complementarios sobre Salomón, y la sustituye por *las crónicas del profeta Natán, la profecía de Ajías de Siló y la visión del vidente Idó* (2 Cr 9,29), este último desconocido.

Termina así el relato del Cronista sobre una etapa única e irrepetible de la historia de Israel: la gloriosa y fugaz época de la monarquía unida bajo los reinados de David y Salomón que, además de otras grandes aportaciones, legaron lo que el Cronista considera el más valioso tesoro: el templo de Jerusalén, verdadero símbolo del Israel preexílico y centro magnético y revitalizador de la comunidad postexílica.

IV HISTORIA DEL REINO DE JUDA (10,1-36,23)

La cuarta y última parte de los libros de las Crónicas refiere la historia del reino de Judá y de sus reyes, desde el cisma hasta el exilio y el edicto de repatriación de Ciro. El Cronista sigue en esta parte básicamente el orden y los contenidos de la fuente deuteronomista, pero introduce tres importantes modificaciones generales: ignora sistemáticamente a los reyes del reino del Norte (sólo citará ocasionalmente a algunos de ellos), modifica el juicio deuteronomista sobre algunos reyes de Judá y concede especial extensión y relieve a todos aquellos reyes que protagonizaron reformas en el templo o en el culto (especialmente Asá, Josafat y Joás, además de Ezequías y Josías, ya destacados por la Historia Deuteronomista).

También encontramos otras sensibles diferencias, relativas al contenido, como la eliminación de los ciclos proféticos de Elías, Eliseo (ver 1 Re 17-2 Re 8) e Isaías (2 Re 19) o el silencio sobre la caída de Samaría y la deportación del reino del Norte (2 Re 17,5-41). La conclusión actual, con el edicto de repatriación de Ciro (2 Cr 36,22-23), es también diferente (ver 2 Re 25,27-30) y abre la historia a su continuación en los libros de Esdras y Nehemías.

Entre los materiales empleados, hay que destacar ante todo los procedentes de la fuente deuteronomista, incluidos los sumarios redaccionales introductorios y conclusivos de los reyes de Judá. Sin embargo, para los importantes y numerosos añadidos es difícil in-

dividualizar lo que procede de fuentes previas (archivos del templo o fuentes de origen sacerdotal) y lo que es debido a la actividad redaccional del Cronista.

En su configuración actual, es posible identificar una estructura en cinco grandes secciones:

1. División del reino (2 Cr 10-13).
2. Reinados de Asá y Josafat (2 Cr 14-20).
3. De Jorán a Ajaz (2 Cr 21-28).
4. Reinado de Ezequías (2 Cr 29-32).
5. Últimos reyes de Judá (2 Cr 33-36).

Respecto al contenido, encontramos dos grandes hilos conductores: la actitud de cada uno de los reyes de Judá hacia el templo de Jerusalén y el culto que en él se tributaba al Señor, y la aplicación escrupulosa del principio de retribución, reducido a los límites del reinado de cada uno de los reyes. Sigue destacando el papel relevante de los levitas y cantores, así como la unidad del pueblo. Respecto a este último aspecto, hay que resaltar cómo el Cronista, a pesar de excluir sistemáticamente a los reyes del Norte, responsables de la división, considera a los israelitas fieles del reino del Norte como miembros legítimos del único pueblo de Dios, llegando a destacar algunas actuaciones ejemplares (ver 2 Cr 28,9-15).

1. División del reino (10,1-13,23)

La primera sección de la cuarta parte de Crónicas refiere las circunstancias que determinaron la división del reino unido de David y Salomón (2 Cr 10), así como las consecuencias inmediatas del cisma en los reinados de Roboán y Abías (2 Cr 11-13), coincidentes con el reinado de Jeroboán en el Norte, y el juicio teológico redaccional del Cronista (2 Cr 13,4-12) sobre tan doloroso episodio. Aunque el autor silenciará sistemáticamente cualquier referencia al reino del Norte, en esta ocasión habrá de referirse necesariamente a Jeroboán y a algunas de sus decisiones y medidas. Aún así, el Cronista silencia buena parte de los datos de la fuente deuteronomista sobre sus medidas reli-

gias (1 Re 12,26-33) y los relatos proféticos de 1 Re 13-14. En compensación, amplía considerablemente los datos referentes a los reinados de Roboán y Abías.

10,1-19 División del reino. El Cronista sigue literalmente a la fuente deuteronomista en el relato del cisma y de la división del reino. En la perspectiva deuteronomista, la causa próxima del cisma fue la actitud intransigente de Roboán hacia las justas reivindicaciones de los israelitas, aunque en la visión teológica de la historia había sido Dios quien había decidido la división como castigo por los pecados de Salomón (ver 1 Re 11,11-13). La causa remota habría que verla en las antiguas rivalidades norte-sur y especialmente en los últimos años del reinado de Salomón con el agravamiento del *pesado yugo* impuesto por el rey a las tribus del norte (ver 2 Cr 10,4). El Cronista se limita a seguir la versión deuteronomista, sin ocultar las veladas alusiones a la responsabilidad de Salomón (2 Cr 10,4.11.14), aunque previamente lo había absuelto de una culpa, que recaerá exclusivamente en Roboán y sus jóvenes consejeros. (Véase para este pasaje de Crónicas el comentario al pasaje paralelo de 1 Re 12,1-15).

A la marcha de las tribus del norte, descrita como una separación fáctica (2 Cr 10,16), Roboán responde con un nuevo intento fallido de evitar el cisma, a través de la embajada del odiado Adonirán, que acaba con la lapidación de éste y la huida apresurada del mismo rey (2 Cr 10,18). La unidad termina con la noticia lacónica de la consumación del cisma (2 Cr 19), cuyos efectos pervivirán aún en la comunidad postexílica. Sin embargo, el Cronista omite la ulterior noticia deuteronomista sobre la consagración de Jeroboán como rey de Israel (ver 1 Re 12,20), sentando así como precedente el silencio sobre las coronaciones o sucesiones del resto de los reyes de Israel.

11,1-23 Actividad de Roboán en Judá (931-914). El capítulo reúne cuatro tipos de actividades protagonizadas por Roboán: el frustrado ataque contra Jeroboán (2 Cr 11,1-4), las obras de fortificación y defensa (2 Cr

11,5-12), el éxodo de sacerdotes y levitas hacia el sur (2 Cr 11,13-17) y un sumario sobre los matrimonios e hijos del rey. Mientras que el primer dato procede de la fuente deuteronomista, los tres restantes son de factura propia del Cronista.

-2 Cr 11,1-4: Tras el fracaso de la embajada de Adonirán (2 Cr 10,18) y la posterior elección de Jeroboán por parte de las tribus del norte, que el Cronista silencia (ver 1 Re 12,20) probablemente de forma deliberada, Roboán prepara una última ofensiva para sofocar la revuelta, pero es disuadido por el profeta Semeyas, que aporta la justificación teológica del cisma: la división del reino obedece a una decisión divina y los israelitas siguen siendo hermanos, por lo que el intento de Roboán favorecería una guerra fratricida. El Cronista sigue la fuente deuteronomista, con retoques mínimos, y destaca la obediencia de Roboán y su ejército a la palabra profética (ver 2 Cr 11,4b).

-2 Cr 11,5-12: El segundo episodio se refiere a las tareas de reconstrucción, fortificación y avituallamiento de distintas plazas fuertes de Judá, seguramente en previsión de posibles ataques tanto desde el norte como desde el sur (ver 2 Cr 12). Aunque en principio sólo Judá se mantuvo fiel, la fuente deuteronomista incluía también a Benjamín. El Cronista se hace eco de este hecho, afirmando de nuevo el control de Roboán sobre territorios y ciudades de Judá y Benjamín. La fuente de la lista de ciudades, propia del Cronista, nos es desconocida, pero ofrece datos verosímiles.

-2 Cr 11,13-17: inmediatamente a continuación inserta el Cronista el episodio del éxodo de sacerdotes y levitas a Jerusalén, con clara intención polémica, pues alude a la división religiosa que acarreó el cisma político (ver 1 Re 12,26-33 y comentario). En 2 Cr 11,14-15 el Cronista se refiere a algunas de las medidas cúlticas tomadas por Jeroboán: directamente habla de la exclusión de sacerdotes; indirectamente se refiere a la elección de Betel y Dan como santuarios nacionales, con el fin de evitar las visitas a Jerusalén (ver 1 Re 12,26-29). El Cronista agudiza el contraste entre las *imágenes de sátiros y becerros*

por una parte (2 Cr 11,15) y por otra, *el Señor, Dios de Israel* (2 Cr 12,16), es decir, el Dios de los antepasados, que recibe sacrificios legítimos en Jerusalén. Al mismo tiempo que desautoriza las medidas religiosas de Jeroboán, simplificándolas o silenciándolas, destaca la actitud de los sacerdotes, levitas y algunos laicos fieles que fortalecieron la posición de Roboán (2 Cr 12,17), contribuyendo así a que éste por un período de tres años imitase el proceder de sus antecesores, David y Salomón.

-2 Cr 11,18-23: El capítulo concluye con un sumario sobre los matrimonios y los hijos de Roboán en Jerusalén. Situado tras la referencia a sus tres años de fidelidad (ver 2 Cr 12,17), el sumario es un nuevo exponente de la doctrina cronística de la retribución, pues destaca los efectos benéficos de la fidelidad religiosa, concretados en la numerosa descendencia. La *sagacidad* a la que se alude en 2 Cr 11,23 consistió en alejar a los príncipes de Jerusalén, para evitar conflictos y luchas dinásticas con el sucesor designado.

12,1-16 Invasión de Judá por Sesac. El relato de la invasión de Judá por parte del faraón Sesac (2 Cr 12,1-12), tomado de la fuente deuteronomista, pero notablemente ampliado, es un claro exponente de la técnica redaccional del Cronista y ofrece, además, una primera síntesis de la teología cronística de la retribución.

El Cronista toma la breve nota deuteronomista sobre la invasión protagonizada por Sesac (ver 1 Re 14,25-26) y la transforma, dándole un marco, ampliándola considerablemente y poniéndola al servicio de su teoría de la retribución. El ataque no es casual, sino un castigo divino, porque Roboán ha abandonado a su Dios, una vez consolidado en el trono (2 Cr 12,1).

La invasión tiene una primera fase (2 Cr 12,3-4), desconocida por la fuente deuteronomista, que incluye la conquista de las ciudades fortificadas de Judá. Tal castigo necesita una explicación que es ofrecida por el profeta Semeyas: puesto que Judá ha abandonado a su Dios, ahora es abandonada por él (2 Cr 12,5). El reconocimiento del pecado y la humillación (2 Cr 12,6) mitigan el casti-

go, pero no lo impiden: la segunda fase de la invasión, con ataque a Jerusalén y saqueo del templo incluidos (2 Cr 12,9), tendrá un carácter medicinal y ejemplar, del que Judá tendrá que extraer consecuencias (2 Cr 12,7-8). Finalmente, la humillación del rey provoca el levantamiento del castigo (2 Cr 12,12).

Sobre esta campaña del faraón Sesac en Palestina, véase comentario a 1 Re 14,21-31.

2 Cr 12,13-16 es un sumario sobre el reinado de Roboán, compuesto a partir de dos sumarios redaccionales deuteronomistas (ver 1 Re 14,21,29-31). Lo más destacado es la omisión de la construcción de santuarios locales y de las prácticas idolátricas de Judá (ver 1 Re 14,22-24), todo ello sustituido por un juicio negativo, pero mucho más mitigado que en la fuente deuteronomista (2 Cr 12,14).

13,1-23 Reinado de Abías (914-911). El capítulo dedicado al reinado de Abías nos ofrece una de las mejores exposiciones de la teología cronística de la historia y de la posición concreta del Cronista respecto a la división del reino.

En la fuente deuteronomista el breve reinado de Abías pasaba prácticamente desapercibido (ver 1 Re 15,1-8), ya que se limitaba al típico sumario redaccional con juicio negativo y a un solo dato de su reinado: la guerra con Jeroboán (1 Re 15,6). A partir de este dato genérico, el Cronista modifica el informe introduciendo una batalla, un amplio discurso y un juicio teológico sobre el cisma.

Tras la movilización de las tropas contendientes (2 Cr 13,3-4a), el discurso ocupa el centro del capítulo (2 Cr 13,4b-12). Presenta las características de un sermón levítico puesto en boca de Abías (se le ha llamado el "sermón del monte" de Abías) y tiene dos partes. La *primera parte* (2 Cr 13,5-9) es un apasionado ataque contra la ilegitimidad del reinado de Jeroboán, sobre el trasfondo de la promesa dinástica hecha a David y a sus sucesores, y contra la ilegitimidad del culto y de quienes lo patrocinan en el reino del Norte, culpando al pueblo de dichos pecados. La *segunda parte* (2 Cr 13,10-12) es una apología del reino de Judá, identificado con el único pueblo de Dios en virtud de la ortodoxia re-

ligiosa, la legitimidad del culto y el cumplimiento de la alianza. Sorprende la dureza de este ataque, cuando en su momento el Cronista se mostró “comprensivo” con las pretensiones de las tribus del norte (2 Cr 10,4-15; 11,4). Sin embargo, hay que leerlo desde el presente del autor y de la comunidad post-exílica: se trataría de un discurso contra los samaritanos y el sincretismo religioso de la época.

La descripción de la batalla (2 Cr 13,13-17) recuerda a las *guerras del Señor* que encontramos en los libros de Josué y Jueces. Aunque el enemigo tiene todas las ventajas en número y situación estratégica, basta la oración confiada para que Dios intervenga y decante la victoria de la parte de Judá. Las trompetas y los gritos (2 Cr 13,14-15) recuerdan la conquista de Jericó (ver Jos 6,20). De igual manera, la conclusión (2 Cr 13,18-21.23a) está construida según el esquema redaccional del libro de Jueces.

Cierra el capítulo el habitual sumario redaccional (2 Cr 13,22-23) que sufre una importante modificación respecto a la fuente deuteronomista, ya que el Cronista elimina el juicio negativo (ver 1 Re 15,3).

2. Reinados de Asá y Josafat (14,1-20,37)

Esta nueva sección comprende los reinados de Asá y Josafat que, además de merecer considerable extensión y particular atención por parte del Cronista, quedan estructuralmente organizados a partir de la insistencia en el paralelismo. En ambos casos se trata de reyes que protagonizaron importantes reformas, con inmediata incidencia positiva en sus éxitos militares. Sin embargo, uno y otro tuvieron finales “anómalos” tras sus dilatados reinados, por lo que el Cronista ha de aportar su peculiar “justificación”, atribuyéndolos a sus respectivas alianzas con reyes extranjeros, condenables desde la teología del autor y desde su teoría inmediateista de la retribución.

14,1-7 Asá, rey de Judá (911-870). En la Historia Deuteronomista, Asá recibe un juicio

“positivo con reparos” (1 Re 11-14), motivado principalmente por la reforma cáltico-religiosa que llevó a cabo. Los “reparos” arrancaban de su tolerancia para con los santuarios locales que contravenían el principio del “santuario único” de Jerusalén. Partiendo de la fuente deuteronomista, aunque retocándola y ampliándola a su vez, el Cronista presenta al rey Asá bajo una luz favorable y trata de justificar las sombras de su reinado desde la aplicación estricta del principio de retribución.

Desde esta misma valoración positiva, el Cronista presenta la primera reforma de Asá, consistente en la supresión de santuarios, estelas y otros símbolos sagrados considerados idolátricos (es decir, todo aquello que según 1 Re 15,14 Abías no había suprimido) y en la exhortación a la búsqueda del Señor y al cumplimiento de sus mandatos. Esta primera “reforma” es retribuida con un periodo de paz (2 Cr 14,4) que Asá aprovecha para reconstruir algunas plazas fuertes de Judá (2 Cr 14,5). El éxito corona la obra, ejecutada bajo los auspicios de la protección divina.

14,8-14 Incursión y derrota de Zéraj. No hay constancia de la incursión de Zéraj en la fuente deuteronomista (ver 1 Re 15,9-24) ni en otras fuentes. El episodio vuelve a confirmar la teoría cronística de la retribución y el poder de la intercesión, y coincide en parte con el modelo de la batalla anterior de Abías contra Jeroboán (ver 2 Cr 13,3.13-17): ante un ejército doblemente superior, la oración de Asá decanta la victoria a favor de los israelitas, gracias a la intervención exclusiva de Dios. Como en la batalla anterior, laten aquí elementos de la “guerra santa” (ver comentario a 2 Cr 13,13-17).

La breve oración de Asá (2 Cr 14,10) es una súplica basada en motivos tradicionales, que comparte elementos con Sal 20: apela a la defensa del débil, a la confianza del pueblo en su Dios y a la acción llevada a cabo en el nombre del Señor.

15,1-19 Mensaje de Azarías y reforma religiosa de Asá. La intervención profética de Azarías (2 Cr 15,1-7) determina una segun-

da reforma, que algunos ven simplemente como continuación y culminación de la iniciada en 2 Cr 14,2-4. Tanto en las palabras proféticas que la alientan, como en el compromiso que la sella, la frase *buscar al Señor* se convierte en estribillo y fórmula programática. El texto es de origen cronista, aunque al final conecta de nuevo con la fuente deuteronomista.

La intervención del profeta Azarías, desconocido en la fuente deuteronomista y en otras tradiciones del AT, aparece descontextuada, pues no guarda relación aparente con la situación inmediata. Su mensaje también denota artificialidad, cargado de lugares comunes y doctrina sabida, con fraseología de sello deuteronomista y ecos proféticos (ver Am 5,4-6). En 2 Cr 15,3-6 parece aludirse al tiempo de los Jueces, cuando *no había rey en Israel* (Jue 18,1; 19,1), ni sacerdotes ni ley (2 Cr 15,3).

La nueva reforma pone en marcha medidas nuevas (2 Cr 15,8-15): destrucción de ídolos, reconstrucción del altar y confluye en una gran asamblea en Jerusalén, donde se reúnen también las tribus vecinas de Simeón, Efraín y Manasés, es decir, el “todo Israel”, con claras reminiscencias de la asamblea de Siquén (ver Jos 24). Tras la ofrenda de holocaustos, se sella el compromiso de *buscar a Dios con todo el corazón y toda el alma* (2 Cr 15,12), fórmula de indudable sabor deuteronomístico.

La conclusión del capítulo (2 Cr 15,16-19) retoma la fuente deuteronomista para resaltar otras medidas adicionales de la reforma: la destitución de Maacá de su rango de reina madre y la destrucción de elementos idolátricos introducidos en palacio. Sin embargo, sorprende que el Cronista no haya omitido 2 Cr 15,17, pues pone en entredicho la noticia sobre la destrucción de los *santuarios de los altozanos* (ver 2 Cr 14,2), con la que se abría el reinado de Asá. El verso final (2 Cr 15,19), de impronta cronística, es una nueva afirmación de la doctrina de la retribución: la actitud religiosa de Asá es premiada con un largo período de paz. Además, abre el relato a su continuación en el episodio siguiente.

16,1-14 Alianza entre Asá y Benadad contra Israel. Dos nuevos episodios completan el informe del Cronista sobre Asá: su enfrentamiento con Basá de Israel y su reacción ante un nuevo mensaje profético, en tono de denuncia. La noticia sobre su enfermedad y su muerte cierran el relato. En su composición se alternan los datos deuteronomistas con los datos de origen cronista.

La fuente deuteronomista enmarca el ataque de Asá en la guerra permanente que sostuvo con Basá de Israel (ver 1 Re 15,16). El Cronista elimina este versículo introductorio, que invalidaría su concepción inmediatista de la retribución, y sitúa el episodio de forma puntual en el trigésimo sexto año del reinado de Asá (2 Cr 16,1). A partir del nuevo marco, asume literalmente el relato de 1 Re 15,17-22.

Ante el ataque inicial del rey israelita, Asá entabla alianza con Benadad de Damasco (2 Cr 16,2-3), que ataca a Israel por sorpresa y conquista la región situada entre las fuentes del Jordán y la llanura de Genesaret, un enclave caravanero de primer orden (2 Cr 16,4). El ataque deja las manos libres a Asá para sacudirse el dominio de Basá sobre sus fronteras, conquistar Ramá y ampliar la frontera norte de Judá hasta Mispá (2 Cr 16,6). Sin embargo, este hecho, que en la fuente deuteronomista recibía una valoración positiva, es condenado enérgicamente desde la perspectiva cronística. La intervención del profeta Jananí (2 Cr 16,7-9) denuncia especialmente la alianza de Asá con el extranjero Benadad, pues, además de exigir un alto precio a costa del tesoro del templo y someterlo a vasallaje, es un gesto inequívoco de desconfianza en el Señor.

En vez de arrepentirse y humillarse, como hiciera anteriormente Roboán (ver 2 Re 12,6), Asá reacciona encarcelando al profeta y a quienes presumiblemente seguían su opinión. Estos últimos pecados ensombrecen el final de su reinado y justifican su postrera enfermedad de gota (2 Cr 16,12), desconocida para la fuente deuteronomista. La teoría cronística de la retribución funciona inmediata y rigurosamente.

17,1-19 Reinado de Josafat (870-848).

En la fuente deuteronomista el reinado de Josafat quedaba difuminado dentro del ciclo de Elías y a la sombra del más relevante reinado de su contemporáneo del Norte, Ajab. El Cronista, en cambio, le concede mucho mayor realce y extensión, hasta el punto de situarlo en línea con los grandes reyes, Ezequías y Josías.

El primer capítulo dedicado a su reinado reviste la forma de un amplio sumario en el que se destacan algunas de sus más importantes realizaciones: situación privilegiada de Judá respecto de Israel, fortificaciones, reformas religiosas, política exterior favorable, organización y prosperidad de Judá, todas ellas contempladas como consecuencia de la asistencia divina y de la adecuada actitud religiosa del rey (ver 2 Cr 17,3-6). Como telón de fondo, se percibe el funcionamiento estricto de la doctrina de la retribución.

De las realizaciones antes reseñadas el Cronista destaca la reforma religiosa, concretada en dos tipos de acciones. Siguiendo el proceder de su padre (2 Cr 17,3), elimina los residuos idolátricos del reino del Sur, especialmente altares y santuarios (2 Cr 17,6). Junto a la fórmula ya conocida de *buscar a Dios* (2 Cr 17,4), introduce otra fórmula negativa: *no dar culto a los baales* (2 Cr 17,3), aludiendo así probablemente a la situación del reino del Norte, caracterizada por la expansión de los cultos baálicos introducidos por la fenicia Jezabel, esposa del rey Ajab. La reforma se completa con una campaña de instrucción o catequesis llevada a cabo en las ciudades de Judá por medio de sacerdotes, levitas y laicos (2 Cr 17,7-8). Según el texto, la campaña consistió en enseñar al pueblo con el *libro de la ley* como instrumento principal (2 Cr 17,9). La mención del *libro de la ley* es un evidente anacronismo, que nos remite a la época de Esdras y Nehemías, especialmente a la lectura pública del libro por parte de Esdras y a su explicación posterior al pueblo por medio de los levitas (ver Neh 8). Una vez más el Cronista tiene presentes los usos y los destinatarios de su época.

Aplicando de nuevo el principio de la retribución inmediata, los últimos datos se pre-

sentan como consecuencia de la actitud reformadora de Josafat (2 Cr 17,10-19) y tratan de asimilar su reinado a los modelos ideales de David y Salomón. Ese es el sentido de la pacificación del reino, del respeto de los reyes vecinos y de los tributos aportados por filisteos y árabes (2 Cr 17,10-11). De igual manera, en el aprovisionamiento y administración interior (2 Cr 17,12-19) se imitan los modelos idealizados, aunque el pequeño reino de Judá apenas sea una sombra de lo que fue el gran imperio davidico.

18,1-34 Ajab y Josafat. Tras el primer informe altamente positivo, el Cronista introduce un episodio negativo del reinado de Josafat, pues como tal entiende la alianza de éste con Ajab, rey de Israel, para atacar la ciudad de Ramot de Galaad, en poder sirio. Nuestro autor reproduce literalmente el relato de la fuente deuteronomista (ver 1 Re 22,4-35), eliminando el comienzo y el final, e introduciendo leves pero significativos retoques. Este episodio incorpora un relato profético, rasgo frecuente en la Historia Deuteronomista, pero más bien excepcional en la Cronística.

El relato, como su modelo, se articula en tres escenas: la alianza de los reyes de Israel y Judá (2 Cr 18,1-3), la consulta profética de Ajab que, a su vez, sirve de marco al enfrentamiento entre el profeta Miqueas y los profetas de Baal (2 Cr 18,4-27) y el desenlace de la batalla, con la muerte de Ajab, el rey de Israel (2 Cr 18,28-43).

La *primera escena* (2 Cr 18,1-3) introduce la alianza entre los reyes de Judá e Israel y es recreación del Cronista, a partir de datos deuteronomistas. Presenta esta alianza como una doble claudicación de Josafat que, por un lado, ha emparentado con Ajab, por el matrimonio de su heredero Jorán con Atalía, hija de Ajab (ver 2 Re 8,18) y, por otro, se ha dejado convencer por éste para un ataque aliado contra Ramot de Galaad (2 Cr 19,2, hará explícita la denuncia de esta alianza).

La *segunda escena* (2 Cr 18,4-27) ocupa la parte central y más amplia del capítulo y responde al modelo de relato profético. (Para el desarrollo de esta escena, véase comentario a 1 Re 22,5-28).

La *última escena* (2 Cr 18,28-31) ofrece la batalla y el desenlace de ésta con la muerte de Ajab y la salvación casi milagrosa de Josafat. El Cronista omite algunos particulares de la batalla, como la huida en desbandada de las tropas aliadas y el sepelio de Ajab (ver 1 Re 22,35b-38). En cambio, introduce un breve retoque que define su propia teología: Josafat, como Ajab, se vió también rodeado por los enemigos, pero pudo salvarse porque Dios vino en su ayuda, respondiendo a su grito (2 Cr 18,31b).

19,1-11 Reforma judicial de Josafat. Se atribuye a Josafat una nueva reforma, aunque de distinto contenido que la anterior (ver 2 Cr 17,6-9). En efecto, se trata de una reforma judicial que parece tener su proyecto programático en el nombre mismo del rey (Josafat = *el Señor juzga*).

La introducción (2 Cr 19,1-3) conecta con el episodio anterior. Tras volver sano y salvo de la nefasta batalla de Ramot de Galaad, le sale al encuentro un profeta que, desde la más pura teoría de la retribución, emite un juicio sobre el proceder de Josafat: su alianza con el impío Ajab le ha acarreado la derrota; pero como recompensa de la reforma religiosa previa, ha salvado la vida. La nueva reforma que acometerá a renglón seguido hace suponer implícitamente que el rey ha escuchado la palabra profética y ha comprendido el camino a seguir.

La reforma actual (2 Cr 19,4-11) arranca de una gira "misionera", realizada por el rey en persona (2 Cr 19,4), empeñado en la conversión de su pueblo. Sin embargo, lo que comienza como reforma religiosa acaba en reforma judicial. La preocupación por la justicia era una de las tareas prioritarias del rey israelita que también en esto actuaba como lugarteniente del Dios justo (ver Sal 71; Is 11,1-5; Jr 22,13-17). Además, la reforma puede tener como velado telón de fondo el episodio del asesinato de Nabot por Ajab y Jezabel, paradigma de corrupción y perversión de la justicia que tan graves consecuencias acarrearía a la dinastía de Ajab, desde la perspectiva deuteronomista (ver 1 Re 21).

La iniciativa de Josafat se concreta en dos

decisiones: nombrar jueces en las ciudades fortificadas de Judá (2 Cr 19,5) y establecer un tribunal de apelación en Jerusalén (2 Cr 19,8). Cada una de las dos iniciativas va seguida de una exhortación del rey, que parece tener presente la legislación de Ex 23,1-3.6-8 y especialmente Dt 16,18-20; 17,8-13. La primera (2 Cr 19,6-7) es como una declaración de principios: la justicia se ejerce en nombre de Dios que no tolera ninguna forma de injusticia. La segunda (2 Cr 19,9-11) desciende a la actuación práctica: la justicia presupone unas virtudes (temor de Dios, piedad, corazón perfecto) y contempla dos momentos: decisión jurídica e instrucción que evite nuevos delitos o recaídas.

20,1-30 Victoria de Josafat sobre Moab y Amón. En perfecta simetría con los capítulos anteriores, a la nueva reforma sucede una nueva batalla. El desenlace es distinto, porque en esta ocasión Josafat busca al Señor como aliado. El relato, de cuño enteramente cronístico, ilustra una vez más la doctrina de la retribución y pone en juego algunos de los rasgos más significativos de la teología del autor.

El ataque coaligado de Amón y Moab contra Judá no está atestiguado en Reyes ni en otras fuentes. El Cronista puede haber reconstruido la batalla a partir de la vaga noticia de 1 Re 22,48. Todo el desarrollo de la misma invita a leerla como una gran parábola que permite ilustrar las ideas que el Cronista pretende transmitir a sus contemporáneos: el valor de la oración, del ayuno y de la confianza en Dios; la fuerza mediadora del templo, el papel destacado de levitas y cantores y, sobre todo, la confianza total en la intervención divina contra los enemigos de su pueblo.

La batalla es presentada como una gran celebración litúrgica que parte del templo y vuelve al templo (2 Cr 20,5.28), con otros tópicos de la teología de la "guerra santa". Tras el ayuno purificador (2 Cr 20,3), la asamblea se reúne en el templo y Josafat dirige su oración a Dios (2 Cr 20,6-12), asumiendo funciones sacerdotales y ofreciendo una primera interpretación teológica: el Dios del uni-

verso y de todas las naciones ha elegido a Abrahán y a su descendencia, le ha dado la tierra santa y ahora se hace presente en el templo, lugar privilegiado de intercesión en la adversidad (2 Cr 20,9, con cita implícita de 2 Cr 6,22-39). El ataque enemigo es injusto (2 Cr 20,10-11); por eso, se pide que Dios actúe para hacer justicia (2 Cr 20,12).

A la oración del rey responde el oráculo divino a través de un levita inspirado que, como es habitual en la Historia Cronística, asume funciones proféticas (2 Cr 20,14). Su mensaje es de confianza y seguridad en la intervención directa de Dios (2 Cr 20,15-17). La participación del pueblo se limitará a estar presente, esperar y ser testigo de la intervención de Dios.

La expedición militar va precedida de una arenga profética, puesta en labios del rey (2 Cr 20,20), que reproduce casi literalmente el conocido mensaje de Isaías en el contexto de la guerra siro-efraimita: *si no creéis, no subsistiréis* (ver Is 7,9), y va acompañada de una invitación a creer en las *profecías*.

Mientras el ejército sigue su marcha en procesión con los levitas-cantores a la cabeza, entonando el estribillo conocido (2 Cr 20,21; ver Sal 136), Dios provoca el caos en el ejército enemigo, que termina autoaniquilándose (2 Cr 20,23). Al llegar, la comitiva israelita sólo encuentra cadáveres y despojos (2 Cr 20,24) y no tiene más que recoger el botín y entonar el himno de acción de gracias, de vuelta al templo (2 Cr 20,25-28). La noticia conclusiva (2 Cr 20,29-30) recoge, a la manera de los sumarios de Jueces, los efectos externos e internos de la portentosa intervención divina.

20,31-37 Conclusión del reinado de Josafat. El Cronista retoma la fuente deuteronomista (1 Re 22,41-51) para elaborar el sumario conclusivo del reinado de Josafat, pero introduce dos modificaciones significativas. En 2 Cr 20,34 atribuye al profeta Jehú las crónicas de Josafat, que después habrían sido incluidas en los anales de los reyes de Israel. El autor esboza así un proceso redaccional que, al margen de detalles, resulta verosímil. Además, en 2 Cr 20,35-37

habla de una alianza entre Josafat y Ocozías de Israel, probablemente para justificar el desastre de la flota de Asiongáber. El deuteronomista, por su parte, refiere el episodio de forma más neutral y afirma que en dicha ocasión Josafat se negó a aliarse con Ocozías (ver 1 Re 22,50).

En cambio el Cronista silencia otra alianza exitosa entre Ocozías, Josafat y el rey de Edom contra Mesa, el rey de Moab (ver 2 Re 3,6.9). La victoria de los aliados, debida en buena parte a la intervención de Eliseo a instancias de Josafat (ver 2 Re 3,14.24), no encajaba en la teoría de la retribución esbozada en 2 Cr 19,2.

3. De Jorán a Ajaz (21,1-28,27)

El reinado de Jorán abre una amplia sección dedicada a un grupo de siete reyes (además de Atalía), desde Jorán hasta Ajaz, que, salvo Jotán (2 Cr 27,1-9), merecen el juicio negativo del Cronista. Concretamente, en algo más de un siglo (848-727 a. C.) se sucede una cadena de siete reinados, interrumpida por el "interregno" de Atalía que puso seriamente a prueba la firmeza de la promesa dinástica. Entre los rasgos comunes de la sección, hay que destacar el juicio negativo sobre todos estos reyes, la división dualista de la mayor parte de los reinados en dos etapas (una positiva y otra negativa) que a menudo concluyen en muerte violenta o ignominiosa y la alteración sensible de los datos conocidos por la fuente deuteronomista (especialmente en el caso de los reyes Joás, Amasías y Azarías), alteración provocada por la tendencia cronística a corroborar la validez de la teoría de la retribución. Los momentos culminantes de la sección serán el derrocamiento de Atalía y la entronización de Joás y la coalición siro-efraimita que, bajo el reinado de Ajaz, desencadenará la invasión asiria, saldada con la caída de Samaría y el vasallaje de Judá.

21,1-20 Reinado de Jorán en Judá (848-841). El reinado de Jorán, hijo de Ocozías y casado con Atalía, la hija de Ajaz y Jezabel,

es presentado como un agudo contrapunto con el de su padre Josafat. Parece como si, a través de él, el Cronista estuviera enjuiciando todos los desafueros cometidos por la casa de Ajab, la dinastía contemporánea de reyes del Norte, cuya reseña histórica no formaba obviamente parte de los planes redaccionales del Cronista.

El punto de partida del Cronista es el informe que ofrece la fuente deuteronomista en 2 Re 8,16-24. Dicho informe es negativo, agravado por el emparentamiento de Jorán con la familia de Ajab, e incluye además una breve referencia a la independencia de Edón y Libná (ver 2 Re 8,20-22). El Cronista incorpora la mayor parte de los datos de la fuente deuteronomista, con varios retoques relevantes entre los que inserta otros datos de cuño propio. Concretamente, atribuye a Jorán el asesinato de sus seis hermanos y de varios jefes de Israel, el fomento de la idolatría en Judá y Jerusalén, el haber recibido una carta de denuncia atribuida a Elías y el haber sufrido al final de su reinado una invasión que acarrió la desgracia de su familia y desencadenó su trágico final.

Las pérdidas de Edón y Libna (2 Cr 21,10) son contempladas por el Cronista como un castigo por haber abandonado al Señor. Es una nueva aplicación inmediatista de la doctrina de la retribución. Igualmente, la campaña de construcciones idolátricas de Jorán (2 Cr 21,11) es el reverso de las campañas "misioneras" y reformadoras de Josafat (ver 2 Cr 17,7; 19,4).

El Cronista formula la condena de Jorán a través de un escrito/carta atribuido a Elías (2 Cr 21,12-15) que le acusa de seguir el ejemplo de los reyes de Israel en lugar de la conducta de sus predecesores, de arrastrar al pueblo a la idolatría y del asesinato de su familia. A renglón seguido le anuncia los correspondientes castigos: invasión extranjera, desgracia sobre el pueblo y sus familiares, y enfermedad mortal con muerte ignominiosa para el rey (ver 2 Cr 21,14-15). Es la única referencia que el Cronista ofrece de Elías, profeta emblemático del reino del Norte que en la Historia Deuteronomista adquiere un extraordinario relieve como defensor de las

más puras esencias yahvistas que aún perduraban en el escindido reino de Israel. Esta carta, en cambio, parece ignorar que Elías había sido arrebatado previamente junto a Dios (ver 2 Re 2,1-18). Con todo, significa un mínimo reconocimiento del Cronista hacia el gran profeta del Norte que, junto a su sucesor Eliseo, debía estar demasiado presente en la memoria de la comunidad postexílica.

La nota final sobre la ausencia de exequias reales y el entierro fuera del panteón real (2 Cr 21,20) corroboran uno de los más sombríos veredictos del Cronista sobre los reyes de Judá.

22,1-9 Reinado de Ocozías en Judá (841).

El breve reinado de Ocozías está enmarcado, según la fuente deuteronomista, en la sección de la rebelión de Jehú, quien bajo los auspicios de Eliseo derrocaría la dinastía de Omrí-Ajab, de nefastas consecuencias para Israel e, indirectamente, también para Judá. Ocozías era nieto de Josafat y de Ajab-Jezabel a través de Atalía (la expresión *hija de Omrí* de 2 Cr 22,2, equivale a "nieta", ver 2 Re 8,18). El Cronista repite con leves retoques los datos de la fuente deuteronomista, pero reelaborando el relato de la ejecución de Ocozías por parte de Jehú.

Dos ligeros retoques le bastan al Cronista para acentuar el influjo de la familia de Ajab sobre la conducta de Ocozías: 2 Cr 22,3 resalta la influencia de Atalía; 2 Cr 22,4-5 destaca el pernicioso influjo de los consejeros de la familia de Ajab que arrastran al rey de Judá a una nueva alianza con Jorán, el rey de Israel, y posteriormente a su propia muerte. En su particular concepción de la retribución, el Cronista subraya esta doble relación: puesto que Ocozías estuvo identificado en vida con la perversa familia de Ajab, también tuvo que compartir su sangriento final.

2 Cr 22,7-9 resume admirablemente la rebelión de Jehú (ver comentario a 2 Re 9-10), aunque invierte los términos, ya que en el relato de 2 Re 9-10 Jehú ejecuta primeramente a los reyes de Israel y de Judá y más tarde a las respectivas familias reales. También varía la forma de la muerte: mientras que en 2 Re 9,27 Ocozías muere a consecuencia de

las heridas recibidas por los hombres de Ajab cuando huía hacia Meguido, 2 Cr 22,9 describe su muerte como producto de una ejecución sumaria. El Cronista resalta también el gesto del enterramiento *en consideración a Josafat* (2 Cr 22,9) y reconoce la "legitimidad" yahvista de los israelitas, no la de sus reyes.

22,10-12 Reinado de Atalía (841-835).

El reinado de Atalía, única mujer entre los reyes de Israel y de Judá, puso en serios peligros la continuidad de la dinastía davídica, amenazando con introducir los cultos idólatricos baalistas que tan desastrosas consecuencias habían tenido para el vecino reino de Israel. El breve relato que la historia cronística ofrece de su reinado (2 Cr 22,10-12), y el más amplio de la conspiración de Yoyadá (ver 2 Cr 23), siguen fielmente la fuente deuteronomista, que a su vez parece depender de una antigua fuente jerosolimitana. El único retoque que encontramos sirve para emparentar a Josebá con el sacerdote Yoyadá (2 Cr 22,11b).

El sumario refiere la usurpación del trono de Judá por parte de Atalía, la madre de Ocozías (según 2 Cr 22,9, tras la matanza de los sobrinos del rey no había quedado nadie en condiciones de reinar) y el exterminio de todos los hijos del rey, a excepción del pequeño príncipe Joás, ocultado en el templo por su tía Josebá. La subida de Atalía al trono de Judá supone la ruptura de la dinastía davídica y pone en tela de juicio la promesa dinástica que la sustenta. Tal vez por esta razón el Cronista, imitando a la fuente deuteronomista, omite el sumario habitual con los datos concretos de su reinado, mostrando así la descalificación de la legitimidad monárquica de Atalía, a pesar de haber reinado durante siete años. Joás, ocultado en el templo, es cuidado en secreto durante seis años, probablemente bajo la responsabilidad y tutela del sacerdote Yoyadá. Una vez más, se advierte el papel decisivo desempeñado por el templo.

23,1-21 Derrocamiento de Atalía y entronización de Joás. En perfecta continuidad con 2 Cr 22,10-12, el nuevo capítulo narra la conjura dirigida por Yoyadá que pro-

voca el derrocamiento y la muerte de Atalía y culmina en la entronización de Joás. El relato sigue con bastante fidelidad el modelo de la fuente deuteronomista con los pequeños retoques de rigor y dos tipos de modificaciones que afectan en cierta medida al sentido. En primer lugar el Cronista concede un papel relevante en la conjuración a sacerdotes y levitas, sustituyendo a los jefes y a la guardia (2 Cr 23,2.6-8.18-19). Además, presenta la conjura como una acción de toda la asamblea del pueblo que desde el primer momento (2 Cr 23,3) comparte el protagonismo en un acontecimiento que resultará decisivo para el futuro de la dinastía davídica.

Otros retoques afectan a la justificación que Yoyadá hace de la conjura fundando los derechos de Joás en la promesa dinástica (2 Cr 23,3b), a la participación de levitas, porteros y cantores en todo el proceso, y a la organización del templo, todo según las instrucciones de David (2 Cr 23,18-19).

El sumo sacerdote Yoyadá toma la iniciativa y dirige la conjura, contando con el apoyo de la guardia real y los levitas, que sustituyen a los *carios* de la fuente deuteronomista (ver 2 Re 11,4). El pacto previo que hace la asamblea con el rey (2 Cr 23,3a; en 2 Re 11,4b se habla de un pacto de Yoyadá con los conjurados) parece un duplicado de 2 Cr 23,16. Las instrucciones del sacerdote son seguidas puntualmente por los conjurados (2 Cr 23,3b-10). El ritual de entronización (2 Cr 23,11) parece imitar la liturgia tradicional de los reyes de Judá: coronación, unción, proclamación y aclamación popular (véase 1 Re 1,38-39). Atalía se ve sorprendida por la traición que supone la conjura (2 Cr 23,12-13). Para impedir la profanación del templo, es sacada de él y ajusticiada fuera del recinto sacro (2 Cr 23,14-15).

La conclusión del relato (2 Cr 23,16-21) refiere el pacto sellado por Yoyadá con el rey y el pueblo (2 Cr 23,16), la destrucción de los residuos del culto a Baal (2 Cr 23,17), la reorganización del templo (2 Cr 23,18-19) y la llegada del rey al palacio real, culminando la ceremonia de la coronación (2 Cr 23,20). Según la fuente deuteronomista, el pacto o alianza se realizaba entre el Señor, por un la-

do, y el rey y el pueblo por otro (ver 2 Re 11,17). Aquí es Yoyadá quien sella el pacto con el rey y el pueblo. Este cambio puede reflejar perfectamente la situación de la comunidad postexilica donde el sacerdocio va adquiriendo progresivamente la función de mediación fundamental. La destrucción del templo de Baal y de los restantes símbolos idólatricos (2 Cr 23,17) sugiere el rito de purificación que, según Jos 24,14.23, formaba parte de la renovación de la alianza.

24,1-27 Reinado de Joás en Judá (835-796). El informe del Cronista sobre el reinado de Joás es un magnífico ejemplo de su libertad redaccional sobre la fuente deuteronomista, llevada aquí a sus últimas consecuencias: la modificación sustancial del sentido de los hechos. En efecto, el Cronista introduce alteraciones tan importantes que el informe resultante es radicalmente distinto al de la Historia Deuteronomista.

Según 2 Re 12,3-4 Joás merece un juicio positivo con reparos. Además de la reconstrucción del templo hecha a iniciativa y expensas de Joás (ver 2 Re 12,5-17), el deuteronomista refiere el ataque sirio a Judá y Jerusalén, interrumpido por el pago de tributos y la conspiración de sus propios súbditos que condujo al asesinato del rey (ver 2 Re 12,18-22). En cambio, según la teoría cronística de la retribución, el ataque sirio y el asesinato final no serían explicables, sino como castigo de algún grave pecado anterior. Desde este criterio, el Cronista vuelve a reescribir la historia del reinado de Joás, distinguiendo claramente dos etapas, separadas por la muerte del sacerdote Yoyadá (2 Cr 24,2.15): un *antes*, marcado por la fidelidad del rey y la reconstrucción del templo (2 Cr 24,4-14), y un *después*, teñido por la apostasía de Joás, que será castigada con el ataque sirio y una muerte ignominiosa (2 Cr 24,17-27).

La obra de reconstrucción del templo (2 Cr 23,4-14) también sufre modificaciones en la versión cronística: su financiación se obtiene por medio de una recaudación especial entre las ciudades de Judá (2 Cr 24,5) y no por medio de las tasas habituales (como sugiere 2 Re 12,5-6); la negligencia se atribuye

a los levitas (2 Cr 24,5c-6) en vez de a los sacerdotes; las obras incluyen también los utensilios para el culto y otros objetos preciosos (2 Cr 24,13-14), hasta el punto de rematar una reconstrucción semejante al modelo davidico-salomónico (2 Cr 24,13).

En la segunda parte (2 Cr 24,17-27), tras la muerte ejemplar de Yoyadá (2 Cr 24,15-16), el Cronista introduce como añadido de cuño propio una apostasía instigada por los jefes del pueblo, en latente enfrentamiento con los sacerdotes (2 Cr 24,17). El sacerdote Zacarías, hijo de Yoyadá, asume funciones proféticas y denuncia el abandono de Dios por parte de Joás (2 Cr 24,20; ver 2 Cr 12,5b) que será castigado con la retirada del favor divino. El delito se acrecienta con el asesinato sacrilego de Zacarías (2 Cr 24,21), aludido por Jesús en Mt 23,35. La imprecación final del sacerdote contra el rey desagradecido y asesino (2 Cr 24,22) ofrece la clave de los hechos sucesivos, interpretados como castigos divinos: la invasión siria, que en 2 Re 12,18-19 se resuelve en retirada tras el pago del tributo preceptivo, concluye con el saqueo de Judá y Jerusalén (2 Cr 24,23) y con la agresión directa contra el rey, que muere asesinado en su lecho por nuevos conjurados, como venganza "legítima" por el asesinato de Zacarías (2 Cr 24,25). El Cronista invierte así los términos de su concepción de la *guerra santa*: Dios ha entregado el "gran" ejército de Judá en manos del "pequeño" ejército sirio (2 Cr 24,24). Finalmente, el entierro deshonoroso de Joás (2 Cr 24,25c) contrasta también con el entierro de Yoyadá, quien había recibido honores de rey (ver 2 Cr 24,16).

25,1-16 Reinado de Amasías (796-767). El informe sobre el reinado de Amasías presenta notables afinidades con el precedente: un buen reinado que finaliza en una muerte ignominiosa desencadena la aplicación rigurosa de la teoría cronística de la retribución y de su consabido esquema dualista (fidelidad=éxito, infidelidad=castigo). Sin embargo, también hay apreciables diferencias, pues en esta ocasión el Cronista respeta fielmente la fuente deuteronomista, aunque introduce los leves retoques habituales y un importante

añadido que desarrolla la breve noticia de 2 Re 14,7, a propósito de la victoria de Amasías sobre Edón (2 Cr 25,5-16).

Tras la repetición del sumario introductorio de la fuente deuteronomista sobre Amasías (2 Cr 24,1-4), el Cronista incluye un primer añadido que refiere el censo militar de las tribus de Judá y Benjamín (2 Cr 25,5-6). En esta ocasión, sin embargo, no hay valoración negativa del censo (ver 1 Cr 21,1-8), sino del reclutamiento de los mercenarios israelitas (ver 2 Cr 25,6-8). Al fin y al cabo, estos preparativos militares se saldarán con la victoria sobre los edomitas.

La campaña victoriosa contra Edón queda enmarcada por dos intervenciones proféticas la primera de las cuales denuncia el reclutamiento de mercenarios efrainitas (2 Cr 25,7-8), en coherencia con anteriores denuncias de alianzas con el reino del Norte, pues *el Señor no está con Israel* (2 Cr 25,7). La obediencia de Amasías es premiada con una aplastante victoria (2 Cr 25,10-12), sólo empañada por la incursión de los efrainitas en Judá como venganza a su licenciamiento (2 Cr 25,13) y por la inclusión de los ídolos del enemigo entre el botín de guerra (2 Cr 25,14). El pecado de idolatría se agrava con la desobediencia del rey al profeta anónimo que denuncia el hecho (2 Cr 24,15-16). Queda así teológicamente justificada la segunda parte del reinado de Amasías que se salda negativamente.

25,17-28 Desastre de Betsemes y fin del reinado de Amasías. El vocablo *consejo* (2 Cr 25,16.17) hace de palabra-gancho entre este pasaje y el anterior. Siguiendo casi literalmente la fuente deuteronomista de 2 Re 14,8-14 el autor refiere el enfrentamiento de Amasías con Joás de Israel, saldado con la derrota de Judá, la prisión del rey y el saqueo de Jerusalén y del templo. (Para todos estos acontecimientos véase comentario a 2 Re 14,1-22). Únicamente anotar cómo el Cronista justifica en 2 Cr 25,20 el enfrentamiento temerario de Amasías con el rey de Israel y la subsiguiente derrota: Dios había decidido castigarlo por sus pecados idólatricos (ver 2 Cr 25,14-15).

El sumario final (2 Cr 25,25-28), tomado li-

teralmente de 2 Re 14, ofrece otro característico añadido cronista: como en 2 Cr 25,20, la conspiración criminal contra Amasías se justifica por su pecado de apostasía (2 Cr 25,27).

26,1-23 Reinado de Ozías/Azarías (767-739). Por tercera vez consecutiva el Cronista nos presenta un reinado con dos caras: Ozías vive un período de larga prosperidad y un final ignominioso, marcado con el sello impuro de la lepra. Como era de esperar, la enfermedad es atribuida a un pecado, en esta ocasión un tanto sofisticado.

Curiosamente, el dilatadísimo reinado de Azarías/Ozías tan sólo había merecido de la fuente deuteronomista un breve sumario (ver 2 Re 15,1-6) en el que se hacía constar su conducta religiosa "positiva con reparos", la reconquista y reconstrucción de Eilat, la enfermedad contraída y la corregencia de su hijo Jotán, justificada por el prematuro retiro de Azarías-Ozías de la vida pública, a causa de su impura enfermedad.

El Cronista retoma el sumario, pero lo desarrolla con dos extensos añadidos, referidos respectivamente a sus exitosos y dilatados años de reinado, presentados como premio a una conducta agradable a Dios (2 Cr 26,5-15), y al episodio de la lepra, concebida como castigo por su pecado (2 Cr 26,16-23).

La primera fase (2 Cr 26,5-15) queda marcada por la religiosidad y fidelidad de Ozías, que le valen el premio del éxito, del poder y de la fama (2 Cr 26,5.15 en inclusión temática). El éxito se concreta en las campañas triunfales contra los filisteos y los árabes con el consiguiente reconocimiento internacional, en sus construcciones y fortificaciones, en las mejoras agrícolas y en la reforma y rearme de su ejército. Aunque desconocemos el origen de esta fuente, recientes descubrimientos arqueológicos en el Néguev, cerca de Berseba (una torre y una cisterna), y en Eilat (construcciones), datadas en la época de Ozías y Jotán, parecen confirmar los datos del Cronista.

La enfermedad de la lepra (2 Cr 26,16-23), concebida como algo impuro y maldito, es justificada por un pecado un tanto rebuscado. No se trata de idolatría ni de apostasía.

sía, sino de orgullo y usurpación de funciones sacerdotales, que en la época del Cronista estaban mucho más delimitadas. Un sacerdote formula la correspondiente denuncia profética, que el rey desoye, por lo que inmediatamente recibe el castigo: la lepra le aparta de la comunidad, del templo y de la función real, exponiéndolo a una muerte deshonrosa.

27,1-9 Reinado de Jotán (739-734). El rey Jotán recibía en 2 Re 15,37-38 un juicio moderadamente positivo, similar al de su padre Azarías-Ozías, y un sumario que, a los datos habituales, añade la gestación al final de su reinado de la coalición siro-efraimita de Rasín y Pecaj contra Judá, coalición cuyas consecuencias se manifestarán en el reinado de su hijo y sucesor Ajaz (ver 2 Re 16,5). El Cronista asume la mayor parte de la fuente deuteronomista, incluido el juicio religioso, que se cuida de matizar por contraste con su padre (2 Cr 27,2). En esta ocasión el Cronista no tendrá que recurrir, por tanto, a pecados “desconocidos”, porque no hay muerte deshonrosa. Sin embargo, omite la gestación de la coalición siro-efraimita, sustituyendo el dato de 1 Re 15,37 por un duplicado de 2 Cr 27,1 (= 2 Re 15,32-33). Para evidenciar aún más la fidelidad del rey, el Cronista introduce un añadido sobre las actividades constructoras de Jotán en Jerusalén y Judá, sus victorias contra los amonitas y el tributo obtenido en concepto de vasallaje (2 Cr 27,4-5). Para que no queden asomos de duda, el Cronista sella su informe con el conocido principio de retribución (2 Cr 27,6).

28,1-27 Reinado de Ajaz (734-727) y guerra siro-efraimita. El reinado de Ajaz fue, sin lugar a dudas, el más nefasto que sufrió Judá desde la escisión del Norte. Así lo corroboran la Historia Deuteronomista (que llega a identificarlo con los reyes de Israel: ver 2 Re 16,2-3), el profeta Isaías y la Historia Cronística. Es verdad que le tocó reinar en tiempos difíciles (la invasión asiria que aquí se empieza a gestar acabará con el reino de Israel), pero él llevó también a Judá al borde de la desaparición.

El Cronista elabora su informe a partir de varias fuentes: el relato deuteronomista de 2 Re 16,1-20, los datos de Is 7-9 y alguna fuente propia. Entre todos, el del Cronista es el informe más sombrío y negativo sobre Ajaz, como si tuviera especial interés en agudizar el contraste con el futuro inmediato: el modélico reinado de Ezequías y el regreso de los israelitas del Norte.

En el sumario inicial (2 Cr 28,1-4), de origen deuteronomista, anticipa el juicio negativo global (2 Cr 28,1b-2) y algunas acciones religiosas de carácter idolátrico, que presagian y anticipan actividades finales (2 Cr 28,2b-4.24-25, a modo de inclusión temática).

El episodio de la coalición siro-efraimita contra Judá (2 Cr 28,5-15), referido en 2 Re 16,5-9 con gran sobriedad, concisión y claridad (ver comentario), sufre una profunda remodelación por parte del Cronista, quien la separa en dos guerras distintas contra Siria y contra Israel e inserta un episodio ejemplar protagonizado por los israelitas del Norte.

Según la Historia Deuteronomista y el libro de Isaías, los reyes Rasín de Damasco y Pecaj de Israel habían formado una coalición antiasiria ya durante el reinado de Jotán (ver 2 Re 15,37) y pretendían incorporar también a Judá (véase al respecto el comentario a 2 Re 16,1-20).

Sorprendentemente, el Cronista no parece conocer la coalición, pues refiere dos ataques independientes de los reyes de Siria (2 Cr 28,5a) y de Israel (2 Cr 28,5b) contra Judá. También altera los motivos de la petición de ayuda al rey de Asiria Teglathalasar III por parte de Ajaz que no solicita tal ayuda para protegerse de los reyes coaligados (ver 2 Re 16,7), sino para frenar las invasiones de edomitas y filisteos (2 Cr 28,16-18). Pero no se detiene ahí la “creatividad” del Cronista: tras recibir el tributo, el asirio Teglathalasar se vuelve contra Ajaz y, en vez de ayudarlo, ataca Jerusalén haciendo inútiles los nuevos tributos (2 Cr 28,20-21).

Sin embargo, el episodio más significativo y novedoso de la guerra siro-efraimita en la versión del Cronista es el protagonizado

por los componentes del ejército israelita que, de vuelta a Samaría victoriosos y con un importante contingente de prisioneros judíos (2 Cr 28,8), escuchan una exhortación profética (2 Cr 28,9-11), la obedecen arrepentidos y liberan a los *hermanos* (2 Cr 28,12-14), tratándolos con una misericordia entrañable (2 Cr 28,15). Posiblemente el autor prepara así el futuro inmediato cuando, tras la caída de Samaría, muchos israelitas arrepentidos quieran integrarse en Judá. Tampoco hay que descartar la posibilidad de que el autor esté dirigiéndose indirectamente a los “buenos samaritanos” de su época.

Los últimos datos sobre Ajaz se refieren a sus acciones idolátricas que culminan en el cierre del templo (2 Cr 28,24-25; 2 Re 16,14-18 sólo habla de algunas reformas censurables). La clausura del templo significa, en la práctica, la clausura de todo un ciclo. La dinastía davídica, constituida y mantenida en función del templo desde David y Salomón, no tiene aparentemente razón de ser. Afortunadamente Ezequías, heredero y sucesor de Ajaz, reconducirá el curso de una historia abocada al desastre.

4. Reinado de Ezequías (29,1-32,33)

Tanto para la Historia Deuteronomista como para la Cronística, Ezequías fue uno de los mejores reyes de la historia de la monarquía israelita. Efectivamente, si la fuente deuteronomista emite sobre su reinado un juicio totalmente positivo, el Cronista va más allá y lo sitúa en línea con los reinados de David y Salomón. Sin embargo, hay una notoria diferencia en la presentación de una y otra historia: 2 Re 18-20 destaca del reinado de Ezequías la reforma religiosa, la caída de Samaría, la invasión de Senaquerib y su enfermedad y curación milagrosa; 2 Cr 29-32, en cambio, ignora la caída de Samaría y reduce la invasión asiria a un breve episodio, mientras que acentúa la importancia de las reformas cultural y religiosa, hasta convertir las en los acontecimientos más relevantes de su reinado.

29,1-36 Ezequías comienza su reinado purificando el templo. Tras el breve sumario inicial (2 Cr 29,1-2), de origen deuteronomista, el Cronista sitúa la reapertura y purificación del templo como la primera actividad del reinado de Ezequías, con lo que el hecho adquiere las dimensiones de acontecimiento programático.

En la fuente deuteronomista, la actividad reformadora de Ezequías se ceñía a su lucha contra la idolatría (abolición de santuarios locales y destrucción de símbolos cúlticos cananeos), sin ninguna referencia al templo, ya que en el informe sobre Ajaz no se habla de estricta profanación y mucho menos de clausura.

Sin embargo, en el informe cronista sobre Ajaz (ver 2 Cr 28,24), el templo había sido profanado y clausurado, quedando interrumpido el culto. Esto es lo que expresa el discurso que Ezequías dirige a sacerdotes y levitas (2 Cr 29,5-11), llamados a purificarse y a purificar el templo. El olvido y abandono de Dios han sido la causa de un castigo que pesa sobre el templo, sobre Jerusalén y sobre Judá (2 Cr 29,8). Las alusiones al destierro pueden tener en cuenta el reinado de Ajaz (ver 2 Cr 28,8) o referirse al destierro de los israelitas del Norte acaecido en tiempos de Ezequías (ver 2 Re 18,9-12).

Las acciones purificadoras iniciales son realizadas por levitas y sacerdotes en un tiempo record y consisten en la limpieza del lugar, en la supresión de objetos impuros y en la puesta a punto del edificio y de los objetos del culto.

La segunda etapa consiste en un gran rito de expiación (2 Cr 29,20-30), ejecutado sobre el modelo de fondo de Lv 4, pero con algunas variantes. Tras el sacrificio de las víctimas prescritas en favor del santuario y del pueblo (2 Cr 29,21-24), el Cronista destaca nuevamente la participación de los levitas cantores, con lo que el acompañamiento musical y la alabanza adquieren casi la importancia de los sacrificios. Al final se alude al canto de *los salmos de David y del vidente Asaf* (2 Cr 29,30), lo que ha hecho pensar que en la época del Cronista ya circulaban algunas colecciones de salmos.

La tercera etapa, tras la purificación y la expiación, es la normalización del culto (2 Cr 29,31-36): la asamblea ofrece todo tipo de sacrificios que llevan a cabo los sacerdotes y los levitas (de nuevo se destaca la participación y mayor diligencia de éstos últimos). 2 Cr 29,35b ratifica el final de la empresa: el culto del templo ha quedado restablecido. El templo vuelve a ocupar el lugar central que nunca debió perder.

30,1-27 Celebración de la pascua. Tras la purificación del templo, que suponía un nuevo comienzo en la historia, la celebración de la Pascua adquiere un relieve singular, pues el acontecimiento había de congregarse de nuevo a *todo Israel* en torno al templo, como antes de la división. El Cronista supone ya ocurrida la invasión asiria, la caída de Samaría y la deportación de los israelitas (en un evidente anacronismo, ver 2 Re 18,13) y considera necesario tender la mano a los hermanos del Norte, eligiendo para ello la celebración de la pascua, fiesta fundacional por excelencia (el deuteronomista sitúa esta celebración en el reinado de Josías, ver 2 Re 23,21-23). El capítulo queda estructurado en cuatro partes: organización de la fiesta, convocatoria, celebración y prolongación de la fiesta.

La *organización* (2 Cr 30,1-5) fija la fecha, el modo de convocatoria y los destinatarios. El cambio de fecha, previsto en la legislación mosaica (ver Nm 9,11), viene obligado por la duración de la purificación previa. Los destinatarios son *todo Israel y Judá*. Israel está representado en Efraín y Manasés (2 Cr 30,1). Dan y Berseba (2 Cr 30,5) son los límites ideales del reino unido en tiempos de David y Salomón.

La *convocatoria* (2 Cr 30,6-12) destaca la carta que había de ser leída por orden del rey (2 Cr 30,6b-9) y la respuesta a la invitación. La carta reviste la apariencia de un "sermón levítico" que gira en torno a la raíz hebrea *sub* (apartarse, volverse, convertirse) y va dirigida sobre todo a los israelitas que han escapado a la deportación, considerados como el "resto". El hilo argumental insiste en la correlación: *volver* al Señor para que el Señor

se vuelva hacia su pueblo, *aparte* su ira y puedan *volver* los deportados. Se trata de una de las más hermosas exhortaciones a la conversión de toda la obra (y del conjunto del AT). El Cronista parece tener en cuenta a la comunidad postexílica y, más concretamente, a los grupos cismáticos o separados, como los samaritanos. La respuesta a la invitación es libre y variada. Del norte se incorporan gentes de Aser, Manasés y Zabulón (2 Cr 30,18); Judá responde al completo. La aceptación de la invitación se convierte en criterio de fidelidad a Dios y de pertenencia al nuevo Israel. De nuevo, se adivina tras el texto la sombra alargada de los contemporáneos del autor.

La *celebración* (2 Cr 30,13-20) destaca la afluencia masiva, la participación de los levitas y la preocupación por la purificación ritual. Sin embargo, sorprende la intercesión del rey a favor de algunos no purificados (2 Cr 30,18) y la razón aducida: la sinceridad y pureza del corazón es más importante que la pureza ritual.

La fiesta se prolonga durante dos semanas (2 Cr 30,23), como en la dedicación del templo (ver 2 Cr 7,9) con diversos elementos, música incluida. El rey alaba a los levitas por su especial participación y celo (2 Cr 30,22). Como es habitual en estas fiestas, al final se hace insistencia en el sentimiento de alegría compartido por todo el pueblo (2 Cr 30,25).

En la *conclusión* (2 Cr 30,26-27) encontramos dos referencias a Salomón: una explícita, porque no había habido fiesta igual desde su tiempo; la otra implícita, aludiendo a la súplica de Salomón (ver 2 Cr 6,20-21), ya que la oración de sacerdotes y levitas llega al cielo a través del templo (2 Cr 30,27).

31,1-21 Servicios del templo. 2 Cr 31 se presenta como continuación y complemento del capítulo anterior. Una vez purificado el templo y restablecido el servicio divino, la gran celebración de la pascua ha marcado el primer paso para la reunificación de "todo" Israel en torno al templo, al que ahora Ezequías vuelve a dotar de la organización y servicios adecuados, como en su inicio hicieron David y Salomón. El nombre de Ezequías queda así

íntimamente ligado al templo y al papel determinante de éste en la obra cronista.

El capítulo conecta con 2 Cr 30, describiendo la supresión de lugares y cultos idólatricos diseminados por los territorios de Judá e Israel. El Cronista inserta aquí algunos datos del sumario que la fuente deuteronomista ofrece para hablar de la reforma religiosa de Ezequías (ver 2 Re 18,4). La supresión de los elementos baalistas y cananeos ponen brillante colofón a la celebración de la pascua y eliminan uno de los mayores obstáculos para la reunificación de las tribus. Supone además la anticipación de la centralización del culto atribuida a Josías (ver 2 Cr 34,3-7.33).

Concretamente 2 Cr 31 refiere sucesivamente la organización de sacerdotes y levitas y de sus respectivos servicios (2 Cr 31,2-3) y el reordenamiento de diezmos y primicias para el servicio del templo y el mantenimiento de sacerdotes y levitas (2 Cr 31,4-10). El resto del capítulo explica la iniciativa real de almacenar las ofrendas para un reparto más equitativo y eficaz (2 Cr 31,11-12). Se refiere también a los encargados del almacenamiento y reparto y del registro de sacerdotes y levitas (2 Cr 31,13-19).

Destaca la relación entre la bendición del Señor y la generosidad del pueblo, que se refleja en la abundancia de ofrendas para el templo y su servicio (2 Cr 31,8-10). La nota sumaria final (2 Cr 31,20-21) establece la relación entre la atención al templo y los futuros éxitos de Ezequías en términos de retribución.

32,1-23 Senaquerib invade Judá. El Cronista dedica apenas un capítulo (2 Cr 31,1-26) para las actividades civiles de Ezequías: la invasión de Senaquerib, la enfermedad y curación de Ezequías y la embajada babilónica. Los tres episodios ocupan tres largos capítulos en la fuente deuteronomista (2 Re 18-20) y cuatro en el duplicado de Isaías (Is 36-39). Aunque el Cronista recurre a datos de la fuente deuteronomista, los utiliza muy libremente, eliminando gran cantidad de material e introduciendo comentarios de tipo mirdrásico, hasta configurar un nuevo relato en-

caminado a demostrar su teoría favorita: la fidelidad de Ezequías, demostrada en su preocupación por el templo, y el poder de sus oraciones le garantizan la milagrosa intervención divina que le devuelve la salud.

La invasión de Senaquerib (2 Cr 32,1-23) está extraordinariamente simplificada respecto de la fuente deuteronomista. Nada se dice del tributo pagado por Ezequías a costa del tesoro del templo, o de la reacción temerosa del rey y de su recurso al profeta Isaías, ni de los tres oráculos del profeta. Igualmente se simplifican las dos embajadas de Senaquerib y sus tres mensajes, reducidos a un breve discurso y a una mínima esquila (ver comentario a 2 Re 32,18-20). La intervención de Isaías se limita al gesto de acompañamiento en la oración de Ezequías.

La breve noticia de la invasión asiria (2 Cr 32,1) provoca la intervención resuelta y eficaz de Ezequías, quien fortifica las defensas de la ciudad, al tiempo que alienta y anima al pueblo con unas palabras tranquilizadoras que reflejan su total confianza en el Señor, más que en los recursos humanos (2 Cr 32,7-8), con fraseología propia del Cronista y elementos que recuerdan el estilo y la teología de Isaías.

La embajada de Senaquerib (2 Cr 32,10-17) concentra y resume algunos de los elementos más destacados de los tres discursos de la fuente deuteronomista (ver comentario a 2 Re 18-19): falsa confianza en el templo y en Ezequías, ejemplo de los pueblos conquistados e impotencia de sus dioses, desacreditación de Ezequías, etc. La mayor aportación del Cronista consiste en la inserción de breves comentarios redaccionales (2 Cr 32,18-19).

La sola mención de la oración de Ezequías e Isaías (2 Cr 32,20) basta para resolver la situación: Dios la escucha e interviene aniquilando al ejército enemigo; Senaquerib huye a su tierra donde es asesinado. El Cronista mezcla así las dos tradiciones que circulan en la fuente deuteronomista (ver comentario a 2 Re 19,35-37). Con ello demuestra el poder de Dios y el valor de la oración, contra el dios de Senaquerib y su templo, incapaces de librarlo del asesinato (2 Cr 32,21b, en contraste con

2 Cr 32,17b.22). Finalmente, el éxito redundará en la nueva situación de paz, prosperidad y fama de Ezequías entre las naciones.

32,24-26 Enfermedad y curación de Ezequías. Apenas un verso (2 Cr 23,24) dedica el Cronista al episodio de la enfermedad de Ezequías, tratado con notable extensión por la fuente deuteronomista (ver 2 Re 20,1-11) y el profeta Isaías (ver Is 32,1-20). Con el habitual recurso a la oración y a sus efectos fulminantes queda resumido un proceso que en las otras fuentes incluía una enfermedad mortal, el anuncio profético de la muerte inminente, una súplica de Ezequías, un nuevo oráculo de salvación para el rey y la ciudad, la acción curativa de Isaías y un signo de confirmación (ver comentario a 2 Re 20,1-10).

Es sorprendente la noticia del posterior orgullo de Ezequías, que desencadena la ira del Señor y la consiguiente humillación del rey (2 Cr 32,25-26), sobre todo porque no se explicita el motivo de su engreimiento. Tal vez pudiera estar relacionado con la embajada babilónica a que se hace alusión en 2 Cr 32,31 (ver 2 Re 20,12-19).

32,27-33 Otras actividades de Ezequías y fin de su reinado. En un rápido sumario el Cronista refiere otros aspectos del reinado de Ezequías, presentados como consecuencia directa de su fidelidad: tesoros, posesiones y algunas construcciones (2 Cr 32,27-30). Una vez más se percibe el interés del Cronista por destacar el paralelo entre Ezequías y Salomón.

Entre las construcciones destaca el famoso canal o túnel de Ezequías (2 Cr 32,30; ver comentario a 2 Re 20,20 donde también se hace referencia a la construcción de dicho canal y de una alberca dentro de la ciudad como depósito de agua para casos sobre todo de emergencia).

También hay una rápida referencia, en tono negativo, a la embajada babilónica de Merodac Baladán, que en la fuente deuteronomista e isaiana merece una dura denuncia por parte del profeta Isaías (ver 2 Re 20,12-19; Is 39,1-8) y un primer anuncio de la invasión y deportación babilónica.

El sumario conclusivo (2 Cr 32,32-33) es una ampliación de la fuente deuteronomista. Si para ésta, el rey modélico fue Josías; para el Cronista habría sido más bien Ezequías el mejor sucesor de los modelos David y Salomón.

5. Últimos reyes de Judá (33,1-36,23)

Para la fuente deuteronomista, el reinado de Manasés fue la causa determinante de los luctuosos acontecimientos que determinaron la invasión babilónica, la destrucción de la ciudad y del templo, el fin de la monarquía y la doble deportación de los años 598 y 587 a. C. A partir de él todos los reyes de Judá, con la honrosa excepción de Josías, al que se concede un especial relieve, acumularán desastres y contribuirán en mayor o menor grado a la gran catástrofe. El Cronista, por su parte, introduce algunas modificaciones de apreciación, que mejorarán el juicio sobre Manasés y oscurecerán un tanto el de Josías, pero mantiene la impresión y valoración de conjunto: a partir del buen reinado de Josías, el reino de Judá entra con sus cuatro últimos reyes en una dinámica de desconcierto que le llevará a la mayor crisis de su historia.

Entre los elementos más relevantes de la sección hay que destacar el cambio de tratamiento sobre el reinado de Manasés, la omisión de los detalles de la invasión babilónica y la inclusión del edicto de Ciro, que confiere a la historia de la monarquía un final netamente diverso.

33,1-20 Reinado de Manasés (698-643). El reinado de Manasés es otro de los ejemplos más característicos (junto a los de Joás o Ajaz) de la profunda revisión redaccional de las fuentes anteriores llevada a cabo por el Cronista, hasta el punto de llegar a ofrecer resultados diametralmente opuestos a los de la fuente deuteronomista. A la inversa de lo que sucediera con los reinados de Joás o Ajaz, en el caso de Manasés el autor transforma un reinado rotundamente negativo en positivo.

Efectivamente, para la Historia Deuteronomista Manasés es, con diferencia, el más nefasto e impío de los reyes de Judá, hasta el punto de que por su culpa se anuncia el castigo “definitivo” sobre Jerusalén, el templo y la monarquía (ver 2 Re 21,11-15). El Cronista retoma, en su primera parte, la mayoría de estos datos negativos, omitiendo tan sólo el oráculo de condena y castigo (ver 2 Cr 33,1-9), pero introduce una segunda parte desconcertante y novedosa (2 Cr 33,11-17), que incluye un castigo en forma de invasión asiria y deportación, una conversión, una súplica y una nueva vida marcada por la piedad y las buenas obras. La razón de tal transformación tal vez haya que buscarla en el dato inicial (2 Cr 33,1): según la particular concepción cronística de la retribución sería escandaloso admitir que el reinado más dilatado de la historia de Judá hubiera correspondido al rey más impío.

En la primera parte (2 Cr 33,1-9) el Cronista reproduce, con escasos retoques, la larga lista de delitos acumulados por Manasés, quien no contentándose con imitar a los reyes de Israel (como se dice negativamente de otros reyes de Judá), llegó a asimilarse a los pueblos paganos y cananeos (2 Cr 33,2.9, en inclusión). Entre los delitos, se incluyen prácticas idolátricas, pecados cúltricos, supersticiones y la profanación del templo, omitiendo tan sólo los delitos de asesinato (ver 2 Re 21,16).

2 Cr 33,10 marca la inflexión en el informe sobre Manasés y donde la fuente deuteronomista incluía un oráculo de condena (ver 2 Re 21,10-15) el Cronista recapitula con un vago *el Señor habló a Manasés y a su pueblo, pero ellos no le hicieron caso*, que clausura el ciclo de la impiedad.

La segunda parte (2 Cr 33,11-17) introduce una sorprendente novedad: Manasés (y el pueblo con él) fue ejemplar y duramente castigado con una invasión asiria y la deportación personal a Babilonia (2 Cr 33,11), donde residía el rey asirio Asaradón. Pero allí se humilló, se arrepintió y suplicó al Señor (2 Cr 33,12-13). De nuevo, la oración marca el cambio de suerte: Dios escucha la oración de Manasés y lo devuelve a su tierra, donde tiene ocasión de remediar buena parte del

mal cometido (2 Cr 33,14-17). Se ha pretendido justificar la supuesta historicidad de los nuevos datos aportados por el Cronista, a partir de la mención que hace de Manasés la inscripción del monumento conocido como “el prisma de Asaradón”. Sin embargo, este testimonio sólo lo presenta como rey tributario y vasallo. Por contra, Jr 15,4 parece dar la razón a la fuente deuteronomista.

La súplica de Manasés (ver 2 Cr 33,13) ha dado lugar a un escrito apócrifo, conocido precisamente como la *Oración de Manasés*.

El sumario conclusivo (2 Cr 33,18-20), en coherencia con el doble informe sobre Manasés, habla de dos fuentes: la conocida del libro de los Reyes (2 Cr 33,18) y otra desconocida, atribuida a Jozay (2 Cr 33,20).

33,21-25 Reinado de Amón (643-640). El Cronista sigue, con pequeños retoques, el breve sumario deuteronomista sobre Amón. Tan sólo introduce una especie de “cuña” para salvar la aparente contradicción de 2 Cr 33,22a, donde la fuente habla de Amón como continuador e imitador de su padre Manasés, en tono negativo. Como hiciera en el informe sobre Manasés, el Cronista se ve obligado a diferenciar la conducta del hijo respecto de la del padre, aludiendo a la humillación de éste (2 Cr 33,23). La muerte prematura de Amón fue producto de una conspiración cortesana urdida por sus mismos servidores (2 Cr 33,24), que posiblemente pretendían un cambio dinástico. Ello explica la intervención del pueblo, matando a los asesinos y entronizando a Josías, el hijo de Amón (2 Cr 33,25). Aunque con no pocas dificultades, la promesa dinástica seguía produciendo su efecto estabilizador en la monarquía judía.

34,1-7 Reinado de Josías (640-609). Primeras reformas. El reinado de Josías representaba un punto culminante para la Historia Deuteronomista: no en vano la misma escuela o movimiento deuteronomista debía su origen e inspiración al “libro de la ley”, encontrado por Josías e identificado con una edición antigua del Deuteronomio, que se convirtió en el modelo inspirador de la reforma consiguiente. El Cronista también con-

cede a Josías un lugar relevante en su historia, aunque inferior al lugar preeminente concedido a Ezequías.

En general, el Cronista respeta a grandes rasgos el patrón de la fuente deuteronomista, pero altera el orden: sitúa la reforma de Josías antes del descubrimiento del libro de la ley, concede mayor relieve a la celebración de la pascua y modifica las circunstancias de la muerte del rey, condicionado por su concepción mecánica e inmediata de la retribución individual.

Tras el sumario inicial (2 Cr 34,1-2), fiel a la fuente deuteronomista, el Cronista anticipa la actividad reformadora de Josías a sus veinte años, como consecuencia de su personal *búsqueda de Dios* (2 Cr 34,3). Esta reforma incluye algunas de las acciones descritas en 2 Re 23,4-20, pero se limita a la supresión de lugares y objetos idolátricos (2 Cr 34,4-7). Como dato interesante, incluye el territorio y las ciudades del ya desaparecido reino del Norte (2 Cr 34,6-7). Con todo, la gran diferencia con el informe deuteronomista no es cronológica, ni de contenido, sino “lógica”: mientras que en la Historia Deuteronomista la reforma está promovida por el libro de la ley, aquí la reforma es anterior al descubrimiento del libro y, por consiguiente, no pudo estar inspirada en él.

34,8-18 Obras en el templo y descubrimiento del libro de la ley. Dentro del reinado de Josías, el Cronista concede especial relieve al descubrimiento del libro de la ley, con motivo de unas obras de reconstrucción en el templo. Como es habitual, nuestro autor reproduce casi literalmente el relato de la fuente deuteronomista, con dos notables alteraciones. La primera diferencia la encontramos en la corrección introducida en la datación del episodio (2 Cr 34,8): las obras y el descubrimiento tienen lugar después de haber purificado el país y el templo, algo que aquí pierde sentido tras la segunda parte del reinado de Manasés (ver 2 Cr 33,11-17). La segunda gran diferencia viene marcada por el relieve que el Cronista concede a los levitas en las obras de restauración (2 Cr 34,9-14): ellos son quienes recogen el dinero, lo entregan a los capataces,

dirigen las obras y las acompañan con música, hacen de cronistas y vigilantes, etc.

El resto permanece idéntico al relato deuteronomista, por lo tanto para dicho relato como para la identidad del libro encontrado. véase comentario a 2 Re 22,3-10.

34,19-28 Consulta a la profetisa Juldá.

La lectura del libro impresiona vivamente al rey que reacciona personalmente con signos de penitencia (2 Cr 34,27) y envía una delegación a consultar a la profetisa Juldá (2 Cr 34,21), como solía hacerse en las coyunturas más difíciles o ante las grandes decisiones. La consulta profética (2 Cr 34,22-28) reproduce el relato deuteronomista con gran fidelidad y mínimos retoques, el más significativo de los cuales se refiere al contenido concreto del libro encontrado, pues se habla explícitamente de sus *maldiciones* (2 Cr 34,24).

Con respecto al oráculo de la profetisa. véase comentario a 2 Re 22,11-20. Obsérvese únicamente que tal vez en atención a lo que Juldá dice en 2 Cr 34,28 sobre el destino de Josías, el Cronista modifica levemente las circunstancias de la muerte del rey (2 Cr 35,23-24).

34,29-33 Lectura del libro y renovación de la alianza. Tal y como sucedía en el relato deuteronomista, Josías convoca al pueblo. levitas incluidos, para una lectura pública del libro y una solemne celebración de la renovación de la alianza. El “libro de la ley” pasa a ser ahora el *libro de la alianza* (2 Cr 34,30) y el contenido de ésta queda expresado en un lenguaje de cuño deuteronomico (2 Cr 34,31).

Al final del relato, el Cronista concentra en apenas dos versos (2 Cr 34,32-33) lo que en la fuente deuteronomista era un amplio y exigente programa de reforma en dos fases, para el territorio de Judá (ver 2 Re 23,4-14) y para el territorio de Israel (2 Re 23,15-20). Puesto que nuestro autor había “anticipado” la reforma seis años antes del descubrimiento del libro (ver 2 Cr 34,3-6), no tenía sentido repetirla en todos sus particulares. Aún así no puede evitar el hacer una referencia genérica a las disposiciones cúlteras emanadas de la ocasión (2 Cr 34,33).

35,1-19 Celebración de la pascua. Una vez más, el Cronista sigue el esquema de la fuente deuteronomista, pero en esta ocasión difiere notablemente de ésta, tanto en la valoración como en la extensión. Mientras el relato deuteronomista sólo ofrecía una breve nota sobre esta importante celebración de la pascua (ver 2 Re 23,21-23), nuestro autor amplía la nota construyendo un amplio relato, estructurado en dos grandes partes: preparación (2 Cr 35,3-9) y celebración (2 Cr 35,10-16), enmarcadas por una introducción (2 Cr 35,1-2) y un resumen conclusivo (2 Cr 35,17-18).

Como había sucedido en ocasiones similares (ver 2 Cr 30,22), toda la celebración gira en torno al protagonismo de los levitas que multiplican sus funciones: colocan el arca de la alianza, atienden a las familias, desuellan las víctimas y entregan las partes estipuladas a los sacerdotes y a la gente, y finalmente preparan la pascua para sí mismos, para los sacerdotes y para los levitas cantores y porteros, ocupados en sus tareas específicas. Próximo al final, el relato tiene un cierto sentido recapitulador y remite a la organización, diseñada por David y ratificada por Salomón, que legitimaba las funciones y los derechos de los levitas ante la comunidad postexilica. De hecho, mientras los sacerdotes permanecen en todo momento separados del pueblo, los levitas están cerca de las familias, actuando como verdaderos mediadores (ver 2 Cr 35,12-13).

El sumario conclusivo (2 Cr 35,17-18) destaca la importancia de esta celebración e insiste en que se trata de la primera Pascua celebrada en común, con *todo Judá e Israel*, desde la instauración de la monarquía (2 Cr 35,18). Este dato, que encaja bien en la Historia Deuteronomista (ver 2 Re 23,22), sorprendentemente ignora la anterior pascua de Ezequías (ver 2 Cr 30) y hace sospechar que ésta última se debe a un añadido tardío. A pesar de los datos contradictorios, parece que durante la monarquía la pascua se había convertido en una fiesta de familia. Josías habría rescatado su sentido primordial: celebrar la liberación de Egipto como acontecimiento fundante de la identidad y unidad del pueblo, ideales especialmente presentes en el Deuteronomio. El ritual de la fiesta descrito aquí po-

dría reflejar la pascua de la época postexilica, ya muy similar a la que se celebraba en tiempos de Jesús, como fiesta principal de los judíos.

35,20-27 Muerte de Josías. En la fuente deuteronomista, la muerte de Josías era interpretada proféticamente como un especial don de Dios, para evitarle la contemplación del inminente castigo del pueblo (ver 2 Re 22,20). El Cronista recoge también esta interpretación (2 Cr 34,28), que difiere notablemente de su particular concepción de la retribución inmediata, ya que ésta daba mayor valor a una larga vida y a una muerte pacífica. Esta es la razón por la que el Cronista amplía y modifica la breve noticia deuteronomista sobre el ataque de Neco y la muerte de Josías (ver 2 Re 23,29-30), introduciendo un pecado de desobediencia: Josías ha muerto joven por haber desobedecido el mensaje divino transmitido por Neco, un rey extranjero y enemigo (2 Cr 35,21-22). Sin embargo, no morirá en el campo de batalla (ver 2 Re 23,29b), sino en Jerusalén donde será enterrado junto con sus antepasados (2 Cr 35,24). De esta manera, el Cronista salva sólo en parte tanto su teoría retributiva, como los datos históricos recibidos.

La referencia posterior a la lamentación de Jeremías (2 Cr 35,25) ha contribuido a alimentar la hipótesis tradicional de la autoría del profeta respecto del libro de las Lamentaciones. Sin embargo, aunque Jeremías fue contemporáneo de Josías y le dedicó sentidos elogios (ver Jr 22,15-16), no hay ninguna otra constancia de esta lamentación, como tampoco hay ninguna referencia a Josías en el libro de las Lamentaciones.

36,1-4 Reinado de Joacaz (609). El Cronista se apresura a concluir los últimos reinados de Judá y lo referente al exilio de forma rápida y esquemática. En apenas doce versos pretende concentrar lo que la fuente deuteronomista refiere más minuciosamente en cincuenta y ocho (ver 2 Re 23,30b-25,30). En cambio, dedica otros once versos de cuño propio a dar su propia interpretación de los acontecimientos. Lo que toma de la fuente

deuteronomista son elementos típicamente sumariales, con algún retoque interesante. En cambio, omite descripciones y otras referencias importantes a hechos decisivos.

Los últimos cuatro reinados de Judá se suceden con una cierta simetría: a dos reinados breves suceden dos más largos, que acaban en las dos deportaciones masivas a Babilonia. Sin embargo, en la perspectiva cronística los cuatro reyes terminarán siendo deportados.

Joacaz fue el último rey de Judá *proclamado* por el pueblo (2 Cr 36,1). Otros dos hermanos suyos, Joaquín y Matanías (a quien Nabucodonosor cambiará el nombre por Sedecías), también llegarán a ser reyes. En la extrema brevedad de su reinado. Joacaz se vio tristemente asociado a su padre, compartiendo con él los efectos de la frustrada expedición del faraón egipcio Neco: si el viaje de ida supuso la muerte de Josías, su regreso tres meses más tarde acarreó la destitución y deportación de Joacaz, sustituido por su hermano Eliaquín. No se explican los motivos del cambio de nombre, un signo habitual de dominación. Con el vasallaje respecto a Egipto, Judá ha dejado definitivamente de ser un reino libre.

36,5-8 Reinado de Joaquín (609-598).

Particularmente escueta resulta la referencia cronística a Joaquín, quien recibe críticas muy duras del profeta Jeremías (ver Jr 22,13-19). El hecho más significativo y determinante de su reinado fue la aparición en escena de Nabucodonosor, que en la batalla de Carquemish (605 a. C.) derrota a Egipto y en el año 603 a. C. convierte a Judá en vasallo tributario de Babilonia (ver 2 Re 24,1). Tres años más tarde, probablemente con ocasión de una frustrada expedición babilónica a Egipto, Joaquín se rebela contra Nabucodonosor, apoyado en un partido pro-egipcio cada vez más influyente y desoyendo las advertencias de Jeremías en sentido contrario. La reacción no se hace esperar y Nabucodonosor envía un primer ejército de tropas auxiliares y fuerzas de los reinos vasallos. Las consecuencias de esta primera invasión serían desastrosas para Judá y Joaquín, pues tras la destrucción y el saqueo de la ciudad y del templo, tiene lugar la primera

deportación a Babilonia en el año 598 a. C. y según la Historia Deuteronomista, la muerte de Joaquín (ver 2 Re 24,6). En cambio, el Cronista aporta como dato novedoso y desconcertante el traslado de Joaquín a Babilonia cargado de cadenas (2 Cr 36,6b; ver Dn 1,2).

36,9-10 Reinado y deportación de Jeconías (598-597).

Del brevísimo reinado de Jeconías, el Cronista sólo nos relata su edad (ocho años, en lugar de los dieciocho de 2 Re 24,8), su deportación y el nombramiento de su tío Sedecías como sucesor, omitiendo todos los detalles de la primera invasión babilónica (ver 2 Re 24,10-17). A su vez, da la impresión de que la deportación de Jeconías fue consecuencia de una segunda invasión, distinta de la anterior. Sin embargo, todo hace pensar que tanto la muerte de Joaquín, como el breve reinado de Jeconías sucedieron en una misma invasión de Nabucodonosor. La primera, que acarreó el saqueo del templo y una primera deportación de notables, de la que probablemente también formó parte, junto con la familia real, el profeta Ezequiel. Las medidas punitivas de Nabucodonosor incluyen además la entronización de Sedecías (2 Cr 36,10), el tercer hijo rey de Josías, como vasallo y tributario de Babilonia.

En su prisión babilónica Jeconías recibió un trato digno y al final fue indultado y reconocido como rey (ver 2 Re 25,27-30 y comentario).

36,11-13 Reinado de Sedecías (597-587).

Sedecías tuvo el triste honor de ser el último rey de Judá: con él desaparece Judá y sus símbolos más representativos (el templo y la monarquía). Fiel a su concepción de la retribución inmediata, el Cronista interpreta los hechos como el castigo divino por los pecados de Sedecías: no escuchar al profeta Jeremías, rebelión contra Nabucodonosor, con perjurio incluido, y obstinación (2 Cr 36,12-13). La Historia Deuteronomista, con una visión más amplia, concibe este final como el resultado de un largo proceso de infidelidades y claudicaciones, que empezó a agudizarse con el reinado de Manasés.

Para los demás detalles, circunstancias y

características del reinado de Sedecías, véase comentario a 2 Re 24,18-20.

36,14-21 Deportación a Babilonia. En vez de describir pormenorizadamente los luctuosos acontecimientos que rodearon el fin de Judá como reino independiente (asedio, conquista de la ciudad, saqueo, matanza de la familia real, ceguera del rey, nueva deportación, etc.; ver 2 Re 25,1-21), el Cronista se limita a ofrecer una interpretación teológica de los hechos, en continuidad con 2 Re 36,13. Junto a Sedecías, también comparten responsabilidad las autoridades, los sacerdotes y el pueblo, que han desoído a los profetas y han colmado la ira divina (2 Cr 36,14-16). Curiosamente, nada se habla de la responsabilidad de los levitas, tan protagonistas a lo largo de toda la Historia Cronística.

Completa la interpretación, un informe resumido y genérico sobre los hechos principales: asesinatos, saqueo del templo e incendio y destrucción de la ciudad (2 Cr 36,17-20). La nota final (2 Cr 36,21) introduce la clave interpretativa del exilio, como *cumplimiento* de la profecía de Jeremías (ver Jr 25,11; 29,10), que concebía el oscuro período exílico como un gran jubileo, el gran año jubilar del país.

36,22-23 Edicto de Ciro. La Historia Deuteronomista cerraba su última página con el oscuro panorama del exilio como gran telón de fondo, sobre el que despuntaba el tenue hilo de luz y esperanza del indulto de Jecónías, último rey superviviente de Judá y, como tal, portador de la casi extinta antorcha de David (ver 2 Re 25,27-30). La Historia Cronística de la monarquía, que inicialmente pudo concluir en el final más lógico de 2 Cr 36,21, hace una más decidida profesión de esperanza, expresando su confianza absoluta en el cumplimiento de la profecía de Jeremías, que se convierte en estribillo y fórmula de enlace de la actual conclusión de los libros de las Crónicas (2 Cr 36,21 y 22). En efecto, el llamado *edicto de Ciro* sanciona el cumplimiento de las palabras proféticas y abre así la historia a un nuevo comienzo y a otra dimensión, a la vez en ruptura y en continuidad con la historia anterior.

El Cronista no hace referencia alguna al tiempo del exilio. Sin embargo, la vida siguió tanto para los deportados, como para los residentes en Judá. En medio de la profunda crisis, se desarrolló una intensa actividad profética que, por medio de Ezequiel y el segundo Isaías, fue poniendo las bases de nuevas actitudes y expectativas. A esta corriente regeneradora se sumaron otros grupos, como la escuela deuteronomista, que hizo una profunda revisión de la historia israelita anterior al exilio, o la escuela sacerdotal que alentó y cimentó la esperanza de los deportados, sobre la base de las antiguas tradiciones patriarcales y mosaicas.

En este período, tras la muerte de Nabucodonosor, el imperio neobabilónico entra en una profunda y rápida decadencia, aprovechada por el emergente imperio medo-persa que al mando de Ciro conquista Babilonia y se erige en el poder hegemónico del mundo mediorientado. Las consecuencias de este cambio de dominio internacional serán decisivas, tanto para las naciones subyugadas por Babilonia, como para el grupo de los deportados judíos.

El *edicto de Ciro* (2 Cr 36,22-23) es un fiel exponente de la política de tolerancia religiosa llevada a cabo por el imperio persa. El texto actual parece ser un duplicado de Esd 1,1-4 (ver comentario), en versión acortada. Con su inserción al final de Crónicas se convierte en el texto de enlace que estrecha la continuidad de la historia y de la obra cronística. De esta manera, el final de una etapa coincide con el comienzo de otra. En esta versión, el edicto omite toda referencia a la construcción del templo como tarea prioritaria y a la solicitud de ayuda económica para los repatriados. En cambio, insiste en la fidelidad de Dios a las promesas proféticas, en su señorío sobre la historia y en la actitud reverente y tolerante de Ciro. Tras la invitación al retorno se empieza a vislumbrar en el horizonte inmediato la apasionante aventura del reencuentro con la tierra perdida, de la reconstrucción de las viejas ruinas y de la restauración de la vida de un pueblo que, pese a todo, sigue siendo el verdadero Israel, el pueblo de Dios.

ESDRAS Y NEHEMIAS

Joaquín Menchén Carrasco

INTRODUCCION

Al margen de su relación con los libros de las Crónicas, abordada en la introducción general a la Historia Cronística, los libros de Esdras y Nehemías constituyeron en su origen un todo unido y homogéneo que recibió el nombre de *Ezra* y que en la Biblia hebrea precedía a Crónicas al final de la tercera sección, denominada los (otros) *Escritos*. En la versión griega de los LXX ambos libros formaban también una sola obra llamada *Esdras B* (distinguiéndola así de *Esdras A* -también llamado 3º de *Esdras*-, un libro apócrifo que los LXX incluyeron en la lista de libros sagrados). La división en dos libros existía ya en tiempos de san Jerónimo como atestigua la Vulgata, si bien esta versión latina todavía los denomina 1º y 2º de *Esdras*; el título de "libro de Nehemías" para el 2º de *Esdras* es posterior y se debe probablemente a las palabras iniciales de Neh 1,1.

Los libros de *Esdras* y *Nehemías* se refieren a los acontecimientos vividos por la comunidad judía desde el edicto de *Ciro* (538 a. C.) hasta las inmediaciones del año 400 a. C. y constituyen la más amplia fuente histórica del AT para conocer y reconstruir la época postexílica y sus hechos clave: la repatriación, la restauración de la nación israelita y el nacimiento del judaísmo.

1. Problemas históricos de *Esdras-Nehemías*

En el esbozo titulado: *Marco histórico del Cronista*, que proponíamos en la introducción a la Historia Cronística, asignábamos unas fechas concretas a las misiones de *Nehemías* y *Esdras*, omitiendo deliberadamente la polémica histórica planteada entre los investigadores a propósito del orden cronológico de las misiones de *Esdras* y *Nehemías*. Tres son las más importantes hipótesis en juego:

a) *Nehemías-Esdras*: Coincide con la secuencia que hemos ofrecido en nuestro "marco histórico" del Cronista (ver Introducción a la Historia Cronística) y se basa en la convicción de que el redactor final de *Esd-Neh* confunde a los dos Artajerjes: I (465-423 a. C.) y II (404-358 a. C.). *Nehemías* habría intervenido en el reinado de Artajerjes I (445-433 a. C.), y *Esdras* en el de Artajerjes II (398 a. C.). Esta secuencia, avalada por el apócrifo 3 *Esdras* y confirmada por las listas de sumos sacerdotes de Neh 12,10-12.22-23.26 (ver comentario a Neh 12,1-26), es la que tiene mayor peso y aceptación entre los estudiosos.

b) *Esdras-Nehemías*: Es la opinión tradicional, avalada por el texto bíblico, *Esdras* precede a *Nehemías*, produciendo esta se-

cuencia: en el séptimo año de Artajerjes I (458 a. C.) Esdras llega a Jerusalén (ver Esd 7,7) y en el año vigésimo del mismo rey (445 a. C.) le sigue Nehemías (ver Neh 2,1), que permanece en Jerusalén doce años (hasta el 433 a. C., ver Neh 13,6). Sin embargo, a costa de respetar el texto de Esd 7,7 e identificar sin más a Artajerjes con Artajerjes I, esta hipótesis tiene que recurrir a diversas armonizaciones e interpretaciones “forzadas” para superar las contradicciones cronológicas que plantea.

c) *Nehemías-Esdras-Nehemías*: Según esta secuencia, que cuenta con menor apoyo que las anteriores, la actividad de Esdras habría tenido lugar en el año 438 a. C., entre las dos misiones de Nehemías (445 y 430 a. C.). Su base estriba en introducir una leve corrección textual para leer el año *vigésimo séptimo* donde Esd 7,7 habla del año *séptimo*. Aunque posiblemente sea la hipótesis que más problemas resuelve, su mayor dificultad reside precisamente en la alteración textual.

El problema no ofrece fácil solución, entre otras razones, porque depende del desorden de los textos, introducido seguramente por el editor de Esd-Neh o por el responsable de su separación posterior. Sin embargo, el problema y las dificultades de solución no limitan lo más mínimo el valor histórico fundamental de Esd-Neh. Los datos que ofrece y el trasfondo histórico que supone (ambientación del imperio persa, tolerancia religiosa, detalles de la administración, reconstrucción del templo y de las murallas, consolidación de la legislación israelita, oposición de los samaritanos, etc.) han sido suficientemente contrastados en otras fuentes extrabíblicas.

2. Características literarias de Esdras-Nehemías

Ya hemos abordado el problema de la relación entre Crónicas y Esdras-Nehemías en lo que se refiere a la posibilidad de un mismo autor y al proceso de su composición (ver Introducción a la Historia Cronística). Aun en el caso de que Esd-Neh formasen una sola obra con 1-2 Cr, hay que admitir diferencias notables, aunque perfectamente lógicas,

en lo que respecta a las fuentes utilizadas y al procedimiento de composición.

a) *Las fuentes de Esdras-Nehemías*. Aunque el autor (o autores) no las cite explícitamente, como sucedía en el caso de 1-2 Cr, es evidente que para la composición de Esd-Neh se han utilizado fuentes de distinto tipo. Distinguimos cuatro grupos: documentos oficiales, memorias, listas y material redaccional.

—Como *documentos oficiales* se suelen identificar los decretos de Ciro y Artajerjes (Esd 1,2-4; 7,11-26), la correspondencia entre la corte persa y el gobierno delegado en Judea (Esd 4,9-16.17-22; 5,7-17; 6,3-12) y otros documentos menores (ver Neh 2,7-9), generalmente escritos en arameo, que se había convertido en la lengua oficial del imperio persa.

—A lo largo de la obra, abundan las *listas y catálogos* de todo tipo: repatriados en los reinados de Ciro y Artajerjes (Esd 2 = Neh 7,6-72; Esd 8,1-14); firmantes de la renovación de la alianza (Neh 10,2-28); familias afectadas por el problema de los matrimonios mixtos (Esd 10,18-42); habitantes de Jerusalén y de las aldeas vecinas (Neh 11,4-36); sacerdotes y levitas (Neh 12,1-26).

—Particular relieve adquieren las *memorias*, tanto de Esdras como de Nehemías. Las *memorias de Esdras* ocupan los últimos cuatro capítulos de su libro y dan la impresión de ser una obra compuesta por el mismo Esdras para información de las autoridades persas y judías de Babilonia. Las *memorias de Nehemías* constituyen la mayor parte de su libro y tienen un carácter más bien privado.

—Como *material redaccional* hay que considerar algunos discursos, exhortaciones y plegarias (sobre todo de corte penitencial) que aparecen distribuidos a lo largo de los dos libros (ver Esd 7,24-28; 8,28-29; 9,6-15; Neh 1,5-11; 9,5-37) y que nos ofrecen elementos teológicos similares o cercanos a 1-2 Cr.

b) *Procedimiento de composición de Esd-Neh*. Una lectura mínimamente detenida y atenta de los libros de Esdras y Nehemías nos permite descubrir una serie de indicios que reflejan la afición del redactor último por la composición en paralelismo, tanto entre los

mismos libros de Esdras y Nehemías, como entre la tarea de reconstrucción de la comunidad postexílica y la de David y Salomón en la construcción del primer templo. Podemos comprobar los casos más significativos de esta composición en paralelo:

–Esd 1-7 trata de la reconstrucción del templo y Neh 1-7 de la reconstrucción de las murallas, realizadas ambas reconstrucciones en medio de una cerrada oposición por parte de los vecinos.

–La disposiciones para la tarea y el viaje de Esdras (Esd 7) encuentran su realización en la lectura del libro de la Ley (Neh 8).

–La súplica de Esd 9 es equiparada a la oración de Neh 9.

–Las listas desempeñan idéntica función en ambos libros: demostrar la reunificación de los exiliados, su continuidad con el antiguo Israel y la tierra repoblada (Esd 2; Neh 7).

–El relato de la disolución de los matrimonios mixtos y la despedida de las esposas extranjeras de Esd 10 tiene su paralelo en Neh 10,31 y 13,1-3.23-28.

Estos ejemplos y otros muchos a nivel de vocabulario y temática confirman la impresión de un verdadero plan unitario de composición para la obra de Esdras-Nehemías, a partir del procedimiento típicamente hebreo y semita del paralelismo.

3. División y contenido de Esdras-Nehemías

Ateniéndonos a la situación actual del texto, los libros de Esdras-Nehemías ofrecen un conjunto narrativo, dividido en cinco secciones y un apéndice conclusivo.

1) Retorno de los exiliados y reconstrucción del templo (Esd 1-6).

2) Misión de Esdras y restauración de la comunidad de Jerusalén (Esd 7-10).

3) Misión de Nehemías y restauración de las murallas de Jerusalén (Neh 1-7).

4) Lectura de la Ley y renovación de la alianza (Neh 8-10).

5) Reorganización de la comunidad por obra de Nehemías (Neh 11-12).

6) Apéndice: segunda misión de Nehemías (Neh 13).

1) *Esd 1-6* narra la reconstrucción del templo de Jerusalén, primera preocupación de los exiliados a su regreso de Babilonia. La reconstrucción no fue tarea fácil, a causa de la falta de medios, la hostilidad de los vecinos y la obligada suspensión de las obras. Al reanudarse éstas por decreto imperial, la construcción concluye y el templo es de nuevo consagrado. Una solemne celebración de la pascua cierra la sección.

2) *Esd 8-10* describe la misión de Esdras, encargado de asuntos judíos en la corte persa, que llega a Jerusalén avalado por credenciales del rey y acompañado por un buen grupo de repatriados. El objetivo prioritario de su misión consistirá en reorganizar la comunidad en torno al templo y a la ley de Dios, que adquiere el rango de ley oficial del imperio para los judíos (Esd 7,25-26). La prohibición y disolución de los matrimonios mixtos recapitula su actividad reformadora.

3) *Neh 1-7* introduce en escena a Nehemías, funcionario judío en la corte de Susa, que llega a Jerusalén con permiso expreso del rey persa para llevar a término la obra de reconstrucción de las murallas, interrumpida frecuentemente por las hostilidades de los vecinos. Paralelamente Nehemías lleva a cabo una importante reforma social, sellada con un compromiso comunitario. Tras la conclusión de las obras de amurallamiento, la ciudad es repoblada.

4) *Neh 8-10* es el momento culminante de la obra conjunta Esd-Neh y narra la solemne lectura de la Ley, presidida por Esdras en el marco de una grandiosa asamblea litúrgica y sellada con una celebración penitencial y con la renovación de la alianza por parte de toda la comunidad.

5) *Neh 11-12* se refiere a una serie de reformas complementarias llevadas a cabo por Nehemías y que incluyen la repoblación de Judá y Jerusalén, una lista de sacerdotes y levitas, la inauguración de las murallas reconstruidas y la regulación de las ofrendas para el culto. La mayor parte de estas reformas tienen su antecedente en las secciones anteriores (3 y 4).

6) *Neh 13* es un apéndice que relata la segunda misión de Nehemías y ofrece algunos

datos sobre su nueva intervención reformadora: privilegios de Tobías, regulación de las ofrendas para el culto y la manutención del personal del templo, cumplimiento del precepto sabático y el problema de los matrimonios mixtos, que enmarca la sección.

4. Bibliografía

Además de los libros incluidos en la Bibliografía de la Introducción a los Libros de las Crónicas, comunes a ambas obras, se puede consultar el siguiente material específico:

- A. Fernández Truyols, *Comentarios a los libros de Esdras y Nehemías*, Madrid 1950.
- F. L. Moriarty, *Los libros de Esdras y Nehemías en Conoce la Biblia: AT II*, Bilbao 1969.
- H. Lusseau, *Esdras y Nehemías*; en H. Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona 1981.
- J. M. Sánchez Caro, *Esdras, Nehemías y los orígenes del judaísmo*, en "Salmanticensis" 32 (1985) 5-34.
- G. Ravasi, *Esdras/Nehemías*; en P. Rossano, G. Ravasi y A. Girlanda, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1990.

COMENTARIO

ESDRAS

**1. Retorno de los judíos
y reconstrucción del templo
(1,1-6,22)**

Esd 1-6 narra el retorno de los primeros grupos de repatriados y las obras de reconstrucción del templo de Jerusalén, primera y principal preocupación de los deportados a su regreso de Babilonia. En el texto encontramos varios motivos recurrentes y unificadores: decretos oficiales, diversas listas, denuncias y asechanzas contra los judíos, papel preponderante de los levitas y trabajos de habilitación del templo, que culminan en la solemne celebración de la pascua que cierra esta primera parte. Como ya sucedía en Crónicas, el templo se convierte en el principal núcleo temático y en la preocupación dominante del autor y, más concretamente, de los repatriados. Como modelo de referencia, la repatriación alude también al éxodo, aunque ahora se invierte el proceso: salida-pascua.

En la perspectiva del autor, el primer desafío al que se hubieron de enfrentar los repatriados fue la ardua tarea de la reconstrucción del templo, que en la nueva era se convertirá en el gran símbolo de identidad y unidad de la comunidad postexílica. Si la destrucción del templo marcó el final del período monárquico y el comienzo del exilio, la tarea de reconstrucción se presenta como el gran objetivo de la repatriación, ya desde el primer momento (edicto de Ciro). Otros aspectos no menos importantes, como la reconstrucción de ciudades o la normalización de la vida, son obviados. La gran convicción de fondo es que el Dios de Israel es señor de la historia y la reconduce y dirige, incluso a través de los reyes extranjeros o de las circunstancias más adversas.

1,1-4 Edicto de Ciro. El *edicto de Ciro*, que había cerrado los libros de Crónicas, abre solemnemente el libro y, lo que es aún más importante, inaugura una nueva era. Si el edicto posibilita la vuelta de los repatriados, este nuevo éxodo significará, como el primero, un nuevo comienzo. Los repatriados constituirán igualmente el nuevo pueblo. Se eliminan, sin embargo, otros elementos, como el antagonismo Dios-faraón, pues el rey extranjero en esta ocasión obedece y reconoce al Dios de Israel y se deja mover por él, convirtiéndose así en dócil instrumento de salvación.

En su forma actual, el edicto es una reelaboración redaccional del decreto de tolerancia promulgado por Ciro y conservado en el llamado *cilindro de Ciro*, que atestigua tanto la política de tolerancia religiosa de los reyes persas, como algunos medidas concretas, tendentes a subvencionar la reconstrucción de templos y a garantizar la libertad de cultos, así como el respeto por las divinidades de los pueblos sometidos.

En la introducción volvemos a encontrar una nueva referencia a la profecía de Jr 25,11-12 y 29,10: la elección de Ciro representa el cumplimiento de la promesa divina y es signo del señorío de Dios sobre la historia. También se adivina una alusión al segundo Isaías en la utilización del verbo *suscitar* (ver Is 41,25; 45,13).

El edicto (Esd 1,2-4), fechado en el año primero de Ciro (339 a. C.), presenta tres partes: introducción, cuerpo y exhortación complementaria. La *introducción* (Esd 1,2) ofrece la motivación del edicto y su interpretación teológica: Dios ha elegido a Ciro, lo ha hecho poderoso y le ha conferido la misión de construirle un templo en Jerusalén. De esta manera, Ciro queda de alguna manera equiparado a David y Salomón. El título de *Dios del*

cielo es habitual en determinados escritos de la literatura postexilica y se identifica con el de *Señor, Dios de Israel*.

El *cuero* del edicto (Esd 1,3) incluye la orden que posibilita el regreso de los repatriados a Jerusalén y legítima las obras de reconstrucción del templo. La *exhortación* complementaria (Esd 1,4) es una invitación dirigida a los persas para que colaboren y contribuyan materialmente a las obras de reconstrucción. El autor alude así al primer éxodo y a la aportación de los egipcios (ver Ex 12,35-36).

1,5-11 Cumplimiento del edicto. La unidad refiere el cumplimiento inicial del edicto de Ciro, ya que el contenido encuentra cabal correspondencia, aun con distinto orden, en las tres partes del edicto: Dios *despierta* a los dirigentes, los convecinos *ayudan* y el mismo Ciro contribuye directamente a la futura obra con su aportación material.

El texto hace vaga mención de los dirigentes: jefes de familia, sacerdotes y levitas. En cualquier caso la organización del grupo de los exiliados sería mínima y muy elemental. Como ya sucedía en 1-2 Cr, los levitas adquieren desde el primer momento de esta nueva era un papel relevante que se irá perfilando aún más a lo largo de la obra Esd-Neh. La organización y ejecución del nuevo éxodo necesita líderes, pero aquí no encontramos nombres equiparables a Moisés o Josué. El único nombre propio es Sesbasar que recibe los títulos de *príncipe de Judá* y *gobernador* (Esd 1,11; ver Esd 6,7); pero no se hace ninguna otra referencia a su linaje, ni a su posible vinculación con la dinastía davidica, aunque algunos lo han identificado con Senazar (ver 1 Cr 3,18) e incluso con Zorobabel, al que se atribuyen idénticas funciones. Su misión también presenta cierta ambigüedad: es el depositario de los objetos sagrados del templo, confiscados en su día por Nabucodonosor (ver 2 Cr 36,7.10.18) y el supuesto guía seglar de la primera comitiva de los repatriados. De cualquier forma, parece que hay un interés consciente en evitar referencias a la monarquía suprimida, ya que la nueva situación política, aun siendo favorable, "sólo" permitía la recuperación de

la tierra patria y de la propia identidad religiosa. Otras legítimas aspiraciones deberían ser, en cualquier caso, "aplazadas".

La devolución del ajuar del templo (Esd 1,7-11) adquiere dimensiones de un acto oficial e institucional. El cilindro de Ciro se refiere a la restitución de imágenes de los dioses de Súmer y Acad llevadas a Babilonia. Puesto que el Señor no admite imágenes, los objetos sagrados del templo de alguna manera las sustituyen.

La referencia final (Esd 1,11b) sintetiza y concentra el viaje de regreso de los cautivos a Jerusalén, viaje que otros escritos (como el segundo Isaías y algunos salmos) describen de forma idealizada y desde una perspectiva más espiritual que material. El autor aplazará hasta el momento del restablecimiento del culto la descripción de otros aspectos más subjetivos, como el estado de ánimo de los deportados (ver Esd 3,12-13).

2,1-35 Lista de los repatriados. Como ya sucedía en 1 Cr 1-9, el comienzo de la repatriación (y de la nueva era que con ella se abre) queda sellado con una amplia lista de los repatriados (Esd 2,1-70), repetida con ligeros retoques en Neh 7,6-63. Se trata de una "lista mixta", ya que en su confección se manejan criterios heterogéneos: nombres propios (Esd 2,2), gentilicios familiares (Esd 2,3-20) y lugares de procedencia (Esd 2,21-35), completados a continuación por una lista más homogénea de sacerdotes, levitas y servidores del templo (Esd 2,36-70).

Aunque se han formulado distintas teorías sobre el origen y datación de estas listas, es probable que incluyan nombres y datos correspondientes a los integrantes de varias y sucesivas repatriaciones, extraídos a su vez de diferentes tipos de registros. La intención del autor es similar a la que se adivinaba tras las genealogías de 1 Cr 1-9: el nuevo pueblo de los repatriados garantiza esa continuidad con el pasado que se hace imprescindible para fundamentar y apuntalar sólidamente el presente. La brecha histórica de setenta años (ver 2 Cr 36,21) no ha logrado erradicar del todo las profundas raíces de un pueblo que ha mantenido su identidad en la distancia

espacio-temporal y que vuelve de nuevo a su tierra con títulos de todo crédito. No serán, pues, unos advenedizos o intrusos, sino los descendientes directos y legítimos de los anteriores propietarios de la tierra, del antiguo reino de Judá.

Esta primera parte de la lista está integrada por seglares, aunque en el grupo de dirigentes también aparecen sacerdotes. En el grupo inicial de once nombres (Esd 2,2; en cambio Neh 7,7 da doce nombres, en probable alusión a las doce tribus) destacan Zorobabel, de ascendencia davídica, y Josué, de ascendencia sacerdotal, respectivamente los guías seglar y religioso de la nueva comunidad. En cambio, sorprende la omisión de Sesbasar, presentado inmediatamente antes (ver Esd 1,8.11).

El resto del pasaje está formado por una lista de repatriados seglares, dispuesta en dos partes y con diversos criterios: la primera (Esd 2,3-20) distribuye a los repatriados por clanes familiares; la segunda (Esd 2,21-35) hace recuento de los grupos por su procedencia geográfica. Entre los nombres de las ciudades no se incluyen Jerusalén y Hebrón. En cambio, aparecen algunas ciudades del reino del Norte, como Betel y Ay, adscritas a Judá durante el reinado de Josías.

2,36-70 Sacerdotes, levitas y otros repatriados. La lista se completa con la enumeración de otros grupos más específicos, como sacerdotes (Esd 2,36-39), levitas (Esd 2,40), cantores (Esd 2,41), porteros (Esd 2,42), servidores del templo (Esd 2,43-54) y descendientes de los servidores de Salomón (Esd 2,55-57). Hay que hacer notar el elevado número de sacerdotes, el relieve más funcional que numérico que tienen los levitas, distribuidos en las funciones previstas por David, y el lugar central del templo, ya que esta organización por grupos supone la reconstrucción del templo o, al menos, el restablecimiento del culto.

El capítulo se cierra con otros datos relativos a la repatriación, como los grupos sin genealogía, el censo total de los repatriados y sus caballerías, la colecta inicial y una breve noticia sobre la instalación.

De entre el grupo de los repatriados, hay dos grupos específicos que no pueden confirmar sus credenciales genealógicas: un grupo seglar no puede probar su origen israelita (Esd 2,59-60); de forma análoga, un grupo de sacerdotes no puede demostrar su linaje y es excluido del sacerdocio, aunque el gobernador aplaza la decisión para el futuro (Esd 2,61-63). El dato es significativo ya que demuestra, por un lado, el rigor de las listas y de la organización de la caravana de repatriados y, por otro, el deseo de adscripción a la comunidad por parte de otras gentes que, en cualquier caso, podían haberse integrado como extranjeros. Neh 3,4 sugiere que algunos pudieron probar su legitimidad.

3,1-13 Josué y Zorobabel restablecen el culto. La construcción del altar y el restablecimiento del culto señalan un primer grado de cumplimiento de la misión primordial atribuida a la comunidad de los repatriados (ver Esd 1,2-3). Al mismo tiempo, el comienzo de las obras de reconstrucción del templo, asociado a este importante momento de la llegada, abre el relato a su desenlace lógico en Esd 6,14-22. El templo sigue siendo el eje central de esta primera parte de Esdras.

Sin embargo, los testimonios de los profetas coetáneos Ageo y Zacarías hacen pensar en un notable intervalo de tiempo entre el restablecimiento del culto (asociado con la primera repatriación) y las obras de reconstrucción del templo, llevadas a cabo durante el reinado de Darío (años 522-486 a. C.). En el libro de Esdras advertimos una intención más teológica que cronológica: establecer el hecho de la reconstrucción del templo en íntima conexión con el retorno del exilio. El autor supedita el relato a este fin, simplificando los hechos y esquematizando la historia.

La primera parte del relato (Esd 3,1-6) se refiere al solemne momento del levantamiento del altar y al establecimiento y normalización del culto. La introducción omite la fecha (Esd 3,1 sitúa los hechos en un impreciso *mes séptimo*) y subraya la participación de todo el pueblo, bajo la guía de sus líderes Zorobabel y Josué. El altar es erigido en el mis-

mo lugar del anterior (Esd 3,3), convirtiéndose en anticipo y prenda espiritual del templo material, como el altar de David sobre la era de Arauna anticipaba el primer templo (ver 1 Cr 21,26; 2,1). El momento se asocia a la fiesta de las tiendas (Esd 3,4) y, a su vez, marca el inicio de la normalización del culto, tanto en las distintas celebraciones diarias, como en las más excepcionales y festivas (Esd 3,5). Hay que notar cómo el texto insiste en la recuperación del legado y tradiciones mosaicas.

La segunda parte (Esd 3,7-13) se refiere a los preparativos para las obras de reconstrucción del templo y al establecimiento de sus cimientos; el pasaje concluye haciéndose eco de las reacciones ante la realización de esta primera fase. En todo momento el autor establece paralelismos entre los preparativos y primeras obras de ambos templos: contratación de canteros y carpinteros (Esd 3,7; ver 1 Cr 22,2.5), importación de maderas de Tiro y Sidón (Esd 3,7; ver 1 Cr 22,4; 2 Cr 2,8), igual tipo de remuneración (ver 2 Cr 2,9). También se destaca la participación de los levitas en la dirección y acompañamiento de las obras (Esd 3,8-9), así como la colaboración de todo el pueblo, dirigido por sus líderes. Sin embargo, no se alude a la participación directa de los profetas Ageo y Zacarías (ver Esd 5,1).

La fundación o establecimiento de los cimientos provoca una ceremonia litúrgica de alabanza y acción de gracias, dirigida por sacerdotes y levitas, que hacen resonar el habitual estribillo de la obra cronística (Esd 3,11; Sal 136). Al final hay un emotivo contraste entre el llanto de los que conocieron el primer templo y la alegría del pueblo por los nuevos cimientos del nuevo templo (Esd 3,12-13).

4,1-16 Intervienen los enemigos de Judá. El presente capítulo trata de los obstáculos que se interpusieron en distintos momentos a las obras de restauración de la comunidad postexílica. Las referencias cronológicas son confusas y el autor parece refundir tres tipos de oposiciones, correspondientes a distintos momentos: obstáculos para la construcción del templo bajo Ciro y

Dario (Esd 4,1-4.24), oposición a la reconstrucción de la ciudad bajo Jerjes (Esd 4,12) y a la restauración de las murallas bajo Artajerjes (Esd 4,16), lo que nos sitúa en la época de Nehemías. De esta manera el autor trata de dar una explicación al retraso en la reconstrucción del templo, misión prioritaria y casi exclusiva de los primeros repatriados. Mientras que el profeta Ageo culpa a los mismos repatriados que anteponen sus intereses personales a los del templo y, en consecuencia, a los de su Dios (ver Ag 1,1-10), el Cronista destaca la culpabilidad de los enemigos.

Sin embargo, tampoco éstos están claramente diferenciados, pues se habla de tres grupos o tipos: los colonos que repoblaron Israel tras la deportación asiria realizada por Salmanasar V (y no por Asaradón, ver Esd 4,2); la *gente del país* (Esd 4,4), que puede designar a colonos venidos tras las deportaciones babilónicas de los años 598 y 587 a. C. o a judíos no deportados; y finalmente a algunos personajes de las provincias vecinas, pertenecientes con Judá y Samaria a la región de Transeufratina o del *otro lado del Eufrates* (Esd 4,7-11; ver Neh 2,9).

También se ofrecen distintas explicaciones a la oposición de los enemigos: en Esd 4,2-3 éstos quieren participar en las obras y el culto del templo, pero los judíos no aceptan, apelando al edicto de Ciro y para evitar el riesgo de sincretismo característico de estos grupos (ver 2 Re 17,24-41). En cambio, en Esd 4,12-16 los enemigos argumentan partiendo del pasado levantisco de los judíos, (aluden probablemente a las rebeliones contra Asiria y Babilonia) y del riesgo de inestabilidad para la zona que supondría el fortalecimiento de Jerusalén. Mientras que en el primer grupo primaban las preocupaciones religiosas, en el segundo grupo sólo se esgrimen argumentos políticos. Al concentrar aquí tan dispares y distantes conatos de oposición a las obras de restauración (templo, ciudad, murallas), el autor está estableciendo una correlación concreta: poner obstáculos a la comunidad judía equivale a obstaculizar el trabajo del templo y oponerse, en última instancia, al mismo Dios.

Hay que destacar el hecho de que Esd 4,8-6,18 está escrito en arameo (véase Esd 4,7b) y contiene abundantes documentos y correspondencia oficiales (como en Esd 7,12-26). A partir del exilio, el arameo comenzó a suplantar al hebreo en la lengua ordinaria, aunque ya se había convertido en la lengua oficial durante los imperios asirio y neobabilónico y la mayor parte de los documentos del imperio persa conservados están también en arameo. Mientras el arameo se convertía en la lengua hablada, el hebreo permanecería como lengua religiosa y culta.

4,17-24 Respuesta de Artajerjes. Esd 4,17-23 es la respuesta oficial a las denuncias y sugerencias enviadas a Artajerjes por los oficiales y nobles de la satrapía del *otro lado del Eufrates*. En cambio, Esd 4,24 es el desenlace provisional a las oposiciones relatadas en Esd 4,1-5.

Tras recibir la denuncia, Artajerjes (465-424 a. C.) se informa sobre el asunto en los archivos babilónicos y éstos confirman las sublevaciones del pasado (que, en consecuencia, no se podían referir a la época persa), por lo que ordena interrumpir las obras. Sin embargo las obras a las que se alude parecen ser la reconstrucción de la ciudad y la restauración de la muralla (Esd 4,12-15), que serían reemprendidas más tarde, gracias a las gestiones de Nehemías (ver Neh 2,2-8).

Esd 4,24 vuelve a retomar, a modo de inclusión temática, el trabajo del templo, interrumpido por un periodo indeterminado de tiempo que puede abarcar unos quince años y que coincidiría con los últimos años de Ciro, el reinado de Cambises (529-522) y el comienzo del reinado de Darío (522-486). Sería precisamente en el reinado de éste último, hacia el 520 a. C., cuando se reanudarían las obras del templo.

5,1-5 Reconstrucción del templo. Esd 5-6 conforma una subsección con cierta independencia, unificada temáticamente por la construcción del templo (Esd 5,1-5; 6,14-18); incluye además la consulta realizada por el gobernador de Transeufratina (Esd 5,6-7) y la respuesta consiguiente del rey Darío (Esd

6,1-13). La solemne celebración de la pascua (Esd 6,19-22) concluye la subsección y toda la primera parte.

La primera unidad se refiere a la reanudación de las obras del templo en el año 520 a. C. (año segundo de Darío; ver Esd 4,24). El momento se hace coincidir con el comienzo del ministerio profético de Ageo y Zacarías que se convierten así, junto con los citados Zorobabel y Josué (Esd 5,2; ver Esd 3,2), en los grandes impulsores del segundo templo. Efectivamente, en los libros de estos dos profetas postexílicos encontramos referencias a las obras de reconstrucción del templo (ver Ag 1,2ss; 2,4; Zac 1,16; 4,9). Sin embargo, y a diferencia del Cronista, ambos fomentan expectativas de independencia y contemplan a Zorobabel como el restaurador de la dinastía davídica (Ag 2,13), posiblemente alentados por los tumultos que agitaron el imperio persa en los primeros años de Darío. Sea como fuere, el Cronista ignora estos aspectos políticos y mesiánicos y se concentra únicamente en el tema de la reconstrucción del templo. De hecho, a partir de este momento, Zorobabel desaparece de escena y el sacerdocio va adquiriendo un mayor protagonismo.

La inspección del gobernador Tatenay y sus colegas (Esd 5,3) no interrumpen, como antes (ver Esd 4,21), las obras del templo, gracias a la "vigilancia" divina (Esd 5,5). Pero las preguntas formuladas (Esd 5,3b-4) abren el relato a un informe del gobernador y a la respuesta de Darío.

5,6-17 Los judíos son denunciados ante el rey Darío. La carta dirigida por Tatenay a Darío sobre las obras del templo (Esd 5,8-17) es de un tenor bien distinto a la misiva enviada a Artajerjes años después, a propósito de la restauración de la muralla (ver Esd 4,11-16). El tono de acusación y denuncia es sustituido por un informe más objetivo que habla en tonos elogiosos de la obra realizada (Esd 5,8b) y expone con ecuanimidad las razones de los judíos.

Tras una breve introducción (Esd 5,6-7), el remitente da cuenta de su inspección y de los informes recabados. La pregunta sobre el

nombre de los responsables (Esd 5,10; ver Esd 5,4) ha hecho pensar que éste sería el verdadero contexto de Esd 2. La respuesta judía (Esd 5,11-16) incluye un breve resumen de la historia del templo. Se enfatiza el contraste entre el proceder de Nabucodonosor, que destruye y expolia, y el proceder del persa Ciro, quien a través de su edicto permite reconstruir el templo y devuelve su ajuar (Esd 5,14-15). Finalmente, se hace referencia al comienzo de las obras y a los cimientos, atribuidos a Sesbasar (Esd 5,16). En cambio, Esd 3,8-10 atribuía la misma obra a Zorobabel y Josué, lo que ha hecho pensar en fuentes distintas.

El informe concluye con una solicitud de apertura de expediente que confirme la autorización de Ciro a las obras del templo, acatando de antemano la decisión del rey (Esd 5,17). Tanto el rigor del informe y su fidelidad a la versión judía, como la siguiente carta de Darío son un buen testimonio de la competencia y eficacia de la administración persa.

6,1-13 Respuesta del rey Darío. En íntima conexión con el informe precedente (ver Esd 5,17), Darío ordena investigar en los archivos el decreto de Ciro con su autorización para la reconstrucción del templo (Esd 6,1). El decreto o "edicto" es encontrado en Ecabata, una de las capitales de verano (junto a Susa) de los reyes persas. Además de legitimar el informe judío (ver Esd 5,13-15), el decreto encontrado (Esd 6,3b-5) es bastante parecido al edicto de Esd 1,2-4, aunque omite la introducción y lo relativo a la repatriación. La impronta de oficialidad que reviste y el hecho de que se haya transmitido en arameo han hecho pensar que en él tendríamos un fragmento del edicto original.

El decreto entra en algunos detalles particulares: dimensiones del templo, materiales y gastos, lo que invita a suponer la consulta de algún experto para los asuntos judíos. Además, incluye la orden de restitución del ajuar del templo. Se ha afirmado que los decretos persas en materia cültica muchas veces respondían a peticiones concretas que buscaban el aval real.

La respuesta de Darío (Esd 6,6-12) es continuación y aplicación del decreto de Ciro y contiene varias disposiciones: retirada de los inspectores, permiso para la continuación de las obras y orden de subvención a cuenta de los impuestos recaudados en la provincia. Además, se añaden otras dos disposiciones adicionales (Esd 6,9-10): provisión para los holocaustos y, como contraprestación, una solicitud de oraciones por el rey, práctica bastante usual en la antigüedad. Las penas conclusivas (Esd 6,11-12) sancionan el incumplimiento del decreto y son similares a las que solían acompañar a los documentos oficiales, junto al sello real (ver Est 7,9-10).

6,14-18 Dedicación del templo reconstruido. La continuación y terminación de las obras de reconstrucción (Esd 6,14) remiten de nuevo a Esd 5,1-2, aludiendo a la intervención alentadora de los profetas Ageo y Zacarías, e incluyendo un recuerdo para Ciro y Darío. En cambio, la mención de Artajerjes resulta un claro anacronismo, como pone en evidencia Esd 6,15, al proporcionar la fecha exacta de la conclusión: el tres de marzo del año 515 a. C. Las obras han concluido, pues, en menos de cinco años.

Llama la atención la sobriedad con que se describe la dedicación del nuevo templo, en evidente contraste con la gran fiesta de la dedicación del primer templo (ver 2 Cr 5-7) e incluso con la fiesta de la consagración del altar (ver Esd 3,1-6). De forma escueta y genérica se habla de los participantes: sacerdotes, levitas y resto de los repatriados; de las ofrendas (cantidad muy inferior respecto a las del primer templo), del rito expiatorio y de la nueva organización conforme a la ley mosaica, que sorprendentemente sustituye a la organización davídica. Curiosamente, también se omiten las funciones de cantores y porteros, grupos habituales en el organigrama cultural del Cronista. Aunque en Esd-Neh las cifras son más realistas que en 1-2 Cr, es innegable que en este breve informe subyace claramente la conciencia de pobreza y falta de esplendor que caracterizaron al segundo templo, en contraste con el primero.

6,19-22 Celebración de la pascua. La sección de Esd 5-6 y toda la primera parte del libro culminan en la celebración de la pascua, verdadero y significativo colofón de la gran obra de reconstrucción del templo. Si la consagración del altar y la reanudación del culto habían concluido en la celebración de la fiesta de las tiendas (ver Esd 3,4), de forma correlativa, la reapertura del templo desemboca en la celebración de la pascua. Al margen de la proximidad de fechas, la pascua tiene el significado de nuevo comienzo, de final de camino e inicio de nuevos tiempos. Una celebración de la pascua había puesto fin a la esclavitud, abriendo el camino de la libertad (ver Ex 12); otra pascua había puesto fin a la marcha por el desierto, abriendo la gran empresa de la conquista y de la posesión de la nueva tierra (Jos 5,10-12). Esta nueva pascua, con reminiscencias de aquellas dos, marca el fin del exilio y el comienzo de una nueva vida en la tierra de los antepasados, con el pueblo unido en torno al templo (como sucediera en las épocas de Ezequías y Josías, las otras dos pascuas emblemáticas de la Historia Cronística; ver 2 Cr 30; 35).

La pascua de los repatriados presenta además una novedad significativa, pues contrariamente a lo apuntado en Esd 4,2-3, los participantes admiten a *los que se habían separado de la impureza de las gentes del país* (Esd 6,21), fórmula un tanto ambigua que puede aludir tanto a los israelitas no deportados, como a los prosélitos que habían ocupado la tierra durante el periodo del exilio. También ellos (tanto unos como otros) eran convocados a formar parte del nuevo pueblo. Se advierten claros ecos del interés del Cronista por incorporar a *todo Israel* en los grandes eventos de la historia.

2. Esdras y la restauración de la comunidad de Jerusalén (7,1-10,44)

La presentación de Esdras introduce una neta ruptura en el libro y abre su segunda parte, protagonizada por el "maestro de la ley" y uno de los grandes líderes de la comu-

nidad postexílica que acabaría dando nombre a todo el libro. Esta segunda sección del libro está dedicada a la misión de Esdras y queda estructurada en torno a dos grandes ejes temáticos: el viaje de Esdras a Jerusalén (Esd 7-8) y el problema de los matrimonios mixtos (Esd 9-10), que resume emblemáticamente su actividad reformadora de la comunidad postexílica. Entre los materiales y fuentes empleados, además de los ya conocidos, hay que destacar las *Memorias de Esdras* (Esd 8,1-9,15) que, junto a las de Nehemías, constituyen una de las fuentes (y géneros) características de todo el conjunto. Además de la peliaguda cuestión de los matrimonios mixtos, un problema no menos controvertido lo constituye la precisa datación de la misión de Esdras, pues condiciona en buena medida la reconstrucción de la cronología de este periodo de la historia de Israel (ver Introducción a Esd-Neh y comentario a Esd 1,1-10).

7,1-10 Esdras, el maestro de la ley. Esd 7,1-10 es el prólogo o introducción de la segunda parte del libro, que presenta a Esdras, su genealogía y su misión, avalada por una especial elección divina y el visto bueno del rey persa Artajerjes. Se produce, pues, un gran salto en la historia de la comunidad postexílica que puede oscilar entre cincuenta y cien años de duración.

Precisamente la identificación de Artajerjes (Esd 7,1) y, más concretamente, el año de su reinado en que se inicia la misión de Esdras (ver Esd 7,7), condicionan decisivamente la datación de la misión de Esdras, cuestión ampliamente debatida entre los expertos hasta hoy. Son tres las hipótesis que se barajan: el año séptimo de Artajerjes I (año 458 a. C.), el año *vigésimo séptimo* de Artajerjes I (año 438 a. C.) o el año séptimo de Artajerjes II (año 398 a. C.). Aunque la última hipótesis parece ser la más lógica, es la segunda la que más problemas soluciona, aunque tiene el inconveniente de la alteración del texto (ver introducciones a la Historia Cronística y a Esd-Neh).

La genealogía inicial (Esd 7,1-5) presenta a Esdras, de forma simplificada y esquemática, como descendiente de Aarón y, más con-

cretamente, de Serayas, el último sumo sacerdote del primer templo (ver 2 Re 25,18-21). Esd 7,6 completa el informe con otro dato importante sobre la profesión de Esdras: *perito en la ley* (tradicionalmente se ha utilizado el término “escriba”) y dedicado a su estudio y práctica para enseñarla al pueblo (ver Esd 7,10). La figura del perito o maestro de la ley aparece por vez primera en la Biblia y parece sustituir progresivamente la función del profeta, tras su progresiva desaparición en tiempos postexílicos. Este dato, junto a lo referido en Neh 8, ha alimentado la hipótesis que convierte a Esdras en el editor del Pentateuco. Completa el informe de presentación de Esdras la mención del trato de favor del rey, como consecuencia de la especial predilección divina (Esd 7,6b) que, en estricta retribución, garantiza el éxito de sus empresas (Esd 7,9b). Lo que sigue desarrollará algunos de los elementos aquí apuntados.

Esdras parte hacia Jerusalén, acompañado de un grupo de repatriados, entre los que destacan los grupos ya conocidos: sacerdotes, levitas, cantores, porteros y otros servidores del templo (Esd 7,7). Mas adelante se concretarán aún más los acompañantes de Esdras (ver Esd 8,1-14).

A pesar de los problemas cronológicos que el texto plantea (ver Esd 7,7a.8), la intención del autor es presentar, tras la construcción del templo, el segundo gran acontecimiento del postexilio: la misión de Esdras y la restauración de la comunidad judía sobre los firmes cimientos de la ley divina.

7,11-28 Carta de Artajerjes. Un nuevo documento oficial es introducido para legitimar la misión de Esdras, al tiempo que contribuye a definir esta misión en sus aspectos más específicos. El documento (escrito de nuevo en arameo, ver Esd 4,7b) toma la forma de una carta real dirigida a Esdras e incluye, a su vez, un decreto para los tesoreros. A pesar de su apariencia, hay claros indicios de elaboración redaccional y elementos escasamente verosímiles. Sin embargo, es más que probable que esta carta haya sido reelaborada a partir de un documento oficial que otorgaría a la ley y religión

judías el reconocimiento oficial dentro del imperio persa.

El decreto oficial incluye tres decisiones concretas: nombrar a Esdras supervisor para los asuntos de Jerusalén (Esd 7,11.14); permitir una nueva repatriación de judíos residentes en Babilonia al mando de Esdras (Esd 7,13); y determinar las subvenciones oficiales destinadas a las necesidades del templo (Esd 7,15.21-22). Completan el documento otras disposiciones adicionales, relativas a la aportación voluntaria (Esd 7,16), la regulación de donaciones para sacrificios y ofrendas (Esd 7,17-20.23), la exención de impuestos para sacerdotes y levitas (Esd 7,24) y las facultades otorgadas a Esdras para nombrar jueces y magistrados con vistas a la administración de la justicia (Esd 7,25).

Precisamente este último dato, coherente con la política persa de permisividad religiosa, pone de relieve otra de las características fundamentales del judaísmo postexílico: la ley mosaica regulará diversos aspectos de la vida civil, además de la vida religiosa, llegando a tipificar delitos y castigos, pena de muerte incluida. Es lo que se ha dado en llamar la teocracia judía, que cobrará especial vigor en los últimos siglos del Judaísmo antes de la era cristiana.

Cierra la sección una breve oración de acción de gracias (Esd 7,27-28), puesta en boca de Esdras, por los beneficios recibidos, especialmente el templo y el favor del rey persa y su corte, concebidos como instrumentos divinos. Esta oración abre, a su vez, una sección presentada en primera persona y conocida como las *Memorias de Esdras* (Esd 7,27-9,15). Aunque algunos pretenden atribuir al mismo Esdras el origen y núcleo fundamental de estas memorias, la mayoría de los estudiosos considera que se trata de un recurso de composición del Cronista, fiel a su intención de presentar en paralelo las figuras de Esdras y Nehemías, paralelo que llegaría incluso a las formas de expresión (ver Introducción a Esd-Neh).

8,1-20 El regreso a Jerusalén. Los acompañantes de Esdras. La última frase de Esd 7,28 conecta y prepara el presente capítulo

que narra el viaje de regreso. Tras la convocatoria inicial, se ofrece una lista de los participantes designados por su procedencia genealógica y el número de cada uno de los clanes o familias. La lista es distinta de las encontradas en Esd-Neh y está compuesta por quince nombres: los tres primeros, a título individual, son dos sacerdotes y un descendiente de David, que aquí no parece tener ningún relieve o significación (lo que constituye un nuevo signo de la “despreocupación” político-mesiánica del Cronista). Los doce nombres restantes aparecen con el número de acompañantes varones. Esta insistencia en doce grupos, como representantes de las doce tribus, confirma el interés del autor en destacar la participación de todo Israel en todos los acontecimientos importantes de la repatriación. A su vez, cada repatriación concreta se experimenta como la primera, aunque el número de la última (casi mil quinientos hombres) sea más reducido que en las anteriores.

Esd 8,15-20 se refiere a un dato ya apuntado en Esd 2,40: la escasez de levitas, una de las grandes preocupaciones del autor. En el recuento de participantes, Esdras descubre que no hay levitas en la expedición y envía emisarios para hacer un reclutamiento urgente de levitas y servidores del templo, que se salda con éxito. Los levitas completan así el grupo que representa al pueblo. No se explicitan las razones de esta escasez. Como posibles hipótesis se han apuntado las dudosas perspectivas de trabajo en Judá y los puestos más “gratificantes” que debían ocupar en Babilonia.

8,21-36 Descripción del viaje. La breve acampada junto al río Ahavá, donde se completa la expedición (ver Esd 8,15.21), es el marco elegido para introducir dos decisiones de Esdras, que serán determinantes para el viaje: el ayuno votivo y la custodia de los bienes. Reaparecen algunos de los temas más queridos y recurrentes del Cronista, como la retribución y la confianza total en el poder divino.

El ayuno (Esd 8,21.23) pretende impetrar la asistencia divina que garantice el largo via-

je de la caravana, sometida a diversos peligros en el desierto. Necesidad que se hace más acuciante, después de haber rehusado la escolta militar ofrecida por las autoridades persas (Esd 8,22). En la perspectiva del autor, la protección divina es más fiable y segura que los medios humanos.

La respuesta divina al ayuno queda demostrada en la nueva decisión de Esdras: encomendar el “botín” (objetos valiosos y dinero en metálico) a doce sacerdotes que se convierten en testigos y depositarios de los bienes del templo. De esta manera los ministros “consagrados” se hacen cargo de los objetos “consagrados” al templo. Al repartir el valioso depósito (Esd 8,24-27), se reduce el riesgo de perderlo todo.

Se advierte cierta exageración en la cantidad de los bienes transportados (Esd 8,26-27). Sin embargo, hay que tener en cuenta el relieve que adquirió el templo tanto entre los repatriados como en los que voluntariamente permanecieron en los territorios donde habían sido exiliados fuera de Palestina, dando así origen al fenómeno de la *diáspora*. El viaje concluye con los sacrificios de rigor y la entrega de los bienes felizmente transportados (Esd 8,32-35). También se lee el decreto real (Esd 8,36), preparando así las siguientes disposiciones. Finalmente se alude a las obras de reconstrucción del templo. Más que en datos contradictorios, hay que pensar que desde la dedicación del nuevo templo habrían transcurrido entre setenta y cien años, un periodo demasiado largo como para que una construcción tan precaria no sufriera importantes deterioros.

El éxito del viaje demuestra la asistencia y protección divina y recuerda la primera repatriación. Pero, más allá de ésta, remite al primer éxodo y a la travesía del desierto, descrita aquí en términos que recuerdan al segundo Isaías.

9,1-4 Prohibición de los matrimonios mixtos. Tras el viaje de regreso, el problema de los matrimonios mixtos completa esta segunda parte del libro de Esdras. Su disposición actual y el paralelo que se establece con el segundo viaje de Nehemías (ver Neh

13) hacen pensar que éste era el objetivo principal del viaje.

La noticia de los matrimonios mixtos llega a Esdras a través de algunos jefes y se expresa en términos negativos: algunos *no se habían separado de la población del país* (Esd 9,1). Se alude a un concepto de santidad entendida como separación de lo profano. Tanto la lista de pueblos como la fraseología empleada remiten al Pentateuco: se trata de la lista clásica de los siete pueblos ocupantes de Canaán a la llegada de los israelitas, con la inclusión de Egipto (ver Dt 7,1; Jos 24,11). El *pecado* se agrava por la calidad de los culpables: jefes y consejeros protagonizan una ejemplaridad negativa. La reacción inicial de Esdras (Esd 9,3) se reduce a una serie de gestos de duelo y penitencia que preparan la oración penitencial de Esd 9,6-15.

El problema de la prohibición de los *matrimonios mixtos*, que para nuestro tiempo puede resultar escandaloso y sospechoso de racismo y xenofobia, hay que situarlo e interpretarlo a la luz de su contexto preciso y en contraste con otras corrientes postexilicas. La prohibición de matrimonios mixtos ya estaba contemplada en la legislación del AT (ver Ex 34,16; Dt 7,3-4). Originariamente, sin embargo, se trataría de una prohibición de casarse fuera de la tribu para evitar el riesgo de disminución o dispersión del patrimonio tribal. Sin embargo, en el periodo monárquico estaban bien vistos determinados matrimonios mixtos por razones políticas (por ejemplo, el matrimonio de Salomón con la hija del faraón, ver 1 Re 3,1). Aún así, la Historia Deuteronomista condenaba enérgicamente algunos matrimonios de este tipo (ver 1 Re 11,1-6).

La situación de la comunidad judía en el inmediato postexilio era particularmente difícil: sin autonomía política ni económica, sólo pudo afirmar su identidad a través de los ámbitos religioso y familiar. Estaba en juego la misma supervivencia de la comunidad en su identidad religiosa y étnica. Y sólo una medida como ésta podía asegurar tal supervivencia, en medio del ambiente politeísta y cosmopolita que favorecía el imperio persa. Con todo, también en esta época coexistieron otras

tendencias más universalistas y respetuosas hacia la integración de los extranjeros, como reflejan los escritos de Rut y Jonás.

9,5-15 Plegaria de Esdras por los transgresores. La plegaria de Esdras es una súplica penitencial o confesión, género que se desarrollará especialmente en el periodo postexílico (ver Neh 9,5b-37; Dn 3,26-45; Bar 1,15-3,8). Parece inspirarse en determinados salmos penitenciales y textos proféticos que presentan una estructura de pleito bilateral entre Dios, como parte ofendida, y el pueblo o el individuo, como acusado. El reconocimiento o confesión de la culpabilidad por parte del pueblo (o individuo) afirma la inocencia y justicia divinas. La súplica, a su vez, introduce una variante en la doctrina típicamente cronística de la retribución, ya que considera el castigo divino menos grave que las culpas que lo provocan (Esd 9,13). Se insinúa así el contraste paradójico, desarrollado en el rabinismo tardío, entre la justicia de Dios y su misericordia.

La súplica comienza con una confesión sin paliativos de la culpabilidad de la comunidad y relaciona el pecado actual con los pecados de los antepasados que acarrearón el castigo del exilio (otra variante en la doctrina de la retribución). Contrasta con esta situación la misericordia divina, manifestada en la conservación de un resto, en el alivio de la esclavitud y en la benevolencia del imperio persa (con la expresión *nos ha dado un respiro* Esd 9,9 define admirablemente la situación de la comunidad postexílica). Esd 9,10-11 añade un nuevo contraste: a la misericordia no ha correspondido la fidelidad del pueblo, sino la desobediencia a *los mandamientos que nos impusiste por medio de tus siervos los profetas*. La "cita" de Esd 9,11-12 atribuida a los profetas recoge elementos de la legislación mosaica (ver Lv 18,24-27). De cualquier manera, Moisés era considerado profeta. La última frase (Esd 9,12b) suena como la bendición prometida a la observancia fiel de la ley.

El siguiente contraste (Esd 9,13-14) se ciñe al pecado presente y concreto de los matrimonios mixtos que merecería un nuevo y mayor castigo, pues Dios ya había suaviza-

do el anterior y merecido castigo y ni por esas había escarmentado el pueblo. En las preguntas retóricas de Esd 9,14 subyace un propósito de enmienda, admitiendo la posibilidad de una aniquilación total, resto incluido.

La conclusión (Esd 9,15) presenta un último contraste que explicita además el carácter de pleito bilateral que subyace en la súplica: Dios es justo y misericordioso, como lo demuestra el resto que pervive en la actual comunidad. En cambio, el resto es culpable y, por lo tanto, indigno de comparecer ante su Dios. El perdón solicitado volverá a reafirmar la misericordia divina.

10,1-17 Disolución de los matrimonios mixtos. Esd 10, en perfecta continuidad con lo anterior, ofrece el desenlace al problema planteado en Esd 9,1: a la confesión del pecado expresada por Esdras y asumida por el pueblo, sigue el compromiso de solución y la ratificación de ésta por parte de los representantes de *todo Israel*: disolución de los matrimonios mixtos y expulsión de las esposas e hijos extranjeros (Esd 10,2-3.17.44).

Una amplia representación de la comunidad se une ahora al gesto penitencial de postración de Esdras (Esd 10,1; ver 9,5). Se canías, en representación del pueblo, repite en su intervención (Esd 10,2b-4) la confesión anterior y propone la "enmienda", en forma de solución al problema planteado: hacer un pacto ante Dios y extirpar la causa del pecado, expulsando a las mujeres extranjeras. Sin embargo será Esdras, responsable de la comunidad con mandato oficial (ver Esd 7,25-26), quien deba tomar la última decisión al respecto (Esd 10,4).

Como sucede en las grandes citas del Israel histórico, la decisión es ratificada por to-

do el pueblo y sus dirigentes más destacados, sacerdotes y levitas (Esd 10,5). A través de un bando se convoca en asamblea a todo Israel, con la amenaza de confiscación y exclusión de la *comunidad de los repatriados* (Esd 10,7-8), curiosa expresión que suena por vez primera y que designa con gran precisión al Israel postexílico.

La tajante orden de expulsión inmediata decretada por Esdras (Esd 10,11) es suavizada y "humanizada" por los presentes que tienen en cuenta la complejidad del caso, las dificultades de su ejecución (por lluvias, distancia, número de casos, etc.) y la necesidad de una moratoria (Esd 10,12-14). Una vez establecidos el procedimiento y los plazos más convenientes, se lleva a cabo la ejecución del decreto (Esd 10,16-17). Nada se dice, en cambio, del destino de las mujeres e hijos expulsados, pues tal "preocupación" queda fuera del objetivo del autor.

10,18-44 Lista de los interesados. El libro de Esdras concluye con una nueva lista que, en este caso, incluye a los implicados en el asunto de los matrimonios mixtos, es decir los casados con mujeres extranjeras. La lista está confeccionada con un criterio y orden similares a otras listas parecidas. En resumidas cuentas, y exceptuando posibles corrupciones del texto, se trata de ciento once casos, casi todos ellos pertenecientes a familias de los primeros repatriados: diecisiete sacerdotes, seis levitas, un cantor, tres porteros y ochenta y cuatro seglares. Da la impresión que el autor quiere ejemplarizar, destacando los nombres más conocidos e influyentes, incluidos sacerdotes y levitas. La lista se cierra con una nota escueta (Esd 10,44) alusiva al despido de las mujeres y los hijos.

COMENTARIO

NEHEMIAS

1. Primera actividad de Nehemías (1,1-7,72)

La primera parte del libro de Nehemías incluye las llamadas *Memorias de Nehemías*, fuente independiente y autónoma tradicionalmente atribuida a su autor, que posteriormente habría sido incorporada al conjunto de Cr-Esd-Neh por el Cronista. Aunque se advierten claras diferencias de estilo con el resto de la obra cronística, también es posible identificar notables indicios de conexión y semejanza, tanto con el libro de Esdras, como con el conjunto de la Historia Cronística (ver introducciones a la Historia Cronística y a los libros de Esdras-Nehemías).

La misión de Nehemías, fechada en *el año vigésimo de Artajerjes* (Neh 1,1), se sitúa cronológica y narrativamente a continuación de la de Esdras (si aceptamos el año *séptimo* de Artajerjes de Esd 7,7), aunque hay dificultades a la hora de reconstruir una cronología precisa (ver introducción a Esd-Neh y comentario a Esd 7,1-10). Sin embargo hay claras diferencias entre los objetivos y características de ambas misiones: si la de Esdras es predominantemente una misión religiosa, aunque con incidencia social, la de Nehemías es de carácter político-social, con lógicas incidencias religiosas. Efectivamente toda la trama narrativa de esta primera parte se articula en torno a la reconstrucción de las murallas y puertas de Jerusalén y a su posterior repoblación, trama que se complicará por los sucesivos obstáculos externos e internos que ponen en peligro las obras, pero que finalmente serán superados.

El carácter autobiográfico permite acercarnos a la personalidad de Nehemías: un judío funcionario civil de la corte persa, profundamente comprometido con la suerte de

su pueblo (como José o Moisés); decidido y valiente, piadoso y solidario con los pobres; extraordinariamente sensible y emotivo, pero frío y reflexivo ante peligros y dificultades.

1,1-11 Oración de Nehemías. El comienzo del libro, tras el título de estilo profético y la datación (Neh 1,1), introduce de improviso el hecho que desencadenará toda la trama narrativa. El pretexto de la intervención de Nehemías son las noticias llegadas de Jerusalén a través de Jananí, judío repatriado que aprovecha su viaje a la corte persa para solicitar ayuda de los compatriotas bien situados e influyentes. Las noticias sobre Jerusalén y los judíos repatriados no pueden ser más desalentadoras: mientras éstos pasan *humillantes estrecheces* (Esd 1,3), la ciudad está desolada (murallas destruidas y puertas quemadas). La interpretación de esta escueta descripción ha dado pie a diversas hipótesis: ¿se trata del mismo estado ruinoso que dejó Nabucodonosor ciento cincuenta años antes o, por el contrario, es producto de ataques más recientes? Esd 4,12-13 sugiere que ya antes hubo intentos de reconstruir la ciudad y sus murallas. Sin embargo, la respuesta afligida de Nehemías y el carácter urgente de la misión de Jananí dan a entender que se trata de una situación reciente, posiblemente provocada por alguna incursión beduina desde el sur.

La reacción de Nehemías (Neh 1,4) pone de manifiesto su solidaridad con los hermanos y compatriotas de Jerusalén, el aprecio de la ciudad por parte de los judíos de la diáspora y dos rasgos muy característicos de la religiosidad postexílica, como son el ayuno y la oración.

La *oración de Nehemías* (Neh 1,5-11) presenta indicios de inserción redaccional por

parte del Cronista, que combina algunos elementos de la súplica de Salomón (Neh 1,6; ver 2 Cr 6,12-42) con fraseología propia del Deuteronomio. En su conjunto, aparece como una confesión de los pecados con súplica de perdón y de intervención divina en favor del pueblo. La oración subraya la fidelidad de Dios a la alianza y solicita la escucha divina en la actual situación crítica, expresando al mismo tiempo la convicción de que el arrepentimiento y la conversión pueden *hacer volver = convertir* al pueblo a su Dios y devolverle el favor divino. La cita mosaica de Neh 1,8-9 tiene claras reminiscencias de Dt 30,1-4. La conclusión (Neh 1,10-11), tras una nueva petición de atención divina (Neh 1,11a, en inclusión con Neh 1,6a), enlaza la inicial perspectiva genérica con la necesidad presente al pedir el éxito de las gestiones personales de Nehemías ante el rey persa.

2,1-20 Viaje de Nehemías a Jerusalén.

Neh 2 incluye el relato del permiso oficial concedido a Nehemías (Neh 2,1-8), una breve reseña de su viaje (Neh 2,9-10), su llegada a Jerusalén e inspección inicial (Neh 2,11-16) y la reunión del recién llegado con los notables, en la que expone su proyecto y se toma la decisión de comenzar las obras de reconstrucción de las murallas (Neh 2,17-20). Situado tras la oración inicial, el viaje de Nehemías es presentado como consecuencia de la escucha e intervención de Dios en respuesta a la piedad y los desvelos del protagonista.

Nehemías es introducido ejerciendo su cargo de *copero del rey* (Neh 2,1; ver 1,11). Se trata de un cargo oficial en la corte persa que garantiza una posición de cierta influencia, ya que permite el acceso regular a la presencia del rey. Desde el primer momento Nehemías utiliza la estrategia de ocultar y retrasar la verdadera naturaleza y el objetivo último de sus planes: habla sólo de la ciudad destruida y de las puertas quemadas (Neh 2,3) y solicita el permiso real con el vago objeto de *reconstruir la ciudad* (Neh 2,5). Este "silencio" inicial puede tener su explicación en una anterior oposición de Artajerjes a la reconstrucción de las murallas (ver Esd 4,21-22), puesto que la fortificación de las ciuda-

des subyugadas solía tener connotaciones de rebelión o de preparativos bélico-defensivos, como sugerirán claramente los adversarios (Neh 2,19). Sólo al final de su entrevista con el rey, al solicitar cartas credenciales para los gobernadores y madera de los bosques reales (Neh 2,7-8), se referirá expresamente a la reconstrucción de las murallas.

La entrega de las cartas del rey a los gobernadores de la región (Neh 2,9) introduce a los antagonistas del relato: los adversarios y opositores de la misión de Nehemías (Neh 2,10; ver 2,19), que en todo momento y por diversos medios tratarán de obstaculizar las obras. En su presentación Nehemías utiliza tonos despectivos: Sambalat, que era gobernador de Samaria, es llamado *joronita*, en posible alusión a la insignificancia de su aldea, Bejorón, o a su condición de adorador del dios cananeo Jorón; Tobías, que tiene nombre teofórico y está emparentado con influyentes familias judías (ver Neh 6,18-19), es tildado despectivamente de *amonita* (con posible referencia a su cargo de gobernador de Amón) y de *funcionario* de Sambalat. A los dos se unirá el *árabe* Guezen (Neh 2,19), del que no se ofrecen más datos. Aunque la oposición de los tres fue más política que religiosa, Nehemías llevará el enfrentamiento al terreno religioso (ver Esd 13,4-5.7-9). Ya desde el primer momento los adversarios expresan su disgusto ante la llegada del "intruso" dispuesto a trabajar en favor de los judíos (Neh 2,10).

Una vez en Jerusalén y antes de acreditarse, Nehemías se esconde en el anonimato para inspeccionar minuciosamente la situación de la ciudad y el estado de las murallas, de las que debían permanecer aún el trazado y considerables superficies en pie (Neh 2,11-16). Concluida la inspección, Nehemías reúne a los notables de la ciudad y les presenta el proyecto, avalado por sólidas credenciales: la entrevista con el rey y la protección divina, aportando así una justificación religiosa que convence a los oyentes (Neh 2,17-18). La reacción de los adversarios no se hace esperar: la primera fase de su oposición será de burla y ridiculización de la empresa, concibiéndola como una descabella-

da rebelión (Neh 2,19). La respuesta de Nehemías (Neh 2,20) reafirma su confianza en la protección divina y lanza duras acusaciones a los adversarios, con veladas amenazas de exclusión de la comunidad.

3,1-32 Los restauradores de la muralla.

Las memorias de Nehemías se interrumpen momentáneamente para insertar la lista de los participantes y colaboradores en las obras de restauración de la muralla. El lugar preeminente que en ella ocupan el sumo sacerdote y los sacerdotes (Neh 3,1) hace pensar en una lista procedente de los archivos del templo.

En total aparecen cuarenta y dos grupos, que se reparten la totalidad de la tarea por sectores y que proceden de los más variados ámbitos de la población: sacerdotes, levitas, servidores del templo, nobles, oficiales, jefes locales, jefes de familias, comerciantes, artesanos, etc. Junto a los vecinos de Jerusalén participan habitantes de poblaciones vecinas, como Jericó, Tecoa y Gabaón. No se mencionan, sin embargo, otras ciudades cercanas, como Belén o Betel. También se incluye a los jefes de los cinco distritos de la provincia: Jerusalén, Bet Quérem, Mispá, Bet Sur y Queila. De los grupos nominados sólo cinco pertenecen a familias incluidas en la lista de Esd 2. En cambio, no aparece ningún nombre de la lista de los acompañantes de Esdras (ver Esd 8,1-24), lo que confirmaría la hipótesis de que la misión de éste fue posterior a la de Nehemías (ver Introducción a Esd-Neh).

La reconstrucción está organizada por sectores, comenzando por el noroeste y siguiendo en dirección oeste-sur-este-norte. Sin embargo, los criterios concretos de la reconstrucción de cada tramo parecen depender de la iniciativa de cada grupo y del estado de cada sector. La enumeración de puertas y torres configura un documento de primer orden para reconstruir la topografía de Jerusalén en el período persa.

A través de esta lista de participantes el redactor consigue ofrecer una impresión de los trabajos de restauración en que destacan la solidaridad, el espíritu de colaboración (a pesar de la oposición de algunos grupos), el

entusiasmo y la rapidez con que se llevó a cabo la mayor parte de la obra.

3,33-38 Oposición a la obra restauradora. Se reanudan las memorias de Nehemías interrumpidas en Neh 3,1 y con ellas reaparecen también los obstáculos y la oposición de los enemigos antes presentados (ver Neh 2,10.19). La primera fase de la oposición se reduce a la burla y el sarcasmo, en continuidad con Neh 2,19, debidos probablemente a las pretensiones idealistas de Nehemías y a la magnitud de la tarea emprendida.

Sambalat, gobernador de Samaria, aglutina en esta ocasión a los nobles samaritanos (Neh 3,33-34a). Su intervención se resume en cinco breves preguntas formuladas en tono de insulto y burla (Neh 3,34b) y probablemente cargadas de alusiones y sobreentendidos que actualmente se nos escapan. En la última pregunta llama poderosamente la atención la imagen que describe la obra como una resurrección de las *pedras calcinadas*.

La intervención de Tobías, más breve y condescendiente, pone en cuestión la calidad y eficacia de unos trabajos con inequívocos indicios de precariedad (Neh 3,35). La imagen de la zorra presenta connotaciones de insignificancia y debilidad, al igual que otras imágenes análogas (ver Ez 13,4-5; Lam 5,18).

Nehemías responde a las burlas con una breve súplica contra los adversarios (Neh 3,36-37), cuyo contenido remite en parte a Neh 2,20. Las ofensas e insultos contra los que construyen las murallas son concebidos como una ofensa al mismo Dios, por lo que Nehemías pide que se vuelvan contra sus autores y que sean tenidos como esclavos en tierra extraña (se sobreentiende Egipto y Babilonia).

La respuesta a las burlas desencadena una intensificación del trabajo restaurador, que permite levantar las murallas a media altura (Neh 3,38), completando así la primera parte de la obra.

4,1-17 Confabulación de los adversarios y defensa de la ciudad. Se acentúa la oposición de los adversarios, contrariados por el evidente progreso de las obras, revistiendo

ahora la modalidad de intrigas, amenazas y un ataque fallido. La presencia de nuevos enemigos (Neh 4, 1) estrecha el cerco sobre Judea y Jerusalén. Tal confabulación, que debía culminar probablemente en un ataque por sorpresa contra la ciudad (ver Neh 4,5-6), hace mella entre los constructores que empiezan a sentir el peso del cansancio y el desánimo ante la nueva intimidación de los enemigos (Neh 4,4). Sin embargo, la reacción de Nehemías refuerza la confianza, aportando una llamativa novedad respecto de la actitud providencialista típica del Cronista que, ante cualquier apuro o ataque enemigo, recurría a la oración y todo lo fiaba a la confianza en la intervención divina. Aunque Nehemías también recurre a Dios, al mismo tiempo organiza eficazmente la defensa (Neh 4,3.7-8.10-17).

En un primer momento Nehemías responde a las amenazas de ataque sorpresivo de los enemigos confabulados, apostando defensores en los descubiertos y brechas de la muralla (Neh 4,7). La estrategia de Nehemías queda perfectamente condensada en su breve arenga (Neh 4,8b): pensar en Dios y luchar contra los enemigos en nombre de la familia, la patria y la ciudad. Su capacidad de previsión y defensa logra desarmar y disuadir momentáneamente el ataque enemigo (Neh 4,9). Sin embargo, aunque el enemigo se retira, dando paso a un aparente cese de hostilidades, Nehemías vuelve a mostrarse extraordinariamente lúcido y previsor; de hecho organiza, en un segundo momento, un sistema de defensa permanente que, además de prevenir posibles ataques futuros, garantiza el clima de seguridad y confianza necesario para la continuación y remate de las obras (Neh 4,10-17). La imagen de la gente trabajando con una mano y empuñando un arma con la otra (Neh 4,11) capta la situación de manera extraordinariamente plástica y expresiva.

5,1-13 Injusticias sociales. Junto a los enemigos y adversarios externos que se oponían a las obras de reconstrucción, Nehemías hubo de enfrentarse a un grave problema interno, que afectaba a la supervivencia de la comunidad: las profundas desigualdades sociales (explotación, pobreza, marginación y es-

clavitud) y sus nefastas consecuencias. La *reconstrucción de las murallas* no podía ocultar ni aplazar la solución de un problema más hondo: la *reconstrucción de la comunidad*.

La situación descrita en Neh 5,2-5 no se pudo haber fraguado en el breve periodo de la reconstrucción de la muralla, sino que debía provenir de atrás y en cierta medida coincide con la situación que se intuye tras Is 58,6-12. Es de notar el protagonismo de las mujeres en la denuncia de una situación caracterizada por la pobreza extrema que obliga a pedir préstamos para cubrir las necesidades primarias, a costa de empeñar casas y haciendas para saldar los intereses abusivos y pagar los tributos reales, llegando incluso a ofrecer hijos e hijas como esclavos. La situación se agrava aún más, porque conculca los principios básicos de igualdad y fraternidad (Neh 5,5a.7).

La reacción de Nehemías (Neh 5,6-7) tiene visos de actuación profética. Respondiendo a la denuncia airada del pueblo, acusa también de forma airada a los principales responsables (y, al mismo tiempo, beneficiarios) de la situación, nobles y autoridades, y convoca una asamblea para resolver el problema. En la intervención ante la asamblea Nehemías contrapone su personal actitud redentora con la actitud esclavizadora de los nobles que venden a los rescatados (Neh 5,8). La solución propuesta consiste en el compromiso de perdonar las deudas y devolver las prendas depositadas en fianza (casas, campos y personas), medidas que se presentan como la *voluntad de nuestro Dios* (Neh 5,10-11) y que recuerdan la legislación del año jubilar (ver Lv 25,8-11; Dt 15,1-11) y la liberación de esclavos de Jr 34,8-22.

El acuerdo unánime es sellado con un doble gesto: juramento ante los sacerdotes (Neh 5,12) y ratificación de la acción simbólica de Nehemías (Neh 5,13), que evoca la acción profética de Aías de Siló (ver 1 Re 11,29ss) y el *amén* del pueblo a las maldiciones de Dt 27,12-26.

5,14-19 Conducta ejemplar de Nehemías. Neh 5,14-19 es como un apéndice que ilustra de forma ejemplar la anterior situa-

ción y la solución adoptada posteriormente en la asamblea, al tiempo que amplía el contraste ya apuntado en Neh 5,8 entre el proceder de los nobles y el proceder del propio Nehemías. Lo que acaba de exigir a los nobles (ver Neh 5,11) no es algo que Nehemías no haya cumplido ya, y con creces. No sólo no se ha aprovechado de su cargo de gobernador (cosa que, al parecer, solía ser frecuente), sino que incluso ha renunciado a sus legítimos derechos llegando a poner su hacienda y sus bienes al servicio de sus numerosos huéspedes, ofreciendo un magnífico ejemplo de generosidad y solidaridad.

El texto nos habla por primera vez del cargo de Nehemías, gobernador, y de su duración: doce años (del 445 al 433 a. C., ver Neh 5,14). En su denuncia del proceder abusivo de anteriores gobernadores no parece que se refiera tanto a los primeros (Sesbasar o Zorobabel), cuanto a los denominados *gobernadores del otro lado del río* (ver Esd 5,3; Neh 2,7). Su informe presenta rasgos parecidos a los *memoriales* de los altos dignatarios que pretendían justificar ante reyes o superiores su gestión administrativa. Y en esa línea hay que leer también la aparentemente presuntuosa súplica final (Neh 5,19). Sin embargo, no cabe duda de que para hacer tal ostentación de hospitalidad oriental, con el consumo diario reseñado (ver Neh 5,17), Nehemías debió contar con una gran fortuna privada, configurando así una personalidad cercana al justo del Salmo 112.

6,1-14 Nuevas intrigas contra Nehemías.

Tras el paréntesis de la reforma social de Nehemías, se retoma el hilo de la oposición a las obras de restauración de la muralla. Dado que las burlas y confabulaciones previas habían resultado inútiles (ver Neh 4,9.17), se advierte un cambio de estrategia por parte de los adversarios ya conocidos. Ahora tratan por todos los medios de eliminar o desacreditar a Nehemías, responsable último y alma de la empresa ya prácticamente culminada (Neh 6,1). A tal objeto ordenan una serie de intrigas en las que se suceden tres tipos de estrategias.

La primera estrategia (Neh 6,2-4) parece

esconder un plan de asesinato, camuflado tras una serie de invitaciones a reunirse con los adversarios, tal vez con el pretexto de sellar un tratado de paz. Nehemías se niega a las sucesivas invitaciones, amparándose en el cumplimiento del deber (Neh 6,3) o respondiendo con evasivas (Neh 6,4).

El segundo intento se sirve de una carta que, dando pábulo a rumores, acusa a Nehemías de intento de rebelión y de pretender erigirse en rey de Judá (Neh 6,7). La acusación es similar a la que en Esd 2,4-16 provocó la paralización de las obras del templo, con el agravante de que ahora se pretende conseguir la independencia política. Aunque Ageo y Zacarías habían alimentado expectativas mesiánicas a propósito de Zorobabel, Nehemías no entra en esa dinámica ni se deja embaucar por la oferta de *cambio de impresiones* con los adversarios (Neh 6,8), consciente del nuevo engaño y animado ante la inminencia del fin de las obras (Neh 6,9).

El tercer intento es el más grave, por adoptar una estrategia más verosímil y esconder un doble riesgo de desprestigio ante la comunidad judía. El profeta Selayas informa a Nehemías de un complot de asesinato inminente, ante el que le aconseja refugiarse en el interior del santuario (Neh 6,10). Además de haber demostrado una cobardía impropia de su cargo y de su prestigio de valentía y firmeza (Neh 6,11), Nehemías habría contraído el pecado de profanación del templo, dada su condición de laico (Neh 6,13). Ambos riesgos son lúcidamente previstos por Nehemías (Neh 6,12), quien una vez más escapa a la sutil emboscada.

La última frase (Neh 6,14), al estilo de Neh 5,19, es una breve súplica con un cierto tono vengativo, que debe leerse en su contexto preciso y a la luz de algunos textos como el Salmo 109.

6,15-7,3 Culminación de las obras. A pesar de las sucesivas dificultades y presiones externas e internas, las obras de restauración de la muralla llegan a su fin (Neh 6,15). Sorprende la corta duración (cincuenta y dos días) de tan ardua empresa, dada la situación de la muralla y las circunstancias adversas

que rodearon los trabajos. El dato sería fiel reflejo del entusiasmo y colaboración de los participantes y expresión cabal de la eficacia de la gestión de Nehemías. Sin embargo, fuentes judías más tardías alargan el periodo de duración de las obras (Flavio Josefo, por ejemplo, habla de dos años y cuatro meses).

La culminación de las obras se convierte, a los ojos de testigos y adversarios en una verdadera teofanía, es decir en testimonio de la presencia y asistencia de Dios (Neh 6,16). Sin embargo, y a pesar de este "reconocimiento" obligado, la oposición no desaparece: el final del capítulo (Neh 6,17-19) refiere la influencia de Tobías en la ciudad, emparentado con familias notables y apoyado por algunos nobles que probablemente estarían en desacuerdo con la reforma social de Nehemías.

Una vez terminadas las obras, Nehemías organiza la defensa y vigilancia de la ciudad (Neh 7,1-3), lo que supone un nuevo indicio de que las intrigas de la oposición no habían desaparecido del todo. La mención de *cantores y levitas* (Neh 7,1) viene motivada por la atracción de los *porteros*, imitando así tres de los típicos servicios del templo en la fraseología cronística. Nehemías llega incluso a organizar el horario de apertura y cierre de la ciudad, así como la participación de los vecinos que residían junto a la muralla (ver Neh 7,3).

Este último dato cierra momentáneamente la sección de la restauración de la muralla que se reanudará en Neh 12, precisamente con la inauguración de la muralla restaurada.

7,4-72 Repoblación de Jerusalén. Lista de los repatriados. La última unidad de esta primera parte del libro reproduce casi literalmente la lista de repatriados de Esd 2 (ver comentario). La conexión con el actual contexto la proporciona Neh 7,4-5: la ciudad finalmente reconstruida quedaba escasamente poblada y apenas se hacían nuevas construcciones. En vista de ello y con miras a su repoblación, Nehemías decide hacer un censo y entre los archivos encuentra una antigua lista de repatriados (Neh 7,5) que se reproduce íntegramente aquí (Neh 7,6-72).

El único cambio significativo se produce en Neh 7,72: según Esd 2,70 una parte de los repatriados se estableció en Jerusalén. Neh 7,72 modifica el dato, presumiblemente en función de su propia finalidad, que sería una campaña para la repoblación de la ciudad (ver Neh 11,1-2).

2. Lectura de la ley y renovación de la Alianza (8,1-10,40)

El relato se interrumpe (la repoblación de Jerusalén seguirá en Neh 11,1ss) y se inserta una nueva sección que comprende la lectura pública de la ley, la fiesta de las tiendas, una celebración penitencial y la renovación de la alianza. Se abandonan las memorias de Nehemías y el estilo en primera persona (que serán retomados en Neh 12-13) y reaparece Esdras, mientras Nehemías queda en segundo plano. Tanto la evidente ruptura, como los diferentes materiales empleados han llevado a pensar que esta sección seguiría originariamente a Esd 8 o a Esd 10 (ver Introducción). Sin embargo, el responsable de la actual disposición de Esd-Neh demuestra tener un interés más teológico que cronológico. En esta perspectiva, la nueva sección se corresponde con Esd 2 (restablecimiento del culto y fiesta de las tiendas): la lectura de la ley y cuanto le sigue (especialmente la renovación de la alianza) marca así el final del proceso de restauración y es la culminación de todos los acontecimientos vividos tras la repatriación: reconstrucción del templo, restauración de la muralla y la ciudad, reorganización de la comunidad. Como en los comienzos de la historia de Israel, la ley y la alianza sellan este nuevo comienzo.

8,1-12 Lectura pública de la ley. La alusión al séptimo mes en Neh 7,72 sirve de enlace con la nueva sección (ver Neh 8,2). La lectura del "libro de la ley" otorga de nuevo el protagonismo a Esdras, quien reaparece de improviso, sin ningún tipo de introducción o explicación. Junto a él también aparece Nehemías (ver Neh 8,9-10), que aquí asume una

función secundaria. Curiosamente la gran asamblea no se reúne en el templo, como cabría esperar, sino en una de las plazas de la ciudad. Se ha querido ver en este contexto "secularizado" y en el ritual de la lectura de la ley el origen de las celebraciones sinagogaes que incluirían la convocatoria de la asamblea, preparación de los participantes, bendición, proclamación de la ley y explicación.

Mucho se ha discutido sobre el contenido de este *libro de la ley de Moisés* (Neh 8,1-2) traído a Jerusalén y leído por Esdras en el marco de la presente celebración. Para unos, sería el libro de la ley encontrado por Josías (ver 2 Re 22,8.11) e identificado con el libro del Deuteronomio. Para otros, se trataría de una primera edición muy abreviada de nuestro actual Pentateuco. Finalmente, hay quien piensa que se trataría ya del actual Pentateuco, del que se habrían seleccionado determinados fragmentos para la lectura.

Tampoco queda suficientemente claro el procedimiento. Mientras en Neh 8,3 se dice que Esdras *estuvo leyendo desde la mañana hasta el mediodía*, Neh 8,7-8 sugiere que los levitas *leían y explicaban*. La expresión hebrea "meporesh" que admite ser traducida por *clara y distintamente* (Neh 8,8), también podría significar "traducir", lo que supondría que el pueblo ya no entendía el hebreo y necesitaba la traducción en arameo. Otros sugieren el significado de *por partes o a trozos*, lo que implicaría una lectura por fragmentos, tras la que se incluiría la correspondiente explicación. Lo que no ofrece lugar a dudas es el papel central que empieza a adquirir la ley, en general, y más concretamente la Torá escrita (precursora de nuestro Pentateuco) en la vida de la comunidad judía a partir del periodo postexílico, cuando las instituciones del antiguo Israel han dejado de existir y empieza a configurarse un nuevo orden. No es de extrañar que se haya querido ver en Esdras al padre del nuevo fenómeno religioso y social emergente, conocido como Judaísmo.

La reacción final es parecida a Esd 3,12-13 y Jue 2,4, aunque se echan de menos los sacrificios de comunión. Sin embargo, Esdras y Nehemías quieren darle un sentido festivo y jubiloso al acontecimiento, como sugiere la

conclusión de la celebración, con un banquete compartido, imitando los grandes eventos de la historia pasada.

8,13-18 La fiesta de las tiendas. A la lectura de la ley sigue la celebración de la fiesta de las tiendas (o de las chozas), que en el actual contexto aparece "redescubierta", precisamente tras la lectura y posterior consulta de *las palabras de la ley* (Neh 8,13-14; Dt 31,10-13 relacionaba con esta fiesta una especial lectura de la ley que debía hacerse *cada siete años*). La fiesta, de probable origen cananeo, inicialmente estaba vinculada a la recolección de la vid, como una *fiesta de la vendimia* (así lo refleja Dt 16,13-15, donde nada se dice de "habitar en tiendas"). Más tarde se historizó y fue relacionada con la estancia de los israelitas en el desierto, por lo que se introdujo el rito de las tiendas. De esta manera el autor sella una estrecha relación entre exilio y desierto, conquista y repatriación. Sin embargo, parece una evidente exageración el dato de Neh 8,17 según el cual *desde los tiempos de Josué no habían hecho los israelitas cosa semejante*, pues hemos encontrado anteriores referencias a la fiesta, incluso en la obra cronística (ver Esd 3,4; 2 Cr 5,3; 7,8). En cambio, no hay datos sobre la celebración de esta fiesta en tiempos de Josué. Tal comparación nos recuerda las que encontrábamos en 2 Cr 30,26 y 35,18 a propósito de la celebración de la pascua.

9,1-5 Celebración penitencial. La celebración penitencial que sigue tiene lugar en el séptimo mes, el mes festivo por excelencia en el calendario judío. Las características del ritual aquí descritas han hecho pensar en el *día de la expiación*, aunque la fecha no se corresponde (se celebra dos semanas después), ni hay alusión alguna a los ritos sacrificiales estipulados para dicha fiesta según Lv 16 (en cambio Lv 23,26-32 insiste particularmente en el ayuno).

Aunque no es seguro que se trate del *día de la expiación* descrito en Lv 16, esta jornada penitencial cumple las mismas funciones que aquél: el pueblo ayuna y hace penitencia solemne por sus pecados y los de los

antepasados (Neh 9,1-2). La separación de los extranjeros (Neh 9,2; expresión idéntica a Esd 6,21; 9,1; 10,11; Neh 10,29; 13,3) podría sonar aquí como una alusión a Lv 23,29-30 (*el que no ayune será excluido de su pueblo*) y a la fiesta en cuestión.

El ritual se completa con una nueva lectura del libro de la ley (verdadero eje conductor y "leitmotif" de esta sección), la confesión pública de los pecados por parte de la comunidad, la oración de los levitas y la plegaria penitencial que seguirá a continuación (ver Neh 9,5b-37). Se ha sugerido que la lectura del libro y la súplica penitencial sustituirían a los ritos sacrificiales de expiación. El hecho de que el *día de la expiación* cobrara auge en tiempos postexílicos ha hecho pensar que aquí tendríamos un antecedente o primera edición.

9,5b-37 Invocación a Dios Salvador. La gran plegaria penitencial en que culmina la celebración se presenta como una bendición a Dios proclamada por los levitas (Neh 9,5ab) y reviste la forma de un "memorial histórico", como algunos salmos (especialmente Sal 106; también 78 y 105) y otras composiciones similares (Bar 1,15-2,10; Eclo 36,1-22). Otra de sus peculiaridades es la gran cantidad de citas y alusiones bíblicas que contiene. El hecho de que en su contenido apenas coincida con otras plegarias de la obra cronística (ver 1 Cr 29,10-19; 2 Cr 20,6-12), junto con la ausencia de algunos temas típicos de dicha obra y de alusiones al contexto concreto, excepto al final (ver Neh 7,36-37), ha hecho pensar que se trata de una inserción redaccional de un texto primitivo, con la finalidad de reforzar los paralelos entre los libros de Esd y Neh (Neh 9 sería así paralelo de Esd 9, otra súplica penitencial, aunque de carácter bien distinto).

La mayor diferencia con el pensamiento y la teología cronística estriba en el silencio sobre las tradiciones del sur: elección de David, promesa dinástica, elección de Jerusalén, templo, etc. En cambio aparecen ampliamente desarrolladas las tradiciones del norte: promesa patriarcal, éxodo, Sinaí, desierto, conquista, etc. Así mismo, hay escasas referen-

cias a la monarquía y sólo se alude explícitamente a la invasión asiria (ver Neh 9,32). Estos datos parecen suponer un origen nórdico (más concretamente, de círculos procedentes del profetismo nórdico), corroborado por las múltiples referencias a los profetas.

En su estructura cabe distinguir, enmarcado por una introducción y una conclusión, un gran cuerpo dividido en tres partes. La *primera parte* (Neh 9,6-23) recorre las grandes intervenciones salvíficas de Dios en la historia: creación (Neh 9,6), promesa patriarcal (Neh 9,7-8), opresión y liberación de Egipto (Neh 9,9-11), revelación en el Sinaí (Neh 9,12-15) y etapas en el desierto (Neh 9,16-22) que culminan en la entrada en Canaán. La *segunda parte* (Neh 9,24-31) está referida a la conquista y al don de la tierra (Neh 9,23-25), incluyendo además vagas referencias a la época de los jueces (Neh 9,26-29) y a la monarquía (Neh 9,30-31). En cambio, la *tercera parte* (Neh 9,32-35) es una recapitulación donde se mezclan la súplica, la confesión y el reconocimiento de la fidelidad divina.

En cuanto a su contenido, encontramos un gran hilo conductor: el tema de la *tierra*, prometida en Abrahán (Neh 9,8), ofrecida como objeto de conquista tras la liberación de Egipto (Neh 9,15) y las etapas del desierto (Neh 9,23), felizmente poseída en todo su esplendor y riquezas (Neh 9,24-25) y finalmente perdida (Neh 9,36) y recuperada en precario (Neh 9,36-37). Articulando este eje conductor encontramos una sucesión de contrastes entre la fidelidad de Dios a su promesa y a su pueblo (fidelidad demostrada en el cumplimiento de la promesa, venciendo resistencias exteriores e interiores o con el don de la ley y sus avisos a través de los profetas) y las infidelidades y pecados del pueblo, tipificadas como desobediencias, rebeldías, terquedad, idolatría, abandono de Dios, soberbia, etc. A cada gesto de infidelidad sobreviene el perdón que abre la historia a la esperanza y que luego el pueblo malogra en nuevas recaídas (advertir la semejanza con el esquema redaccional de Jueces y el parentesco con Sal 106). También adquieren especial relieve el don de la ley (Neh 9,13-14) y la mediación profética (Neh 9,30).

Neh 9,32-35 incluye la confesión del pecado y el reconocimiento de la justicia e inocencia divinas. El pueblo asume en la suya la culpa de los antepasados, especialmente la de los dirigentes, y pide el final de los tiempos del sufrimiento, sobrevenido como justo castigo por los pecados.

La conclusión (Neh 9,36-37) ofrece una valoración de la situación de la comunidad postexílica, sometida al imperio persa. Aunque éste ha adoptado un carácter más benévolo que los anteriores imperios, permitiendo la repatriación, la reconstrucción y la independencia religiosa, no se puede ocultar la rebeldía latente de quienes viven como esclavos en su propia tierra, trabajando para otros y mascando en silencio una angustia insoportable.

10,1-40 Renovación de la alianza. La sección Neh 8-10 culmina en la firma solemne de la renovación de la alianza. Reaparece así uno de los grandes ejes teológicos de la Historia Cronística: la concepción de la comunidad postexílica unida a Dios en alianza, como un pueblo santo y congregado en torno al templo. Si el tema de la alianza es uno de los grandes ejes conductores de la historia de la salvación, en el conjunto de la obra cronística adquiere también un relieve especial, pues hemos encontrado celebraciones de alianzas, pactos y juramentos similares en los reinados de David (1 Cr 11,3), Asá (2 Cr 15), Joás (2 Cr 23), Ezequías (2 Cr 29) y Josías (2 Cr 34). Igualmente en Esdras encontrábamos un juramento especial, a propósito de los matrimonios mixtos (ver Esd 10), también incluido aquí. La renovación de la alianza sería, en opinión de algunos autores, la conclusión lógica e ideal del conjunto de Esd-Neh, que más tarde habría sufrido las adiciones de Neh 11-13.

El capítulo presenta la forma de un documento legal firmado y sellado por los principales dirigentes del pueblo, sacerdotes y laicos, con Nehemías a la cabeza (sorprende la ausencia de Esdras). Esta lista (Neh 10,1-28) que introduce la unidad procede seguramente

de los archivos del templo, con algunos retoques redaccionales posteriores, como la inclusión de Nehemías, que presenta evidentes rasgos de inserción posterior. Efectivamente, la huella del Cronista se deja ver especialmente en la enumeración de los firmantes, así como en la atención prestada a ciertos temas más concretos (matrimonios, templo, etc.). El resto de la comunidad (en la más pura estratificación social del Cronista: sacerdotes, levitas, porteros, cantores, adscritos al templo y prosélitos) se adhiere al documento (Neh 10,29-30a) que presenta tres partes: una cláusula general, las estipulaciones específicas y los compromisos para con el templo.

La cláusula general o ley fundamental del compromiso es el cumplimiento de la ley de Dios, dada a través de Moisés, y la observancia de sus principales mandatos y preceptos (Neh 10,30). La ley vuelve así a adquirir el papel relevante que ha tenido en toda esta sección.

Sigue una serie de estipulaciones concretas, relacionadas con problemas específicos de la comunidad postexílica (Neh 10,31-32): como la prohibición de los matrimonios mixtos ya conocida (Esd 9-10) y que volverá a reaparecer (Neh 13), el respeto al sábado y el año sabático en su doble exigencia de descanso de las tierras y de remisión de deudas en línea con la preocupación social de Neh 5,1-13.

La última parte (Neh 10,33-40) va dirigida a garantizar el servicio del templo, como responsabilidad de toda la comunidad (ver Neh 10,33). Contempla una serie de compromisos relativos al pago de diezmos, ofrendas y primicias por distintos conceptos y remite a prescripciones análogas contenidas en Ex 13,23; 31; Lv 7; 19; 25; 27; Nm 18 y Dt 5; 14; 15; 26. La mayor novedad reside en el impuesto sobre la leña para los sacrificios (Neh 10,35), no contemplado en ningún otro lugar.

La última frase (Neh 10,39) resume el contenido de estas estipulaciones específicas sobre el templo y, al mismo tiempo, suena como lema y estribillo de la teología de la obra cronística.

3. Reorganización de la comunidad (11,1-12,47)

En esta pequeña sección se dan cita una serie de materiales de procedencia diversa y forma variada, cuyo denominador común es haber quedado fuera de contexto en la redacción final del conjunto de Esd-Neh. Incluso se ha apuntado que los materiales aquí incluidos habrían formado parte inicialmente de Neh 1-8. En efecto, las dos listas de Neh 11,1-36 y 12,1-26 serían la continuación lógica de Neh 7,5, mientras que la inauguración de la muralla (Neh 12,27-43) habría constituido un brillante broche final a toda la sección de Neh 1-8.

Los desajustes y la heterogeneidad de los materiales se perciben también en el estilo: tras las listas vuelve a reaparecer el género conocido como *Memorias de Nehemías*. En su conjunto, se trata de materiales, temas y procedimientos típicamente cronísticos, que tienen sus correspondientes paralelos tanto en el libro de Esdras como en el resto de la obra cronística.

11,1-36 Repoblación de Judá y Jerusalén. Si la obra cronística era introducida por la sección genealógica de 1 Cr 1-9, este tramo final del conjunto incorpora también una pequeña sección genealógica compuesta por dos listas que funcionan como una peculiar forma de inclusión con el principio. La finalidad también es análoga: si 1 Cr 1-9 sellaba la continuidad entre el antiguo Israel y los repatriados, Neh 11-12 forja el eslabón de unión entre los repatriados y la comunidad postexílica de los tiempos de Nehemías.

La lista de Neh 11 nos remite a Neh 7,4-5 donde, al finalizar las obras de las murallas, la ciudad era espaciosa, pero poco poblada (Neh 7,4). Con la intención latente de poblarla (explicitada ahora en Neh 11,1) Nehemías había proyectado un censo de los actuales moradores (ver Neh 7,5), del que nada más se dice, pues Neh 7,6ss se limita a repetir una lista de archivo de los primeros repatriados. Ahora, en Neh 11,4-36 encontramos precisamente esa lista de repobladores de Jerusalén que entonces se echaba en falta.

Las listas van precedidas de una breve introducción (Neh 11,1-3) que explica la situación y el procedimiento: aunque los dirigentes se establecieron en Jerusalén, el resto de los repatriados se establecieron en las restantes poblaciones. Con el fin de repoblar Jerusalén se decide destinar por suertes un décimo del censo de las demás ciudades. Sin embargo, un grupo de personas se ofrecen como voluntarios, por lo que merecen el reconocimiento y la bendición del pueblo. La medida tiene evidentes connotaciones cúlticas: al igual que un décimo de las primicias de las cosechas y de los rebaños era apartada y destinada a Dios, ahora un décimo de la población es apartado y destinado a la *ciudad santa* (Neh 11,1), peculiar apelativo que Jerusalén recibió progresivamente en tiempos postexílicos (ver Is 48,2) y actualmente conservado en el nombre árabe de la ciudad.

La lista incluida presenta las características típicas de la obra cronística, sobre todo en su distribución por grupos: tras los judaitas y benjaminitas (Neh 11,4-9), aparecen los conocidos grupos de sacerdotes (Neh 11,10-14), levitas y cantores (Neh 11,15-18) y porteros (Neh 11,19), muchos de cuyos nombres coinciden con 1 Cr 9. Sigue una breve referencia a los residentes fuera de Jerusalén (Neh 11,20-24), con especial mención de los cantores (Neh 11,22-23), y termina con una lista de poblaciones de Judá, que probablemente refleja la situación geográfica de los tiempos postexílicos. El hecho de que sólo aparezcan treinta y tres poblaciones hace pensar que las restantes estarían ocupadas por extranjeros. Como dato curioso, no se cita Hebrón y, sin embargo, los límites llegan hasta Berseba.

12,1-26 Listas de sacerdotes y levitas. Esta nueva lista sólo incluye nombres de sacerdotes y levitas. Aunque inicialmente se refiere a los que volvieron en la expedición encabezada por Zorobabel y Josué (Neh 12,1), en realidad incorpora nombres que integraron sucesivas repatriaciones, desde las primeras (entre los años 530-520 a. C.) hasta los tiempos de Darío II (años 423-403 a. C., ver Neh 12,22), incluyendo lógicamente los

tiempos de Esdras y Nehemías. Como sucedía con la lista precedente, muchos de los nombres aquí reunidos aparecen en listas anteriores, como 1 Cr 9, Esd 2 y Neh 7.

Del conjunto de nombres reviste especial interés la genealogía de sumos sacerdotes (Neh 12,10-11; ver 12,22.23.26) desde Josué, coetáneo de Zorobabel, Ageo y Zacarías, hasta Yadúa, situado en el reinado de Darío II como mínimo (423-404 a. C.). Esta genealogía es utilizada por los defensores de la prioridad de la misión de Nehemías, pues éste es contemporáneo de Eliasib, tercero de la lista (ver Neh 3,1; 13,4), mientras que Esdras es contemporáneo de Juan, el quinto de la lista (ver Esd 10,6).

12,27-43 Inauguración de la muralla.

Reaparecen las *Memorias de Nehemías* para referir la fiesta de la inauguración y dedicación de la muralla. El episodio representa la conclusión lógica de la sección Neh 1-8, cuya finalidad e hilo conductor era precisamente la restauración de las murallas. La ceremonia presenta las características típicas que culminan los grandes acontecimientos a lo largo de la obra cronística: traslado del arca de la alianza (1 Cr 15-16), inauguración del templo (2 Cr 5-7), reconstrucción en tiempos de Ezequías (2 Cr 29-30), reanudación del culto con Josué y Zorobabel (Esd 3) y reconstrucción de Esdras (2 Cr 6,14-22), etc. Como en las ocasiones citadas, volvemos a encontrar similares elementos relevantes: gusto por los detalles litúrgicos, atención al ritual de purificación previa, descripción de la procesión, presencia destacada de los cantores, participación de los grupos conocidos (sacerdotes, levitas, porteros), sacrificios y alegría conclusiva.

El motivo del binomio canto-alegría hace de inclusión (Neh 12,27b.43). La ceremonia comienza con el preceptivo rito de purificación, tanto de sacerdotes, de levitas y del pueblo, como de las murallas y las puertas (Neh 12,30). A continuación se organiza una original procesión, en la que los participantes se dividen en dos grupos, cada uno de los cua-

les rodea una mitad de la muralla para volverse a encontrar de nuevo frente al templo, donde se continúa y concluye la fiesta. Cada grupo, por su parte, presenta una estructura similar: un coro a la cabeza, un alto dignatario, y la mitad de los jefes de Judá y de los sacerdotes y levitas. Esdras y Nehemías presiden cada uno de los grupos. Sin embargo, la presencia de Esdras tiene visos de interpolación redaccional, encaminada a subrayar en tan significativo momento el paralelismo de ambos dirigentes.

El episodio concluye con una alusión a las consabidas ofrendas de sacrificios y a la alegría que corona la fiesta, a la que también se han sumado mujeres y niños (Neh 12,43). La última frase, con claras connotaciones isaianas (ver Is 62,1-4), resuena como una implícita invitación a los pueblos vecinos a compartir el alborozo por lo que Dios ha realizado en favor de su pueblo.

12,44-47 Organización del culto. Neh 12,44-47 tiene el carácter de un sumario conclusivo sobre la organización del servicio del templo y del culto, uno de los temas preferidos del Cronista a lo largo de toda la obra y que viene a desempeñar parecida función a los sumarios redaccionales deuteronomistas en la articulación global de la historia. Más que a una situación concreta, el texto se refiere a la situación ideal del culto, tal como fuera diseñado por David (1 Cr 23-26), organizado por Salomón (2 Cr 3-7) y restaurado tras la repatriación por Josué y Zorobabel (Esd 3). Con esta reorganización, quedan plenamente garantizados y normalizados los principales servicios de sacerdotes, levitas, porteros y cantores, así como las ofrendas, primicias y diezmos que debían permitir el normal desarrollo del culto y la manutención de los servidores. Esta situación ideal contrasta fuertemente con los problemas concretos apuntados en Neh 13. Al final, el templo y las murallas, verdaderos hilos conductores de los escritos de Esdras y Nehemías, se reencuentran de nuevo en lo que probablemente fue alguna vez la conclusión normal del libro.

4. Apéndice: Segunda actividad de Nehemías (13,1-31)

El libro de Nehemías podría haber concluido en el final lógico y “feliz” de la inauguración de la muralla, cuya restauración había constituido el hilo conductor y el factor de tensión narrativa de la mayor parte del libro. Sin embargo, Neh 13 nos ofrece, a modo de apéndice o suplemento, una serie de reformas llevadas a cabo por Nehemías con ocasión de un segundo viaje a Jerusalén. Los problemas a los que ahora se han de enfrentar Nehemías y la comunidad están relacionadas con temas o episodios anteriormente referidos: la influencia de los enemigos “extranjeros” (Tobías y Sambalat) sobre Jerusalén, la lectura de la ley o la renovación de la alianza. De hecho, todas las reformas emprendidas ahora por Nehemías se refieren a compromisos concretos asumidos entonces por la comunidad postexílica: ofrendas para el culto y su servicio, la observancia del sábado y los matrimonios mixtos. Este hecho ha inducido a suponer que se trataba de un duplicado. Otros piensan que serían medidas tomadas con ocasión de la reforma. Sin embargo, también cabe pensar que este capítulo obedece a un propósito deliberado del redactor final: las deficiencias corregidas serían una oportuna interpelación a la comunidad postexílica, para que se mantuviera constantemente alerta, evitando así nuevas recaídas y viejos errores.

13,1-5 Situación de la comunidad. El primer episodio discurre en ausencia de Nehemías (ver Neh 13,6) y está contextuado en una de las lecturas públicas de la ley, similar a la referida en Neh 8-10. A partir del texto ligeramente modificado de Dt 23,4-7, el pueblo decide excluir a los extranjeros de Judá, denominada aquí con el nombre teológico de *Israel*. Se trata de un acto de segregación y purificación: eliminada la impureza étnica, Israel queda purificado (Neh 13,1-3; la medida recuerda a Esd 10,3-5).

En ausencia de Nehemías, sus viejos adversarios recuperan privilegios y vuelven a to-

mar posiciones en la ciudad. De hecho, Tobías aprovecha su parentesco con el sumo sacerdote Eliasib para utilizar una de las dependencias del templo en provecho propio (Neh 13,4-5a). El autor exagera un tanto la actitud incorrecta de Eliasib y Tobías, por cuanto la sala usurpada y, de alguna manera, profanada se utilizaba como almacén de los diezmos destinados a los grupos preferidos del Cronista, levitas, cantores y porteros (Neh 13,5b).

13,6-31 Segundo viaje de Nehemías. El episodio precedente (Neh 13,4-5) sirve de enlace con la nueva sección que recupera el género de *Memorias de Nehemías*. Tras su vuelta a la corte y después de un periodo indeterminado de tiempo, Nehemías vuelve a Jerusalén, tal vez alarmado por la nueva situación de la comunidad y el papel dominante de los antiguos adversarios.

Su primera medida reformadora consiste en denunciar la conducta corrupta de Eliasib (Neh 13,7b) y purificar las dependencias del templo profanadas, sacando de ellas las posesiones privadas de Tobías (Neh 13,8-9). En íntima conexión con esto y también en relación con el templo, Nehemías vuelve a normalizar el servicio del templo y la mantenimiento de los servidores del culto, sacerdotes y levitas (Neh 13,11-13), pues el abandono del templo y el descuido de las ofrendas del pueblo habían provocado la marcha de los levitas y los cantores (Neh 13,10).

La tercera reforma afecta a la observancia del sábado, profanado por las tareas agrícolas y el comercio entre judíos y extranjeros (Neh 13,15-16). Apelando de nuevo a la historia pasada (Neh 13,17-18), Nehemías prohíbe los trabajos en sábado y cierra la puerta a los comerciantes, tanto judíos como extranjeros (Neh 13,19-21), encomendando la guardia a los levitas porteros (Neh 13,22).

La última reforma tiene que ver con un problema ya abordado por Esdras, el de los matrimonios mixtos (Neh 13,23; ver Esd 9,1-2). Más que las implicaciones meramente religiosas, el autor resalta los efectos sociales y culturales negativos, provocados por la duplicidad idiomática (Neh 13,24). La reacción

de Nehemías también difiere radicalmente de la de Esdras: mientras éste deshace los matrimonios y expulsa a las mujeres y a sus hijos (ver Esd 10,11.17.44), Nehemías se limita a imponer un duro castigo a los implicados y prohíbe futuros matrimonios, apelando a los efectos perniciosos que las mujeres extranjeras tuvieron en la conducta de Salomón. El episodio sirve para lanzar un nuevo dardo contra los adversarios, esta vez en la persona del joronita Sambalat, emparentado con una de las familias sacerdotales (Neh 13,28).

Un estribillo que se repite (Neh 13,29.31b) enmarca el sumario conclusivo de esta segunda actividad de Nehemías, de la que se destacan tres aspectos: purificación del contacto con extranjeros, restablecimiento del

servicio del templo y regulación de las ofrendas (Neh 13,30-31a).

A lo largo de todo este pasaje final resuena con particular insistencia una fórmula, ya conocida (ver Neh 5,19), que a modo de breve plegaria articula la unidad (Neh 13,14.22.29.31b). Se trata de una súplica que incluye una especie de "hoja de méritos" presentada ante Dios (las obras en favor del templo y otras "buenas obras"), en contraste con las obras de los adversarios (Neh 13,29), que también han de ser "tenidas en cuenta". Estas fórmulas son reflejo de una concepción de la piedad y de las buenas obras que se desarrolló en el judaísmo postexílico y que estará particularmente vigente en tiempos de Jesucristo (ver Mt 6,1-8; Lc 18,9-14).

HISTORIA EPISODICA

Joaquín Menchén Carrasco

INTRODUCCION

Los libros de Rut, Judit, Tobías y Ester, situados habitualmente en las modernas ediciones de la Biblia (por influjo de los LXX y la Vulgata) entre la Historia cronística y los libros de los Macabeos, constituyen una buena muestra de lo que podríamos llamar *historia episódica*. Durante largo tiempo, la tradición ha considerado casi unánimemente estos libros como "históricos". Sin embargo, un atento análisis de su peculiar género literario nos descubre un conjunto de relatos o historias populares, caracterizadas por su carácter episódico y por su manifiesta finalidad edificante.

1. Un peculiar género literario

La Biblia hebrea, que no incorporó los libros de Tobías y Judit, incluía los libros de Rut y Ester en la colección de los *Escritos*, signo revelador de su carácter tardío. Por su parte, la versión griega de los LXX separó el libro de Rut, situándolo tras Jueces, y colocó los tres restantes entre Esdras-Nehemías y los libros de los Macabeos, al final de la colección de los libros históricos. Esta posición, compartida después por la Vulgata y por las versiones modernas, debió contribuir decisivamente a la consideración de estos libros como históricos. Efectivamente, aunque su ex-

tensión es más breve que la de los libros y colecciones restantes, su estilo narrativo y su referencia a hechos, situaciones o personajes ya conocidos por las anteriores historias contribuyeron a reforzar su consideración y catalogación entre los escritos históricos.

Sin embargo, el análisis detenido y atento de los rasgos literarios comunes a los cuatro libros, de la información histórica que ofrecen y de los intereses teológicos que dejan traslucir nos permite concretar y definir un género literario sustancialmente distinto del que identificaba a las historias anteriores.

2. Características literarias

Aunque los cuatro libros presentan sensibles diferencias entre sí, podemos advertir una serie de *rasgos literarios* comunes:

Carácter episódico: más que referirse a largos períodos o a distintas fases de algún acontecimiento, estos libros se refieren a episodios puntuales muy concretos, ya sea de la vida familiar (Rut y Tobías), o nacional (Judit y Ester).

Ambientación histórica: a semejanza de la "novela histórica", los marcos cronológicos, los escenarios geográficos y las referencias a hechos o personajes históricos no tienen en estos libros fin en sí mismos, sino que apa-

recen como mero soporte literario al servicio de la acción o de la trama argumental.

Personajes prototípicos: más que personajes se trata de tipos o símbolos (ver, por ejemplo, la simbología de los nombres en los libros de Rut y Judit) que representan a grupos humanos concretos o virtudes y actitudes recomendables o censurables.

Recursos novelescos: los elementos literarios utilizados (recurso a lo maravilloso y excepcional, predominio de la acción, situaciones exóticas, sabor popular, etc.) buscan despertar el interés y la emoción del lector.

Finalidad edificante: como en las llamadas "novelas de tesis", estos libros manifiestan un claro interés edificante o moralizante; aunque no desdeñan entretener o instruir, más que nada buscan demostrar el valor de ciertas actitudes o provocar determinados comportamientos acordes con la fe y la moral más características del Judaísmo.

Los resultados de este apresurado análisis confirman la convicción de que estamos ante un género literario donde la historia (cronología, geografía, situaciones, personajes, etc.) se convierte en recurso literario para dar verosimilitud y consistencia a las enseñanzas transmitidas. Entre los diversos nombres que se han apuntado para este específico género literario (narración didáctica, historia ejemplar, novela histórica) preferimos el de *historia episódica*, que podemos definir como un relato, generalmente breve, donde unos hechos y personajes "episódicos", con presumible entronque histórico, se ponen al servicio de una enseñanza ejemplarizante.

3. Elementos históricos

Los cuatro libros ofrecen abundante información histórica: lugares e itinerarios geográficos, nombres y personajes conocidos, acontecimientos puntuales, cronología verificable, etc. Pero, al mismo tiempo, estos libros introducen frecuentes inexactitudes y tratan los datos históricos con sorprendente libertad:

Rut enmarca su historia en la época de los Jueces, pero su autor ha de explicar costumbres y situaciones incomprensibles en su tiempo o caídas en desuso.

Tobías arranca desde los inicios de la dominación asiria (hacia el 745 a. C.), pero su protagonista conoce sucesivamente la destrucción de Nínive (612 a. C.), la destrucción de la ciudad y el templo de Jerusalén (587 a. C.), el fin del exilio y la posterior reconstrucción del templo (515 a. C.).

Judit presenta a Nabucodonosor como rey asirio en Nínive (cuando ya había sido destruida por las tropas babilónicas) y supone que los judíos ya han vuelto del exilio, al que habían sido conducidos anteriormente precisamente por Nabucodonosor.

Ester está ambientado en la corte del rey Jerjes I (486-465 a. C.), pero las crónicas persas ignoran la existencia de una reina extranjera (la judía Ester), los decretos de exterminio contra los judíos y los nombres de los altos funcionarios persas. Igualmente el libro de Ester hace que Mardoqueo, deportado por Nabucodonosor en el 598 (Est 2,6) pueda vivir más de un siglo después.

Estos ejemplos demuestran que el recurso a la historia es meramente funcional y literario. Por otro lado, las alusiones y referencias implícitas de la mayoría de estos libros parecen concentrarse en dos situaciones predominantes: la diáspora y la persecución seléucida.

4. Dimensión teológica

En cuanto a su dimensión teológica, los libros revelan intereses edificantes y apologeticos y una manifiesta preocupación por la salvaguarda de la identidad religiosa de la comunidad judía. Aunque en este aspecto encontramos mayor variedad entre los escritos muchos de los temas tratados o aludidos (universalismo, angeología, importancia de la oración, del sacrificio, de la limosna y las buenas obras; pureza étnica y ritual; la fe en la providencia de Dios, etc.) son, en buena medida, característicos de la época helenística y, más concretamente, del momento de la dominación seléucida. Puesto que los temas teológicos de cada libro serán analizados más amplia y pormenorizadamente en las introducciones respectivas, vamos a limitarnos a destacar brevemente los rasgos teológicos más comunes.

– *La guía providente de Dios en la historia* se destaca especialmente en los libros de Ester y Judit (también en Rut y Tobías, aunque en menor grado). A través de la sucesión de vicisitudes y acontecimientos, no siempre “lógicos”, Dios lleva a cabo sus proyectos salvadores en favor del pueblo (Ester y Judit), de linajes (Rut), o de familias concretas (Tobías), bien sea a través de mediadores humanos insignificantes (Rut), débiles (Judit) y perseguidos (Ester y Mardoqueo), bien sea a través de mediadores angélicos (libro de Tobías).

– *La protección divina*, consecuencia de la teología de la elección y estrechamente ligada al tema anterior, se convierte en prueba de la superioridad de Dios y en expresión de su fidelidad. En virtud de esta especial protección, se hacen explicables el matrimonio y maternidad de una pobre extranjera (Rut), la fortaleza y heroísmo de una mujer viuda (Judit), la rehabilitación y triunfo de una mujer judía, reina entre extranjeros (Ester), o la curación de un anciano ciego, probado por la desgracia (Tobit), y de su nuera atormentada por fuerzas demoniacas (Sara).

– *La piedad judía* se convierte, durante los períodos persa y helenista, en la expresión más contrastada de la religiosidad de la comunidad judía. El ayuno, la oración, la limosna, las buenas obras, el respeto a los mayores y el sacrificio adquieren especial importancia en estos libros, pues ponen de relieve la calidad religiosa y humana de los protagonistas y expresan cabalmente su fidelidad a la ley y a la tradición recibida de los antepasados.

– *La doctrina de la retribución*, ligada al tema anterior, refleja en estos libros las posiciones más tradicionales, lejos de sus manifestaciones críticas o polémicas (Jr, Job, Ecl). Dios tiene en cuenta y recompensa, antes o después, la fidelidad y las buenas obras de los justos (Rut y Noemí, Ester, Judit, Tobit y Sara) y castiga la iniquidad y la injusticia de los malvados (Amán, Holofernes).

– *La salvaguarda de la identidad judía* pasa a ser una preocupación prioritaria en tiempos de crisis, persecución o diáspora. Desaparecidas las instituciones y símbolos del antiguo Israel (monarquía, templo, culto,

profetismo, incluso la tierra patria), la comunidad postexílica afirma su identidad a través de su fe monoteísta, de la observancia de la ley, del sábado, de la oración y de otras prácticas rituales.

– *La ejemplaridad de los antepasados* y de la historia antigua de Israel, en general, es otro de los rasgos que sobresalen en estos libros, subrayando la historicidad de la salvación y contribuyendo a la consolidación de una teología de la historia. Al recuerdo explícito de los grandes personajes antiguos, hay que sumar los rasgos de los protagonistas que imitan a los antepasados, así como los amplios resúmenes de la historia pasada que encontramos en los libros de Judit y Tobías.

5. Otras historias ejemplares

Además de los libros aquí presentados, encontramos en el conjunto del Antiguo Testamento otras obras parecidas o afines, como son los casos de la historia de José (Gn 37-48), la historia de Job (Job 1-2; 42,7-17), el libro de Jonás y una buena parte del libro de Daniel. Aunque estos libros, debido a su actual ubicación en otros cuerpos literarios, serán analizados en su marco correspondiente, merecen una obligada referencia en la presente sección.

a) *La historia de José* (Gn 37-50). Contextuada actualmente dentro de la historia patriarcal (Gn 12-50) y estrechamente ligada al ciclo de Jacob, la historia de José ofrece claros síntomas de relato independiente y es considerada como uno de los ejemplos más logrados de “historia episódica”, con finalidad didáctica e inequívoco tono sapiencial. Narra la historia de José, hijo de Jacob, quien, a causa de la envidia y celos de sus hermanos, es vendido como esclavo y llevado a Egipto donde ascenderá, después de múltiples peripecias con prisión incluida, hasta primer ministro del faraón, llegando a salvar así a toda su familia, acuciada por el hambre. La clave última, además de la sabiduría de José y su clarividencia en la interpretación de sueños, es la guía providente de Dios que dirige misteriosamente la historia de su pueblo, como afirma explícitamente la conclusión de la

obra: *vosotros os portasteis mal conmigo, pero Dios lo cambió en bien, para hacer lo que hoy estamos viendo: para dar vida a un gran pueblo* (Gn 50,20).

Aparte de su valor intrínseco, la historia de José ofrece además un valor referencial, pues ha influido notablemente en otras obras posteriores del mismo género.

b) *La historia de Job* (Job 1-2; 42,7-17). Notablemente diferenciados del resto del libro de Job, el prólogo (Job 1-2) y el epílogo (Job 42,7-17) de la obra recogen un antiguo relato popular con ambientación "patriarcal" y clara finalidad edificante y ejemplar. La historia pone en escena a Job, un hombre rico, íntegro y profundamente religioso que con el consentimiento divino es puesto a prueba por el Satán (una especie de fiscal de la corte celestial), para demostrar la autenticidad y sinceridad de su conducta. Tras progresivas y dolorosas pérdidas (bienes, hogar, hijos, la propia salud), Job supera la prueba, *pues no pecó ni maldijo a Dios* (Job 1,22; 2,10). En recompensa a su paciencia y a su fidelidad desinteresada, Job obtiene de nuevo el favor de Dios y ve duplicadas sus posesiones (Job 42,10-17). Se trata, por tanto, de una ejemplarización de la doctrina de la retribución en su expresión más clásica y conocida.

c) *El libro de Jonás*. Aunque el libro forma parte de la colección de los doce profetas, conocidos también como "profetas menores", su género literario lo aproxima más a Rut (y al resto de libros de la anterior sección) que a los escritos proféticos. Su autor eligió como protagonista a un profeta histórico, Jonás ben Amitay, contemporáneo de Jeroboán II (véase 2 Re 14,25), y buscó un marco histórico ficticio (en Ninive, la capital del imperio asirio), para componer una historia ejemplar, una especie de parábola, que constituye uno de los más hermosos cantos del AT a la misericordia y al amor de Dios para con todos los hombres (incluyendo a los extranjeros y a los más implacables enemigos históricos de Israel, el pueblo elegido), y que contiene, como el libro de Rut, un claro mensaje de apertura y universalismo, en una época (el período de restauración postexilica) en que las fronteras étnicas y espiritua-

les del Judaísmo empezaron a cerrarse alarmantemente.

d) *El libro de Daniel* (Dn 1-6; 13-14). También el libro de Daniel (incluido entre los *Escritos* de la Biblia hebrea e incorporado a los profetas mayores en la versión de los LXX) tiene especial relación con los escritos históricos, porque su primera parte (Dn 1-6, a los que podemos añadir el apéndice griego de Dn 13-14) pertenece al género que hemos identificado como "historia episódica"; y, además, su segunda parte (Dn 7-12), de género apocalíptico, ofrece una original y sorprendente interpretación de la historia.

La llamada "historia de Daniel" (Dn 1-6 13-14) comprende una serie de relatos que sitúan a Daniel y a sus compañeros en la corte babilónica, enfrentados a los sabios y adivinos extranjeros y sometidos, a causa de su fe, a diversas pruebas, de las que salen vencedores y revalorizados en su prestigio. Se trata de "relatos ejemplares" que, por medio de las pruebas, enfrentamientos y éxitos de sus protagonistas, pretenden transmitir unas enseñanzas (la superioridad de la fe y la cultura judías ante el helenismo dominante, el valor de la observancia de la ley y de las costumbres judías, el señorío de Dios sobre la historia) y fortalecer unas determinadas actitudes vitales ante la adversidad y la persecución (la fidelidad a Dios y a la propia identidad nacional, la firmeza ante la amenaza y el martirio, etc.). No estamos lejos del momento histórico y del universo cultural y teológico que se adivina tras los libros de los Macabeos y de Ester.

6. Bibliografía

- S. Hermann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Salamanca 1979.
 J. Asurmendi y F. García Martínez, *Historia e instituciones del pueblo de la Biblia*, en *Introducción al Estudio de la Biblia*, vol. I: *La Biblia en su entorno*, Estella 1990.
 E. Cabezudo Melero, *Historia Episódica. Rut, Tobías, Judit y Ester*, Salamanca-Madrid-Estella 1993.
 A. González Lamadrid, *Las tradiciones históricas de Israel*, Estella 1993.

RUT

Enrique Cabezudo Melero

INTRODUCCION

1. Lugar del libro en el Canon

En muchas de nuestras Biblias el libro de Rut se encuentra entre el libro de los Jueces y el libro primero de Samuel. Se ha seguido así la norma establecida por los códices en que se nos ha transmitido la versión griega de los LXX y por las ediciones de la Vulgata latina. En las Biblias hebreas, sin embargo, el libro se sitúa entre los llamados *Escritos* lo que es un indicio de que el libro entró tardíamente en el canon bíblico. En efecto, mientras se explica bien que los traductores griegos lo situaran entre los libros históricos, ya que la obra se presenta *en tiempo de los jueces* (Jue 1,1) y facilita el paso de la historia de los jueces a la de David hablándonos de sus antepasados, no se explica fácilmente que un libro perteneciente a la colección de los *profetas anteriores* se sacara de este grupo más importante para incluirlo en el menos importante de los *Escritos*.

Dentro de los *Escritos* el libro se incluye, antes o después del Cantar de los Cantares, según los códices, entre los cinco volúmenes o rollos (*meguillot*) (Cant, Rut, Lam, Ecl, Est) que se leen íntegros en cada una de las cinco principales fiestas judías (Pascua, Pentecostés, Destrucción del templo, Tiendas, Purim). El libro de Rut se utilizaba en la fiesta

de las Semanas o Pentecostés. Esto se debe a que el relato se sitúa en el contexto de la cosecha de la cebada y la fiesta de Pentecostés. Además la fiesta de Pentecostés celebraba, al menos desde el s. II a. C. el don de la ley a Israel y Rut es una cumplidora ejemplar de la ley, a pesar de ser extranjera. La Traducción Ecuménica francesa de la Biblia (TOB) señala que la tradición rabinica ha visto en Rut el modelo de prosélita, o persona convertida al judaísmo. La expresión de Rut 2,12, que traducida literalmente habla de “cobijarse bajo las alas del Señor” llegó a designar la conversión al judaísmo.

2. Contenido de la obra

El libro de Rut es literariamente muy bello, ya que su asunto, las andanzas de una viudita fiel a la familia de su marido, es muy sugestivo y está desarrollado con mucho tino para darle un valor religioso permanente. El talante universalista y abierto, los valores familiares, la misericordia con el necesitado, la fidelidad a la ley de Dios, la providencia divina y el premio a la bondad, se destacan con sencillez y discreción, de tal manera que la lectura del libro agrada y edifica al lector. Algunos han visto en la obra un carácter polémico, y tal vez lo tenga, pero en cualquier

caso el autor no es un fanático que defiende su posición atacando al contrario, sino un convencido que expone con firmeza y sencillez sus ideas.

La estructura de la obra es sencilla: cuatro escenas que se corresponden con los cuatro capítulos del libro sitúan la acción sucesivamente en Moab (Rut 1), en los campos de Belén en dos momentos: la siega durante el día (Rut 2) y la era durante la noche (Rut 3), y por último en la puerta de la ciudad (Rut 4). Finalmente se añade una genealogía de David, coincidente con 1 Cr 2,5-15, aunque muy simplificada. Esta genealogía se añadió tardíamente y da un nuevo sentido a la obra.

La acción del libro de Rut se sitúa, pues, en el territorio de Judá, en la patria del rey David, que también tuvo relaciones con los moabitas (1 Sm 22,3-4). Tal vez fueron estas coincidencias y el nombre de Booz las que provocaron que se añadiera la genealogía final tras modificar en Rut 4,7 el nombre del hijo de Rut.

Los personajes son bastante numerosos y todos tienen nombres simbólicos que se irán explicando en el comentario. Entre ellos destacan tres: Rut ("compañera"), su suegra Noemí ("agradable") y Booz ("fuerza") que son los que llevan el peso de la acción. Se ha destacado la importancia de los personajes femeninos en la obra, que así se hace semejante a algunas de las narraciones patriarcales (principalmente a las que se atribuyen a la tradición yahvista).

3. Fondo legal

Son muchas las leyes que se evocan y de alguna manera se comentan en un libro tan breve. Destacan las leyes sobre la familia hasta tal punto que el libro puede aparecer como un comentario narrativo a la legislación familiar. Hay que señalar las leyes siguientes:

Ley del Levirato. Levir significa "cuñado" en latín y de ahí le ha venido el nombre a esta ley. Según Dt 25,5-10 el hermano que convivía con un hombre que había muerto sin hijos debe casarse con la viuda para darle descendencia a su hermano de modo que el

primer hijo se considere heredero del difunto. Entre los hebreos morir sin hijos es una gran desgracia y para paliarla se establece esta ley. El libro de Rut considera que esta obligación no sólo afecta al cuñado sino al heredero legal del difunto. Se amplía así considerablemente el ámbito de esta ley y de hecho se mezcla con la ley del "go'el" de la que hablaremos en el párrafo siguiente. En el judaísmo posterior tuvo mucha importancia la ley/institución del levirato y de hecho aparece incluso en el Evangelio donde los saduceos la utilizan para atacar la doctrina de la resurrección. En la Misná se dedica un amplio capítulo (*yebamoŧ*) dentro del orden tercero (*nashim*) a esta ley y su casuística.

Ley del go'el (Nm 35,19; Lv 25,23-25). El "go'el" es el defensor legal de una persona frente a los ataques que esta pueda sufrir en su persona o en sus bienes. Tiene obligación de vengar el asesinato y de rescatar los bienes o incluso la persona de su defendido si ha caído en esclavitud. Esta obligación recae en el pariente más próximo.

Legislación sobre matrimonios mixtos (Ex 34,15-16; Dt 7,3-4; 23,24; Esd 9-10; Neh. 10,31; 13,23-29; Tob 4,4). Los matrimonios mixtos (israelita con no israelita) estaban prohibidos en Israel y en algunas épocas esta prohibición llegó a extremos muy duros. El libro de Rut polemiza contra esta prohibición.

Derecho de los pobres a espigar (Lv 19,9s; 23,22; Dt 24,19). Es una ley humanitaria que permite al pobre la rebusca una vez que han pasado los segadores.

A pesar de la abundancia de leyes, el libro no es "legalista" ya que elabora una auténtica espiritualidad de la ley basada en la misericordia y la fidelidad.

4. Género literario, finalidad y fecha del libro de Rut

La tradición judía, atestiguada por el mismo Flavio Josefo que habla de Rut en sus "Antigüedades Judáicas", ve en el libro de Rut un recuerdo fiel de los antepasados de David, a la par que saca de la narración lecciones de comportamiento moral y social para la vida actual.

La interpretación tradicional de la exégesis cristiana está bien resumida en las palabras de L. Fillion: "El libro de Rut se compuso para conservar el recuerdo de un emotivo suceso que concernía a la familia de David y para establecer la serie de un cierto número de sus antepasados". En "la intención del Espíritu Santo" la finalidad del libro consiste en "fijar la lista de los antepasados no sólo de David, sino del mismo Mesías" (Dictionaire de la Bible, V, 1280s).

En esta perspectiva no se pone en duda el carácter histórico del libro: "La simplicidad y el candor de los relatos testimonian en favor de su realidad objetiva. El escrito mismo se presenta como queriendo narrar hechos históricos: los menores detalles son conformes a las circunstancias de tiempo, de lugares, de personas, tales como las conocemos por otras fuentes" (Fillion DB, V, 1277).

Con esas premisas puede hablarse de un origen relativamente antiguo del libro basado, además, en tradiciones orales nacidas en torno a los mismos hechos relatados.

Gunkel interpretó el libro como "nouvelle", o sea, como novela corta, un relato que partiendo de ciertos datos históricos (época de los jueces, Belén, país de Moab, etc) desarrolla un asunto ficticio. El libro se habría escrito sólo para deleitar al lector. La posición de Gunkel ha tenido gran éxito y hoy día son mayoría los que sostienen que en el libro de Rut tenemos una novela corta, aunque algunos prefieren hablar de un género típico de la Biblia al que llaman "relato breve" (*short story*), un género que comparte con el relato histórico el estilo y hasta una cierta dosis de historicidad. Otros hablan de leyenda popular con elementos de carácter novelístico (J. A. Soggín). Sin embargo, casi todos afirman que el libro tiene una finalidad más amplia que el mero deleitar.

El análisis de las leyes y de la lengua utilizada hacen pensar que el libro se escribió en época postexílica (s. V-IV a. C.). Se habla del tiempo de los jueces como algo muy lejano, se explican viejas costumbres caídas en desuso (o se da por buena la hipótesis de una vieja costumbre para explicar una ley poco clara). El lenguaje del libro tiene in-

fluencias de la lengua aramea y palabras muy nuevas junto a expresiones arcaizantes puestas en boca de los personajes cuando hablan con solemnidad. Las perspectivas universalistas del autor muestran rasgos polémicos poco probables en época antigua; a Rut se la llama muchas veces "la moabita" (Rut 1,22; 2,2.6; 4,5.10) o se insiste en su carácter de extranjera (Rut 1,4; 1,14; 1,16; 2,10). La elección de Moab como patria de Rut acentúa aún más el aspecto polémico ya que Dt 23,4 dice: *El amonita y el moabita no serán admitidos en la asamblea del Señor; ni aún en la décima generación serán admitidos en la asamblea del Señor, nunca jamás.* También la forma de entender la retribución y el sentido del sufrimiento son típicos de la época que sucedió a la vuelta del exilio de Babilonia. Por todo esto la mayoría de los autores sitúan el libro en época persa, o sea en los siglos V-IV a. C.

Si el libro, por otra parte, se escribió cuando las preocupaciones por la pureza de sangre eran dolorosamente reales, o sea a la vuelta del exilio, tenía mucho de ataque a esa mentalidad de pureza de sangre y se ponía en línea de defensa de los matrimonios mixtos –tan atacados en la época de Esdras y Nehemías– mediante un recurso rabínico: la ley puede obligar a contraer un matrimonio mixto, por ejemplo para salvar la ley del levirato (Dt 25,5-10). Se recuerda aquí que esta forma de razonar fue empleada contra la doctrina de la resurrección –utilizando la misma ley del levirato– por los adversarios de Jesús (Mc 12,18-27 y par.) y que el mismo Jesús, como buen rabino, argumenta con ese estilo al final del pasaje citado y en Mc 12,35-37. Pero esta forma de argumentar no se puede remontar hasta los primeros tiempos de la vuelta del destierro sino que nos sitúa en tiempos más cercanos a la composición del libro de las Crónicas y al desarrollo de los métodos rabínicos, o sea hacia el s. III a. C.

Tampoco es necesario ver en el libro una polémica directa –un lector no avisado no percibe polémica alguna al leerlo– sino simplemente un libro de edificación con expreso talante universalista (como los libros de Jonás y Job, la tercera parte de Isaías, la se-

gunda parte de Zacarías o Dn 1-6), un libro que pretende mostrar cómo Dios acoge y premia a quien confía en él, a quien elige formar parte de su pueblo y cumple su ley. Todo esto se hace en forma narrativa ilustrando el relato con la aplicación de algunas leyes concretas y en especial de la ley del levirato, considerada tan importante que en el mismo Génesis sirve para justificar la actitud de Tamar con su suegro Judá (Gn 38). El libro estaría así a la mitad del camino entre una "haggadá" (relato edificante basado en la Sagrada Escritura) y una "halaká" (sentencia rabínica para determinar la aplicación de una ley), y, por tanto, el libro sería de una época en la que estaba naciendo el "midrás" (desarrollo explicativo de la Sagrada Escritura en forma de narración o de sentencia jurídica) y todavía no se habían diferenciado claramente en él la "haggadá" y la "halaká"; nos encontraríamos, por tanto, en los siglos IV-III a. C.

El libro no pretendía, pues, una finalidad histórica como sería la de darnos la genealogía de David o la de explicar, mediante su origen moabita, algunos pasajes del libro de Samuel (ver 1 Sm 22,3-4), ya que la genealogía de David ocupa un lugar muy secundario en el libro, que se puede entender perfectamente sin ella; por lo demás, en el curso del libro no se alude siquiera a David. La misma mención de Belén se explica mejor por su significado de "Casa del pan" que por su relación con David. Además, ya lo hemos dicho, el libro no fue colocado en la Biblia hebrea entre los libros históricos (profetas anteriores), como hizo la traducción griega de los LXX, sino entre los llamados "Escritos".

Pero hay que explicar el sentido de la genealogía de David que se inserta al final. Es posible que en un determinado momento se quisiera dar al libro una nueva finalidad. La mención de Belén sugirió una relación entre el libro y David tanto más cuanto que el principal personaje masculino tenía un nombre que aparecía entre los antepasados de David y que el libro podía explicar las relaciones de David con los moabitas (ver 1 Sm 22,3-4). De esta manera el libro se hacía más naciona-

lista, se reivindicaba el buen nombre de David y se atacaban algunos aspectos de la tesis del libro en su forma primitiva ya que su universalismo quedaba bastante diluido en esta nueva perspectiva.

Concluyendo: parece que el libro, al menos en su redacción final, es más bien reciente ya que utiliza el libro de las Crónicas (s. IV-III a. C.); sin embargo, al estar escrito en una muy aceptable lengua hebrea, hay que considerarlo como un relato edificante en el que, mediante la explicación de cómo se aplicó una ley concreta, se destaca la bondad de su protagonista y el magnífico premio recibido: ser antepasada de David (que queda así limpio de la acusación de impureza de sangre: sólo su abuela era moabita y además una excelente prosélita), y, por tanto, del futuro Mesías. Desde esta perspectiva es completamente ocioso preguntarse por su historicidad.

5. Valor cristiano

El universalismo del libro tendrá su plenitud cuando Cristo rompa el muro que separaba a judíos y no judíos (Ef 2,14). Para la Iglesia no importa la raza sino la fe. La heroína, Rut, es tipo de la Iglesia que de ser extranjera ha pasado a ser pueblo de Dios gracias a Cristo, el de Belén, que nos rescata del pecado y nos introduce en el nuevo Pueblo de Dios. La Iglesia se ha decidido por Cristo, lo sirve y en él halla el descanso. No menos cristianos son los valores, ya citados, de la solidaridad con los familiares, la misericordia con el necesitado, la fidelidad a la ley de Dios, la providencia divina y el premio a la bondad, que tanto destacan en este libro de Rut.

6. Bibliografía

- L. Arnaldich, *Rut*, en *Biblia Comentada*, A. T., Vol. II, Madrid 1963.
- F. Asensio, *Rut*, en *La Sagrada Escritura*, A. T., Vol. II, Madrid 1968.
- G. Wood, *Rut*, en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, A. T., Vol. II, Madrid 1971.
- H. Lusseau, *Rut*, en *Introducción Crítica al A. T.*, Barcelona 1981.

COMENTARIO

1,1-5 La familia de Elimélec emigra a Moab. En estos versos se nos dan los presupuestos narrativos de la obra.

La acción se sitúa en un tiempo remoto, anterior a la monarquía; antes del 1100 a. C., ya que Rut sería bisabuela de David. En este tiempo no es datable una época de hambre porque existieron muchas. El lugar es bien conocido: Judá y Moab. Los personajes son desconocidos por otras fuentes y la situación no tiene de por sí nada de extraña: una mujer que se queda viuda a cargo de sus dos nueras, también viudas, naturales del país en el que vive como forastera. Pero hay un problema legal que no se menciona expresamente: dos israelitas se casan con extranjeras y en este libro se ve como normal a pesar de lo preceptuado en Dt 7,3 (ver además Esd 9-10 y Neh 13,23-29). También ven normales los matrimonios con extranjeras algunos textos referentes a patriarcas y a los primeros reyes (ver Gn 41,45; Ex 2,21; 2 Sm 3,3; 1 Re 11,1-8). Sin embargo en Tobías (Tob 4,12-13) se insiste en que los patriarcas no tomaron mujeres extranjeras y eso les mereció la bendición de Dios. Este detalle no pasaría desapercibido a un lector israelita, como tampoco pasaría desapercibido el hecho de que de una familia que se marchó fuera de la tierra prometida a buscar pan (dejando "Casa del pan" = Belén) sólo queda una viuda auxiliada por dos viudas extranjeras. La pobreza e impotencia son totales: hambre, destierro, viudez. La salida de la tierra prometida buscando pan se ve en general como un símbolo del pecado, como una pérdida de lo espiritual por amor de lo material.

Los nombres están cargados de sentido, unos por su etimología, otros por sus evocaciones:

Belén = "Casa del pan", en contraste con el hambre que se ha producido, evoca por una parte los tiempos anteriores a la monarquía cuando David era pastor, y por otra los tiempos de salvación en los que el Señor enviará

al que ha de pastorear a su pueblo cuando *dé a luz la que ha de dar a luz* (Miq 5,1-3).

Moab, al este de Judá, al otro lado del Jordán, es tierra extranjera y enemiga para Israel. David tardó mucho en conquistarla y durante el sitio de su capital Rabat Amman (la actual capital de Jordania) murió Urias, marido de Betsabé (2 Sm 11). Los moabitas estaban mal vistos por los israelitas a pesar de considerarlos descendientes de Lot, el sobrino de Abrahán (Gn 19,30-38). Dt 23,4 prohíbe que los moabitas formen jamás parte de la asamblea del Señor.

Elimélec = "mi Dios es rey". En la traducción griega se utiliza *Abimelec* = "mi padre es rey". Este último nombre es más frecuente en la Biblia. El nombre de Elimélec solo aparece en este libro.

Noemí = "agradable, dulce" (en Rut 1,20 se pone en contraste con "Mará", que significa "amarga").

Majlón = "debilidad" y *Kilión* = "caducidad".

Efrateos. Efrata es la región donde está Belén (ver Miq 5,1) pero al oído sugiere también la región de Efraín, el reino del Norte de Israel.

Orfá = "nuca" o "espalda". Es la nuera que da la espalda y se vuelve a su tierra.

Rut = "compañera", quizás "reconfortada".

1,6-22 Fidelidad de Rut. Rut 1,6: La traducción literal de: *el Señor había bendecido a su pueblo*, sería: "el Señor había visitado a su pueblo". El verbo "visitar" es en la Biblia un término técnico para indicar la intervención de Dios en la historia. Intervención que puede ser positiva, para salvar (así en el caso presente y en la mayor parte de las veces), o negativa, es decir, para castigar como en Am 3,2 (véase Is 26,21; Jr 23,2). El libro del Exodo refiere que cuando el pueblo de Israel estaba en Egipto, en situación de extrema necesidad, fue "visitado" por Dios (Ex 3,16). Ahora las tres viudas oyen que Dios ha "visitado" a su pueblo quitando el hambre de la tierra. También Zacarías hablará de "visita"

del Señor para referirse al nacimiento del Mesías (Lc 1,68.78). En todos estos casos la "visita" lleva consigo un conducir al pueblo hacia la Tierra Prometida de la salvación.

Rut 1,7-13: En el momento de partir, las nueras tienen que tomar una decisión: volver a la casa paterna o seguir adelante. Noemí no quiere forzar a sus nueras a irse con ella, no piensa en las obligaciones que estas puedan tener para con ella, sino en la bondad y el bien que derramaron con la familia. Esa misericordia las hace acreedoras de la misericordia divina (*Dichosos los misericordiosos porque Dios tendrá misericordia de ellos*: Mt 5,7). Noemí no tiene nada que darles, no tiene más hijos ni puede ya tenerlos. Pero es que, aunque se casara y tuviera hijos (el texto insinúa la posibilidad de concebir y dar a luz mellizos), y según la ley del levirato (que aparece aquí insinuada por primera vez) estos hijos debieran casarse con las nueras para dar descendencia legal a los hermanos muertos, difícilmente Rut y Orfá podrían esperar tanto tiempo para casarse. Sorprende la generosidad de Noemí que no quiere someter a Rut y a Orfá a un futuro incierto y pone el bienestar de sus nueras por encima de su propia descendencia familiar. Por otra parte habría que tomar en consideración la sugestiva mezcla de semejanzas y contrastes entre este pasaje de Rut y el de Gn 38,1-30.

Rut 1,14-15: Tras un cortés amago de seguir a Noemí, Orfá se vuelve a su familia moabita. Nadie le reprocha su conducta que a nivel humano es correcta e incluso sensata. Pero así destaca más el proceder de Rut que, como en el caso de Abrahán, renuncia a seguridades inmediatas y tangibles para ir en busca de un futuro incierto humanamente hablando, pero bendecido por Dios y por tanto preñado de esperanza.

Rut 1,16-17: En la mentalidad popular cada pueblo y cada territorio tenía su dios. Cuando la idea de un Dios único se fue desarrollando se pensó en el Señor como Dios supremo que repartía las naciones entre los seres divinos (ver Dt 4,19 comparado con Dt 32,8) pero él se quedó para sí con Israel. Israel es la heredad del Señor (Sal 33,12).

La idea evolucionó luego y se habla de los ángeles como "príncipes de los pueblos" (Dn 10,12-13). Así pues, según esta antigua mentalidad, si los israelitas salen de su tierra deberán servir a otros dioses y a la inversa si Rut se va con Noemí tendrá que servir al Señor.

Las frases de Rut 1,16-17 son clave en el libro: Rut se incorpora por decisión propia al pueblo del Señor, por eso realiza un juramento invocando el nombre del Señor.

Rut 1,21-22: En ellos tenemos una especie de reverso del cántico de Ana (1 Sm 2,1-11) y del Magnificat de la Virgen María (Lc 1,46-55). El juego de palabras suena así: No me llaméis Noemí="Dulce", sino Mara="Amarga". La que buscando el pan salió de "Casa del pan" llena. con marido e hijos, vuelve a su tierra vacía. viuda y llena de amargura. Jesús nos explica la misma idea en otros términos en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32). Es clave en todo este capítulo la imagen del regreso.

2,1-16 Rut espiga en los campos de Booz. Este capítulo presenta a Noemí y a Rut establecidas en Belén y buscándose honradamente los medios de subsistencia en medio de su extrema pobreza. Dios es providente. Confianza activa en Dios, trabajo honrado, cumplimiento de la ley que permite espigar a los pobres, misericordia con el necesitado son las lecciones morales que se deducen de este capítulo.

En Rut 2,1-2 entra en escena un nuevo personaje, Booz, cuyo nombre significaría según unos: "en él hay fortaleza", o bien "el Señor es fuerte", según otros. En todo caso existe una clara referencia a la idea de amparo, refugio, fuerza o fortaleza porque Booz va a ser la fortaleza de la familia de Noemí pues es su pariente.

La necesidad se hace apremiante para las dos mujeres pobres y desvalidas, y Rut decide ir a espigar a los campos de Belén afrontando los peligros que eso supone para una muchacha que no tiene ningún familiar que la defienda. La ley establece el derecho de los pobres a ir a la rebusca tras la siega (Lv 19,9s; 23,22; Dt 24,19) pero los rebuscadores nunca han tenido buena fama ni han si-

do bien vistos por los amos de los campos. Incluso cabe sospechar que en aquella sociedad dominada por los hombres, tampoco sería muy bien visto el intento de dos mujeres de salir adelante por sus propios medios.

Booz, sea por parentesco, sea por bondad, sea porque le cae en gracia la intrepidez de Rut, no sólo le permite lo que manda la ley sino que va mucho más allá, hasta el terreno de la limosna que no ofende, y hasta la invitación cercana a la amistad (Rut 2,14) y da como razón su reconocimiento por la bondad de Rut para con su suegra Noemí (Rut 2,11). Rut ha hecho realidad las palabras de Gn 2,24 y se ha comportado como Abrahán (Gn 12,1).

La expresión literal de Rut 2,12: *bajo cuyas alas has venido a cobijarte* (=a cuya protección te has acogido) aparece en algunos salmos (Sal 17,8; 91,4; véase también Dt 32,10-11) y la recoge Jesús para indicar la actitud negativa de los que no quieren reunirse bajo sus alas, de los que no creen en él (Mt 23,37); los rabinos por su parte hablan de los prosélitos diciendo que han venido a refugiarse bajo las alas de la Gloria (de Dios). Ya hemos dicho que Rut se considera el modelo acabado de prosélito, de pagano que se convierte al judaísmo.

2,17-23 Noemí se alegra de las relaciones de Rut con Booz. Rut ha trabajado duro y ha contado con la ayuda generosa del amo del campo. El fruto recogido es sobrea-bundante. Noemí, que confía en su nuera, y que sabe que lo que Rut trae es demasiado, le pregunta quién le ha ayudado. (En contraste ver Tob 2,13-14 que, sin embargo, tiene la misma lección: Dios protege al que trabaja honradamente).

En Rut 2,20 Noemí reconoce en su benefactor a uno de los que tenían derecho-deber de protección y rescate sobre ellas, un *go'el*. En Israel no había un Estado organizado a la manera moderna. Muchas de las funciones de la defensa, de justicia, de protección y seguridad social las asumía la familia. El pariente más próximo es el que tiene estos deberes que se pueden concretar en tres: 1) Ser vengador de la sangre (Nm 35,19); 2) Impedir que se pierda el patrimonio familiar o

rescatar el patrimonio perdido (Lv 25,23-25); 3) Dar descendencia al pariente fallecido sin hijos (Dt 25,5-10). Esta última obligación no era clara si el *go'el* no era hermano y no vivía junto con el hermano. En definitiva la institución del *go'el* apuntaba a la protección de los débiles y al fortalecimiento de los lazos de sangre.

Hasta ahora Booz ha cumplido generosamente con su deber de protección. ¿Lo seguirá haciendo hasta el punto de asumir también los otros deberes? Así lo desearía Noemí (Rut 2,20) aunque la conclusión de esta parte del relato –la siega termina, Rut regresa a casa, Booz desaparece de la escena– no da lugar a demasiadas esperanzas.

3,1-18 Rut pasa la noche a los pies de Booz. De la protección de Booz en general se pasa a la protección concreta, también provocada por la actuación de Rut movida por los consejos de su suegra. La narración no es forzada. Los caracteres de las personas carecen de aristas y cada cual actúa como se podría esperar. El autor es buen escritor pues conduce suavemente a sus personajes sin forzar sus actuaciones y sin negarles audacia y decisión propias.

En Rut 3,1-5 Noemí repite lo que ya dijo en Rut 2,20: que Booz es pariente, y por tanto en este caso *go'el*. Noemí quiere asegurar la descendencia de su familia y para evitar rechazos recurre a una estratagema que recuerda la de Tamar con Jacob en Gn 38 pero suavizándola de acuerdo con el ambiente tranquilo y dulce de la narración. Rut es obediente a su suegra y no actúa por interés sentimental (ver Rut 3,11) sino por lealtad a la familia en la que se ha integrado.

Se ha discutido si la expresión “destapar los pies” (Rut 3,4) es un eufemismo como en otros lugares lo son palabras parecidas (Ex 4,25; Dt 23,1; 27,20) para indicar una acción de tipo sexual; en todo caso el contexto presente indica lo contrario (Rut 3,9.14). Por otra parte los mismos textos citados indican que el gesto de Rut es simbólico y expresa claramente una petición de matrimonio (ver Ez 16,8). También supone una petición de protección y matrimonio la súplica

de ser cubierta por el manto de Booz (Rut 3,9).

También se ha discutido si la acción que propone Noemí a Rut es moral o inmoral. Dado todo el contexto, la acción de Rut es piadosa, o sea que es positivamente buena, ya que no hay peligro alguno de inmoralidad (ver Gn 38) al ser Booz de antemano quien tiene derecho a hacerla su mujer (Rut 3,9). La posterior afirmación de que hay otro pariente con más derecho da ocasión a poner de manifiesto, por un lado, la moralidad y sincero desinterés de los protagonistas y, por otro, a explicar cómo se ha de proceder en un caso semejante. Igualmente el detalle de que Booz no quiera que Rut regrese de noche a casa (Rut 3,13) demuestra que le preocupa mucho el buen nombre y la seguridad de la mujer, y deja sobreentender más allá de toda duda razonable que en modo alguno se aprovechó de ella.

En Rut 3,6-14 todo sucede como había previsto Noemí. Tras las labores en la era viene el descanso y Rut actúa de acuerdo con lo previsto. Booz se sigue mostrando muy bien dispuesto hacia Rut que con toda osadía le ha recordado a Booz sus obligaciones respecto a ella según la ley del *go'el* y la del levirato (ver el comentario a Rut 2,20 y a Rut 4,5-6). Booz comprende que Rut está defendiendo un asunto legal y la bendice por su "piedad" o "fidelidad", por ser fiel a la ley que ha abrazado al elegir venirse con su suegra a Judá. Abrazar la ley de Israel fue el primer gesto de fidelidad al que se alude ahora diciendo *este segundo gesto de fidelidad es mejor que el primero* (Rut 3,10). Pero Booz que también es hombre "piadoso" y "fiel" cumplimiento de la ley aún más allá de lo obligado, recuerda que hay un pariente con más derecho y detiene toda la acción hasta que se solucione este nuevo problema legal. Booz no quiere siquiera que se sepa lo de Rut y él en la era para que la murmuración no haga que "el que tiene más derecho" renuncie a ese derecho en favor de Booz. A pesar de su belleza sentimental toda la escena tiene un marcado carácter de discusión legal.

En cuanto al regalo que Booz hace a Rut (Rut 3,15-16), indica la buena disposición de

Booz por Rut, el comienzo del premio de la buena acción de Rut, la prenda ante la suegra de que Booz quiere actuar legalmente y el testimonio de que Rut ha cumplido su obligación. Por eso Noemí sabe que el desenlace está cercano y que Booz va a cumplir sus deberes legales incluso más allá de lo estrictamente requerido por la ley.

4,1-12 El pariente cede sus derechos a Booz. El último capítulo del libro de Rut concluye la trama argumental pero contiene todavía un importante debate legal. La genealogía final da un nuevo sentido al libro como recuerdo de los antepasados de David. Tiene tres partes: a) Rut 4,1-12: el debate judicial a la puerta de la ciudad; b) Rut 4,13-17: la boda y la descendencia; c) Rut 4,18-22: genealogía de David.

La primera parte (Rut 4,1-12), que ahora comentamos, tiene como marco geográfico la *puerta de la ciudad*. Dicha puerta, que incluía la explanada anterior a la misma fuera de la muralla, ejercía las funciones de foro donde se situaba el tribunal local y donde se trataban los asuntos públicos y mercantiles (ver Dt 22,15; Am 5,12.15). Booz sentándose "a la puerta de la ciudad" está expresando que tiene un problema jurídico que solventar. Llama al pariente más cercano de Rut y le indica que tiene un asunto que solucionar con él por lo que convoca también a los ancianos de la ciudad que son los que dirigen el gobierno municipal con competencias jurídicas y ejecutivas.

Aparece un tema nuevo: la venta de una parcela de la que todavía no se había hablado. El hecho de que la mujer posea y pueda vender parece un anacronismo de la narración que delata su época postexílica. En Israel el patrimonio familiar no debía salir nunca del ámbito de la familia (ver un caso trágico en 1 Re 21); por eso si había que vender: el *go'el* debía *rescatar* comprando al vendedor o, si ya se había vendido, al comprador del terreno (ver Lv 25,23-28). En este párrafo se une a la obligación de rescatar la tierra la obligación de casarse con la viuda sin hijos para dar descendencia al pariente fallecido. Si se tiene en cuenta que, al menos en la

época en la que el autor del libro sitúa su historia, la poligamia estaba permitida en Israel, el relato y sus pormenores se hacen plenamente verosímiles. Pero al unirse la boda con la compra del campo las consecuencias para el *go'el* podían llegar a ser excesivamente onerosas. En primer lugar el campo comprado por el *go'el* sería heredado exclusivamente por el primer hijo de la nueva esposa; en segundo lugar tanto este primer hijo como los restantes que pudieran venir quedarían bajo la responsabilidad del *go'el* y habrían de compartir la herencia con los hijos anteriores. La herencia familiar está en peligro de desintegración. Se comprende, pues, que el anónimo pariente de Noemí y Rut no quiera hacer valer sus derechos preferentes de *go'el* con lo que se resalta, por contraste, la generosidad de Booz. Por lo demás, es de advertir que si bien la ley de Dt 25,5-10 sólo obligaba al hermano que convivía con el fallecido, la perícopa que comentamos amplía la obligación al pariente más próximo cualquiera que fuese el grado de parentesco o el lugar de residencia.

La ceremonia de la sandalia (Rut 4,7-8) no se practicaba ya cuando se escribió el libro por lo que el autor se ve obligado a explicarla, pero muestra que no la ha entendido. En Dt 25,9-10 es una ceremonia por la que la mujer infama al que no ha querido dar descendencia al muerto, mientras que en Rut es una forma de indicar la cesión y renuncia de un derecho. En los salmos 60,10 y 108,10 la sandalia sirve para tomar posesión de un terreno, pues sólo el propietario de un terreno tiene derecho a poner los pies (las sandalias) en él.

Finalmente la gente bendice a Booz por su acción (Rut 4,11-12) al tiempo que son recordadas las mujeres de las que descienden los israelitas y también Judá y Tamar (extranjera como Rut) que vivieron un caso a la vez parecido y diferente al que se ha tratado en el libro (ver Gn 38). Las frecuentes alusiones a este caso del Génesis nos hacen pensar que el autor lo tuvo muy presente en toda su narración.

4,13-17 Booz se desposa con Rut. Nacimiento de Obed. La boda no se describe,

simplemente se anuncia como también se anuncia rápidamente el hecho principal: Rut tuvo un hijo. Pero los parabienes no son para Rut, sino para Noemí. El nacido no es el hijo de la extranjera sino el descendiente de Elimélec, un miembro del pueblo. Rut es digna de elogio por el cariño que ha mostrado hacia su suegra. También ha sido el instrumento por el que Noemí ha tenido un hijo (se recuerda Gn 16,2 y 30,3-8 donde las esclavas dan a luz en beneficio de sus amas y Gn 48,12 donde Jacob coloca a sus nietos, Efraím y Manasés, entre sus rodillas para adoptarlos como hijos).

El hecho de que se diga: *a Noemí le ha nacido un hijo*, la preponderancia de las mujeres en el relato y algunas frases como *Volveos a casa de vuestra madre* (Rut 1,8), han hecho pensar que el libro pueda guardar recuerdos de una época de matriarcado, ya que destaca excesivamente la importancia de la mujer en la familia israelita.

El texto hebreo de Rut 4,17a resulta un tanto oscuro: en realidad después de *a Noemí le ha nacido un hijo*, deberíamos encontrar un nombre de varón que se relacionara con la exclamación de las vecinas. Y con ello concluiría el texto del libro primitivo. Sólo más tarde se habría añadido una pequeña genealogía: *Obed, que fue el padre de Jesé, padre de David*, en la que el nombre de Obed tenía la misión de evocar la genealogía de David según el Cronista (1 Cr 2,5-15). Tal vez el nombre del protagonista Booz, presente también en la genealogía cronística de David (1 Cr 2,11), y su relación con Belén, provocó primero la modificación de Rut 4,17a junto con la adición del nombre de Obed en Rut 4,17b y luego ocasionó la genealogía añadida de Rut 4,18-22.

4,18-22 Genealogía de David. De lo dicho en el comentario al pasaje anterior se deduce que la tradición buscó identificar al Booz del libro de Rut con un personaje histórico y esto dio lugar a la doble genealogía final (Rut 4,17.18-19) que facilitaba el enlace entre Rut y 1 Samuel, como la mención del tiempo de los Jueces en Rut 1,1 facilitaba su enlace con el libro de los Jueces.

El añadido de la segunda genealogía provoca una incongruencia con el resto del libro pues el hijo de Rut aparece ahora como hijo de Booz y no como hijo de Majlón y nieto de Elimélec. Se ha modificado la intención del libro: ya no interesa la ley del levirato sino la ascendencia del rey David.

La genealogía está tomada en forma resumida de 1 Cr 2,5-15 y hace que el libro se integre fuertemente en la "historia de la Salvación". Rut recibe un gran premio pues resulta bisabuela de David y ante-

cesora del Mesías. Así lo entendió también san Mateo cuando introdujo esta genealogía con expresa mención de Rut (junto a otras cuatro mujeres: Tamar, Rahab -madre de Booz-, Betsabé -madre de Salomón- y María) en la genealogía de Jesús (Mt 1,3-16). La mención de Rahab por parte de san Mateo indica que en su época se entendía que el episodio de Rut pertenecía al tiempo de los Jueces y de algún modo lo abarcaba desde la conquista de la tierra hasta David.

TOBIAS

Enrique Cabezudo Melero

INTRODUCCION

1. Contexto histórico

El año 323 a. C. murió Alejandro Magno después de haber conquistado todo lo que hoy conocemos como Oriente Medio. Con sus conquistas dio comienzo a la época helenística que se caracteriza por la difusión de la lengua y cultura griegas y su enriquecimiento con las culturas orientales con las que tomó contacto. Palestina no quedó al margen de este movimiento cultural sino que lo vivió con toda intensidad. Además los judíos no vivían ya sólo en Palestina sino que se había producido una gran diáspora hacia todas las partes del mundo. La palabra "diáspora" evoca el vuelo en todas las direcciones de las semillas que lanza el sembrador. En la época helenística los judíos habitan ya por todas partes y sienten la necesidad de afirmar su identidad cultural y religiosa frente a las fuertes presiones de la cultura ambiental. En este ambiente surgió el libro de Tobías.

2. Autor, fecha de composición y canonicidad

No conocemos quién fue el autor de este libro pero a través de su obra sabemos que era un piadoso judío que quería contrarrestar la difusión del helenismo ofreciendo un

libro útil a sus compatriotas. Escribió hacia finales del siglo III a. C. en hebreo o, más probablemente, en arameo pero su obra se tradujo bien pronto al griego. Se perdió el original semítico y no entró en el canon de la Biblia hebrea pero sí que fue utilizado por los judíos de habla griega y se incluyó en los códices de la Biblia griega, conocida como la Septuaginta (Setenta o bien LXX) por el legendario número de sus traductores. La Iglesia cristiana lo recibió como inspirado y aunque algunos dudaron de su inspiración, fue finalmente reconocido como integrante del canon o lista de libros sagrados. Es por tanto uno de los libros conocidos como deuterocanónicos.

3. Carácter literario y puntos doctrinales

El autor del libro de Tobías quiso enseñar deleitando. Creó unos modelos de identificación que enseñan en vivo el amor al Dios único y a su ley. Estimuló a cumplir fielmente la ley de Dios, mostrando cómo Dios protege a los que siguen sus caminos. Procuró fomentar y estimular la solidaridad entre los compatriotas dispersos. Inculcó la necesidad de una familia fuertemente unida y protegida de influencias extrañas al excluir los matrimonios con extranjeros. Orientó los corazones

de sus lectores hacia Jerusalén, la morada de Dios en la tierra, y por tanto centro de unidad para todos los judíos. En todo esto no era muy original ya que repasaba líneas bien trazadas pero ofrecía su contribución a la unidad de la diáspora.

4. Influencias literarias

Había en Oriente Medio un libro que fue clásico durante más de seis siglos. Lo conocemos como "La sabiduría de Ajicar". Contaba este libro que Ajicar, hombre poderoso de la corte de Asiria, fue traicionado por su hijo o ahijado Nadab y rehabilitado más tarde por su sabiduría. Esta sencilla línea argumental servía para integrar consejos, normas prácticas, fábulas y otros dichos sapienciales muy diversos. Los judíos conocían este libro y lo admiraban. El autor de Tobías también lo conocía y para reforzar la autoridad de la propia obra introdujo al personaje en ella. Lo hizo sin mucha habilidad, aludiendo a él como sobrino del viejo Tobit. De esta manera reivindicaba como propia la sabiduría de aquel personaje y la consideraba inferior a la propia pues en cuestiones de sabiduría la mayor edad es mayor garantía.

La historia de Sara y el demonio Asmodeo parece tener influencias de una obra egipcia donde se narra cómo una princesa en tiempos de Ramsés II fue liberada de un demonio por el compasivo dios Khnos, aunque en esa historia falta el motivo de los maridos fracasados.

5. Historicidad

Si "La sabiduría de Ajicar" fue el modelo literario, la Sagrada Escritura fue la fuente del pensamiento. El autor del libro de Tobías conocía sin duda la mayor parte de los demás libros de la Biblia y lo refleja claramente en su obra que, a su manera, pretende ser un compendio de toda la enseñanza bíblica. No podemos hablar de historicidad ya que la obra quiere abarcar a *todo* Israel en cuanto a personas, tiempo y espacio. Tobit y su hijo Tobías son el paradigma de *todo* judío fiel en cualquier situación que se encuentre. La acción

abarca un espacio inmenso: *todo* Oriente Medio desde Palestina hasta Persia. El tiempo se extiende en cierto modo a lo largo de *toda* la historia de Israel hasta alcanzar la reconstrucción de Jerusalén, anunciada en el lecho de muerte por Tobit (Tob 14,4-5). La intervención de Dios, a pesar de su carácter "privado", es también paradigmática, pues Rafael, "medicina de Dios", resume *todas* las acciones de Dios en favor de sus fieles.

6. El texto del libro de Tobías

Hasta los descubrimientos de Qumrán el original semita (hebreo o arameo) del libro de Tobías únicamente nos era conocido a través de traducciones, siendo la versión griega de los LXX la más antigua y prestigiosa. El año 1952 aparecieron en la cuarta cueva de Qumrán dos manuscritos arameos y uno hebreo del libro de Tobías; más tarde se han descubierto otros dos manuscritos arameos de dicho libro. El texto que ha llegado hasta nosotros a través de las antiguas versiones (griegas, siríacas, latinas) presenta varias formas notablemente diferentes. Podemos concretarlas de la siguiente manera:

a) El llamado "textus receptus" o tradicional representado por los códices griegos Alejandrino (A) y Vaticano (B). Se caracteriza por su sobriedad y parece tratarse de un texto abreviado y retocado por los copistas con la intención de conseguir un griego más claro y correcto, resaltando al mismo tiempo el contenido moral del libro. Es el texto seguido por las iglesias orientales. Suele denominarse "texto corto".

b) El llamado "texto largo" representado por el códice griego Sinaítico (S) y por las antiguas traducciones latinas de la Biblia anteriores a la Vulgata. Contiene numerosas ampliaciones en relación con el "texto corto", pero en conjunto resulta coherente y tiene muchas probabilidades de ser el que más fielmente refleje el texto original. Su estilo puede parecer a veces un tanto redundante, pero es vivo y colorista. Esta forma del texto está básicamente apoyada por los manuscritos descubiertos en Qumrán y es la que suelen seguir las traducciones más re-

cientes de la Biblia. En cuanto a las antiguas versiones latinas de la Biblia, siguen en líneas generales este texto amplio, aunque con numerosas variantes; tenemos la impresión de que el traductor latino tuvo delante de sí ejemplares griegos de los textos largo y corto decidiéndose por uno u otro según lo juzgaba conveniente.

c) El texto de la Vulgata latina. Se trata de la traducción llevada a cabo por san Jerónimo a partir de un manuscrito arameo y a ruegos de sus amigos Cromacio de Aquileya y Heliodoro de Altino. Como san Jerónimo no consideraba canónico, es decir sagrado, el libro de Tobías, realizó la traducción un tanto a vuela pluma –“obra de un día”, dice él mismo– y con poca ilusión. Se trata, pues, de una traducción bastante libre y en general no muy fiable para reconstruir el texto original. Sin embargo, ha sido el texto utilizado por la Iglesia católica en la liturgia latina.

Este comentario utiliza como texto básico de referencia la traducción del “texto largo” representado por el códice Sinaítico, completando sus lagunas (en particular Tob 4,9-17 y 13,8-11) con los pasajes correspondientes del “texto corto” (códices Vaticano y Alejandrino). Ambas recensiones –la corta y la larga– han sido recogidas en la edición crítica de los LXX elaborada por Alfred Rahlfs

(Stuttgart 1935), edición que ha servido de base a la mayor parte de las traducciones modernas del libro de Tobías, en concreto a la incluida en la edición de la Biblia preparada por la Casa de la Biblia.

7. División de la obra

La estructura general del libro de Tobías puede establecerse, sin descender a detalles ni a subdivisiones más o menos problemáticas, de la siguiente manera:

Titulo del libro (Tob 1,1-2).

1. Presentación del tema y de los personajes (Tob 1,3-3,17).
2. Desarrollo de la acción (Tob 4,1-11,19).
3. Desenlace del relato (Tob 12,1-22).
4. Epílogo (Tob 13,1-14,15).

8. Bibliografía

- L. Araldich, *Tobías*, en *Biblia Comentada*, A. T., Vol. II, Madrid 1963.
- J. Vilchez, *Tobías*, en *La Sagrada Escritura*, A. T., Vol. III, Madrid 1968.
- D. Dumm, *Tobías*, en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, A. T., Vol. II, Madrid 1971.
- H. Lusseau, *Tobías*, en *Introducción Crítica al A. T.*, Barcelona 1981.

COMENTARIO

1,1-2 Título del libro. Comienza el libro con la presentación de su personaje más importante en la mentalidad del autor; este personaje no es otro sino el anciano Tobit, el padre de Tobías. El es el que lleva el peso sapiencial de la obra, el que aconseja y el modelo a imitar por los lectores. Tobías, el hijo, también es imitable pero tiene un puesto secundario ya que muestra los consejos puestos en práctica: *El Señor glorifica al Padre en los hijos (Eclo 3,2)*.

El libro se anuncia como Historia de Tobit, o "Libro de los hechos de Tobit". De esta manera se presenta como uno de los libros de "hechos" de personajes famosos; es el relato ejemplarizante de acontecimientos referidos a un hombre ilustre. No debemos esperar, pues, una biografía sino un libro de enseñanzas para la vida.

Estos dos versículos iniciales del libro de Tobías nos ofrecen unos cuantos datos de carácter histórico-familiar, y a primera vista bastante precisos, sobre el anciano Tobit, personaje de primera fila en el reparto de la obra. Estos datos se refieren a los siguientes pormenores:

Nombres. Hay que distinguir los nombres de Tobit y Tobías como hace el texto griego. "Tob" en hebreo significa "bueno"; Tobit, pues, significa "bondad", mientras que Tobías significa "el Señor (Yahvé) es bueno" y Tobiel "Dios es bueno". La bondad de Dios es la causa de la bondad de esta familia.

Genealogía. Se nos dan los datos de identidad de Tobit con su genealogía hasta la cuarta generación y se indica su tribu y su clan, todo para demostrar su pura estirpe israelita (véase Dt 23,9). Hay que destacar el significado de los nombres de los antepasados de Tobit: Ananías "Dios tiene misericordia"; Aduel "Dios es alegría"; Gabael "Dios es excelso". Según Gn 46,24 Asiel es el primogénito de Neftalí. El código sinaítico añade dos nombres a la genealogía, Rafael y Ragüel. Estos dos nombres aparecen luego en la obra uno

como pariente de Tobit y otro como el nombre del ángel, que sin embargo en Tob 5,13 se hace pasar por Azarías. El juego de nombres que aquí aparece sirve para anticipar y condensar las ideas principales del libro.

Patria de Tobit. El lugar de origen de Tobit parece indicado con mucha precisión, pero una Tisbé en los alrededores del lago de Hule (hoy desecado) en la Alta Galilea sólo es conocida por este texto y la mención de los otros lugares varía en los diversos códices.

Epoca del destierro de Tobit. El texto griego habla de deportación en tiempos de "Enemessar", rey de los asirios. Este Enemessar parece que se ha identificado con Salmanasar V que gobernó Asiria los años 726 al 722 a. C. Pero, según 2 Re 15,29, fue su predecesor Tiglatpileser III el que deportó a los de Neftalí hacia el 731 a. C. Salmanasar V conquistó Samaria poco antes de morir y fue su sucesor Sargón II quien el 720 a. C. deportó a los habitantes del reino de Israel. No hay que pedir demasiadas precisiones a un libro que no tiene pretensiones de ciencia histórica.

1. Presentación del tema y de los personajes (1,3-3,17)

Esta primera parte del libro contiene tres cuadros de desigual extensión en los que nos son presentados el tema y los protagonistas de la obra. En primer lugar los protagonistas: Tobit y su familia, por un lado (Tob 1,3-3,6), y Sara y los suyos, por otro (Tob 3,7-15). La desgracia de ambos provoca la intervención de Dios que envía al arcángel Rafael para sanarlos (Tob 3,16-17). Precisamente en estos dos versículos finales se anuncia y resume el tema central de todo el relato: la curación-liberación milagrosa tanto de la joven Sara como del anciano Tobit.

El primer cuadro (el más extenso de los tres) contiene dos escenas (Tob 1,3-22 y 2,1-

3,6) en las que el propio Tobit se nos presenta, hablando en primera persona, como modelo de cualquier israelita fiel, esté en la patria o en el destierro, viva lleno de prosperidad o esté sometido a persecución y acosado por las más inesperadas e injustificadas desgracias.

1,3-2,8 Tobit, modelo de israelita fiel.

Comienza el pasaje (Tob 1,3) indicando lo esencial de toda la actitud moral de Tobit: Se ha *comportado* –o “ha seguido el camino”, como dice el griego con una frase que aparece mucho en el Deuteronomio para indicar el comportamiento de una persona (ver por ejemplo Dt 10,12-13)– con lealtad y justicia y ha hecho limosnas a sus compatriotas, o sea que ha actuado bien en relación a Dios y al prójimo (ver Mc 12,28-34). Pero Tobit entiende todavía que el prójimo son sólo los compatriotas; Cristo nos dirá que nos tenemos que considerar prójimos (próximos) a todos los hombres (ver Lc 10,29-37).

Mientras vivió en Israel Tobit fue fiel a la ley, a pesar de que sus compatriotas eran pecadores. La fidelidad a la ley se concreta en la fidelidad a la dinastía de David; en la aceptación de Jerusalén como único lugar de culto según lo mandado en Dt 12,2-14 (ver 1 Re 11); en el pago de los diezmos y primicias según Dt 14,22-29 y Dt 26,1-15; y, por último, en el matrimonio dentro de la propia tribu según la interpretación que hacían de Nm 36,6-9 (ver también Ex 34,15-16; Dt 7,1-4; Esd 9,1-2; Neh 9,2). Estas preocupaciones religiosas son típicas del judaísmo postexílico y es un anacronismo trasladar esta mentalidad al s. VIII a. C., pero el autor no está haciendo historia del pensamiento religioso, sino que pretende edificar al lector actual.

La mención de Débora (Tob 1,8) hace pensar en aquella mujer juez de la que se nos habla en Jue 4-5 y que nos sitúa por tanto en la época de los jueces, que precedió a la monarquía en Israel. Por otra parte, la división del reino israelita, a la que se alude en Tob 1,5, tuvo lugar el año 931 a. C. al morir Salomón (1 Re 12). De los dos reinos, el del Norte (o reino de Israel), con Samaría por capital, cayó en manos de los asirios el 722 a. C. Es imposible que una misma persona haya

vivido los dos acontecimientos. Pero esta incongruencia no le preocupa al autor, ya que lo que pretende es presentar a Tobit como el israelita ejemplar en cualquier época de la vida de Israel.

Tob 1,10-2,8 presenta a Tobit como modelo del israelita de la diáspora. Tanto en la prosperidad como en la persecución y de nuevo en situación de bienestar, Tobit vive como un hombre fiel a Dios y a la ley.

Tobit cumple también la ley en el destierro. Asiria era el gran enemigo de Israel, Nínive era el prototipo de la ciudad cosmopolita y pecadora (ver el libro de Jonás). Su destrucción será cantada con inmensa alegría por Nahum. En ese ambiente cargado de tentaciones para un judío también se puede ser fiel a la ley. Se destacan las leyes alimentarias (Lv 11 y 17; Dt 14; Ex 34,15; etc) y la solidaridad con los compañeros, concretada en las abundantes limosnas a los de su raza y en la sepultura de los cadáveres abandonados. El cumplimiento de la ley trae la bendición de Dios a su casa y Tobit, que puede emprender negocios de importancia, obtiene el favor del rey y grandes ganancias.

La mención del dinero depositado en casa de un compatriota muestra las costumbres financieras de los judíos en la diáspora, refuerza la idea de solidaridad entre los miembros del pueblo santo y prepara al lector para entender la necesidad del viaje del joven Tobías. Ciertamente se trataba de una fuerte cantidad.

Salmanasar V fue sucedido por Sargón II, ignorado aquí, que reinó en Asiria desde el año 722 al 705 a. C. El 705 a. C. comenzó a reinar Senaquerib que permaneció en el trono hasta el 681 a. C. Fue Senaquerib quien puso su capital en Nínive; a eso aluden 2 Re 19,36 e Is 37,37.

Ragués está a unos trece kilómetros de Teherán, capital del actual Irán, muy lejos de Nínive, unos mil kilómetros hacia el Oriente. 2 Re 17,6 dice que los asirios deportaron israelitas a “las ciudades de los medos”.

El cambio de soberano (Tob 1,15) provocó un corte de comunicaciones y el consiguiente declive en la actividad comercial de Tobit. Hacia el año 700 a. C., Senaquerib hizo la

guerra a Judá en tiempos del piadoso rey Ezequías, pero no pudo conquistar Jerusalén por la peste que se desató en su ejército (2 Re 19,3-36 e Is 37,36-37). Isaías vio en este hecho el castigo de Dios a las blasfemias de Senaquerib contra el Señor. Lo mismo se nos dice aquí. La vuelta del rey, vencido en su soberbia, provoca una persecución contra los hebreos. Los asesinados no pueden ser enterrados para mayor deshonra; pero Tobit es piadoso con sus hermanos y les da sepultura. El mismo se ve perseguido y queda en total pobreza.

Pero afortunadamente para Tobit, la situación cambió muy pronto de forma radical. Senaquerib halló la muerte a mano de sus propios hijos (año 681 a. C.) y Tobit encontró protección en la nueva corte.

Tobit es protegido por Ajicar. El cambio de suerte para Tobit se realiza gracias a un personaje famoso en Oriente desde hacía mucho siglos: se trata de Ajicar, protagonista de un libro de sabiduría muy conocido. El autor quiere emularlo con su Tobit y lo introduce en su obra como familiar y protector suyo.

Tobit de nuevo entierra a uno de su pueblo. Este relato ilustra con un ejemplo lo que se ha dicho ya varias veces (Tob 1,17; 1,18-20): Tobit era piadoso hasta el heroísmo con los muertos de su pueblo. El relato sirve además para recomendar la celebración de las fiestas (para la fiesta de Pentecostés: ver Ex 23,16; 34,22; Lv 23,15-21; Dt 16,9-12) y la limosna a los pobres que sean fieles al Señor de todo corazón (Tob 2,2). También se recuerdan algunas leyes de pureza como lavarse después de tocar un cadáver (Nm 19,11-13; 31,19) y respetar los días de fiesta dejando de trabajar (Lv 23,21) en ellos, por lo que Tobit espera a la caída del sol, cuando comenzaba el nuevo día, para enterrar el cadáver. Una lección más viene dada por la cita del profeta Amós (Am 8,10), el destierro es un castigo del Señor por los pecados de Israel. Sus vecinos no entienden su fidelidad heroica y se convierten así en un motivo más de sufrimiento para Tobit.

2,9-3,6 Desgracia de Tobit. *Tobit se queda ciego.* Una nueva desgracia pone a Tobit en

una situación límite. Un accidente desgraciado provoca una enfermedad que lo deja ciego sin que los médicos puedan remediarlo. Poco importa la naturaleza del mal, pues el interés del autor al narrar el suceso es más teológico que histórico. Este mismo interés teológico (constatar cómo Dios no abandona nunca a los suyos a los que al final salva a pesar de hacerlos pasar por la prueba del sufrimiento) es el que en última instancia explica el que Tobit, a pesar de su fe en Dios, sea víctima de un incidente fortuito hasta cierto punto ridículo y poco corriente. En cualquier caso, la situación se hizo tanto más difícil para Tobit cuanto que su protector, Ajicar, no puede ya ayudarle. De nuevo, como en Tob 1,20, Tobit está en la suma pobreza.

Tobit permanece fiel a pesar de su desgracia. Tobit en este pasaje recuerda a Job por su serenidad y por la actitud de su mujer. De hecho el reproche de Ana, la mujer de Tobit, es casi una réplica del que escucha Job de labios de su mujer (Job 2,9). También aquí la tesis de que no hay relación entre virtud y prosperidad parece imponerse amenazante. A pesar de todo, también Tobit, lo mismo que Job, permanece fiel. La mención del mes Distro, nombre griego de Marzo, y del cabrito nos sitúan en ambiente pascual. Tobit como los israelitas en Egipto está en el culmen de su dolor, pero a las puertas de la salvación.

En esta situación de dolor, teniendo que oír cómo su propia mujer le echa en cara la inutilidad de su bondad, Tobit se dirige al Señor con una bella oración. Lleno de amargura pide morir, pero, al contrario que Job, reconoce que su sufrimiento está merecido por sus pecados.

Así acaba la presentación de Tobit, hombre justo que se humilla ante Dios y que sin embargo, no ve a su situación más salida que la muerte. Aquí acaba también de hablar Tobit en primera persona.

3,7-17 Desgracia de Sara. Se nos presenta ahora con mucha brevedad a Sara, una mujer atormentada por un poder sobrenatural que va a compartir protagonismo en la obra. Sara es también el nombre de la mujer

de Abrahán (Gn 11,29-31). Como la mujer del patriarca, tampoco esta Sara puede tener hijos, aunque aquí no es por causas naturales. No tener hijos era una desgracia grande y suponía una maldición divina por lo que era tema fácil para quien quería injuriar.

De Sara sólo se nos dice su problema y su desesperación. Después la conocemos algo mejor por sus reflexiones y su oración. En el resto de la obra tendrá un papel secundario.

Siete es un número convencional para indicar plenitud o totalidad. Después de siete experiencias negativas no hay lugar a más intentos de boda.

La idea de un mundo gobernado por ángeles y demonios es típica de la religión persa que hablaba de dos dioses, uno bueno (Ormuz) y otro malo (Ariman), servidos por espíritus inferiores. La religión judía aceptó sin problemas la existencia de ángeles y demonios sometidos al Dios único a quien sirven. Los nombres de estos espíritus siempre son simbólicos y aluden a su tarea en el relato. Asmodeo significa "el que hace perecer" y suena casi como el nombre de uno de los siete espíritus malvados principales de los persas (Aeshma Dewa). En este relato su función se limita a hacer perecer a los novios de Sara. Nosotros sabemos que Dios puede sacar bienes hasta de los mismos males porque es creador de vida.

Ecbatana fue capital de los medos y estaba muy lejos de Nínive. Ya se nos ha dicho antes que había relaciones entre los judíos que habitaban en Nínive y los que habitaban en Media (Tob 1,14).

El tema del suicidio, fuera de la guerra, es muy raro en la Biblia. En el Antiguo Testamento sólo aparece en el caso de Ajitofel, consejero de David (2 Sm 17,23), y en el Nuevo Testamento en el caso de Judas Iscariote (Mt 27,3-10). Sara rechaza el suicidio por razones de piedad filial, pero en su oración pide la muerte.

La oración de Sara comienza con una bendición a Dios misericordioso. Deja claro que la muerte de sus maridos no se ha debido a ella pues no han llegado a consumir el matrimonio. Afirma su conducta recta y lo desesperado de su situación. Pide morir, pero la

oración acaba con un rayo de esperanza, Dios puede eliminar la causa de su deshonra.

En Tob 3,16-17 las líneas paralelas de la presentación de Tobit y Sara se hacen convergentes en la oración a Dios. Dios escucha las oraciones de los justos afligidos. Se evita hablar de Dios directamente para respetar su trascendencia; por eso se habla de "la gloria de Dios" y por eso Dios actúa mediante ángeles. Rafael, cuyo nombre significa "Dios cura" o "Medicina de Dios", trae una triple misión: curar a Tobit, liberar a Sara y dársela como mujer a Tobías, el hijo de Tobit. En este encargo se anticipa todo el argumento del libro.

2. Desarrollo de la acción (4,1-11,19)

Esta es la parte central del libro. Los personajes, que han sido presentados en la sección anterior, juegan ahora cada uno su papel de manera perfectamente ajustada a la tesis que el autor pretende demostrar. Dentro de estos ocho capítulos ocupa un lugar preferente el tema de la boda entre los jóvenes Tobías y Sara, tema que ocupa casi tres capítulos. Esto nos demuestra que la preocupación por el tema del matrimonio dentro de la propia comunidad era muy importante para el autor. El matrimonio entre miembros de la misma raza y religión refuerza los lazos de unión entre los judíos dispersos y favorece la conservación de las propias tradiciones (véase Tob 4,12). Evitar el matrimonio con extranjeros es fundamental para evitar la disolución del pueblo cuando se vive entre las naciones.

En las ideas del autor sobre el matrimonio no hay lugar para la atracción física y ni siquiera para los intereses económicos. Cada uno tiene predestinada su pareja y esa predestinación no se conoce por el enamoramiento pasional sino por el amor a la ley. Es la ley la que hace descubrir a la persona destinada por Dios para compartir la propia vida. Pero el autor confunde ley, costumbre e interpretación rabínica. Según la ley, así entendida, el matrimonio debe celebrarse

dentro de la propia parentela, siguiendo un orden minuciosamente establecido. Este tema, relacionado con la ley del levirato aparece también en el libro de Rut (Rut 4,5). Lo que importa es la estabilidad institucional de la familia, la cohesión del pueblo, el mantenimiento del patrimonio familiar y la defensa contra ideologías extrañas, que es uno de los grandes temas que guían la composición del libro.

4,1-5,3 Encargo y consejos de Tobit a su hijo Tobías. Tobit ha pedido la muerte en su oración (Tob 3,6) y teme ser escuchado, por eso llama a su hijo para hacerle su legado: un dinero que hay que rescatar en un país lejano y unos consejos que hay que poner en práctica para vivir feliz. Se destacan los valores de piedad filial, religiosidad, fidelidad a la ley, limosna, matrimonio dentro de la parentela, justicia con el obrero, sobriedad y orgullo de la propia estirpe. Patrimonio y sabiduría son así don, herencia y conquista personal.

En Tob 4,1-2 se enlaza con Tob 1,14 donde se dice que Tobit había depositado sus bienes en casa de Gabael y con Tob 3,6 donde Tobit ha pedido morir por causa de su tristeza. Es una buena ocasión para presentar la primera serie de consejos del libro, que, no lo olvidemos, quiere ser remedo de la sabiduría de Ajjicar donde las series de consejos son aún más frecuentes que en Tobit.

En Tob 4,3-4 el estilo de los consejos es típicamente sapiencial (véase, por ejemplo, la repetición constante de la expresión “hijo mío”) y podemos encontrar fácilmente paralelos bíblicos para casi todos ellos.

La preocupación por el enterramiento digno es una constante en el libro. Gn 25,10; 47,30; 49,29-32; 50,25 presentan el mismo tipo de preocupación. Por enterrar a los muertos ha tenido que sufrir Tobit persecución.

El respeto a la madre se destaca en Prov 19,26; 23,22; Eclo 3,1-16; 7,26-27 y responde al quinto (cuarto según la lista cristiana) mandamiento del decálogo (Ex 20,12), que tiene su versión punitiva en Dt 25,18-21. Para los cristianos Ef 6,1-3; Col 3,20; Mc 7,9-13 son actualizaciones de este precepto.

En Tob 4,5-7a: Acordarse del Señor es no pecar, no transgredir los mandamientos, practicar la justicia, ir por buen camino. El que esto hace tendrá éxito en sus empresas. Es la doctrina tradicional (Sal 1), que no es avalada siempre por la experiencia. El mismo Tobit en su desgracia está siendo un ejemplo negativo de la doctrina que predica: también Job protesta duramente contra esta mentalidad (véase por ejemplo Job 21 y 29-30).

En Dt 15,1-11 se recomienda el préstamo hecho con generosidad. En Prov 19,17; 22,9; 28,27; Sal 112,5-9 etc, se alaba al que da limosna. La limosna libra de la muerte, perdona los pecados, libra del mal (Eclo 3,30-31; 29,8-13). Tobit ha dado muchas limosnas (Tob 1,3; 1,16-17; 2,2; 7,6). Jesús también recomienda la limosna (Mt 5,42; 6,2-4; 19,21; Lc 11,41; 12,33; 18,22) y alaba a quien da todo lo que tiene sin tacañería (Mc 12,41-44). El consejo reaparece más adelante en Tob 4,16-17 y en Tob 12,8-10.

En Tob 4,12-13a el autor anticipa el tema del matrimonio que va a ocupar más adelante el centro de la escena. El anciano Tobit recuerda a su hijo que el judío no puede casarse movido por la pasión, sino por el deseo de dar descendencia a su pueblo. En su momento (Tob 8,7) el joven Tobías expresará que no se ha casado por pasión sino *con recta intención*, o sea, para seguir el mandato de Gn 1,28. El matrimonio dentro de la propia familia había sido ya recomendado en Tob 1,9. Se alude a Gn 20,12; 24; 28,1-4; 29,15-30 y al libro de los Jubileos 4,33 donde se lee: *En el jubileo vigésimo quinto, tomó Noé por esposa a una mujer de nombre Emzara, hija de Baraquel, su prima, en el año primero del quinto septenario.* Israel es un pueblo santo, un pueblo de “profetas” y por eso no puede mezclarse con los paganos pues sería una profanación. El matrimonio dentro de la tribu salvaguarda el patrimonio y refuerza los lazos familiares y religiosos.

En Tob 4,13b-17 se recomienda la humildad, la diligencia, la justicia, la fidelidad a Dios, la laboriosidad, la cortesía, la sobriedad y la limosna a los justos. Se incluye la llamada “regla de oro” en la manera de com-

portarse los unos con los otros (véase Lv 19,18; Mt 7,12; Lc 6,31; Rom 13,8-10).

Tob 4,17 es difícil de interpretar. Las ofrendas a los muertos están reprobadas por la ley (Dt 26,14) pero puede tratarse sólo de dar limosna a los hijos de los justos y no a los paganos y a los pecadores. Es un rasgo más de los muchos que refuerzan la postura nacionalista de este libro.

El apartado de consejos concluye con una invitación a buscar y a fiarse de los buenos consejeros entre los que el padre ha de ocupar siempre un puesto de honor. Pero el consejo que más vale es el que Dios pone en el corazón por lo que hay que orar pidiéndoselo a Dios. Tras la serie de consejos, Tobit vuelve al tema del dinero que debe recuperar, aunque sin dejar de recordarle que más que las riquezas vale la fidelidad a Dios.

En Tob 5,1-3 Tobías como buen hijo está bien dispuesto a cumplir los mandatos de su padre. La dificultad que propone facilita la introducción de un personaje nuevo y fundamental en la obra: Rafael. De nuevo se reflejan algunas costumbres financieras de la época como el recibo en dos mitades.

5,4-17a Preparativos para el viaje. Tobías va a contar, sin saberlo, con un ángel como ayuda y compañero. Ángel significa “mensajero”. Se llamó “ángel del Señor” a la apariencia visible de Dios (Gn 16,7.13). Por influjo de la religión de los persas se pensó más tarde en una corte divina con personajes que sirven a Dios y son intermediarios y mensajeros entre él y los hombres. Se expresa así la convicción de que Dios es a la par superior y cercano a los hombres, como cuando decimos que tenemos un ángel de la guarda o invocamos a Dios como *Padre nuestro que estás en el cielo*. A estos personajes de la corte divina se les llama genéricamente “mensajeros”: ángeles. En tres casos, dentro de la Biblia, se les dan nombres acordes con su tarea: Rafael (“Medicina de Dios”), Gabriel (“Fuerza de Dios”) y Miguel (“¿Quién como Dios?”) (véase Dn 8,16; 10,13).

El ángel no quiere engañar a Tobías sino ocultar su personalidad. El autor supone que ha tomado la figura de alguien conocido por

sus personajes (Tob 5,14). Además Azarías significa “El Señor ayuda”; y Ananías “El Señor es misericordioso”. Bien puede decir Rafael por su tarea que es Azarías hijo de Ananías.

Tob 5,4-6: Media es una gran región pero en ella sólo importa la casa de Gabael. Ecbatana es el lugar donde vive Sara (Tob 3,7) y no viene a cuento que la cite aquí el ángel si no es para que los lectores pensemos en Sara y sospechemos lo que va a pasar. La distancia real de Ecbatana a Ragués es de unos trescientos kilómetros y eso supone más de una semana de viaje; pero esta incongruencia permite que sea verosímil lo que se cuenta en Tob 9,1-6.

Tob 5,7-17a: La escena tiene mucha viveza por el ajeteo de entrar y salir de la casa una y otra vez y por el animado diálogo que se establece. La preocupación por el sueldo justo y a tiempo (Tob 5,7.11.15.16) aparecía ya en Tob 4,14 y reaparecerá al final del libro (Tob 12,1-5). La mención de la dracma como salario diario (Tob 5,15) nos sitúa en época helenística. Es otro anacronismo del narrador. Otra preocupación del autor es de tipo nacionalista y se pone de manifiesto en el interés por destacar que el acompañante sea israelita y de familia bien conocida. También interesa Jerusalén como centro del culto y de la vida israelita (Tob 5,14). El ángel insinúa su verdadera misión: curar a Tobit (Tob 5,10) y ya habíamos visto que su misión tenía algo que ver con Sara (Tob 5,6). Por otra parte todo se nos había dicho ya en Tob 3,15-17. Pero aquí destaca también su condición de guía en la vida para Tobías: *conozco bien todos los caminos (Tob 5,6.10) nos vamos sanos y volveremos sanos, porque el camino es seguro (Tob 5,17)*.

5,17b-23 Tobías se despide de sus padres. Tobit está seguro de que su hijo va acompañado por un ángel de Dios (Tob 5,17b.22). Se lo dice su fe en Dios. A nosotros nos lo ha dicho el autor. Es una de las muchas situaciones irónicas de la obra: los lectores sabemos más sobre los personajes que intervienen en el desarrollo de la acción que los propios protagonistas de la obra.

La figura de la madre de Tobías es plenamente humana y un buen contrapunto a la figura de Tobit. Este confía ante todo en Dios mientras que aquella se muestra más bien realista. Ya la hemos visto sacando adelante a la familia y discutiendo con su marido (Tob 2, 1-15). Ahora la vemos temblando por los peligros del viaje de su hijo, prefiriendo la pobreza al riesgo de perder un hijo muy querido (Tob 5, 18-20), guardándose su dolor ante lo inevitable y ante las palabras de consuelo de su marido. Su humanidad sirve de fino contraste a la perfección estereotipada de Tobit.

6, 1-9 El viaje. El episodio del pez es uno de los más famosos de todo el libro de Tobías. No se concibe a Tobías sin su pez. El episodio a pesar de su brevedad es clave en el libro ya que condiciona el nombre del ángel y permite el desarrollo de su misión tal como se enunciaba en Tob 3, 16-17.

El pez tiene virtudes curativas. Eso nos suena a magia o a curanderismo, pero no podemos pretender que un autor del s. III a. C. tenga nuestras ideas científicas. En cualquier caso el pez es criatura de Dios y es Dios quien revela para lo que sirve. Eso elimina cualquier idea de magia. El pez así adquiere cierto carácter sacramental; es otra de las mediaciones, como la del ángel, por las que Dios actúa entre los hombres mostrando a la vez su trascendencia y su cercanía.

El detalle del perro que acompaña permanentemente a los viajeros (Tob 11, 4) es uno de los que dan viveza y humanidad al relato. El río Tigris delimita junto con el Eufrates la región de Mesopotamia. Es un gran río que hace verosímil la presencia de un gran pez. Lo que ya resulta más inverosímil es que un pez tan grande y agresivo se deje coger con tanta facilidad. También es extraño que empleen una jornada desde Nínive hasta el río ya que la ciudad está junto a él. El autor no conoce demasiado bien la región como ya notamos a propósito de Tob 5, 6.

Tob 6, 4-9: La medicina antigua valoraba como curativos el corazón, el hígado y la hiel del pescado. Todavía se fabrican pomadas y

remedios con el hígado de algunos peces. El autor no resiste la tentación de contarnos a cada momento el final de la aventura y así lo hace en estos versos.

6, 10-19 Anuncio de boda y consejos de Rafael. Esta conversación entre Rafael y Tobías, en la que el ángel lleva la voz cantante, anticipa y prepara el ulterior desarrollo del tema. Como ya nos tiene acostumbrados, el autor por boca del ángel anticipa con toda clase de detalles el final de la historia dando instrucciones sobre cómo debe ser utilizado el hígado y el corazón del pez curativo. Los posibles aspectos mágicos de Tob 6, 17 quedan eliminados por el recurso a la oración y por la continua presencia de Dios en todo el desarrollo del proceso.

El autor supone que la trágica historia de Sara era ya conocida por el joven Tobías y pone en su boca la objeción que era de esperar. No es sólo que Tobías tema la muerte; lo que sobre todo le preocupa es dejar a sus padres sin un entierro digno faltando así a un sagrado deber que la ley impone a los hijos. Coinciden aquí los temas de la piedad filial —que aparece también cuando Sara desiste de suicidarse (Tob 3, 10)— y de la preocupación por dar sepultura a los padres presente ya en Tob 4, 3.

Este mismo deseo de observar la ley con toda exactitud explica el sorprendente dato de Tob 6, 19. Resulta que Tobías se enamora de Sara antes de verla por el solo hecho de pertenecer a *su estirpe y a la familia de su padre*. Esto sólo se explica por lo que dijimos en su momento sobre las ideas que el autor del libro tiene sobre el matrimonio: la atracción física importa poco o nada. La muchacha puede ser inteligente, decidida y guapa, y su padre puede ser buena persona (Tob 6, 12). Estupendo. Pero estos detalles no pasan de ser agradables añadidos a lo principal. Lo importante, aunque no se diga expresamente, es que el joven Tobías de quien está realmente enamorado es de la ley, y por tanto ama lo que la ley le propone.

La rapidez con que se decide la boda —*esta misma noche te la darán por esposa*— es absolutamente increíble, pero utiliza un tópi-

co que indica la eficacia de la acción divina (véase Dn 5,29-6,1).

7,1-17 Boda de Tobías y Sara. Los viajeros llegan a casa de Ragüel y se hacen los saludos habituales con marcado acento de familiaridad. La hospitalidad es sagrada y fortalece los lazos de unión entre los dispersos. Es una de las formas más importantes del apoyo mutuo y lleva consigo alojamiento y comida. El narrador muestra muy poco horizonte en toda su obra, a pesar del mucho espacio recorrido, por eso no nos extraña que el mundo se reduzca a unas cuantas personas y sus pequeños asuntos.

Tob 7,8-17: Sin apenas dar tiempo a nada, Tobit plantea la petición de la boda. Como no tiene a sus padres a mano para que pidan la novia para él, intenta utilizar a Rafael para casamentero, pero no hace falta porque el propio Tobías y el padre de Sara acaban concertando la boda.

Ragüel no quiere faltar a la ley pero tampoco quiere engañar a su pariente y faltar a los deberes de la hospitalidad permitiendo que su huésped pase un grave peligro. Finalmente cede y hace el contrato matrimonial. El contrato escrito no era exigido por la ley de Moisés pero sí por la ley de algunos países y a esa ley se adaptaban los judíos. La comida que sigue no es el banquete de bodas, ese se celebrará después.

8,1-18 La noche de bodas. Este pasaje consta de dos escenas estructuradas de forma paralela: Tob 8,1-9 y Tob 8,10-18. En ambas asistimos a una secuencia idéntica de elementos estructurales: personajes, acción, oración, desenlace.

En la primera escena los padres de Sara acompañan al joven Tobías a la cámara nupcial donde la nueva esposa esperaba ya, sin duda llena de zozobra. Inmediatamente Tobías procede a poner en práctica las recomendaciones del ángel Rafael (Tob 6,17). Lo curioso es que según el relato todos están presentes pero no saben lo que está pasando. La salida del demonio, su carrera loca e inútil hasta el confín del mundo donde es apresado por Rafael sólo es contemplada

por los lectores. Dios está actuando, como siempre, sin que al principio nadie perciba su acción. La mención de Egipto como lugar a donde trata de huir el demonio evoca tal vez la esclavitud del pueblo israelita en dicho país y simboliza la derrota del demonio frente a la liberación de Sara. Cuando salen los acompañantes Tobías cumple la segunda parte de las instrucciones de Rafael (Tob 6,18): se pone a rezar. Es la oración la que realmente libra del mal y la que alcanza la bendición para el matrimonio. La acción tiene algo de sacramental: un rito y una oración y, aunque no se acierte a expresar bien, es la obediencia y la oración la que da su fuerza al rito.

La oración tiene cuatro partes: 1) Bendición al Dios creador, que es también Dios *de nuestros antepasados*. 2) Primera razón en la que se apoya la súplica: el matrimonio es algo querido por Dios desde la creación. 3) Segunda razón en la que se apoya la súplica: Tobías se casa con *recta intención*, o sea por respeto a la ley. 4) Breve súplica de larga vida. Todo acaba con el doble "amén" que reitera y prolonga la oración.

En la segunda escena (Tob 8,10-18) los protagonistas son los padres de Sara. Ragüel no quiere ni más ridículo ni más burlas y actúa con astucia. Los viajeros han llegado ya con la tarde vencida y nadie se ha enterado. La boda se ha celebrado en seguida y en la más estricta intimidad. Si el nuevo marido muere como todos los otros se le enterra en secreto y nadie tiene por qué saber que ha habido un nuevo fracaso. Mientras Ragüel cava la fosa, Tobías duerme plácidamente. Los rasgos de humor son abundantes.

Disipados los temores, Ragüel hace una oración que contiene una triple bendición a Dios y una súplica por los esposos. Tras alabar a Dios se cierra la fosa. Acabada la noche con sus temores, vuelve la vida.

8,19-21 Herencia y festejos de la boda. Los festejos ratifican y hacen pública la boda. La doble duración de los mismos, la generosidad y la abundancia reflejan la alegría de la salvación. La boda introduce al novio en una nueva familia. "Serán una sola carne".

La dote la pagaba el novio. Aquí parece darse un anticipo de la herencia más que una dote propiamente dicha.

9,1-6 Cobro del recibo de Tobit. El cobro del dinero, que parecía lo importante del viaje, queda en segundo plano. Ahora lo principal es la salvación-liberación que Dios ha operado en la familia de Tobías a través del matrimonio con Sara. Mientras siguen celebrándose las bodas, Rafael va de Ecbatana a Ragués, cobra sin ninguna dificultad el dinero y se trae a Gabael a la boda. Demasiada velocidad para la enorme distancia, aunque esta rapidez estaba prevista en Tob 5,6 donde se decía que hay dos días de camino entre las dos poblaciones. También con mucha velocidad Tobías se ha encontrado rico, con una bella y dócil esposa y un montón de influentes parientes estratégicamente dispersos. La acción salvadora de Dios está a punto de alcanzar su punto culminante.

10,1-14 La vuelta a casa. Es ésta una de las estampas más bellas y realistas de la obra. Está también construida a base de dos escenas a la vez semejantes y diferentes: espera angustiada de los padres de Tobías y dolorosa despedida de los padres de Sara. En un primer momento (Tob 10,1-7) se nos describe a Tobit inquieto porque él no sabe que su felicidad está ya en marcha. La madre, por su parte, el personaje más humano de toda la obra, está inquieta porque con su hijo se ha ido lo que más vale para ella (Tob 5,19) y no ve la hora de que vuelva. Pronto recobrarán ambos “la luz de sus ojos” (Tob 10,5). Es hermoso ver al marido dando ánimos a su mujer y disimulando su propia preocupación. El libro de Tobit está lleno de buenos ejemplos de vida familiar.

En un segundo momento (Tob 10,8-14) asistimos a la despedida entre el nuevo matrimonio y los padres de Sara. Las despedidas nos sitúan en ambiente patriarcal y nos recuerdan la mucho más complicada partida de Jacob de la casa de Labán (Gn 31), o la más sencilla partida de Rebeca para encontrarse con Isaac (Gn 24,54-61). Sara no es una cosa más de las que lleva Tobías, es “hermana”

suya. La despedida no es definitiva pues volverán a encontrarse tras la muerte de Tobit y su mujer (Tob 14,12). A la felicidad que recibirán los padres de Tobías se contraponen la pena de estos padres que pierden, al menos temporalmente a su hija recién recuperada de su mal.

Cumplir los mandamientos del Señor es garantía de felicidad y de vida, es don de Dios. Por eso y por lo importantes que en este libro son las relaciones familiares el párrafo acaba con una súplica: *Que el Señor te conceda honrar a tus padres durante toda tu vida.* (Véase además Tob 4,1-5,3 y su comentario).

11,1-19 Curación de Tobit. La vuelta de Tobías devuelve la luz a su casa: a su madre, pues él es la luz de sus ojos (Tob 10,5) y a su padre, pues con el remedio del pez le devuelve la vista. Tobías salió niño y vuelve adulto. El dolor de la madre al dejarlo partir (Tob 5,19-20) y al tenerlo ausente (Tob 10,1-17) aparece como un nuevo dolor de parto que ahora la llena de alegría (véase Miq 4,9-10 y Jn 16,21).

El pasaje que ahora comentamos presenta un texto muy recargado, divergente en los manuscritos y difícil de esclarecer.

Caserín es una localidad desconocida. Hasta el mismo nombre aparece en distintas formas según los manuscritos. El ángel recuerda a Tobías que su padre está sufriendo por la ceguera y que ese sufrimiento ha de ser eliminado sin la menor demora. Además adelantándose ellos ahorran a Sara el disgusto de ver ciego al suegro. Los detalles de bondad familiar son constantes en el libro.

Ana que esperaba la vuelta de su hijo como el padre del hijo pródigo esperará al suyo (Lc 15,20), se alegra al verlo como Simeón se alegrará al ver al Niño Jesús (Lc 2,29). Parece que san Lucas conocía bien el libro de Tobías. En este momento, cuando está a punto de consumarse la historia felizmente, vuelve a mencionarse el simpático detalle del perro que también quiere participar en la fiesta.

El ángel dando instrucciones anticipa y resume el relato que sigue. Se recalca que se trata de una medicina, no de un rito mágico. La hiel recuerda la amargura y es la

amargura la que va a hacer ver claro a quien confía en Dios.

La oración de Tobit parece conocer que un ángel es la causa de su curación. Por dos veces se bendice a los ángeles. Tobit no lo sabía pero nosotros sí y somos nosotros los invitados a decir esa bendición por la curación que sabemos con toda exactitud de dónde procede.

Finalmente Sara es recibida con honores y agasajos. Se repiten las fiestas de la boda y, para que no falte nadie, reaparecerán incluso Ajiacar y Nadab (véase Tob 1,21). Resulta extraña la presencia de Nadab, el ingrato sobrino de Ajiacar, pero tal vez el autor para dar naturalidad al relato, supone que tío y sobrino estaban todavía en buenas relaciones (véase Tob 14,10).

Tobit aparece curado ante todo Nínive. Bendice con una quintuple bendición a la nuera y la recibe en su casa con toda alegría.

3. Desenlace del relato (12,1-22)

Rafael ha cumplido ya su misión (Tob 3,16-17). Ha realizado el trabajo para el que había sido contratado y la tarea para la que había sido enviado: Sara está liberada, Tobías está casado y Tobit ha recobrado la vista. Ahora sólo queda desvelar para los personajes lo que para los lectores es manifiesto: ha sido la providencia de Dios la que ha guiado todo lo sucedido.

12,1-22 Rafael revela su secreto. Agradecidos, padre e hijo quieren pagar con generosidad al guía providencial. En Tob 12,3 tenemos un nuevo resumen de toda la obra y de los beneficios de Dios a los protagonistas. Ya hemos destacado antes que la preocupación por el salario justo, e incluso por la generosidad con el asalariado fiel es constante en el libro (Tob 2,12-14; 4,14; 5,7.10.15.16). Responde esta preocupación a lo establecido en Lv 19,13 y Dt 24,14-15 y al deber de solidaridad entre los miembros del pueblo santo. En cualquier caso se destaca la gran generosidad de Tobías al dar la mitad de lo

cobrado, generosidad que demuestra la alegría y el agradecimiento a Dios por los beneficios recibidos.

El discurso de Rafael comienza dando una larga serie de consejos sapienciales, deja claro quién es él y la razón de su misión: Dios premia al que hace buenas obras y escucha al oprimido. A Dios, pues, es a quien Tobit y Tobías tienen que alabar y dar gracias por sus beneficios. La pericopa se puede dividir así:

Tob 12,6-10: Consejos varios.

Tob 12,12-15: Rafael revela su secreto y desvela lo oculto a los ojos de los protagonistas.

Tob 12,16-17: Interrupción.

Tob 12,18-20: Resumen, conclusión y mandato.

Tob 12,21-22: Reacción de Tobit y su hijo.

Comienzan los consejos con una invitación a agradecer a Dios los beneficios recibidos haciéndolos públicos y dándole gracias. Así todos alabarán a Dios. La solidaridad se extiende a la acción de gracias. En el Eclesiástico leemos: *No te alejes de los que lloran y con los que sufren muéstrate apenado* (Eclo 7,34). San Pablo dirá: *Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran* (Rom 12,15). *Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado todos los demás toman parte en su gozo* (1 Cor 12,26).

Se recomiendan de nuevo la oración y la limosna (véase Tob 4,7-9 y su comentario) porque en el argumento del libro han sido la causa de que Dios se mueva a ayudar a los protagonistas.

Se añaden de forma más bien ocasional dos recomendaciones. La primera es guardar el secreto del rey, (podríamos decir "el secreto profesional"). Se repite en Tob 12,11. La segunda es hacer el bien para que el mal no nos alcance, por eso el injusto es enemigo de sí mismo.

Tob 12,11-15: El ángel pone en práctica su consejo (Tob 12,7), que ahora repite, de proclamar las misericordias de Dios, y desvela a Tobit y su hijo la trama, oculta para ellos, de todo lo sucedido: la oración, tema constante en todo el libro, y la misericordia con los muertos, que aparecía en Tob 4,3 y en Tob

6,15, han sido tenidas en cuenta por Dios que se ha movido a ayudarlos por medio del ángel.

Las ideas sobre los ángeles están ya muy desarrolladas: Dios tiene una corte en el cielo. En esa corte destacan siete grandes ángeles (arcángeles decimos nosotros) que asisten al Señor y pueden contemplar su gloria. A esos ángeles se les da un nombre de acuerdo con su tarea. Aquí se habla de Rafael: "Medicina de Dios", o "Dios cura", por su ocupación en el libro (sólo se le nombra en el libro de Tobit). En otros lugares se habla de Miguel (Dn 10,13; 12,1; Jds 9; Ap 12,7) y de Gabriel (Dn 8,16; 9,21; Lc 1,19.26). Jesús habla de que los ángeles que cuidan a los pequeños ven el rostro de Dios (Mt 18,10). Se deja entrever que hay otros muchos ángeles subordinados. Estos ángeles actúan de intermediarios entre Dios y los hombres: ellos presentan a Dios las oraciones y las obras buenas y malas de los hombres y ellos ejecutan las decisiones de Dios para poner a prueba, premiar o castigar. Los ángeles expresan la trascendencia divina cuya acción sólo descubrimos a través de las cosas creadas y la solicitud del Señor con sus criaturas a las que vigila y cuida con amor constante.

El discurso queda brevemente interrumpido por Tob 12,16 donde una vez más en la Biblia se pone de manifiesto cómo la presencia de lo divino provoca temor (véase por ejemplo Jue 13,22). Este temor primitivamente se manifestaba al ver a Dios (el "ángel del Señor", es la apariencia visible de Dios) pero en tiempos tardíos se teme incluso ante la presencia de los ángeles (véase por ejemplo Lc 1,28-30 donde el "ángel del Señor" es ya Gabriel).

El ángel acaba su discurso invitando a alabar a Dios de quien depende en definitiva todo lo que él ha realizado. Como los ángeles alaban a Dios en el cielo, así los hombres deben alabarlo en la tierra. La correspondencia cielo-tierra aparece también en el Padre Nuestro (Mt 6,10: *hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo*). Hay que reconocer y hacer públicas las obras de Dios (véase Tob 12,6.7.11). Por eso incluso hay que escribir lo sucedido.

La orden de poner por escrito lo sucedido hace pensar que el libro se le atribuye al mismo Tobit tanto más cuanto que los tres primeros capítulos de la obra están en primera persona y que la oración que sigue (Tob 13) se le atribuye expresamente.

Aparecen aquí tres nuevos rasgos de la fe en los ángeles: 1) su condición de espíritus inmateriales: tienen un cuerpo sólo en apariencia que puede tomar diversas formas y no come realmente sino que sólo parece comer; 2) su dependencia absoluta de Dios; 3) su morada en las alturas donde la religiosidad popular se imagina que está el trono y la corte divina. ("Se fue arriba" dice literalmente Tob 12,20).

Tob 12,21-22: Con estos versos podría acabarse el libro. Lo que sigue es sólo un epílogo, una especie de apéndice final para satisfacer la curiosidad del lector.

4. Epílogo (13,1-14,15)

El libro concluye con estos dos capítulos que constituyen una especie de apéndice destinado a dar un remate solemne a la obra (Tob 13) y a satisfacer la curiosidad del lector (Tob 14). Tob 13 es un himno que reborda el tema de la obra a la que sirve de broche final. La perspectiva ya no es particular sino toda la historia de Israel. Tobit es el modelo del israelita de todos los tiempos y todas las situaciones (Tob 1,3); así la salvación en él realizada es típica y resume todas las acciones salvadoras de Dios.

Para responder a las preguntas que le quedan al lector, se añaden noticias (Tob 14) acerca de los últimos, largos y felices años de los protagonistas y de su muerte patriarcal.

13,1-14,1 Cántico de Tobit. El himno de acción de gracias tiene dos grandes partes: 1) Tob 13,2-9: Himno de acción de gracias en el destierro. 2) Tob 13,10-18: Canto a Jerusalén con esperanza de su triunfo final. El texto de este himno en los diversos manuscritos es bastante diferente y hay que reconstruirlo conjeturalmente. Todo el himno

es un auténtico mosaico hecho con frases del Antiguo Testamento que resonarán posteriormente en el Nuevo Testamento.

Tanto el himno de acción de gracias como el canto a Jerusalén son puestos en boca de Tobit a quien el verdadero autor quiere hacer autor de todo el libro (Tob 12,20).

Es de subrayar el gran parecido de Tob 13,2-9 con el canto de María en el tercer evangelio: *Es misericordioso siempre con aquellos que le honran. Desplegó la fuerza de su brazo y dispersó a los de corazón soberbio. Derribó de sus tronos a los poderosos y ensalzó a los humildes. Colmó de bienes a los hambrientos y a los ricos despidió sin nada* (Lc 1,50-53).

El destierro se interpreta como castigo por los pecados del pueblo, pero Dios se compadecerá de él y le hará volver porque es Dios, Señor y Padre del pueblo. La condición para el perdón es la conversión. Esta oración escrita mucho tiempo después del destierro muestra que lo entonces sucedido, castigo y salvación, es modelo para cualquier época. La llamada a la conversión es para cualquier momento.

La invitación a convertirse se hace incluso a los paganos porque *¿quién sabe si volverá a amaros y se compadecerá de vosotros?* (Tob 13,8).

El canto a Jerusalén de Tob 13,10-18 es realmente magnífico. Jerusalén es el centro de las miradas para todos los israelitas, es la morada de Dios entre los hombres, el lugar al que se refiere todo culto y toda oración, es el resumen de todo Israel, la madre de todos los miembros del pueblo santo. Pedir la reconstrucción del templo es pedir la presencia y la ayuda de Dios en la vida de su pueblo. Nosotros sabemos que el templo verdadero es Jesucristo y fue reconstruido en tres días y ahora mora en su Iglesia que es *la nueva Jerusalén que ha bajado del cielo y que se adorna como una esposa para su esposo* (véase Jn 2,13-22; Ap 21-22).

Un reflejo de Tob 13,13 puede encontrarse en el relato de la adoración de los Magos (Mt 2,1-12; véase Is 49,6; 60,1-7; Zac 8,20-22). En Tob 13,14 resuenan las promesas hechas a Abrahán (Gn 12,3). En Tob 13,15 re-

suenan Is 66,10-15. El tema de Tob 13,17 proviene de Is 54,11-14 y lo recoge Ap 21,9-23.

El himno acaba como el salterio (Sal 150) entre cantos de aleluya, palabra hebrea que significa ¡Alabad al Señor! y que sigue resonando festiva en nuestra liturgia sobre todo en el tiempo de Pascua cuando celebramos la Resurrección de Jesucristo.

14,2-11 Muerte de Tobit. Podemos dividir este último capítulo del libro de Tobías en dos partes: 1) La muerte de Tobit, precedida de una serie de consejos a su hijo (Tob 14,2-11) y 2) los últimos años de Tobías hasta su muerte (Tob 14,12-15).

En la primera parte (Tob 14,2-11) se evocan los años finales de Tobit que fueron una continuación de toda su vida marcada por la bendición de Dios que se manifiesta ahora en la riqueza, en la longevidad patriarcal y en el entierro que recibe con gran honra. La práctica de la limosna y la permanente actitud de alabanza a Dios que marcaron su vida desde joven, le acompañan hasta la muerte.

Los últimos consejos de Tobit, que son como su testamento, mueven al lector a la esperanza. Si parte de lo anunciado se ha cumplido, también se cumplirá el resto. Y lo que sucedió en otras circunstancias sirve de modelo para otras semejantes. Esta mentalidad es típica de la literatura apocalíptica y nos muestra que el libro de Tobías ha nacido en ese ambiente. Otro rasgo apocalíptico, que ya hemos destacado muchas veces en el comentario, es convertir los personajes en arquetipos universales.

Tobit anuncia la caída de Ninive. Ninive ya había caído pero hay muchas Nínives por caer. Tobit recomienda a Tobías que se vaya de Ninive porque va a sufrir el asedio y la destrucción. También Jesús anunció que caería Jerusalén y recomendó a los cristianos alejarse de ella cuando la viesen rodeada por ejércitos (Lc 21,20).

La conversión de los pueblos en los últimos días es un rasgo universalista anticipado en Tob 13,8 que resalta en un libro tan nacionalista como éste. Es otro rasgo apocalíptico de la obra, como lo es la desaparición de los injustos de la tierra.

Los consejos de Tobit repiten los grandes temas del libro: fidelidad a la ley, unidad familiar reforzada ahora por una sabia educación de los hijos, limosna, justicia y honradez.

Se vuelve a hablar de Ajicar y Nadab un poco en contraposición con Tob 11, 19 donde ambos personajes parecen en armonía. ¿Es este texto de otra mano que el resto del libro?

14,12-15 Últimos años de Tobías. Tobías obedece a su padre y se va a Media, a casa de sus suegros, a los que cuida con piedad filial y muere colmado de días, de riquezas y de honra. Las virtudes patriarcales que Tobías ha practicado bien merecen una longevidad

patriarcal, aunque los años de Tobías sólo se aproximan a los de Abrahán, Isaac y Jacob. Entre estas virtudes patriarcales destacan sobre todo en este libro las que tienen como referencia la familia. No podía terminar el relato sin insistir de nuevo en ellas proponiendo a Tobías como modelo de hijo en todos los sentidos. Como no podía terminar sin una nueva constatación de que Dios es misericordioso con los suyos y no dejará impune el daño que les hayan ocasionado otros pueblos. Ante de morir, Tobías es testigo de la destrucción de Nínive, la ciudad prototipo del mal causado a Israel por otras naciones en el curso de la historia. Los designios de Dios siempre terminan cumpliéndose.

JUDIT

Enrique Cabezudo Melero

INTRODUCCION

1. Fecha de composición

En el s. II a. C. Israel se enfrentaba a una crisis decisiva. La conquista griega desde los tiempos de Alejandro Magno había difundido una cultura sugestiva y los judíos sometidos políticamente al poder de los reyes griegos de Siria se sentían claramente atraídos por esta cultura con riesgo de perder la propia identidad religiosa. La tentación de “hacer como se hace en todas las naciones” ya sentida desde la antigüedad (véase 1 Sm 8,20), podía acabar con Israel como pueblo escogido por Dios. Este es el ambiente en que parece moverse el libro de Judit, pues los problemas, las costumbres y las instituciones de la época a la que acabamos de referirnos se reflejan bien en el libro: Se habla de la “gerusía” (es decir, el Consejo de Ancianos) de Jerusalén (Jdt 11,14; 15,18). Se alude al empleo de coronas festivas (Jdt 3,7; 15,13). Se dice que el rey quiere ser reconocido como dios (Jdt 3,8; 6,2; véase Dn 11,36-37). En Jdt 4,3 se habla de una reciente purificación del templo que puede ser la que nos narra 1 Mac 4,36-59. Todos estos indicios nos sitúan en la época de Antíoco IV Epifanes (175-164 a. C.) o incluso después. Otros rasgos que nos sitúan en época tardía son: las semejanzas y paralelismos con algunos libros apócrifos como Jubileos o Salmos

de Salomón, el minucioso legalismo impereante y ciertos rasgos en común con la literatura apocalíptica.

2. Autor y finalidad del libro

El autor es anónimo y de él sólo sabemos lo que deducimos de la lectura de su obra. Conocía muy bien la Sagrada Escritura y la tenía asimilada por la meditación y el estudio. De la Sagrada Escritura tomó temas, motivos y hasta expresiones abundantes que llenan la obra de arcaísmos. Quería consolar a sus compatriotas angustiados por la persecución y quería estimular su esperanza recordándoles que Dios salvó muchas veces a su pueblo y que también lo haría entonces si eran fieles a la Alianza con Dios cumpliendo su ley.

3. Género literario: ¿historia? ¿símbolo? ¿mensaje?

El libro de Judit trata la historia y la geografía con una libertad desconcertante. Ni los datos históricos que ofrece (véase Jdt 1,1; 4,1-3) responden a los que nos proporcionan fuentes históricas fidedignas, ni la geografía que sirve de soporte al itinerario militar seguido por Holofernes (Jdt 2,21-3,10) se ajus-

ta apenas en algo a lo real. Ni siquiera Betulia, la ciudad que constituye el centro de la acción, ha sido geográficamente identificada.

Así las cosas, la inmensa mayoría de los autores modernos piensa que el autor del libro de Judit ha utilizado con gran libertad elementos procedentes de distintos periodos de la historia y ha construido con ellos una obra de carácter simbólico-didáctico. En efecto, según el relato del libro, Israel se concentra en Betulia (Betel significa "casa de Dios"; Betulia es la "tierra de la casa de Dios") única ciudad que resiste a los dominadores del mundo. El pueblo se resume en Judit (que significa "judía" y también "lo judío"). Ella es la que vence al opresor. Sus armas son el ayuno, la oración, la fidelidad a la ley y una audacia heroica. Con ellas se introduce en la tienda del general enemigo: Holofernes, jefe de un inmenso ejército, compendio de todos los enemigos históricos de Israel, que está ebrio de poder y de soberbia. Judit le corta la cabeza y retorna a Betulia victoriosa e incontaminada (por eso se la evoca en conexión con el tema de la Inmaculada Concepción de María). Todo acaba en gozo y alabanza a Dios y a Judit.

Un personaje extranjero, Aquior, que recuerda a Balaán (Nm 22-24), saca anticipadamente las lecciones de la historia de Israel y nos da la clave para entender el libro.

La obra recoge el viejo esquema del libro de los Jueces: pecado-castigo-súplica-liberación (véase Jue 2, 11-19). Pero elimina el pecado y el esquema se transforma en prueba-resistencia y súplica-liberación. El pueblo ahora, como Job, no tiene conciencia de pecado sino de fidelidad. Así la confianza en Dios, de acuerdo con la naciente mentalidad farisea, es también confianza en la propia fidelidad.

Con estos datos no debe extrañar tampoco que se haya hablado de *apocalipsis* en relación con el libro de Judit. Faltan, es cierto, algunos elementos característicos del género apocalíptico, tales como la imaginería cósmica, el simbolismo numérico y las referencias escatológicas. Pero la idea central del libro es, sin duda, apocalíptica; a saber, el enfrentamiento entre Dios y las fuerzas del mal y la victoria definitiva de Dios sobre dichas fuerzas.

4. Contenido teológico

Si, pues, el libro de Judit es ante todo una obra de carácter simbólico-didáctico, será necesario, para leerlo con fruto, descifrar quiénes son los auténticos protagonistas del mismo. Porque no lo son tanto Betulia, Holofernes (que encarna el poder de Nabucodonosor) y Judit, cuanto dos concepciones bien distintas de la vida, de la historia y de la fe. Holofernes y su ejército representan, efectivamente, el orgullo altivo y la prepotencia de las armas (Jdt 5,22-6,4). Por su parte, Judit y Betulia representan la confianza y la fe en el Dios de Israel, Señor de la creación y de la historia, cuyo poder no reside en armas y ejércitos, sino que se revela en la protección que dispensa a los débiles, humildes y oprimidos (Jdt 5,21; 9,7-14).

En este contexto teológico el libro de Judit trata sobre todo de levantar el ánimo del pueblo en un momento de postración nacional. Es, fundamentalmente, un libro de consolación que tiene como punto de referencia la teología de la alianza. Si el pueblo se halla en una situación dramática es por causa de sus pecados (Jdt 5,5-21; 11,9-19). Que vuelva a Dios, que confíe en él, y alcanzará la salvación. Fidelidad a Dios que se demuestra, según el autor, en la obediencia a la ley y en la práctica de la oración, el ayuno y la mortificación.

Pero la confianza en Dios no está reñida con colaboración humana. El relato pone de relieve que la liberación de Betulia no es simple producto de milagros o acciones maravillosas. Se obtiene a través de la energía, la habilidad y la audacia de una mujer que lo único que pide a Dios es fuerza y decisión para llevar a cabo su empresa (Jdt 13,4.5.7). Si incluso en algún momento Judit parece sobrepasar su audacia y su astucia (Jdt 9,2ss), téngase en cuenta que el autor no se inspira en la moral evangélica, y ni siquiera en la moral del judaísmo contemporáneo, sino más bien en motivos arcaicos de las antiguas guerras santas de Israel. En concreto es difícil pensar que el autor de Judit no pretendiera evocar el ejemplo de la célebre heroína Yael tal como se cuenta en Jue 4,17-24.

Otros valores teológicos importantes del libro serían: la idea de que el sufrimiento no es siempre y necesariamente expresión de castigo por los pecados del pueblo (véase Jdt 8,18-24); la apertura y respeto a los extranjeros representados en Ajior que es aceptado y escuchado en la ciudad (Jdt 6,14-21); la crítica irónica a las pretensiones de Nabucodonosor que quiere erigirse en dios universal y exclusivo (Jdt 3,8; 11,7-8.23); y finalmente un talante espiritual abierto manifestado en la ausencia de una interpretación rigorista de la ley.

5. Texto, lengua original y canonicidad

La transmisión de este libro ha sido deficiente y por eso su texto ha sufrido retoques abundantes por parte de los copistas, de modo que es muy difícil establecer cómo era el texto original. Sin embargo la tradición de los grandes códices unciales griegos de los siglos IV y V (Alejandrino, Vaticano y Sinaitico) es bastante unánime y en ella se basan las traducciones modernas.

El libro nos ha llegado en lengua griega y sabemos que san Jerónimo utilizó un texto arameo para componer su traducción latina que tenemos en la Vulgata. No sabemos si el libro se compuso originalmente en hebreo o arameo o bien directamente en griego, aunque esto último es bastante improbable ya que en el texto, tal como nos ha llegado, hay indicios de que se trata de una traducción.

Todas las versiones, tanto antiguas, como modernas que conocemos se derivan del texto griego. Esto se debe a que el libro, que había tenido una gran difusión entre los judíos de habla griega y que fue recibido por la Iglesia como parte de la Sagrada Escritura, no fue aceptado finalmente por los judíos como canónico por considerarlo demasiado reciente.

El libro de Judit es canónico, es decir: la Iglesia lo reconoce como inspirado por Dios y normativo para la fe. Por eso fue incluido en el canon, o lista de los libros inspirados, de forma definitiva en el Concilio de Trento. Sin embargo, el libro de Judit pertenece al grupo de libros llamados “deuterocanónicos” por cuanto su carácter de libro sagrado no

fue reconocido por los judíos palestinos, aunque sí por los judíos de la diáspora. Este hecho contribuyó a que también en algunas iglesias cristianas de los primeros siglos se dudara e incluso se rechazara su canonicidad. En concreto san Jerónimo participó seriamente de estas dudas y él mismo confiesa que llevó a cabo un poco a vuelapluma la traducción al latín del libro de Judit. Pero a partir del siglo V tanto Judit como los otros libros “deuterocanónicos” son unánimemente reconocidos como sagrados por todas las iglesias cristianas tanto orientales como occidentales. Lo que no impidió que de nuevo los protestantes a partir del siglo XVI volvieran a rechazar su carácter de libro sagrado basándose en el canon judío palestino. A estos libros que los católicos llaman “deuterocanónicos” y a los que reconocen el mismo valor y la misma autoridad normativa que a los demás (llamados “protocanónicos”), los protestantes los denominan “apócrifos” para resaltar su carácter de libros no sagrados según ellos.

6. División del libro

El libro se divide en tres grandes partes y un apéndice o epílogo. Cada una de las partes está dominada por el protagonismo de un personaje que en la primera parte es doble: Nabucodonosor y su representante Holofernes, Ajior y Judit. Dios vence por medio de una débil mujer: la victoria es de Dios que interviene inesperadamente según la esperanza que se refleja en la literatura apocalíptica. Tres ciudades dan ritmo también a la narración: Ninive, Betulia y Jerusalén. Todo confluye hacia Jerusalén donde se celebrará el triunfo final. También en esto reconocemos un rasgo apocalíptico.

He aquí a grandes rasgos, la división básica del libro:

1. La prueba (Jdt 1,1-3,10).
2. Resistencia de la ciudad y súplica de Ajior (Jdt 4,1-7,32).
3. Intervención de Judit y liberación (Jdt 8,1-15,13).
4. Epílogo (Jdt 15,14-16,25).

7. Bibliografía

L. Arndt, *Judit*, en *Biblia Comentada*, A. T., Vol. II, Madrid 1963.
C. Bravo, *Judit*, en *La Sagrada Escritura*, A. T., Vol. III, Madrid 1969.

D. Dumm, *Judit*, en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, A. T., Vol. II, Madrid 1971.
H. Lussseau, *Judit*, en *Introducción Crítica*, A. T., Barcelona 1981.

COMENTARIO

1. La prueba. El poder de Holofernes (1,1-3,10)

Se describe el gran poder de Nabucodonosor, rey de Asiria, síntesis de todos los enemigos de Israel en todos los tiempos. El solo vence a todos los pueblos que han intentado levantarse contra su poder. Nabucodonosor se presenta como un poder sobrehumano, invencible por medios humanos. Junto a él aparece Holofernes, su lugarteniente en la guerra, victorioso contra todos los pueblos de Occidente, dispuesto a lanzarse contra el débil pueblo judío que todavía ni se nombra, tan poco importante parece.

La sección se divide en dos partes: sublevación de todos los pueblos y victoria contra todos los pueblos. La victoria se articula en dos grandes campañas: campaña contra Oriente y campaña contra Occidente; ambas victoriosas aunque nosotros sabemos que queda el pequeño pueblo de Israel ignorado por el vencedor.

Primero se hace mención de la victoria sobre el enemigo más activo e importante: los medos. La campaña, la batalla y la victoria se describen rápidamente pues apenas si interesan al autor. Después se prepara la batalla contra todos los pueblos de Occidente que se describe más minuciosamente y que culmina con la rendición y el tributo que aportan todos los pueblos de la costa mediterránea.

1,1-16 Nabucodonosor y Arfaxad. En Jdt 1,1-12 se subleva el rey de Media contra Nabucodonosor. Los reinos tributarios en Occidente y los súbditos persas al Oriente niegan su apoyo a su señor pues lo creen un hombre acabado. Nabucodonosor que sólo puede contar con los pueblos que controla más directamente (Jdt 1,6) se dispone a hacer frente al mundo entero y jura venganza contra los que le niegan su ayuda.

Nabucodonosor no fue rey de Asiria sino de Babilonia. Presentarlo como rey de Asiria es inexacto, pero significativo: los dos grandes enemigos de Israel se funden en uno. El autor que vive en tiempos de los griegos seleúcidas refleja la problemática de su época trasponiéndola a épocas antiguas. El poder se ha ido concretando históricamente en Asiria, Babilonia, Persia, los griegos... El autor nos habla de Ninive (capital de Asiria), de Nabucodonosor (rey de Babilonia), y de Holofernes (el nombre es persa)...; no nombra a los griegos, pero el lector será buen entendedor. El poder se muestra invencible. ¿Qué podrán hacer los judíos frente a él?

Jdt 1,1-4: No se conoce ningún rey de Media llamado Arfaxad pero el autor utiliza un nombre verosímil (Gn 10,20) y un contexto geográfico y político con amplias resonancias para los contemporáneos. Las fortificaciones son claramente exageradas para mostrar la importancia de la sublevación.

Jdt 1,5-11: Nabucodonosor reúne sus tropas para la batalla pero no cuenta con aliados ni en Persia ni en Occidente. Jdt 1,6 es ambiguo ¿a quién se unen todos esos pueblos? ¿a Arfaxad o a Nabucodonosor? Todo depende de quienes sean "los hijos de Je-leud". Desgraciadamente este nombre nos es desconocido y puede referirse tanto a los medos como a los babilonios.

Jdt 1,12: Se menciona a Judea entre los pueblos de Occidente. Este versículo prepara lo que sucederá más adelante (véase Jdt 2,1-3).

2,1-18 Campaña contra Occidente. Las fechas mencionadas en Jdt 2,1 sugieren la opresión de Israel y su liberación: es el año en que Jerusalén fue tomada, pero es el día de la liberación de Egipto.

En Jdt 2,4-18 Holofernes es presentado como el antagonista de la obra. Participa de todo el poder de Nabucodonosor. Su ejército es muy grande, perfectamente equipado y

muy organizado. ¿Quién podrá vencerlo? Al mismo tiempo Nabucodonosor aparece como el antagonista de Dios, el anti-Dios (Jdt 3,8). El vocabulario que se emplea para hablar de Nabucodonosor es el que se emplea para hablar de una divinidad. El jura por sí mismo porque no reconoce ningún dios superior a sí mismo.

La mención de la enorme impedimenta que lleva Holofernes, y que se incrementará con los saqueos, prepara la fabulosa descripción del saqueo que llevarán a cabo los israelitas al final de la obra (véase Jdt 15,6-7 y Jdt 15,11).

Es inevitable recordar el discurso insolente del copero real de Senaquerib frente a los muros de Jerusalén en tiempos de Ezequías (véase 2 Re 18).

2,19-27 Expedición victoriosa de Holofernes. Los pueblos de Occidente van cayendo uno a uno en manos de Holofernes. La mención de estos pueblos se hace de forma desordenada pero deja la impresión de una victoria total. El poder de Nabucodonosor se extiende como una mancha de aceite. Lentamente, opresivamente, se describe la rápida campaña de Holofernes. El poder triunfante es invencible en Oriente y Occidente. Israel va quedando rodeado por el potentísimo enemigo.

2,28-3,10 Rendición de todos los pueblos. Un terror como el que se tiene ante la manifestación del poder divino cubre la tierra. Todos se rinden y entregan sus personas, sus posesiones y sus ciudades al enemigo que los ocupa militarmente y los incorpora a su ejército. Los conquistadores son recibidos festivamente pero no perdonan. Israel, rodeado, se queda solo frente al mundo entero: David contra Goliat (1 Sm 17).

Jdt 3,8: La presentación de Nabucodonosor como antagonista de Dios se ha venido preparando con anterioridad. La venganza que planea contra sus enemigos (Jdt 2,8-13) es de tipo divino (Am 5,16-17; Ez 25) y sus proyectos de dominio sobre el mundo entero encierran una pretensión divina (Miq 4,13; Zac 4,14; véase Jdt 2,6). Su lenguaje recuer-

da al de Dios hablando a los profetas (Jr 1,4-10). Su soberbia es manifiesta cuando jura por sí mismo en Jdt 2,12 (véase Dt 32,40; Is 49,18). Ni los reyes asirios ni Nabucodonosor tuvieron pretensiones de ser considerados dioses, pero los reyes seléucidas y en concreto Antioco IV Epifanes sí las tuvieron (ver Dn 3,5; 11,36 y 2 Mac 9,1-12). El autor está hablando en clave: los israelitas ante el poder de los griegos seléucidas no se enfrentan sólo con una cuestión más o menos importante de política o de costumbres sino ante una cuestión religiosa esencial: o Dios y su ley o el rey y su poder. Jesús trasladará la cuestión al dinero: o Dios o el dinero (Mt 10,24).

Jdt 3,9-10: Los preparativos se explican mal desde la perspectiva del vencedor ¿tanto hace falta para ocupar la montaña de Judea? Pero se explican bien desde la perspectiva del narrador: Israel está solo frente a un inmenso y sobrehumano ejército invicto e invencible que se apresta para atacarlo.

2. La resistencia. Súplica de Ajiór (4,1-7,32)

El pueblo de Israel ve llegado el momento duro de la prueba y decide resistir, más con armas espirituales que materiales. Pero ¿es posible la resistencia? El discurso de Ajiór en Jdt 5 da la respuesta. Dios ha protegido a Israel siempre, también lo hará ahora. A pesar de todo el pueblo, representado por la ciudad de Betulia, llega al límite de su resistencia frente al poderoso ejército de Holofernes y decide rendirse; pero sus jefes se dan un plazo de cinco días con el convencimiento de que Dios actuará para salvar a su pueblo.

La narración es tan minuciosa y lenta que nos hace sentir la angustia del asedio y participar en la impaciencia por la liberación que sienten los habitantes de Betulia, ciudad que aparece ahora por primera vez en el relato y en la que se concentra simbólicamente todo Israel. La mirada del narrador se va posando alternativamente en la angustiada ciudad que vacila entre la esperanza y la rendición y en el campamento de Holofernes, que a pe-

sar de su prepotencia y confianza en el propio poder, manifiesta su extrañeza al contemplar la resistencia de Israel. Al acabar esta parte la tensión narrativa es máxima. Todos los presupuestos parecen estar dados. ¿Qué va a pasar?

4,1-15 Alerta ante la proximidad del enemigo. El autor describe la situación de los judíos en su propia época y resume en pocas líneas el esfuerzo restaurador de cuatro siglos. Los datos apuntan a la época de Antíoco IV (s. II a. C.). Se destaca que el pueblo ha expiado sus culpas en el destierro y que se ha esforzado en implantar la ley de Dios.

Israel resiste por fidelidad a Dios aunque el enemigo parece todopoderoso, aunque todos los pueblos se han sometido al poder de Nabucodonosor, que es el "Poder" sin más, el poder de este mundo, ese poder del que se jacta el demonio en las tentaciones de Jesús cuando le dice: *Te daré todo el poder de estos reinos y su gloria, porque a mí me lo han dado y yo puedo dárselo a quien quiera. Si te postras ante mí, todo será tuyo* (Lc 4,6-7).

Al organizarse la resistencia militar todo el peso de la responsabilidad recae en Betulia que se supone estratégicamente situada para impedir el paso del ejército de Holofernes. Los preparativos de la resistencia no son sólo militares sino sobre todo espirituales: la súplica y la penitencia son las mejores armas porque garantizan la protección divina. Dios que escuchó a los de Ninive cuando en tiempos de Jonás hicieron penitencia (Jon 3,5-10), escuchará con mucha más razón a su pueblo. La penitencia expía posibles culpas ignoradas y el pueblo queda así libre de todo pecado. La ayuda de Dios en estas condiciones es segura (Jdt 4,13).

Jdt 4,1-2: También el copero mayor de Senaquerib se jactaba de que su señor había vencido a los dioses de todos los pueblos (2 Re 18,32-35). Todo el libro de Judit tiene muy presente este relato de la invasión de Senaquerib en tiempos del rey Ezequías que se nos relata en 2 Re 18,13-19,37 en 2 Cr 32 y en Is 36-37.

Jdt 4,3: Los datos históricos dan la clave para entender el grado de historicidad del li-

bro. El autor sabe que los israelitas han estado no hace mucho tiempo en el destierro y por tanto sabe que han estado en Babilonia y que Nabucodonosor no era rey de Asiria. La reunificación del pueblo en torno al sumo sacerdote y al Consejo de Ancianos (Jdt 4,6.8) en una época sin rey y con templo recién consagrado después de una purificación, nos sitúa en el ambiente descrito en 1 Mac 4,36-61 cuando Judas Macabeo purificó el templo en tiempos de Antíoco IV de Siria. El autor está hablando en clave a unos israelitas en guerra con los seléucidas en tiempo de los asmoneos; con este relato trata de animarlos a la resistencia y a la fidelidad a la ley como claves para la victoria final.

Jdt 4,4-8: Se describen someramente los preparativos militares para la resistencia de toda la región. El peso de la resistencia inicial cae sobre Betulia y Betomestain. De esta última ciudad no se vuelve a hablar.

El sumo sacerdote aquí mencionado toma un nombre conocido entre los judíos: Joaquín. Así se llamaba también el segundo de los sumos sacerdotes después del destierro (Neh 12,10-12).

Betulia suena a derivado de Betel = "Casa de Dios". Es casi un nombre críptico para Jerusalén donde está la casa de Dios, o para todo Israel por la misma causa. Para que Jerusalén no vuelva a caer en manos de los paganos todo el pueblo de Dios tiene que resistir.

Jdt 4,9-15: Se describen ampliamente los preparativos espirituales de la resistencia. Todos hacen penitencia, incluso los ganados, como en Jon 3,7. La descripción de la penitencia recuerda a Jl 2,12-17. El gesto de cubrir de cilicio el altar es desconocido y extraño pero expresa la amplitud de las prácticas penitenciales. Jdt 4,13 es un relámpago de esperanza en la angustiada situación. La salvación ya está decidida (véase Ex 2,24; Jue 2,18).

5,1-24 Informe de Ajior. En Jdt 5,1-24 se cambia de escenario. Nos encontramos ahora en el campamento de Holofernes. El general se extraña de una imprevista y absurda resistencia y quiere informarse de las

razones que la mueven. ¿Será que hay una potencia militar desconocida en esas montañas? Dirige la pregunta a quienes mejor pueden conocer a ese pueblo atrincherado en las montañas, es decir a sus vecinos los moabitas, los amonitas y los habitantes de la costa. La pregunta pone claramente de manifiesto que el general de Nabucodonosor no reconoce otra fuente de poder que no se base en la fuerza de las armas.

La respuesta se la proporciona Ajior, un amonita que, a pesar de encontrarse en el campo enemigo, habla como Balaán en favor de Israel (véase Nm 22-24). Ajior significa “mi hermano es luz” y tiene el valor de dar a Holofernes la verdadera explicación de aquella insólita resistencia: no se trata de una potencia militar, sino de una potencia espiritual. Se nos da así la clave para entender todo el libro. Ajior es un testigo neutral en la confrontación. Está en el ejército de Holofernes pero sabe que Dios es más fuerte que él, su figura recuerda a la de Balaán (Nm 22-24), y su discurso expresa la tesis del autor del libro: Israel es el pueblo de Dios; si no tiene pecado, no será vencido por grande que sea su enemigo. Como esa es su situación real (Jdt 5,19), el pueblo no tiene nada que temer. Basta con que refuercen la esperanza con los ejemplos del pasado y la actitud suplicante (Jdt 5,12-18).

Así pues, el discurso de Ajior es un resumen de la historia de Israel y se centra en la protección divina para su pueblo. Se recuerda la salida de Mesopotamia para adorar al Dios verdadero (también los israelitas acababan de llegar del destierro en Mesopotamia Jdt 4,3), la estancia en Egipto que fue duramente castigado por humillar a Israel, el paso por el desierto y la conquista de la tierra prometida. Se recuerda que mientras no pecaron todo les fue bien, pero no se habla ni de los jueces ni de los reyes. De aquí se salta directamente a la tesis: Israel sólo puede ser vencido por el pecado. Si no hay pecado, el pueblo puede y debe resistir.

En los últimos versículos de este pasaje (Jdt 5,22-24) se pone de relieve que los pueblos, puestos en la decisión de optar por Dios o por los poderes de este mundo, optan

con frecuencia por los poderes de este mundo. En el caso presente no sólo desprecian a Israel sino que se sienten ofendidos e incitan a Holofernes para que arrase a quienes han tenido la osadía de desafiar la divinidad de la fuerza bruta. Cabe destacar la actitud servil de los pueblos que no tienen reparos en considerarse esclavos de Holofernes llamándolo “amo nuestro”.

Holofernes niega a Dios. No hay más dios que la fuerza humana y como él tiene toda la fuerza canta anticipadamente su victoria. Frente a la tesis de autor enunciada por Aquior: “Israel sólo puede ser vencido por el pecado” surge la tesis del antagonista “No hay más dios que la fuerza”, la tesis constante de los poderes de este mundo.

6,1-21 Ajior entregado a los israelitas.

En la primera parte de este pasaje (Jdt 6,1-9) Holofernes hace una profesión de ateísmo: no hay más dios que Nabucodonosor, porque no hay más dios que la fuerza humana, y como Nabucodonosor tiene toda esa fuerza, puede cantarse anticipadamente su victoria. Frente a la tesis fundamental del libro de Judit, enunciada por Ajior y basada en la teología de la alianza, según la cual “Israel sólo puede ser vencido por el pecado” (Jdt 5,17) pretende levantarse la tesis del nuevo y poderoso “antidiós” (Nabucodonosor=Antioico IV) que sólo confía en la fuerza de las armas.

Así las cosas, no debe extrañar que Holofernes se irrite contra Ajior insultándole y considerándole un visionario. Tan seguro está de su victoria que en lugar de castigarle inmediatamente, lo envía a Betulia donde habrá de correr la trágica suerte que espera a los habitantes de la ciudad. Cree que lo castiga, pero al expulsarlo del campamento, lo salva. Es el destino de los mártires de todos los tiempos.

En la segunda parte del pasaje (Jdt 6,10-21) volvemos a cambiar de escenario y nos dirigimos a Betulia acompañando a Ajior. Se insiste en que los que están con Holofernes son esclavos, mientras que los israelitas acogen a Ajior y se fian de él. De Holofernes se habla como del copero mayor de Senaquerib (Is 36-37). La oración del pueblo que pide:

destruye su soberbia y compadécete de la humillación de nuestra raza encuentra un eco en el canto de la Virgen María Ha mirado la humillación de su sierva... Es misericordioso siempre con aquellos que le honran.. Dispersó a los de corazón soberbio. Derribó de sus tronos a los poderosos y ensalzó a los humildes (Lc 1,48.50.52) (véase Sal 138,6).

7,1-32 Asedio de Betulia. El enemigo es enormemente poderoso y está a punto para el asalto final. Pero parece que no busca la aniquilación de quienes le oponen resistencia, sino más bien una rendición incondicional. El hambre y la sed pueden ser las armas adecuadas para alcanzar su objetivo evitando al mismo tiempo bajas innecesarias en su ejército. Por eso inicia las hostilidades con una demostración de fuerza. Pone sitio a la ciudad y se apodera de sus fuentes de agua. Sin agua se podrá resistir poco tiempo. Las hogueras en las torres indican que los habitantes están alerta. La inmensidad de las tropas sitiadoras semejantes a una plaga de langosta (Jdt 7,4; véase Jl 1) indica su carácter de fuerza cósmica. No se trata de ejércitos terrenos, sino de la fuerza del mal que despliega su poder. El autor tiene mentalidad apocalíptica. La falta de auténticas acciones guerreras indica que el autor no piensa en una persecución directa contra los israelitas sino en un acoso político y legal de su pueblo. Israel está acosado por unas fuerzas culturales que parece imposible contrarrestar. Todo hace pensar en la avalancha helenista patrocinada por Antíoco IV.

En un primer momento parece que Holofernes va a conseguir su propósito, pues la situación se hace insostenible en la ciudad sitiada. El agua se acaba y se producen las situaciones típicas de todo asedio (véase Lam 2,11-12; 4,4-5). Comienza a flaquear la confianza de los israelitas en la protección divina lo que de confirmarse hará imposible la salvación.

Se produce dentro de la ciudad un amago de rebelión contra los jefes que son acusados de haber causado el mal del pueblo. La situación es semejante a la de Moisés ante el mar Rojo (Ex 14,10-12) y recuerda, bien

que sin forzar el parecido, los motines que tuvieron lugar en el desierto durante el éxodo (Ex 16,3; 17,1-3; Nm 14,1-4). El autor conoce muy bien el resto de la Sagrada Escritura y no sólo evoca sus temas sino que incluso recoge muchas de sus expresiones lo que da al texto un carácter arcaizante.

La presión del ejército enemigo es tan fuerte y la situación tan desesperada que los jefes se ven obligados a establecer un brevísimo plazo antes de la rendición. Pero a Dios no se le deben poner plazos (Jdt 8,12-17). Hay que resistir hasta el último momento y aún entonces decir: *Padre a tus manos encomiando mi espíritu* (Lc 23,46) porque, aunque parezca lo contrario, en la angustia seremos escuchados (ver Heb 5,7).

La situación no permite otra salida que la ayuda divina. El autor ha llevado las cosas hasta el extremo. La prueba está en su punto álgido y los israelitas han suplicado a Dios fervientemente. Como en tiempos de los Jueces Dios va a enviar un libertador (Jue 2,11-19).

3. La liberación. Intervención de Judit (8,1-15,13)

Todo lo anterior, aunque fundamental para la comprensión del libro, ha sido preparación. Ahora comienza la verdadera acción: la acción liberadora de Dios que se vale de una viuda, lo más desvalido que se pueda pensar, para vencer al ejército más fuerte que se pueda concebir. Esta viuda, que va a convertirse en la figura central de esta parte y en la protagonista de todo el libro, se llama Judit que significa "judía". Se la presenta, pues, como símbolo y figura de Judá desolada (véase Lam 1,1; Jr 18,21; Bar 4,12-16) y abandonada por el Señor, esposo de Israel (Os 1,2; Is 1,21; Jr 2,2; Ez 16; Is 50,1; 54,5-7; 62,4-5). La diferencia radica en que Judit es fiel a Dios y confía en él. En el libro de Judit como en el de Job se presupone que Dios prueba también cuando no hay pecado, pues el pueblo en el momento de ser atacado por el ejército de Holofernes tiene conciencia

de su fidelidad a Dios. Judit salvará a su pueblo como Yael (Jue 4,17-22) y será madre del pueblo como Débora (Jue 5,7; véase Is 49,21). La personalidad y el pensamiento de Judit quedan dibujados desde el principio gracias a su discurso (Jdt 8) y a la oración (Jdt 9) con que prepara su hazaña.

El autor relata esta parte del libro sin prisas destacando con su parsimonia la importancia de la acción. El relato tiene tres grandes partes: a) Presentación de la heroína; b) Hazaña de Judit y c) Consumación de su victoria.

8,1-8 Presentación de Judit. Cuando todo parece estar perdido para Betulia, aparece en la narración Judit, la protagonista del libro. Se la presenta solemnemente para destacar su importancia. La larga genealogía la entronca con la tribu de Simeón (Jdt 9,2), pues Judit va a repetir la venganza de su antepasado contra el que violó a Dina (Gn 34). En Dina ve una figura del pueblo judío. Tal vez por eso se ha escogido para la ciudad el nombre de Betulia, pues *betulah* en hebreo es la palabra que traducimos por “virgen”.

Los dieciséis nombres de la genealogía, la más larga que se dedica a una mujer en la Sagrada Escritura, aparecen en listas relacionadas con las tribus de Simeón y Leví (1 Cr 5,27; 6,1; Nm 1,8; 2,12; 7,36; 26,8; Neh 12,12-21). Estos dos hermanos fueron los que vengaron el ultraje a Dina (Gn 34). El matrimonio dentro de la parentela indica una estricta observancia legal (Tob 5,11). La muerte del marido se describe como la del hijo de la sunamita (2 Re 4,18-20). Judit hereda la gran fortuna de su marido y la administra rectamente. A pesar de su juventud permanece fiel a su marido y no se casa de nuevo.

Los cuarenta meses de la viudedad de Judit aluden a los cuarenta años del pueblo de Israel en el desierto antes de entrar en la tierra prometida. Además *tres* (años) más *cuatro* (meses) hacen un total de *siete* (el número que indica perfección en la Biblia); se apunta así que el tiempo de luto por la viudedad ha llegado a su perfección y que por tanto Dios se va a volver a su pueblo.

Judit está bien pertrechada de armas espirituales, prudencia, oración, ayuno, fidelidad a la ley. Si a esto añadimos la riqueza, la audacia y la belleza, tenemos una mujer perfecta y un perfecto tipo del pueblo de Dios.

Se insiste en el recato de Judit porque el modo de realizar su hazaña puede hacer pensar lo contrario.

8,9-36 Judit y los ancianos. Jdt 8,9-27 Judit no sale de su casa ni siquiera para visitar a los jefes del pueblo, sino que envía a su criada como embajadora. Es un rasgo más de su recato.

El discurso de Ajior mostraba la tesis del libro (Jdt 5,5-21). El discurso de Judit la repite y la aplica a la situación de Judá en tiempos del autor. Hay dos caminos, o ser fieles a Dios y entonces se puede esperar la salvación, o abandonar su camino y dejarse vencer (véase Dt 28). Se destaca además que no pueden ponerse plazos a la actuación de Dios; que la resistencia frente al enemigo es dolorosa, pero que es peor entregarse. Si los israelitas son fieles a la ley vencerán. Hay que resistir hasta el final para apoyar la resistencia común. Las dificultades no siempre son castigos sino que en este caso son pruebas que dignifican al que sale triunfador de ellas.

El recuerdo de las pruebas que sufrieron los antepasados es una acicate para superar las propias pruebas: Una nube de espectadores nos contempla (Heb 12,1; véase Heb 10,19-12,29).

Jdt 8,28-31: Los jefes del pueblo se refugiaban en un amargo posibilismo: “Lo que dices es verdad pero no podemos hacer otra cosa. Lo único que se puede hacer es rezar”. De alguna manera los jefes descargan su responsabilidad en Dios. A través de las palabras de Ozías el autor critica a los jefes del pueblo de su época que, como sabemos, es probablemente la época de la persecución selúcida.

Jdt 8,32-36: El discurso de Judit, interrumpido por las palabras de Ozías, concluye con su oferta de actuación. Judit no explica su plan y esto aviva el interés de la lectura pero no deja de ser extraño que los jefes lo aprueben sin saber de qué se trata. Judit

está sola frente al mundo entero. El secreto protege sus planes pero acentúa su soledad y su indefensión. Las palabras de Judit se parecen a las que pronuncian los profetas en nombre de Dios (ver p. e. 1 Sm 3,11; 2 Re 21,12; Jr 9,10). La hazaña se contará como la de la salida de Egipto y otras grandes acciones de Dios en favor de su pueblo (Sal 44,22; 48,11; 145,4). La visitación de Dios es salvadora (Lc 1,68; Sal 106,4).

La compañía de la criada indica la categoría social de Judit y es una salvaguarda de su recato y de su fama.

9,1-14 Oración de Judit. Nos encontramos al comienzo del momento central del libro y Judit se prepara para realizar su hazaña. Para destacar la importancia de la hazaña el autor alarga su narración describiendo minuciosamente los acontecimientos. Esta parte central del relato que ahora comienza se articula en tres escenas: la oración de Judit, Judit en el campamento de Holofernes, y Judit victoriosa de nuevo en Betulia.

Lo mismo que Ester, otra de las grandes heroínas bíblicas (véase Est 14,1-19), también Judit se prepara para su intervención con una plegaria. Se pone en práctica lo que dice el salmo 20,8: *Unos confían en los carros, otros en los caballos, nosotros en el nombre del Señor, Dios nuestro.*

La oración recuerda las hazañas del pueblo de Dios auxiliado por Dios cuando era débil y fue ultrajado. Destaca la soberbia de los enemigos y la debilidad del pueblo; la fuerza del Señor, su dominio sobre todas las criaturas y el ultraje que los enemigos hacen al honor de Dios. Dios defiende al débil. Judit pide ayuda para que sus palabras sean capaces de vencer al poderoso.

En Jdt 9,2-4 se alude al episodio del rapto de Dina (Gn 34). Ahí se ve una escena paradigmática de la situación de Israel. Pero aquí la violación no ha sido aún consumada y la ciudad puede seguir llamándose Betulia, es decir, "virginal" (ver comentario a Jdt 8,1-8).

En la oración de Judit, unida a la penitencia pública que se hace en Jerusalén y al sacrificio vespertino que allí mismo se realiza

(véase Jdt 4,9-12), resuena lo dicho por Salomón al dedicar el templo (1 Re 8,44-45): *Si tu pueblo declara la guerra a sus enemigos siguiendo tus indicaciones, y ora al Señor vuelto hacia la ciudad que tú has elegido y hacia el templo que yo he levantado a tu nombre, escucha desde el cielo su oración y súplica y hazles justicia;* se recuerda también que en Jdt 4,13 ya se ha dicho que Dios ha escuchado a su pueblo.

10,1-19 Judit llega al campamento enemigo. No basta con rezar. Judit pasa a la acción. El relato está muy cuidado y es una obra maestra literariamente hablando. La salida de Judit vestida de fiesta prepara su vuelta victoriosa. El centro de toda la acción lo ocupa la tienda de Holofernes donde Dios va a realizar su salvación por medio de una mujer viuda.

Como primera medida Judit se viste de fiesta. Su belleza va a ser la principal arma de Judit para obnubilar al enemigo. El tema de la belleza aparece con mucha frecuencia a lo largo de esta parte central del libro (Jdt 8,7; 10,7.14.19.23; 11,21.22; 12,16.20).

Para no caer en impureza legal comiendo alimentos elaborados por los paganos, se lleva sus propios alimentos. Lleva pocos alimentos, pues sabe que tiene sólo un plazo de cinco días para actuar.

Judit sale de Betulia como un ejército que va a la guerra entre las alabanzas de los sitiados, la honrosa despedida de los jefes y las bendiciones divinas. La descripción es tan sugestiva que casi olvidamos que se trata sólo de una pobre viuda con su criada.

Jdt 9,11-19: Como la esposa del Cantar de los Cantares (Cant 3 y 5) que ha salido embellecida a buscar al amado, también Judit es encontrada por los guardias. Pero Judit no es ultrajada por ellos, ni tiene que preguntar nada. Su belleza y Dios la lanzan al riesgo y la protegen. Todo lo que se dice es verdad pero tiene un sentido distinto del que a primera vista se entiende. El revuelo en el campamento es desproporcionado a la realidad de lo que sucede pero escaso para quien, como el lector, sabe lo que realmente está comenzando.

10,20-12,4 Judit ante Holofernes. El lujo y la sensualidad de Holofernes contrastan con la vida ascética de Judit (Jdt 8,5-8). Las riquezas del dosel de la tienda de Holofernes serán luego el botín de Judit (Jdt 13,9), que los ofrecerá a Dios (Jdt 16,19). Judit es recibida con todo honor como si se tratase de un embajador o de un general aliado.

Todo el diálogo, como antes el de los guardias, es un juego continuo de ironía, sobreentendidos y equívocos. Holofernes está satisfecho y ofrece su "salvación" a Judit: la vida a cambio de la esclavitud y la deshonra. Su vocabulario es propio de un profeta o de un mensajero divino ya que reconoce como dios a Nabucodonosor, su rey, el único poderoso. Judit mezcla verdad y mentira. El lector, que conoce la narración, está en el secreto y sabe distinguir sintiéndose advertido: en la observancia legal está la garantía del triunfo. Esta mentalidad es propia de los tiempos cercanos al nacimiento de Jesús.

El doble sentido de la afirmación de Judit en Jdt 11,16 es claro. Judit se siente enviada por Dios y le permanece fiel. Ha jurado falsamente pero lo ha hecho por el nombre de Nabucodonosor (Jdt 11,7), y da culto sólo a Dios que es quien otorga la victoria o causa la derrota a su pueblo según sus acciones (Jdt 11,17).

Judit habla como una profetisa y ofrece a Holofernes cosas que son propias de la dinastía davidica o incluso del mismo Dios (Jdt 11,19). Recordamos aquí la escena de 1 Re 22 cuando los profetas predicen el éxito al rey de Israel movidos por un espíritu de engaño que quiere llevarlo a la perdición. Destaca por su fuerza irónica la afirmación de Jdt 12,4.

Al final ¿quién se convertirá a quién? (Jdt 11,23). Si Judit hace lo que ha dicho, tal como lo ha entendido Holofernes, su Dios no es ya el Señor, sino Nabucodonosor y su poder. Pero si hace lo que piensa, el Señor descargará su poder contra Holofernes. Este está tan obnubilado por la belleza de Judit que piensa que Dios está de su parte; y un Dios que está de parte del poder es útil y aceptable para Holofernes.

12,5-9 Judit se mantiene fiel a la ley. Estas entradas y salidas de Judit a horas poco comunes están preparando la verosimilitud de la huida y, al mismo tiempo, sirven para dar normas sobre abluciones y momentos señalados para la oración, destacando también una vez más la fidelidad de Judit a la ley. No sólo la belleza es su arma sino también el ayuno, la oración constante y la pureza legal.

12,10-20 Banquete de Holofernes. Es el último día del plazo marcado por los de Betulia. Un día más sin que llegue la salvación y tendrán que entregarse.

Holofernes está decidido a forzar a la viuda y a violar a Betulia. Ya no hay más plazo para dilaciones. Sería una vergüenza para él. En Jdt 12,12 se utiliza literalmente un curioso eufemismo coloquial para indicar la relación sexual echándola a chacota: "conversar" ("homilesantes" en griego, es decir, tener un rato de conversación con ella). Holofernes se comporta externamente con finura y delicadeza pero sus intenciones y su mentalidad son brutales (Jdt 12,26).

Judit acepta asistir al banquete sabiendo que no se manchará de culpa y consciente de que es su ocasión suprema. La ironía llega al extremo: sin comer nada impuro Judit consigue emborrachar y cegar totalmente a Holofernes. La respuesta que da en Jdt 12,14 tiene una enorme ambigüedad ¿de qué "señor" habla Judit? ¿de Holofernes o de Dios? No menos grande es la ambigüedad de Jdt 12,18 y el rasgo de humor con que finaliza Jdt 12,19.

Al final de la escena Holofernes está más borracho de orgullo, de ceguera y de pasión que nunca y por tanto también él está maduro para el combate final. Otro rasgo de humor es precisamente que el general más fuerte del mundo sienta la necesidad de emborracharse para atreverse con una viuda que está en su poder.

13,1-10 Muerte de Holofernes. Lo mismo que Israel está solo y a merced del ejército asirio así está Judit a merced de Holofernes. Se destaca que salen todos uno a uno de la

tienda. Pero Holofernes dominado por sus bajos instintos yace borracho de vino y soberbia. Judit, incontaminada y fiel al Señor, está serena. Es el momento crítico. Judit se pone a orar y su oración nos expresa el sentido religioso de la acción que va a realizar: su victoria es una victoria de Dios y redundará en gloria de Dios. Deja a Holofernes sin cabeza y al ejército de Nabucodonosor sin general. Holofernes decapitado, tirado por los suelos, perece ignominiosamente a manos de una mujer. Su cabeza y el dosel, símbolos de su poder (Jdt 10,21), son los trofeos que Judit toma para demostrar su hazaña.

La acción de Judit recuerda la de Yael cuando mató a Sisara (Jue 4,17-23). Pero en aquel caso Sisara estaba desvalido y pidiendo protección. La acción de Judit es mucho más gloriosa, como la de David cuando cortó la cabeza del filisteo tras vencerlo con su honda (1 Sm 17,51). Otro paralelo importante y más cercano en cuanto a época y mentalidad es 1 Mac 7,39-49 donde se narra el fracaso y muerte de Nicanor, general del rey de Siria y personaje que tiene muchos puntos de contacto con la figura de Holofernes. Cabría preguntarse qué tipo de relación puede existir entre el relato de Judit y el de 1 Mac.

Jdt 13,9-10: La subida a Betulia se hace velozmente. Nadie sospecha de Judit que actúa como de costumbre (Jdt 12,7), pero conviene poner tierra por medio y hay prisa por comunicar la victoria.

13,11-16 Judit descubre su hazaña al pueblo. La victoria de Judit es una muestra más de la constante protección del Señor en favor de su pueblo. Las alusiones al éxodo son abundantes: "esta misma noche" (Jdt 13,14; Ex 12,12). El grito de Judit *Abrid la puerta* recuerda Sal 118,19: *Abridme las puertas de la victoria y entraré para dar gracias al Señor. Esta es la puerta del Señor, los vencedores entrarán por ella.*

Los que despidieron a Judit con miedo la reciben exultantes. Se olvida el hambre, la sed y las calamidades. Todos salen a recibir a Judit. Judit es la única que habla e invita a la alabanza y a contemplar la victoria de nuestro Dios (Sal 98,2). El lenguaje de estas

alabanzas es muy cercano al de los salmos que exaltan al Señor como Rey (Sal 47; 75; 93; 96; 97; 98; 99).

13,17-20 Alabanzas a Dios y a Judit. Si a la salida fue Judit bendecida para que realizara su hazaña ahora es bendecida por su victoria. Este texto y el de Jdt 15,8-10 se aplican en la liturgia a la Virgen María en la fiesta de la Inmaculada Concepción. Sus temas resuenan también en el Ave María. La conexión entre María y Judit se hace posible desde dos ángulos. Desde el personal pues ambas han vencido desde su pequeñez al mal por la misericordia de Dios en favor de su pueblo: *Mi alma glorifica en Dios mi salvador, porque ha mirado la humildad de su sierva... Porque ha hecho en mí cosas grandes el Poderoso* (Lc 1,47.49). Y desde su significado institucional, porque María es figura de la Iglesia como Judit lo es del pueblo judío. La hazaña de Judit preanuncia lo que Dios va a realizar en el mundo por su Iglesia prefigurada en María.

Con esto acaba el clímax de la narración pero ahora el autor se va a detener en un largo desenlace, recreándose en la narración de la consumación de la derrota.

14,1-15,7 Consumación de la victoria. Tras la hazaña llega el desenlace cuidadosamente planeado por Judit (Jdt 14,1-5) y lentamente descrito por el autor. Concluye así, con la consumación de la gloriosa victoria obtenida por Judit (Jdt 14,1-15,13), la parte central del libro (véase nota a Jdt 8,1-15,13). Judit que anteriormente (Jdt 13,4-10) recordaba a Yael (Jue 4,17-22), nos recuerda ahora a Débora (Jue 4-5) por sus planes guerreros. Enmarcándolo todo, están el breve relato en el que Ajior reconoce la soberanía del Señor (Jdt 14,6-10) y las alabanzas a Judit seguidas de un banquete festivo (Jdt 15,8-13).

Jdt 14,1-5: Judit traía un plan para la victoria total frente a un ejército desconcertado por el asesinato de su jefe. Hay que perseguir a los enemigos y apoderarse del botín. Judit quiere aprovechar el desconcierto para evitar la lucha directa en la que su pue-

blo estaría de todas maneras en inferioridad de condiciones. Para dar valor a su pueblo pide que Ajior, el que había hablado bien de Israel ante Holofernes (Jdt 5,5-21) reconozca la cabeza y certifique que se trata del general enemigo a quien sirvió. De esa manera él también se alegrará y dará gracias a Dios por su propia liberación.

Jdt 14,6-10: "Ajior" significa "mi hermano es luz". Los gentiles reconocen que Israel es la luz de las naciones (Is 49,6). El ambiente del autor, aunque legalista, no es rigorista sino abierto. Los cristianos sabemos que la verdadera luz de las naciones es Jesús que resume en sí todo el pueblo de Dios y crea el nuevo pueblo con los que se abren a su luz con la fe (Lc 2,29-32).

Ajior no se aterroriza por el espectáculo sangriento sino por el temor reverencial a Dios cuya presencia y potencia percibe al ver cortada la cabeza del enemigo. De aquí su alabanza a Judit y su circuncisión para ingresar en Israel como habían entrado Rut y Rahab (Jos 6,25) por su amor al pueblo de Dios, su fe y su fidelidad. Este acontecimiento anticipa el Nuevo Testamento ya que desde Jesucristo para formar parte del pueblo de Dios sólo es necesario tener fe y recibir el Bautismo. Para admitir a Ajior no se tiene en cuenta Dt 23,3-4 que prohíbe la entrada de los amonitas en el pueblo de Dios, pero se sigue lo dicho en Is 56,3-9 y en Jr 12,14-17 donde se afirma que todos los extranjeros podrán entrar en el pueblo de Dios. En este personaje, que como Naamán (2 Re 5) acaba rindiendo culto al Dios de Israel, se percibe con claridad la perspectiva universalista del libro de Judit.

Jdt 14,11-19: Pánico en el campamento de Holofernes. Los jefes se desconciertan al ver muerto a Holofernes. Una situación semejante se produjo cuando Eud mató a Eglón rey de Moab (Jue 3,12-30). Bagoas reconoce que "una sola mujer hebrea ha causado la vergüenza de la casa de Nabucodonosor".

Jdt 15,1-7: Huida, persecución y saqueo del ejército de Holofernes. El terror que cae sobre el campamento de Holofernes es religioso. Todos huyen y se dispersan. Dios vence sin necesidad de batallas. Así sucedió cuando la

invasión de Senaquerib y cuando la guerra de Josafat contra los habitantes de Transjordania (2 Re 19,35-37; 2 Cr 20,22-24).

Se insiste en lo absoluto de la victoria del pueblo. No sólo ha participado Betulia; también las ciudades y comarcas vecinas. La mención de Jerusalén, la capital situada al Sur, y de Galilea, la región del Norte, indica que se piensa en la totalidad del territorio del Israel de la época inmediatamente anterior a la venida de Jesucristo, o mejor en el Israel ideal de la época de David. El saqueo y el botín (en Jdt 15,11 se nos dirá que duró treinta días) expresan la grandeza de la victoria y la hacen más alegre (véase Is 9,2). Los temas de la victoria y del botín aparecen también en conexión con la resurrección del Señor. Véase por ejemplo Ef 4,8 donde se cita el Salmo 68,19 que está al fondo de toda esta pericopa y le da un fuerte carácter pascual.

15,8-13 Alabanzas a Judit. Saqueo y fiesta. Se bendice una vez más a Judit por su hazaña, pero ahora la bendición viene del sumo sacerdote, jefe del pueblo santo. Las palabras de Jdt 15,9: *Tú eres la gloria de Jerusalén, tú el orgullo de Israel, tú el honor de nuestra raza*, se aplican en la liturgia a la Virgen María (véase el comentario a Jdt 13,17-20). Las riquezas que recibe Judit son signo de la bendición divina y Judit las consagrará al Señor (Jdt 16,19).

El uso de coronas festivas y ramos llamados "tirsos" es típicamente helenístico pero la danza es expresión israelita de la fiesta (véase Ex 15,20; Jue 11,34; 21,21-23; 1 Sm 18,6; 29,5; Sal 68,25-30). La alusión a la hermana de Moisés, María, y por tanto al paso del Mar Rojo es muy clara ya que Judit como María dirige la danza después de la victoria.

4. Epilogo (15,14-16,25)

El autor parece que está contento con su obra y quiere redondear su final. Así como fue pródigo en los preparativos de su relato, tampoco es avaro a la hora de acabarlo. Por eso

cuando todo parecía estar concluido añade un canto de acción de gracias al Señor (Jdt 16,1-17), una referencia a las fiestas organizadas en Jerusalén para celebrar la victoria (Jdt 16,18-21), y algunas indicaciones sobre el resto de los años de Judit (Jdt 16,21b-25).

15,14-16,17 Cántico de Judit. Judit, como María la hermana de Moisés, entona un canto de acción de gracias por la liberación de su pueblo (Ex 15). Este canto, junto con el de Débora (Jue 5) y el de Ana (1 Sm 2,1-10) es uno de los más bellos del Antiguo Testamento. Sintetiza la Historia de Israel, añadiendo elementos de victoria cósmica. El Dios de Israel es el Dios de la historia y el Dios del universo que ha creado. Las alusiones a otros pasajes de la Biblia son múltiples y continuas.

El himno de acción de gracias (Jdt 16,1-17) puede dividirse de esta manera:

Jdt 16,1: Alabanza inicial. Las invitaciones a la alabanza acompañada de la música festiva son frecuentes en los salmos (Sal 81; 98; 150).

Jdt 16,2-12: Dios protege a su pueblo de los enemigos. También son muchos los salmos que cantan las hazañas de Dios en favor de su pueblo (véase Sal 105; 136).

Jdt 16,13: Alabanza a Dios por su fuerza. El cántico nuevo es resultado de una victoria que renueva su dominio sobre el cosmos (véase Sal 33,3; Sal 96; 98; 149).

Jdt 16,14-15: Dios creador y dueño del universo. Los temas relativos a la creación son frecuentes en los salmos himnicos (véase Sal 33; 104; 148).

Jdt 16,16-17: Dios remunerador. Dios está de parte de su pueblo. *Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan*, dijo Dios a Abrahán (Gn 12,3); y Débora, al final de su cántico pide: *Así perezcan todos*

tus enemigos, oh Señor; tus amigos sean fuertes como el sol naciente (Jue 5,31).

16,18-21a Sacrificios y ofrendas en Jerusalén. Jerusalén es el centro de Israel. Allí reside la gloria de Dios en su templo santo. En el templo se acaba la acción de nuestro libro. Del templo sale la bendición en la prosperidad y la ayuda en la dificultad, en el templo se hace la expiación y al templo se va a dar gracias por los beneficios (véase 1 Re 8,22-61).

16,21b-25 Conclusión. El autor redondea definitivamente su obra informándonos de los últimos años de Judit a la que presenta como un personaje patriarcal por sus largos años, como modelo de fidelidad por su viudez incontaminada y como una segunda Débora por la larga paz que ha dado a Israel. Su justicia y su misericordia se manifiestan en la administración de sus bienes, en su testamento y en la liberación de su sierva.

A pesar de tener muchos pretendientes, Judit no se casa, sino que se consagra totalmente a Dios, ejerciendo sobre el pueblo su maternidad. Si prescindimos del tema de su viudedad, tenemos una nueva razón para considerarla tipo y figura de la Virgen María.

El matrimonio de Judit significa la alianza de Dios con su pueblo; su viudedad, antes de la victoria, el tiempo de prueba; después de la victoria, la fidelidad a su único y auténtico esposo, el Señor, que la ha protegido de la violación de los gentiles en el momento del combate. Pero Judit no tiene hijos. Llegará el momento en que una persona sea a la par esposa del Espíritu Santo, madre del Salvador y, por él, madre de todos los hombres, y virgen incontaminada que se consagra absolutamente a Dios.

ESTER

Enrique Cabezudo Melero

INTRODUCCION

Un desmayo famoso ha hecho la fortuna de este libro ya que la figura de Ester desmaya da frente al poderoso rey Asuero (tal como la capta en sus románticos grabados Gustavo Doré) ha sido lo suficientemente sugestiva como para conmover no sólo al rey sino a miles de lectores a través de los siglos. La fortaleza de una débil muchachita que con su belleza y su piedad familiar es capaz de salvar a su pueblo frente a las intrigas de los poderosos han deleitado y fortalecido a lo largo de los siglos a judíos y cristianos.

1. Tradición textual

En realidad tenemos dos libros de Ester. Uno en lengua hebrea y otro en lengua griega. Ambos tienen grandes semejanzas: el argumento es el mismo; y grandes diferencias: el texto griego es mucho más largo que el hebreo (doscientos sesenta versículos en griego y ciento sesenta y siete en hebreo). El hebreo no nombra nunca a Dios, aunque en Est 4, 14 hay una ligera alusión a su poder sobre la historia; el griego, en cambio, lo nombra abundantemente sobre todo en las oraciones que añade. Pero ambos: griego y hebreo, no hablan nunca de algunos temas fundamentales para los judíos como son: el templo, la ley, el sacerdocio, el sábado y Jerusalén. El libro

griego a veces traduce literalmente del hebreo, a veces suprime algunas cosas y en muchas ocasiones hace amplificaciones notables.

¿Cuál es el libro inspirado por Dios el hebreo o el griego? San Jerónimo tradujo el libro del hebreo al latín y añadió como apéndices las amplificaciones del griego que él no consideraba inspiradas. La Iglesia reconoce como inspirado por Dios no sólo el libro hebreo sino también las amplificaciones griegas y esto tiene como consecuencia que los traductores actuales sigan el ejemplo de san Jerónimo pero introduciendo en su lugar lógico las amplificaciones griegas.

La numeración de los capítulos y versículos de la Biblia se hizo según la traducción de la Vulgata de san Jerónimo por lo que los suplementos griegos tienen una numeración que va desde Est 10,4 hasta Est 16. Los traductores actuales suelen respetar la numeración de la Vulgata y esto produce un gran desajuste de los números en los capítulos y versículos. En la traducción preparada por la Casa de la Biblia se enumeran con letras los suplementos griegos situados en su lugar lógico tal como lo hace Rahlfs en su edición de la LXX y la Biblia de Jerusalén entre las traducciones modernas. Estos textos que provienen del griego se destacan en letra cursiva. Al final de la introducción ofrecemos una

concordancia numérica entre el texto del comentario y el de la Vulgata.

2. Género literario

El libro se ha considerado como histórico durante mucho tiempo. Así se presenta a primera vista e incluso da la impresión de que el autor está muy bien informado de los hechos. Pero existen una serie de datos y detalles bastante poco verosímiles históricamente, y por otra parte, los nombres de Ester y Mardoqueo, tan semejantes a Istar y Marduk, los dioses protectores de Babilonia, han hecho pensar en una versión suavizada de algún mito relacionado con la fiesta de los "purim", si bien la relación de la fiesta con el libro no parece original y los nombres pueden ser comunes en el ambiente donde se desarrolla la acción. En cualquier caso es muy difícil hacer concordar personajes y acción con los datos que poseemos sobre la época en que se sitúa la historia. Por ejemplo, el decreto de exterminación general de los judíos se armoniza mal con la tolerancia de los primeros reyes persas, tal como nos la refieren los libros de Esdras y Nehemías. El decreto del rey autorizando la matanza de los propios súbditos es todavía más inverosímil. Como es inverosímil la antelación con que son dados a conocer ambos decretos. Añadamos que si la dignidad real estaba reservada a las mujeres de sangre persa, ¿cómo concebir que una joven de origen desconocido llegue a ser esposa del rey y reina del imperio? Ciertamente, pues, esta obra no es una narración histórica. Pero por otra parte es verosímil que en la época de Jerjes I (el Asuero de nuestra historia) hubiera alguna persecución antijudía y que, haya algún fondo histórico, aunque imprecisable, en el relato.

Cabe, por tanto, decir que nos hallamos ante un género literario de carácter más o menos artificial, como lo demuestra, por otra parte, el parecido del libro de Ester con otras obras novelescas de la época. La más significativa puede ser la representada por el tercer libro de los Macabeos. Se cuenta en este libro la "historia" de Tolomeo Filopátor, rey de Egipto, que irritado contra los judíos, pri-

mero promulga un edicto de exterminio contra ellos, pero luego, a la vista de un prodigio acaecido en el hipódromo de Alejandría, publica un nuevo edicto en favor de los judíos, autorizándoles incluso a matar a sus correligionarios apóstatas. Todo termina con la celebración de una fiesta de siete días de duración costeada por el propio rey. El episodio de esta liberación se recordará cada año con una fiesta aniversario. Es evidente el parecido de este relato con el libro de Ester.

De todo ello se deduce que el autor del libro de Ester intenta transmitirnos un mensaje mediante una obra literaria construida siguiendo una ley de contrastes, desbordando ampliamente lo que hubiera de fondo histórico, que por lo demás siempre es real pues el pueblo judío siempre ha sufrido persecuciones pero ha conocido también épocas de esplendor en las naciones por donde ha estado disperso.

3. Finalidad

Algunos han dicho, basados en Est 9,20-32 que el libro se escribió para justificar y explicar el origen de la fiesta de los "purim" o de las suertes que se celebraba en febrero y tenía tintes bastante evidentes de ser un carnaval ya que en esa fiesta se disfrazaba a los niños judíos; la misma celebración en la sinagoga, donde se leía el libro entero ese día, tenía un tono mucho más informal que de ordinario. Pero parece que este pasaje se añadió posteriormente. Los orígenes de la fiesta son oscuros y parece que sólo en un segundo momento se relacionó ésta con el libro de Ester. Así pues, el pasaje en cuestión se habría añadido con el fin de dignificar la fiesta asociándola a la liberación llevada a cabo por Ester y Mardoqueo, y que en 2 Mac 15,36 se denomina "Día de Mardoqueo". Los judíos, y en esto fueron imitados por los cristianos, dieron contenido histórico y salvífico a muchas fiestas paganas que de esa manera se convertían en medios para transmitir el propio mensaje. Los esenios de Qumrán no aceptaban la fiesta de los "purim" y por eso no aceptaron tampoco el libro de Ester.

El mensaje del libro es bastante claro:

Dios protege siempre a su pueblo aunque no se perciba a primera vista. Es verdad que el libro hebreo no nombra a Dios, pero también es verdad que su acción es percibida con claridad por el creyente. El autor griego ha hecho explícito lo que para el lector israelita era evidente pero implícito: es Dios quien incluso en las circunstancias más difíciles salva a su pueblo.

En la línea general se insertan otros temas: la lucha entre las fuerzas del mal, personificadas en Amán, y el pueblo de Dios que no se pliega a seguir sus normas; el contraste entre la fuerza y la debilidad, tan frecuente en los demás libros de la Biblia. El contraste se resuelve siempre, por la protección divina, en favor del débil: *El mayor servirá al menor* (Gn 25,23). Dios aquí como en Judit y como en tantas otras ocasiones relatadas en el libro de los Jueces interviene realizando su juicio histórico sobre los malvados. Una vez más como cuando Rahab (Jos 6), Débora y Yael (Jue 4 y 5), Judit (Jdt 13), o incluso como cuando Betsabé intervino en favor de Salomón (1 Re 1), la intervención de una mujer es decisiva en el camino hacia la salvación. Leyendo estos ejemplos (Eclo 36,1-7) el israelita se volverá, cuando esté en dificultades, a confiar plenamente en Dios que actúa en la historia en favor de su pueblo; los paganos, por su parte, comprobarán la grandeza del Dios de Israel (véase Ez 38,23 y Eclo 36,1-17) hasta el punto de moverse a adorar sólo al Señor (Est 8,17; véase Jdt 14,10; 2 Re 5,17-19).

4. Autor y fecha de composición

No sabemos quién escribió el libro. Parece que vivía en Persia pues conoce bien el ambiente y la cronología de Susa y no habla para nada de Palestina. Pero tal vez esto sea para ocultar mejor su clave. El libro tuvo que escribirse entre finales del s. IV y finales del s. II a. C. pues la fiesta de los purim se celebraba ya a principios del s. I a. C., fecha aproximada de composición de 2 Mac (véase 2 Mac 15,36). El hecho de que el Eclesiástico (escrito hacia el 180 a. C.) cuando hace el elogio de los antepasados (Eclo 44-49) no hable de Ester ni de Mardoqueo nos hace sos-

pechar que se escribió después de esa fecha. Tal vez se escribió en la época de los Macabeos cuando Antíoco Epifanes había querido someterlos y cuando los judíos se sublevaron victoriosamente y lograron algunos triunfos. Todo apunta al tiempo de Juan Hircano (134-104 a. C.), hijo de Simón y sobrino de Judas Macabeo cuando lo patriótico estaba por encima de lo religioso.

5. Valor religioso del libro de Ester

A primera vista el libro de Ester da la impresión de ser un simple relato de exaltación nacionalista sin ningún contenido religioso. La aparente arrogancia de Mardoqueo, la venganza encarnizada y sangrienta contra los enemigos del pueblo judío, la ausencia del nombre de Dios en la edición hebrea del libro, y el hecho de que el Nuevo Testamento no mencione nunca el libro de Ester, avalarían la precedente afirmación.

No menos graves parecen las objeciones de tipo moral que el libro suscita. El odio y la venganza de los judíos contra sus enemigos parecen quedar justificados en la narración. Se aplica la ley del talión. Ojo por ojo y diente por diente y quizás algo más. Es demasiado fuerte el decreto real que permite a los judíos vengarse de los que los atacan matando a mujeres y niños inocentes (Est 8,1). Además hay ensañamiento en la descripción de la caída de Amán y cuando Ester solicita un día más de venganza (Est 9,13). Sin embargo, una lectura más atenta del libro permite emitir un juicio menos duro contra él. En primer lugar las dificultades que se derivan del silencio sobre Dios en el libro hebreo, las soluciona la edición griega haciendo explícita la religiosidad implícita de la edición hebrea. Porque, efectivamente, el libro en conjunto destaca implícita pero claramente, la protección de Dios sobre su pueblo. Esta protección singular que Dios dispensa a su pueblo es una consecuencia de la fidelidad de Dios a su alianza y una llamada a la fidelidad de los israelitas de todas las épocas. Una vez más la tesis central del libro es la victoria de Dios y de su pueblo, siempre que sea fiel a la alianza, sobre sus enemigos.

En segundo lugar, sería un flagrante anacronismo aplicar al libro de Ester criterios de moral evangélica. Además el acento no hay que ponerlo en la grandeza de la venganza sino en la grandeza de la liberación contada según la mentalidad de la época. Nosotros sabemos que Dios no quiere que nosotros ejerzamos la venganza pero también sabemos que Dios no es indiferente frente al mal que se causa a los inocentes. Como dice el Apocalipsis llegará un momento en que se pueda decir:

Se encolerizaron las naciones, pero también se ha hecho presente tu ira, y el tiempo de juzgar a los muertos, y de premiar a tus siervos los profetas, a los creyentes y a cuantos, pequeños o grandes, veneran tu nombre, y el tiempo de destruir a los que destruyen la tierra (Ap 11,18).

6. División del libro

De lo dicho hasta el momento se deduce que el libro de Ester se nos presenta como una ficción literaria de carácter didáctico-novelesco, con algún apoyo en la historia tal vez, en la que podemos distinguir los siguientes momentos:

- El sueño de Mardoqueo (Est 1,1a-k).
1. Destitución de Vasti y entronización de Ester (Est 1,1-2,20).
 2. Amán, Mardoqueo y Ester (Est 2,21-4,17x).
 3. Ester ante Asuero (Est 5,1-14).
 4. Caída de Amán y triunfo de los judíos (Est 6,1-9,16).
 5. Apéndices (Est 9,17-10,3k).

7. Concordancia numérica entre la Vulgata y nuestro comentario

Comentario	Vulgata
1,1a-k	11,2-12
1,1-22	1,1-22
2,1-23	2,1-23
2,23a	12,1-6
3,1-13	3,1-13
3,13a-g	13,1-7
3,14-15	3,14-15
4,1-8	4,1-8
4,8a	15,1-3
4,9-17	4,9-17
4,17a-i	13,8-18
4,17j-x	14,1-19
5,1	5,1
5,1a-g	15,4-14
5,2	5,2
5,2a-e	15,15-19
5,3-8,12	5,3-8,12
8,12a-t	16,1-24
9,1-10,3	9,1-10,3
10,3a-k	10,4-11

8. Bibliografía

- L. Arnaldich, *Ester*, en *Biblia Comentada*. A. T., Vol. II, Madrid 1963.
- J. Alonso Díaz, *Ester*, en *La Sagrada Escritura*, A. T., Vol. III, Madrid 1969.
- D. Dumm, *Ester*, en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, A. T., Vol. II, Madrid 1971.
- H. Lusseau, *Ester*, en *Introducción Crítica al A. T.*, Barcelona 1981.

COMENTARIO

1, 1a-k El sueño de Mardoqueo. El libro se abre con un misterioso sueño de Mardoqueo, que sólo se interpretará al final de la obra. *Nada hace el Señor sin revelárselo a sus siervos los profetas* (Am 3,7). Se nos ofrece mediante este sueño una primera clave de lectura: Dios escucha las súplicas del pueblo oprimido e interviene en su favor, invirtiendo las suertes, *derriba del trono a los poderosos y ensalza a los humildes* (Lc 1,52).

El relato presenta muchos elementos de tipo apocalíptico que lo asemejan a algunos textos del libro de Daniel. Las bestias que luchan, los terremotos, los tumultos, las tinieblas, lo pequeño que se hace grande. Son elementos alegóricos que ahora se entienden a medias pero que al final del libro nos serán convenientemente desvelados.

La versión griega añade aquí el relato de una conspiración. Pero parece que su sitio mejor es a continuación del texto hebreo en el que se narra el incidente, es decir, después de Est 2,23.

El nombre de Asuero es la corrupción latina del nombre hebreo de Jerjes. La versión de los LXX lo llama Artajerjes. Parece que se alude a Jerjes I (486-465 a. C.) aunque otros lo identificaban con Artajerjes II (405-362 a. C.). Jerjes I es conocido como un hombre poco guerrero que según Herodoto (Hist. IX 108-110) era débil de carácter y aficionado a los placeres del palacio y del harén y que murió víctima de una conspiración. Bien pudo inspirar este rey al autor para su historia, pero sabemos que su esposa no se llamaba Vasti ni Ester sino Amestris.

Mardoqueo deriva su nombre de Marduk, dios principal para los babilonios, pero esto no implica nada especial ya que sabemos que entre los deportados a Babilonia había quien llevaba este mismo nombre (Esd 2,2; Neh 7,7). En los libros que comentamos en este volumen se ve clara la tendencia a señalar la tribu a la que pertenecen los principales personajes. Tendencia que continúan los evan-

gelios de la infancia (Lc 2,36) y el Nuevo Testamento en general (Rom 11,1; Flp 3,5). La alusión a Benjamín y a *Quis nos recuerda a Saúl* y a los fuertes guerreros de esa tribu, pequeña pero fuerte. El mes de Nisán es el primero del año y coincide con Marzo-Abril.

Susa era la capital de Persia hasta que se construyó Persépolis. Jerjes tenía la residencia en Persépolis pero residía en Susa durante los inviernos (Jenofonte *Ciropeida* 1.8). La primera deportación de judíos a Babilonia se hizo el año 598 a. C. Jerjes I reinó desde el 486 al 465 a. C. Hay, pues, un anacronismo a no ser que el autor hable de forma general refiriéndose a la familia de Mardoqueo. Que un judío alcance altos puestos en los países donde vive es signo de las bendiciones divinas (Tob 1,13-14; Dn 1,19-21; Esd 7,6.21; Neh 2,1).

1. Destitución de Vasti y entronización de Ester (1,1-2,20)

Esta primera sección del libro nos presenta a los actores de este relato: Asuero, el rey poderoso que tiene dificultades con su harén; Vasti, la reina que con su caída va a despejar el camino a Ester; los consejeros, que van a hacer apenas el papel de un coro descolorido en la obra; Mardoqueo, el judío deportado que va a jugar un importante papel en el libro; y Ester, sobrina de Mardoqueo, la muchacha que por su belleza asciende a reina y que salvará a los judíos. Falta sólo Amán el antagonista, que aparecerá un poco más adelante.

1,1-22 Vasti cae en desgracia. De nuevo se sitúa la acción en la corte de Jerjes I en Susa, aunque ahora se dan más precisiones sobre el poder del rey. La enorme extensión del imperio, los banquetes fastuosos, los decorados de ensueño, la riqueza de las vajillas

y ajuares, la importancia de los invitados, la existencia de un consejo de sabios ilustres, las cartas en muchas lenguas; todo da idea del gran poder del rey Asuero. Todavía no aparecen los personajes principales de la obra, salvo Asuero, pero se despeja el camino para su entrada en acción. La caída en desgracia de Vasti va a hacer posible el ascenso de Ester al puesto de reina.

El número de provincias del que se habla en Est 1,1 excede en siete al que da Dn 6,1 y puede ser simbólico: doce (número del pueblo) por diez (número de la multitud) + siete (número de la totalidad y perfección). Jerjes rey de innumerables pueblos, dueño del mundo.

Est 1,11-12: No se ve claro el motivo de que la reina Vasti se niegue a presentarse ante el rey. En la expresión “mostrar su belleza” podría esconderse un eufemismo para indicar “mostrarse desnuda” (véase Ez 16,25). La reina se habría negado por dignidad.

Est 1,17: Con cierto humor se destaca que un rey tan poderoso tiene problemas con su mujer. Lo que empieza como un asunto doméstico se eleva en seguida a problema de gobierno y abre el camino a la solución de un problema vital para un pueblo.

2,1-20 Ester, elegida reina. Las figuras de Ester y de Asuero tienen algo en común: sobre ellos va a gravitar la tarea de salvar al pueblo judío. Asuero es un personaje sin relieve que apenas hace otra cosa que mostrar su majestad de oropel ya que al final siempre hace lo que le dicen. Ester no tiene la personalidad dramática de Judit pero es activa a su manera aunque subordinada a Mardoqueo.

Dios lleva a cabo sus designios mediante las actuaciones libres de los hombres. Ester llega al trono para salvar a los judíos con el arma de su debilidad seductora. Su belleza, su obediencia y su oculta osadía serán los instrumentos de Dios cuando llegue la hora de evitar la masacre de los judíos y de concederles el poder vengarse de sus enemigos.

Mardoqueo, que había hecho su aparición en escena al comienzo de la edición griega (Est 1,1a), es presentado de nuevo en Est 2,5 (aunque por primera vez en la edición he-

brea). También es presentada Ester (Est 1,7) cuyo nombre es doble: Hedsá significa “Mirta”; Ester se deriva de Istar. Se la presenta como huérfana y como hija adoptiva de Mardoqueo primo suyo (o tío suyo como traduce san Jerónimo, véase Est 2,15).

Hegeo es un eunuco encargado del harén. Algunos han insinuado que Mardoqueo, que tiene cierto acceso al harén (Est 2,11.20), también sería eunuco. Quizás para reaccionar contra esta interpretación el texto griego dice que Mardoqueo había educado a Ester para ser su mujer. Sin embargo en Est 1,11 se apoyaría la primera idea.

El hecho de que Ester guarde silencio sobre su origen destaca, por una parte, su obediencia a Mardoqueo y permite, por otra, el desarrollo de la acción del relato. La obediencia a Mardoqueo se interpreta en Est 2,20 (griego) como *temer a Dios y cumplir sus mandamientos*. Este silencio supone que Ester participa en las comidas con las demás mujeres lo que supondría ir en contra de la ley (véase Dn 1). También es contra la ley su ingreso en el harén. El autor está más preocupado por la liberación de su pueblo que por los problemas legales.

El tratamiento con cosméticos caros (Est 2,12) pretende situarnos ante un “más difícil todavía”. Ester se embellece aún más, de esa manera será irresistible ante el rey.

En Est 2,15-16 encontramos una nueva muestra de la sencillez y obediencia de Ester. Mientras cualquier muchacha puede adornarse con lo que quiere para presentarse al rey, Ester se deja guiar por Hegeo a quien ya ha conquistado con su belleza y dulzura. Se señala la fecha de la presentación pues es una fecha importante no sólo para Ester sino para el reino y, sobre todo, para el pueblo judío.

La elección de Ester como reina (Est 2,17-18) es el primer paso trascendental para conseguir la liberación y el triunfo de los judíos en el curso de la narración.

El banquete corresponde narrativamente al de Est 1. El día de fiesta puede indicar una exención de impuestos o un indulto. Mardoqueo *sentado a la puerta del palacio* está atento a lo que le ocurre a su hija adoptiva pero el

texto griego lo interpreta como que “era funcionario de la corte”.

2. Amán, Mardoqueo y Ester (2,21-4,17x)

Mardoqueo y Amán son casi el resumen de la humanidad: judíos y gentiles que se enfrentan a muerte. Mardoqueo sirve al rey pero el triunfo inicial parece corresponder a Amán que por odio a Mardoqueo querrá destruir a todo el pueblo judío. Parece que triunfan los impíos mientras los justos perecen. El sufrimiento del justo y el bienestar del malvado son problemas siempre presentes en la corriente sapiencial y en toda experiencia humana (véase el libro de Job y el salmo 73). Pero la suerte definitiva está en manos del Señor, si bien es verdad que esto exige al creyente una confianza en Dios más allá de toda apariencia: el siempre será fiel a su pueblo y lo librará por un camino o por otro (Est 4,14).

2,21-3,13 Decreto de exterminio contra los judíos. Un doble cuadro formado por la fidelidad de Mardoqueo al rey y el ascenso de Amán se completa con la negativa de Mardoqueo a postrarse ante el ministro. El ministro en su soberbia decide el exterminio del pueblo judío y arranca un decreto al rey para llevar a cabo sus designios.

Est 2,21-23p recoge un episodio que es contado de manera diferente por el texto griego y por el texto hebreo, aunque las dos versiones del episodio muestran la fidelidad de Mardoqueo al rey. El griego destaca que Mardoqueo recibe un cargo como premio y que Amán le toma odio bien por estar implicado en la conjura, bien por envidia ante su ascenso. El hecho de que los cronistas oficiales hayan consignado por escrito el suceso sirve de explicación a Est 6,1-14. El que según el texto griego también lo escriba Mardoqueo parece que es un intento de atribuir el libro de Ester al mismo Mardoqueo.

Est 3,1-13: Agag es el nombre del rey de los amalecitas al que Saúl perdonó en un primer momento, violando el anatema, y que luego fue ejecutado (1 Sm 15). La lucha en-

tre Mardoqueo, de la misma tribu que Saúl, y Amán, *hijo de Hamdatá, natural de Agag*, continúa la lucha de Israel contra sus enemigos tradicionales.

Mardoqueo no se postra ante Amán porque es judío. Hay una negativa a ser servil y un sentimiento religioso latentes en esta postura (véase Est 4,17d-f que desarrolla el aspecto religioso). Sin embargo la postración exigida era un saludo de corte sin contenido religioso.

Amán decide castigar a todos los judíos por la falta de respeto de uno de ellos. En todas las actitudes racistas late el mismo principio: “todos son iguales” y sólo se tiene en cuenta el mal.

Las suertes para buscar el día favorable para el crimen se echan en vísperas de la pascua. La fecha hace irónico el pasaje pues nos podemos preguntar: ¿favorable para quién? ¿para los judíos o para sus enemigos? Aparece por primera vez la palabra “pur” que va a determinar el nombre de la fiesta que mantendrá el recuerdo de la ocasión. Pero esta palabra para designar las suertes no es conocida en el vocabulario de las lenguas del entorno de Israel por lo que pudo pasar al revés: que el significado de “pur” como suerte le viniera de esta fiesta.

La petición de Amán suena a soborno por el ofrecimiento del dinero aunque tal ofrecimiento pueda significar desde el punto de vista de Amán el desinterés de su petición. Amán quiere cargar con las pérdidas que supone una decisión tan drástica. O tal vez se quiera decir que la acción tiene doble ventaja: se elimina al rebelde y sus bienes enriquecerán al erario. El rey, en este último caso concede un inmenso favor a Amán dejándole el fruto de la expropiación. Se destacará en cambio que los judíos en su venganza no saquearon absolutamente nada (Est 9,10.16).

El rey cede rápidamente, sin consultar a nadie. Un rey tan poderoso hace siempre en esta obra lo que le dictan.

3,13a-15 Texto del decreto. Un decreto permitió a Ester llegar a ser reina (Est 2,2-4); este otro supone un peligro mortal para su pueblo; un tercero (Est 8,12a-t) señalará

la liberación definitiva. Los decretos van articulando el libro.

El texto del decreto, escrito el día anterior a la pascua judía, es el ejemplo de un decreto racista o totalitario de persecución: el que manda hace ostentación de bondad y de benevolencia para resaltar así, por contraste, la maldad y la rebeldía del pueblo o del grupo perseguido; así las cosas no debe extrañar que se requiera una dureza desmedida para salvar al país. Al que está viendo lo que pasa, todo esto le suena a burla siniestra.

El tiempo de plazo para el exterminio es el necesario para poder actuar en un país tan inmenso. El autor no percibe que en ese tiempo los perseguidos pueden ponerse a salvo porque piensa que el imperio es el mundo entero, o porque piensa que los judíos no lo conocerán hasta que sea demasiado tarde; pero estaría en contra de esta última idea la consternación que se produce en Susa (Est 3,15). A veces el autor no es muy congruente consigo mismo. La fecha del 14 de Adar (Est 3,13f) difiere de la dada en Est 13,7.13, que es el día 13. También en Est 9,1 y 9,17 es el día 13 de Adar. En Est 9,18 se percibe la contradicción y se da la causa de la misma.

Un nuevo banquete señala el contraste entre la desgracia de los judíos y la prosperidad de Amán.

4,1-17 Ester interviene. Frente al peligro la figura de Ester va a ser decisiva por su influencia ante el rey. Pero lo verdaderamente decisivo será la ayuda divina que el autor hebreo parece solicitar a través de un ayuno general. El autor griego, por su parte, añadirá en este momento del relato las oraciones de Mardoqueo y de Ester. Es en la oración y no en las fuerzas humanas donde está la salvación para el pueblo.

En el pasaje que ahora comentamos Mardoqueo actúa como un profeta con acciones simbólicas e intercediendo ante Dios por el pueblo. Ya antes lo vimos teniendo sueños premonitorios (Est 1,1a-k). Los rasgos de la presente acción penitencial recuerdan Jl 2,12-14. Como fondo de la acción de Mardoqueo está la acción de todo el pueblo que hace duelo.

Ester no sabe nada y se desconcierta ante la actitud de Mardoqueo, por eso le envía ropas para que pueda entrar al palacio a explicarse. Mardoqueo no entra, pero le explica que su pueblo está en peligro y que ella es la única que puede salvarlo. No sólo puede, es que debe por razón de piedad, de agradecimiento, de solidaridad, de responsabilidad y de cumplimiento de la propia misión en el vida.

La objeción de Ester no muestra su negativa sino su dificultad para actuar. Ante la insistencia de Mardoqueo, Ester pone su confianza en Dios y se decide a actuar. Con razón se suele poner este pasaje en relación con el de la anunciación a la Virgen María (Lc 1,26-38).

4,17a-i Oración de Mardoqueo. Esta oración de Mardoqueo pertenece toda ella, lo mismo que la anterior oración de Ester, a la edición griega del libro. Su dimensión religiosa, así como la utilización masiva de los nombres divinos, es evidente. Los temas de esta oración son: a) El poder de Dios sobre la creación nace de su acción creadora y de su sabiduría y se puede manifestar en la salvación de Israel. b) Mardoqueo no está actuando por soberbia sino por fidelidad a Dios. c) Petición de perdón para que el pueblo no sea exterminado. Petición basada en motivos de alianza: Israel es la heredad de Dios y los judíos son los que lo alaban. En última instancia, la liberación realizada en tiempos del éxodo sigue siendo modelo y prenda de toda ulterior liberación.

4,17j-x Oración de Ester. Ester teme la muerte propia y la desgracia de su pueblo. Sus manifestaciones de duelo presentan su angustia ante el Señor igual que su oración que es más personal que la de Mardoqueo pues Ester tiene que exponerse al peligro personalmente. En la oración de Ester aparecen algunas de las tensiones entre la actuación de su personaje y el comportamiento ideal de una mujer israelita.

Comienza presentando su debilidad porque sabe que Dios ha socorrido siempre a su pueblo. La petición de perdón para su pue-

blo y el reconocimiento del pecado preparan para recibir la liberación. La petición de salvación se mezcla con temas de venganza (Est 4,17o). Una segunda parte se centra en su actuación personal: pide valor, exculpa su conducta y concluye presentando la situación desesperada de su pueblo y su miedo.

3. Ester ante el rey Asuero (5,1-14)

Ester, que se reconoce profundamente débil, comienza su acción salvadora y Amán, que se siente en el cénit de su poder, comienza a preparar la destrucción de su enemigo. Pero en el curso de los acontecimientos las situaciones se van a invertir.

5,1-8 Visita de Ester. La escena recuerda a Judit ante Holofernes (Jdt 11-13) o a Salomé ante Herodes (Mc 6,17-29), pero Judit va buscando la muerte de Holofernes mientras que Salomé emplea su influencia para el mal. Como Judit, se viste con toda su hermosura para vencer al poderoso, pero Ester utiliza su debilidad como arma para enternecer al rey. El relato griego con sus famosos desmayos y la teatralidad de la actuación regia es mucho más amplio que el relato hebreo, pero aunque es más romántico es menos convincente. Demorando presentar su petición al rey se acentúa la graciosa timidez de Ester y se crea en los personajes y en los lectores un cierto clima de intriga por saber qué va a suceder.

5,9-14 Amán prepara una horca para Mardoqueo. La ira de Amán contra un Mardoqueo empeñado en su postura arrogante aparece hasta cierto punto controlada porque está convencido de que la victoria final es suya. Su convencimiento de que está en el cénit de su gloria lo llena de vana confianza. La enorme altura de la horca destaca el odio acumulado que va a causar en definitiva la ruina del mismo Amán.

4. Caída de Amán y triunfo de los judíos (6,1-9,16)

Estos capítulos contienen el momento central de la acción: incluyen la caída de Amán, que se desarrolla en dos pasos, y la venganza de los judíos contra los que traman su perdición y su ruina. Como en Judit, la salvación llega cuando todo parecía perdido y la acción de Dios se ve en las casualidades y circunstancias de la vida porque es Dios quien dirige la historia.

6,1-14 Humillación de Amán y exaltación de Mardoqueo. Un oportuno insomnio lleva al rey a leer los anales de su reinado tal vez para conciliar el sueño y vino a leer el relato de la conjuración desvelada por Mardoqueo. En este pasaje de la edición hebrea del libro de Ester se dice que Mardoqueo no recibió ninguna recompensa por el buen servicio prestado al rey; según el relato griego, sin embargo, Mardoqueo recibe abundantes regalos y un cargo en el palacio real (Est 2,23e).

Las peticiones de Amán, que había venido a pedir la muerte de Mardoqueo, son absolutamente disparatadas pero sirven para provocar su primera humillación. El autor no marca división alguna entre la noche y la mañana y así resultan algunas incongruencias en cuanto a horas –Mardoqueo habría sido paseado en triunfo a medianoche– que, por otra parte, no importan demasiado al autor preocupado sólo por mostrar la inmediatez y la magnitud del triunfo de su protagonista. Otra incongruencia de ese tipo, pero mayor aún, la tenemos en Dn 5,29-30.

Mardoqueo vuelve a su puesto porque este primer triunfo apenas supone nada para él; el grave peligro que se cierne amenazadoramente tanto sobre él como sobre su pueblo no se ha disipado. Amán, avergonzado, tiene que oír de su misma mujer el anuncio de su propia ruina. El oráculo femenino familiar que anuncia una desgracia que se va a cumplir inmediatamente, es típico de la li-

teratura popular y aparece incluso en los Evangelios (Mt 27,19). A pesar de todo Amán vuelve al palacio pensando que allí va a ser colmado de honor.

7,1-10 Caída y muerte de Amán. Aunque anunciada, la desgracia de Amán se precipita rápidamente. *Dios derriba de sus tronos a los poderosos* dirá la Virgen María (Lc 1,52). El Sal 73,19 nos dice de los malvados: *¡Qué pronto perecen y acaban consumidos de espanto!*; y el Sal 7,16: *Cava una fosa y ahonda, pero ese hoyo será su propia tumba*; y Prov 11,6: *Los pérfidos se enredan en su maldad*.

Ester no dice cuál es su pueblo, ni lo había dicho antes (Est 2,20), pero ahora se da por supuesto que es judía. La figura de Asuero, el rey casi omnipotente, sigue siendo la de un pobre hombre al que unos y otros traen y llevan de acá para allá.

8,1-12 Triunfo de Mardoqueo y de los judíos. Los acontecimientos también se precipitan para Mardoqueo, que es elevado al cargo que tenía Amán y que entra en posesión hasta de la casa de su enemigo; pero todavía hay que revocar el decreto "irrevocable" que ordenaba la muerte de los judíos. Se vuelve al revés paso por paso todo lo dicho en Est 3,8-4,4.

Ester vuelve a visitar al rey sin ser llamada pero ahora ya no hay peligro, ni patetismo en la escena; el perdón aparece sólo como un rápido formalismo (Est 8,4). Se insiste en la irrevocabilidad de las leyes persas por eso una ley solo puede ser contrarrestada por otra pero no anulada. A los judíos se les concede derecho de defenderse con la misma intensidad con la que pueden ser legalmente atacados.

8,12a-17 Texto del decreto real. El decreto compuesto por el redactor griego del libro, tras el encabezamiento inicial (Est 8,12a-b), tiene una primera parte en la que ataca a Amán como instigador del primer decreto de persecución. Este ataque consta, a su vez, de dos partes:

a) Una general (Est 8,12c-i) en la que se exponen principios de buen gobierno para

gobernantes incautos que se dejan llevar por malos consejeros.

b) Otra concreta (Est 8,12j-n) en la que se describen los crímenes de Amán. Estos crímenes son desconocidos para el lector hebreo, y para el mismo lector griego apenas habían sido insinuados antes. Se le acusa de ser macedonio (los macedonios de Alejandro Magno son los que acabarían con el imperio persa siglos más tarde), de ser plebeyo, de ser ambicioso, de atentar contra la vida del rey (Est 2,23p), de querer quitar el reino a los persas para pasárselo a los medos (cosa bastante sorprendente); de querer acabar con un bienhechor del rey: Mardoqueo (Est 2,23p: 3,6; 5,9.14; 6,4; 7,9) y con la misma reina. al querer acabar con los judíos (Est 3,6-15). En la persecución antijudía se ven fines políticos pues eso dejaría desamparado al rey. También sorprende que se diga que el rey sin los judíos estará desamparado.

La segunda parte del decreto (Est 8,12ñ-o) es una alabanza de los judíos: Se rigen por leyes muy justas, son hijos de Dios, por eso son protectores del reino con su mera presencia.

La tercera parte (Est 8,12p-s) dispone: a) que no se haga caso al anterior decreto; b) que se ayude a los judíos a defenderse; c) que los judíos celebren una fiesta en conmemoración de ese hecho (la fiesta de los "purim" habría sido establecida, pues, por el rey persa).

La cuarta parte (Est 8,12t) constituye la conclusión del decreto; en ella se determinan los castigos para las ciudades y territorios que no lo cumplan.

Tras el decreto se describe su eficaz promulgación, el triunfo de Mardoqueo, significado en sus ropas más que regias; la desbordante alegría de los judíos en la capital y en las provincias y el temor religioso de los paganos que incluso piden hacerse judíos en gran número al ver la mano de Dios en la liberación de su pueblo.

9,1-16 Venganza de los judíos. El argumento del libro estaba acabado, pero el autor se complace en describir con detalle la venganza de los judíos contra sus enemigos. La dulce reina Ester pide un día más de venganza y la ejecución pública de todos los hi-

jos de Amán (véase Jos 10,12-14.25-26). Por otra parte la prórroga sirve para explicar por qué la fiesta se celebra en fechas distintas según los lugares (Est 9,18-19).

La complacencia en la venganza es lo más desagradable del libro para una mentalidad cristiana. Jesús nos manda no ejercer la venganza (Mt 5,38-39) y perdonar siempre (Mt 18,21-35) y amar incluso a los que nos odian (Mt 5,43-48). El mismo Jesús en la cruz nos da ejemplo de perdón (Lc 23,34) y su ejemplo es seguido por los mártires cristianos (Hch 7,60). Pero estamos en el Antiguo Testamento y la venganza se ve como un restablecimiento de la justicia.

Por dos veces se destaca que, aunque tenían derecho (Est 8,11), no tocaron los bienes de sus enemigos. La venganza no es para enriquecerse sino para ejecutar el castigo divino contra los malvados: Aplicaréis la sentencia escrita. Será un honor para todos sus fieles (Sal 149,9).

5. Apéndices (9,17-10,3k)

Esta última sección del libro canónico de Ester recoge los pasajes finales tanto de la edición hebrea como de la griega. El final hebreo pretende ofrecer una explicación religiosa a la fiesta de los "purim" que tenía muy probablemente un origen pagano (véase Introducción el libro de Ester, apartado 3). Al mismo tiempo hace un espectacular elogio de Mardoqueo. El final griego, por su parte, es coherente con el comienzo de la edición griega del libro –sueño y su explicación– y aportaría algún dato, aunque de difícil interpretación, sobre la fecha en que fue compuesto el libro.

9,17-10,3 Celebración de la fiesta. La atestiguada celebración de la fiesta de los "purim" con sus diferentes fechas se explica por los acontecimientos relatados. Esta diferencia de fechas es ignorada en época posterior y se entiende que la celebración duraba dos días en todas partes (Est 9,20-22.27-28.31).

Un decreto de Mardoqueo (Est 9,20) hace ley lo que había empezado a ser costumbre, y una carta conjunta de Ester y Mardoqueo (Est 9,29) urge su cumplimiento. Así la fiesta de los *purim* no procede ya de Asuero (Est 8,12s) sino de Ester (Est 9,32) y evocando el ayuno de Ester se establece un ayuno inicial a la fiesta. En el relato la fiesta se tiñe con los colores de una nueva pascua, pero la celebración salvo el ayuno del día anterior, no se describe con actos religiosos específicos. Dar donativos a los pobres con motivo de las fiestas es costumbre atestiguada también en Neh 8,10-12.

La explicación del nombre de la fiesta, que es bastante forzada, se basa en dos textos de este libro, Est 3,7 y el que estamos comentando, pero ambos parecen interpolados tempranamente en el libro para que sirvieran de justificación a una fiesta cuyo origen se ignoraba o se quería hacer olvidar. No sabemos el significado de la palabra "purim" aunque se interprete en estos textos como "suertes".

La fiesta se sigue celebrando en las comunidades judías con tintes festivos muy claros. Dicen los rabinos que ese día se puede beber mientras se distinga entre "maldito Amán" y "bendito Mardoqueo". La gente se disfraza y se celebran banquetes (curiosamente la fiesta se celebra en días próximos o coincidentes con nuestro carnaval). En las sinagogas se lee el libro de Ester coreado por los asistentes que aclaman a Mardoqueo e insultan a Amán. Con todos estos elementos la fiesta se convierte en una afirmación festiva del pueblo frente a sus enemigos y expresa la fe en la continua protección de Dios sobre su pueblo.

Las frases sobre el rey Asuero en Est 10,1-3 tienen el estilo de los libros de los Reyes al acabar los relatos sobre los diversos reinados (1 Re 11,41 etc). La mención del tributo indica el poderío de Asuero y el encuadre histórico de la obra.

El elogio de Mardoqueo cierra el libro hebreo y nos recuerda que un judío influyente tiene la obligación de ser fiel a quien sirve pero también debe buscar el bien para su pueblo y promover la paz para los de su raza.

10,3a-j Interpretación del sueño inicial.

La explicación del sueño (véase Est 1, 1a-k) es alegórica; cada elemento tiene su correspondencia en la clave, y así manifiesta que todo lo sucedido estaba previsto por Dios. Dios es quien dirige la historia. San Pablo dirá que *todo contribuye al bien de los que aman a Dios, de los que él ha llamado según sus designios* (Rom 8,28-30).

10,3k Nota del traductor griego. El texto llama *carta relativa a los "purim"* al libro de Ester tal vez porque se consideraba a Mar-

doqueo su autor y se identificaba con la carta que envió a todas las comunidades judías (Est 2,23ñ; 9,20). Esta nota es un testimonio de la introducción del libro en Egipto, y de su traducción al griego en una época mal precisada por el autor, ya que reyes llamados Tolomeo hubo trece y Cleopatra fue un nombre muy común. Se suele aceptar que se trata de Tolomeo VIII que reinó desde 116 al 108 a. C. Si es así, el libro se habría traducido hacia el 114 a. C., pero no sabemos cuándo se compuso ni conocemos a los demás personajes que se citan en esta nota.

LIBROS DE LOS MACABEOS

Evaristo Martín Nieto

INTRODUCCION

1. Título y canonicidad

Con el título de Macabeos se conocen cuatro libros. Para judíos y protestantes los cuatro son apócrifos, por lo que no figuran en sus Biblias. También los católicos consideran apócrifos a 3 Mac (130-100 a. C.) y 4 Mac (s. I a. C.), pero no a 1-2 Mac a los que incluyen en el canon o lista de libros sagrados, si bien los denominan “deuterocanónicos” (junto con otros libros del AT de los que se habla en su lugar correspondiente), porque en los primeros siglos existieron dudas sobre su inspiración. Están contenidos en la versión griega de los LXX y a partir de Clemente de Alejandría, están citados por la mayoría de los Santos Padres. Fueron declarados inspirados por Dios en los concilios de Florencia (1441), de Trento (1546) y Vaticano I (1870).

Sobre la significación del vocablo “macabeos” hay diversas opiniones. Según unos les da este nombre, bien porque el protagonista de los libros, Judas, se apodaba “macabeo”, del hebreo *maqeebeth* o del arameo *maqqa-ba*, que significa “martillo” (que golpea a los enemigos de Israel), o bien “martillo de herejes y paganos”, o también porque Judas tenía la cabeza como un martillo. Otros lo relacionan con *maqqabyahu* (Is 62,2), “designado de Dios”, pues Judas es el caudillo designado por

Dios para liberar al pueblo. Otros tienen por válido el título que les da Orígenes: *Sarbet Sarbaneel*; pero hacen de él lecturas diferentes: *Sar beth Sabaniel*, libro de la casa de Sabaniel; o *Sarbat sar bene el*, libro de los hijos de Dios. Otros, por fin, lo identifican con *maq'ob*, tribulación, persecución, martirio y se titularían “libros de los mártires”. El primero que emplea el título griego de *ta makkabaica* fue Clemente de Alejandría.

2. Autor y fecha

El autor del primer libro de los Macabeos es desconocido. Se trata de un judío palestinese, experto en Sagradas Escrituras, culto, gran conocedor de la topografía y geografía de Palestina, profundamente nacionalista, partidario del integrista y entusiasta de los reyes asmoneos (1 Mac 5,61-62). Narra las gestas de los macabeos durante el período de los cuarenta años que van del año 175, en que sube al trono Antíoco IV Epífanes, hasta el 134 en que muere Simón. Por tanto, el término “a quo” de la fecha de composición es el 134 a. C. y el término “ad quem” el 63 a. C., fecha en que Pompeyo se apoderó de Jerusalén y expolió el templo. Este acontecimiento provocó en los judíos un odio cerbal hacia los romanos, lo que no puede conciliarse con

la simpatía que el autor demuestra hacia ellos (1 Mac 8,1-32; 12,1; 14,40). Como fecha aproximativa se suele poner el año 100.

El segundo libro de los Macabeos es un resumen de la obra redactada en cinco volúmenes por un tal Jasón de Cirene (1 Mac 2,23), historiador culto de la diáspora. Cirene era una colonia griega de la costa mediterránea de Egipto, con notable población judía. El compendiador es con toda probabilidad un judío alejandrino, profundamente religioso, gran conocedor de la ley y fustigador de los enemigos de la religión, por lo que se le suele situar en la órbita de los fariseos, mientras que al autor del primer libro de los Macabeos se le cataloga más próximo a los saduceos. Los cinco volúmenes de Jasón abarcan el período de quince años, que van de 176-175 al 161 a. C., fecha de la muerte de Nicanor, último acontecimiento narrado en 1 Mac (cap. 15). Poco después de esta última fecha estarían escritos los cinco volúmenes, aunque algunos señalan las fechas del 150, 130, 125 y 100 a. C. Si nos atenemos a la fecha de la introducción (1 Mac 1,9) escrita en el año 124 a. C., hemos de admitir que el compendiador llevó a cabo su obra en esta misma fecha.

3. Lengua y estilo

Es opinión común que el primer libro de los Macabeos se escribió en lengua semita, hebreo más que arameo, aunque no falta quien sostiene (F. Marín, por ejemplo) que fue compuesto directamente en griego por un judío de la diáspora. El original hebreo se perdió muy pronto y sólo se conserva la versión griega, contenida en los códices unciales Sinaítico, Alejandrino y Véneto. Está escrito en un estilo narrativo muy sencillo y sobrio, aunque a veces tiene descripciones vivaces llenas de emotividad y entusiasmo (1 Mac 2,48; 4,24; 5,63; 6,39). Es prácticamente el mismo estilo del libro de los jueces, en que se ensalza a los héroes macabeos de la misma manera que antaño se ensalzaba a los jueces carismáticos. También en este concreto momento de la historia israelita, igual que entonces, Dios sigue suscitando caudillos salvadores.

En cuanto al segundo libro de los Maca-

beos, tanto la obra original de Jasón de Cirene como el resumen del compendiador alejandrino se escribieron en griego tal como ha sido conservado en los códices Alejandrino y Véneto. El compendiador pretende recrear, facilitar la rememoración de lo leído y ser útil a los lectores (2 Mac 2,24-25). Utiliza un estilo dramático y patético, emplea la ampulosidad y la hipérbole, imágenes extraordinarias, visiones y manifestaciones celestes, resaltando el sentido religioso de los acontecimientos, y lanzando duros ataques al enemigo. El resumen, labor ardua y penosa (2 Mac 2,26), y no la obra original de Jasón de Cirene, es el que goza de la inspiración divina.

Los libros de los Macabeos son libros históricos, que usan el género literario historiográfico de la época, en el que no podemos buscar una narración de los acontecimientos absolutamente objetiva en sus expresiones literalmente interpretadas. Los autores pretenden transmitir una enseñanza religiosa. En este sentido el segundo libro de los Macabeos es menos histórico que el primero. El autor-compendiador del segundo libro de los Macabeos más que historiador es un predicador, que en estilo oratorio acude a expresiones retóricas de carácter parenético y edificante, cargadas de simbolismo para impresionar más a los lectores. Con todo, el valor histórico de ambos libros es incuestionable. Las indicaciones topográficas, geográficas y cronológicas son fundamentalmente objetivas. Las cifras, referidas a los efectivos bélicos, se agrandan o se minorizan, según convenga. En cuanto a la cronología, se aprecian diferencias entre los dos libros. Estas son las soluciones que se han dado partiendo del hecho de que el año del calendario seléucida una vez empezaba en primavera y otras en otoño: 1ª) Según algunos, el autor del primer libro de los Macabeos, palestino, hace comenzar los años a partir de primavera (como el calendario judío que empieza con el mes de Nisán), mientras que el segundo libro de los Macabeos, que se dirige a la diáspora alejandrina, cuenta los años como los griegos, a partir del mes de Tisri, en otoño. 2ª) Actualmente, sin embargo, se suele decir lo contrario: el primer libro de los Macabeos adoptaría el cómputo

macedónico, que empieza en octubre del año 312 y el segundo libro de los Macabeos el babilónico judío, que comienza en abril de 311; esta diferencia de medio año daría explicación cumplida a las diferencias cronológicas de ambos libros.

4. Marco histórico y religioso

Alejandro Magno muere en el 323 a. C. sin dejar herederos. Sus generales se reparten el imperio (1 Mac 1,8). Surgen dos grandes dinastías. Por una parte Tolomeo se instala en Egipto, funda la dinastía de los Lágidas en honor de su padre Lagos y hace de Alejandría su capital. *Palestina cae bajo el dominio de los Lágidas*. Por otra parte Seleuco reina en los territorios asiáticos del anterior reino persa, hace de Antioquía su capital e inaugura un calendario, que empieza a contar el año 312 a. C., fecha de la fundación de la dinastía seléucida, que lleva su nombre y que es la que aparece en los libros de los Macabeos. En el año 200 a. C. el seléucida Antíoco III el Grande vence al lágida Tolomeo V Epifanes y se apodera de toda la Celesiria y por tanto de Palestina. Antíoco III se mostró tolerante con los judíos confiriéndoles un estatuto muy favorable, en el que se reconocía su autonomía civil y religiosa. En el año 189 a. C. Antíoco III es vencido por los romanos en Magnesia y, en virtud del tratado de Apamea, queda sometido a un oneroso tributo pagadero en doce anualidades. Su sucesor, Seleuco IV Filopátor, ante las graves necesidades económicas del reino, envía a Heliodoro a Jerusalén con órdenes de expoliar el templo (2 Mac 3,1). Roma no permitió que el reino seléucida se reconstruyera y creciera en poder, para lo cual adoptó una política de apoyo a los Lágidas.

Palestina estaba administrada por el sumo sacerdote, de la familia de los Oniadas, descendientes de Sadoc y no de Abiatar (1 Re 2,27) y por el Senado de Ancianos. En tiempos de Antíoco IV Epifanes subió al sumo sacerdocio otra familia, de la tribu de Bilga (2 Mac 4,24). Contemporánea de la familia de los Oniadas y relacionada con ella incluso por lazos matrimoniales, existía otra familia, la de

los Tobiadas, no sacerdotal, de gran relevancia social y muy influyente tanto en las instituciones como en el pueblo (2 Mac 3,11). Los Tobiadas jugaron un papel importante en la helenización de Palestina, mientras que los Oniadas se limitaron siempre al campo religioso, a la fidelidad a la ley y a las tradiciones patrias.

Existían también en Israel los asideos (es decir, piadosos), organizados como partido y dispuestos a la acción directa. En los primeros momentos de la rebelión constituyeron la fuerza de choque de Judas Macabeo (1 Mac 2,42; 42; 2 Mac 14,6) para defender la integridad de la religión judía, aunque no eran partidarios de la política asmonea (1 Mac 7,13). Los asideos fueron los predecesores de los fariseos y de los esenios, los cuales, juntamente con los saduceos, son los tres principales grupos religiosos existentes en Palestina en tiempos de Jonatán, de los que Flavio Josefo dice: "Por esta época existían tres grupos judíos, que opinaban diversamente sobre problemas humanos: el de los fariseos, el de los saduceos y el de los esenios. Los fariseos decían que algunas cosas, no todas, se deben al destino; otras depende de nuestra voluntad que se cumplan o no. Los esenios afirmaban que todo se debe al destino y que los hombres nada pueden hacer que escape al destino. En cuanto a los saduceos suprimían el destino, diciendo que no es nada y que no interviene para nada en los asuntos humanos, sino que todo está sometido a nuestro arbitrio, de modo que somos autores tanto de los bienes como de los males que nos acontecen por imprudencia nuestra" (Ant. XIII, IV, 9).

5. Fuentes y literatura contemporánea

Los libros de los Macabeos, distintos e independientes, son dos historias paralelas, que narran los mismos acontecimientos de manera concordante y discordante, algo así como dos evangelios sinópticos: el primer libro de los Macabeos abarca el período desde el año 175 a. C. (subida al trono de Antíoco IV Epifanes) hasta el 134 a. C. (comienzo del reinado de Juan Hircano), mientras que el se-

gundo libro de los macabeos abarca del 175 al 160 a. C. (muerte de Nicanor).

Aparte de la información directa, recibida de los protagonistas y de la propia experiencia como testigo presencial, el autor del primer libro de los Macabeos consultó los archivos del templo (1 Mac 14,49); allí se conservaban los anales de los sumos sacerdotes (1 Mac 16,24), el elogio de Simón grabado en bronce (1 Mac 14,24-45) y doce cartas (1 Mac 5,10-13; 8,1-32; 10,18-20; 10,25-45; 11,30-37; 11,57; 12,6-18; 12,20-23; 13,36-40; 14,20-23; 15,2-9; 15,16-21); parece que utilizó asimismo algún documento escrito sobre las gestas de Judas Macabeo (1 Mac 9,22).

La fuente principal del segundo libro de los Macabeos son los cinco volúmenes de Jasón (2 Mac 2,23), a la que hay que añadir las dos cartas introductorias traducidas al griego por el compendiador (2 Mac 1,1-2,32), el cual utiliza los archivos del templo para las cinco cartas insertadas en la obra (2 Mac 9,19-27; 11,16-21; 11,22-26; 11,27-33; 11,34-38). Los autores de los libros de los Macabeos tuvieron también a mano alguna fuente seléucida para la cronología.

Los libros de los Macabeos son considerados prácticamente como literatura intertestamentaria de suma importancia, no sólo para la historia de Israel, sino para conocer la fe judaica inmediatamente anterior al cristianismo; para mejor conocer ambas cosas hay que tener también en cuenta la literatura judía tanto bíblica como extrabíblica que narra los mismos hechos y es, a la vez, contemporánea. En cuanto a la historia son de interés ciertos datos ofrecidos por Flavio Josefo (*Guerra Judaica*, prólogo y cap. I; *Antigüedades judías*, Cap. XII-XIII), aunque sigue substancialmente al primer libro de los Macabeos. Lo son también para la historia y para la fe judías, el libro de Daniel (sobre todo Dn 7-12), compuesto durante la persecución de Antíoco IV Epifanes (años 167-164 a. C.), el libro de Tobías (hacia el año 200 a. C.), el de Judit (hacia el 150 a. C.) y el de Ester (a finales del s. II), en los que aparece el nacionalismo exaltado de los libros de los Macabeos en un estilo historiográfico en ocasiones bastante similar. Dentro de la litera-

tura bíblica hay que mencionar también el libro del Eclesiástico, compuesto en hebreo entre los años 190-180 a. C. y traducido al griego en el año 132 a. C. por el nieto del autor que añade el prólogo; y el libro de la Sabiduría, el más reciente del Antiguo Testamento, escrito a principios del s. I a. C. Entre los libros extrabíblicos procede reseñar los escritos esenios, el libro de Enoc, el de los Jubileos, 3 Mac y la carta de Aristeas.

6. Contenido teológico

Los libros de los Macabeos son libros esencialmente religiosos, más el segundo que el primero. Los dos parten de la idea de que la fe de Israel está en peligro. El judaísmo (2 Mac 2,21; 8,1; 14,38) y el helenismo (2 Mac 4,13-14; 11,2-3) están en abierta confrontación. Adoptar los nuevos modos de vivir de la civilización griega, una de las más altas y desarrolladas de la historia supone una renuncia a los valores sagrados, una traición a la fe. Si esta cultura fue acogida por doquier, no lo fue así en Palestina, aunque no faltaron judíos que la aceptaron; pero los conservadores, que fueron los más, consideraron que era incompatible con la fe. La dificultad no provenía de la socioeconomía política, sino de la religión. Israel tuvo que luchar a lo largo de la historia contra el sincretismo religioso, ahora lo hace contra el tipo de sincretismo que propone el helenismo. La corriente conservadora, integrista, fundamentalista si se quiere, termina por imponerse. La verdad de que Israel es el pueblo elegido (2 Mac 1,25), llevada hasta el extremo, condujo a un nacionalismo exacerbado, que le enfrentó con los demás pueblos de la tierra (los paganos = "goyim").

Ante la persecución sólo hay dos salidas: la apostasía o el martirio. Para evitar ambas cosas, se acude a la declaración de guerra, una guerra santa, pues sus motivaciones son esencialmente religiosas. De hecho al rey Epifanes se le llama "themacos", luchador contra Dios (2 Mac 7,19), aunque es una guerra que tiene muchos rasgos de guerra civil. Es posible que se cayera en el fanatismo, "el mayor de todos los males" y que Judas, caudillo místico y guerrero, cuyas armas eran la

espada y la oración, “dotado de las cualidades y defectos de las grandezas creadas por la fe” (E. Renán), atropellara las libertades de sus conciudadanos apóstatas en nombre de la libertad; pero también es verdad que, gracias a él, la fe y el judaísmo se salvaron.

La alianza, la ley –expresión de la alianza (1 Mac 2,20-21,50)– y el templo constituyen los centros de gravitación en que se basó la rebelión macabea. Por estas tres causas hay que darlo todo, hasta la misma vida. Los libros de los Macabeos están continuamente inculcando la fidelidad a la ley (1 Mac 2,49-64; 3,3; 9,10) que marcó para siempre a Israel y que, tras el exilio, se concretó fundamentalmente en tres cosas: circuncisión, descanso sabático y abstención de alimentos prohibidos. Por cumplir alguna de las tres, los judíos corrían el riesgo de ser ejecutados (1 Mac 1,50-63). Los helenistas consideraban que la circuncisión era una ridiculez (1 Mac 1,15), la dieta alimenticia (Lv 11; Dt 14,3-20) un signo claro de obscurantismo, y el cumplimiento riguroso de la ley sabática un suicidio (1 Mac 2,33-41; 6,49). Hubo judíos que prefirieron morir antes que quebrantar estos preceptos (1 Mac 1,62-63), lo que significa un martirio en toda regla, pues si hubieran renegado de su fe, habrían salvado la vida. De hecho los Santos Padres consideran a Eleazar, a los siete hermanos y a su madre como los prototipos de los mártires cristianos (2 Mac 6-7), ejemplos heroicos de resistencia.

El templo es el centro de la vida litúrgica, la institución sagrada por excelencia. Es la morada de Dios (2 Mac 13,35-36), el lugar más excelso de la tierra (2 Mac 2,19-22; 5,15; 14,31; 15,41) y significa la cercanía de Dios con su pueblo pues: *El Señor, Dios del cielo no había escogido el pueblo para el templo, sino el templo para el pueblo* (2 Mac 5,19).

El autor del primer libro de los Macabeos profesa tal respeto al nombre de Dios que, para no profanarlo, no lo pronuncia nunca, pues es un nombre inefable, impronunciable. *El Señor, Dios del cielo* (Esd 1,2; Neh 1,4) se substituye simplemente por “el cielo” (1 Mac 3,50.60; 4,10.40; 9,46; 12,15; 16,2); únicamente los sacerdotes, y en el culto, pueden pronunciarlo. El segundo libro de los Maca-

beos, por el contrario, nombra muchas veces a Dios.

Dios no ha abandonado a su pueblo, al que con su providencia sigue asistiendo; la actual persecución es sólo un castigo justo y medicinal, debido a los pecados cometidos, con el fin de que se convierta y sea fiel a la alianza; un castigo a tiempo, pues Dios no ha esperado a que la maldad del pueblo llegara al colmo, cuando la corrección ya no era posible (2 Mac 7,12-17).

En la lucha hay que apoyarse siempre en Dios. La oración, el ayuno y la lectura de la Biblia (1 Mac 3,48), antes de entrar en batalla, son las armas invencibles de los judíos (2 Mac 3,15.31; 8,1-16; 10,25; 12,36). No es el número de combatientes ni el aparato bélico el que decide la batalla, sino la ayuda de Dios.

El sumo sacerdote es el pastor del pueblo y el mediador ante Dios (2 Mac 15,12); su buena conducta es garantía de la protección divina (2 Mac 3,32-33), mientras que su indignidad y secularización es causa y origen de desgracias para el pueblo.

La angelología, o mejor la angelofanía, ocupa un lugar importante. Dios tiene seres celestes, agentes eficaces, que ejecutan sus órdenes (2 Mac 2,21; 3,24-26; 10,29; 11,6-8; 15,23).

Dios tiene poder para crear las cosas de la nada (2 Mac 7,23-28).

Los vivos pueden interceder por los muertos y ofrecer sacrificios para conseguir de Dios el perdón de sus pecados (2 Mac 12,43-46), de la misma manera que los santos, desde la otra vida, pueden interceder ante Dios por los que aún viven en esta (2 Mac 15,12-16), lo que prácticamente significa la doctrina de la comunión de los santos.

Al igual que en Daniel (Dn 12,2.13), se afirma, de manera muy clara, la resurrección de los justos, del hombre entero, alma y cuerpo (2 Mac 7,9.14.23.36; 12,43-45; 14,46). El que muere por la ley no puede permanecer eternamente en el Seol concebido como lugar de tinieblas y de muerte. *El Rey del universo nos resucitará para una vida eterna* (2 Mac 7,9). La resurrección de los impíos no está clara, incluso parece indicarse lo contrario: *Tú no re-*

MACABEOS

sucitarás para la vida (2 Mac 7,14). San Juan dirá que habrá resurrección de vida para los buenos y resurrección de condenación para los malos (Jn 5,27-29; Ap 20,12-15). Lo que sí está claro es la retribución después de la muerte. Dios dará a cada uno su merecido. Los malos (Epifanes, Jasón, Menelao, Nicador, etc.) recibirán el justo castigo.

La ley del talión (Lv 24,19-20), abolida por el Nuevo Testamento (Mt 6,38-42), está presente en los libros de los Macabeos.

7. Tablas cronológicas

Reyes Lágidas

Tolomeo I Soter	304-285
Tolomeo II Filadelfo	285-246
Tolomeo III Evergetes	246-221
Tolomeo IV Filopátor	221-205
Tolomeo V Epifanes	205-180
Tolomeo VI Filométor	180-145
Tolomeo VII	145
Tolomeo VIII Evergetes II	145-116

Reyes Seléucidas

Seleuco I Nicator	305-281
Antíoco I Soter	281-261
Antíoco II Theos	261-246
Seleuco II Calínicos	246-226
Seleuco III Soter	226-223
Antíoco III el Grande	223-187
Seleuco IV Filopátor	187-175
Antíoco IV Epifanes	175-164
Antíoco V Eupátor	164-161
Demetrio I Soter	161-150
Alejandro Balas	150-145
Demetrio II Nicator (1º Reinado)	145-138
Antíoco VI Epifanes	145-142

Trifón	142-138
Antíoco VII Sidetes	138-129
Demetrio II Nicator (2º Reinado)	129-125
Alejandro II (Zebina)	128-123

Dinastía asmonea

Matatías (muerte)	166
Judas Macabeo	166-160
Jonatán	160-143
Simón	143-134
Juan Hircano	134-104

Sumos Sacerdotes

Onías III (muerte) (2 Mac 3)	174
Jasón (2 Mac 4,7-5,10)	174-172
Menelao (2 Mac 4,23-50; 11,32;13,1-8)	172-163
Alcimo (1 Mac 7-9; 2 Mac 14)	163-159
Sede vacante	159-152
Jonatán (1 Mac 10,21)	152-143
Simón	143-134
Juan Hircano	134-104

8. Bibliografía

- I. Shuster - J. B. Holzammer, *Historia Bíblica I, Antiguo Testamento*, Barcelona 1944.
M. Noth, *Historia de Israel*, Barcelona 1966.
L. Arnaldich, *Libros Históricos del Antiguo Testamento*, II, Madrid 1969.
F. Marín, *Libros de los Macabeos, La Sagrada Escritura*, III, Madrid 1969.
M. Schoenberg, *Macabeos*, Santander 1970.
N. J. McEleny, *1-2 Macabeos*, en R. E. Brown - J. A. Fitzmyer - R. E. Murphy (eds.), *Comentario bíblico "San Jerónimo" II*, Madrid 1971.
Ch. Saulnier, *La crisis Macabea*, Estella 1983.
J. Bright, *Historia de Israel*, Bilbao 1987.

COMENTARIO

PRIMER LIBRO DE LOS MACABEOS

1, 1-9 Alejandro Magno y sus sucesores.

Alejandro Magno nació el año 356 a. C. A la edad de veinte años subió al trono de Macedonia. Tras el asesinato de su padre Filipo, para vengar su muerte y con ánimos expansionistas, salió del país de Kittin (Chipre en Gn 10,4; 1 Cr 1,7; Is 23,1; las islas en Jr 2,10; Ez 27,6; aquí Macedonia) y emprendió una campaña militar. Derrotó al tercer rey de Persia, Darío Codomano (336-331 a. C.) en Ipsos y en Gaugamela y siguió avanzando hacia el este. Tras una brillante sucesión de victorias, se convirtió en soberano absoluto de todo el oriente próximo, constituyendo un gran imperio, cuya cabeza era Grecia. Murió en Babilonia el año 323 a. C.

Ante sus grandes triunfos, se llenó de orgullo y de soberbia (Ez 28,2; Dn 4,19; 8,25; 2 Cr 26,16) hasta llegar al endiosamiento y ser honrado como un Dios. A su muerte sus generales mantuvieron el poder y el orden en las treinta satrapías en que el imperio quedó organizado, hasta que fue fragmentado por decisión de cuatro generales (1 Mac 1,8), que se lo repartieron. Seleuco I, que adquiere el dominio de Siria; Tolomeo I, que domina en Egipto; Lisímaco, que reina en Tracia y Casandro que lo hace en Macedonia. Las fronteras eran muy cambiantes, pues se mantenían únicamente por la fuerza de las armas. Los sucesores de Alejandro (diádocos) llenaron el mundo de males (1 Mac 1,8), el peor de todos, para el hagiógrafo, fue la expansión de la cultura griega.

1. Causas de la rebelión macabea (1,10-2,70)

Palestina, bajo el poder de los Seléucidas, es acosada por la civilización griega. Muchos judíos, hastiados de ser un pueblo aparte y

de seguir aferrados a leyes y costumbres ancestrales, pasadas de moda, prefieren insertarse en la modernidad y en el progreso y aceptan la cultura griega, lo que supone una verdadera apostasía. Otros, sin embargo, fieles a la tradición de los mayores, se declaran enemigos abiertos de las nuevas corrientes importadas por los opresores. El helenismo, representado por Antíoco IV Epifanes, y el judaísmo, encarnado en Matatías, se enfrentan en una guerra sin cuartel.

Ante la política de acoso y derribo practicada por Antíoco IV contra el judaísmo y particularmente contra el templo de Jerusalén, y ante la prevaricación de los judíos helenizados, no hay otra solución que pasar al ataque, con el fin de salvar al pueblo, a la ley y al templo. Se trata de defender la causa de Dios. Esta prueba de fuerza despierta el entusiasmo de los judíos "piadosos" y aviva en ellos la conciencia de los valores patrios. Empieza la guerra de guerrillas contra el invasor griego, con el ánimo decidido de llegar hasta el fin.

1,10-15 El helenismo en Israel. Antíoco IV Epifanes (175-164 a. C.) que, en virtud del tratado de Apamea, había sido llevado a Roma como rehén tras la derrota de su padre Antíoco III por los romanos en Magnesia el año 189 a. C., se apoderó del trono a raíz del asesinato de su hermano Seleuco en el año 175 a. C. (137 de la era seléucida). Fue un "hombre despreciable", que usurpó el reino mediante la astucia y a fuerza de intrigas (Dn 11,21), con la ayuda de Eumeno II de Pérgamo. Se puso el sobrenombre de *Theos Epifanes*, Dios manifestado, pero sus súbditos se lo cambiaron por el de *Epimanes*, que significa "loco", "diabólico" (2 Mac 5,17.21; 9,4-11; Dn 7,8.25; 11,36). Fue un gran rey en el orden temporal y en los asuntos mundanos,

pero para el autor de Macabeos fue un “vástago perverso” (1 Mac 1,10), un gran enemigo de Dios, pues hizo cuanto pudo para destruir la religión judía.

La cultura griega arraigó en seguida en el oriente próximo. En Jerusalén había un grupo fuerte de judíos helenizantes, que optaban por la modernidad y por el progreso representados en los valores griegos (2 Mac 4); consideraban que la causa de los desastres acaecidos al pueblo hebreo en los últimos tiempos se debían al hecho de haberse afechado a sus antiguas leyes religiosas (Ex 34,11-16; Dt 7,1-11; 12,29-31; Jr 4,16-19). Los más extremistas hasta propugnaban nuevos comportamientos cívicos, sociales y religiosos, poder comer las carnes prohibidas y gozar de un estatuto más acorde con la nueva cultura. Al frente de este movimiento renovador, nutrido notablemente por la juventud, cautivada por las libertades griegas, se puso un tal Jasón, que sobornó con dinero a Epifanes, se hizo nombrar sumo sacerdote y construyó en Jerusalén una “efebía”, es decir un centro cultural juvenil, y un gimnasio (2 Mac 4,7ss). Los jóvenes judíos, al hacer los ejercicios físicos desnudos, para disimular su circuncisión, considerada como un oprobio por los griegos (1 Cor 7,18), se sometían a una operación muy dolorosa y se injertaban prepucios. Jasón pidió la abolición del decreto de Antíoco III, que concedía a los judíos el derecho a registrarse por sus leyes tradicionales (Ant. XIII, III, 3), abrogó estas leyes y puso nuevos estatutos contrarios a la ley (2 Mac 4,11). Jerusalén se constituyó en una polis griega; la alianza con el Señor se cambió en alianza con los paganos (1 Mac 1,15). Para los judíos fieles a la ley y a las tradiciones, los helenizantes eran sencillamente unos apóstatas (1 Mac 1,11), hijos de Belial (Dt 13,14).

Estamos, pues, ante un cisma muy grave en el pueblo de Dios: el enfrentamiento entre revolucionarios e inmovilistas, progresistas y conservadores; enfrentamiento que, llevado a la esfera de lo religioso, equivale a un cara a cara entre Zeus y el Señor, a un reto entre la civilización y la fe. El pueblo hebreo se enfrentó con el problema más grave, tras el de-

sastre del año 587 a. C., cuando tuvo lugar la destrucción de Jerusalén y su templo y dio comienzo el exilio babilónico.

1,16-40 Campaña de Egipto y saqueo del templo y de Jerusalén. Antíoco invade Egipto en el año 169 a. C. (143 de los seléucidas) y llega a Menfis, quebrantando con ello el tratado de Apamea, pero no logra conquistar Alejandría. En la campaña utilizó elefantes (al uso de los seléucidas) y carros de combate con cuchillas en los ejes (2 Mac 13,3). A su regreso saqueó el templo de Jerusalén apoderándose de unos 50.000 kilos de plata: “Se llevó los vasos de Dios, los candelabros de oro, el ara de oro, la mesa y los incensarios, sin dejar ni siquiera los velos hechos de lino y escarlata; vació los tesoros ocultos sin dejar nada... mató a muchos, y a otros, con sus mujeres e hijos, los redujo a la cautividad, sumando el número de cautivos cerca de diez mil” (Ant XII, V, 4). 2 Mac 5,14 habla de cuarenta mil asesinados en tres días. El expolio, semejante al de Nabucodonosor en el año 587 a. C., se hizo con la colaboración de Menelao, que había sucedido a Jasón y al que Antíoco, como contrapartida de grandes dádivas, había nombrado sumo sacerdote. Jasón tuvo que huir a Transjordania (2 Mac 4,26) y su hermano Onías, que era el legítimo sumo sacerdote, cayó en manos de Menelao. Más tarde Jasón atacará a Jerusalén, con ánimo de derrocar a Menelao, el cual salvó la vida refugiándose en la ciudadela; pero ante la inminente llegada de las tropas de Antíoco regresó de nuevo a Transjordania, donde cayó prisionero en manos de los nabateos.

La matanza y el sacrilegio cubrieron de luto a todo Israel. La elegía (1 Mac 1,25-28) que describe tal desastre, recuerda las lamentaciones clásicas (Jr 7,34; 16,9; 25,10; Bar 2,23) y el folklore del pueblo judío, sumido en un dolor inmenso.

Dos años más tarde (en el año 167 a. C.). Antíoco intenta de nuevo apoderarse de Egipto (Dn 11,25-30), pero tampoco lo consigue, pues, ante un serio aviso del senado romano, tuvo que retirarse de Egipto. Se dirigió entonces nuevamente contra Jerusalén con

un gran ejército (2 Mac 5,23), mandado por el misarca Apolonio, el cual cae sobre la ciudad santa (Dn 11,31), finge llegar en son de paz y la ataca en día de sábado haciendo de ella un montón de ruinas. Reconstruye luego la ciudad de David (2 Sm 5,7-9) la fortifica y hace de ella una ciudadela (*acra*, en griego) inexpugnable. El *acra* constituía un enclave molesto, una permanente amenaza para el templo y la ciudad y será a lo largo del libro el símbolo de la opresión. Una nueva elegía (1 Mac 1,37-40) elaborada con elementos de los salmos 79 y 106 y de Lam 5, describe la desolación de Jerusalén, abandonada por los judíos y convertida en colonia de extranjeros.

1,41-64 Proscripción del judaísmo. El reino seléucida era una amalgama de pueblos, con diversidad de lenguas, culturas y costumbres. Si a esto añadimos la inestabilidad política y su extensión geográfica, se comprende la decisión de Antioco de emprender la unidad nacional a través de la instauración de un sincretismo cultural y religioso. En todas las provincias del reino se impuso el culto sincretista a Júpiter Olímpico; y en todas se aceptó, menos en Judá, donde encontró una fuerte resistencia. El sector conservador prefería seguir aislado de las corrientes griegas para que el judaísmo no sufriera contaminación alguna.

El culto a Júpiter Olímpico en Jerusalén y a Júpiter Hospitalario en Garizín era inadmisibles (2 Mac 6,2). Antioco decidió la supresión del culto de los judíos como paso previo a su integración en el orden social. Los judíos progresistas helenizantes aceptaban la integración en el sistema, como fuente de bienestar.

Las órdenes del rey eran terminantes: proscripción de la religión judía y de sus instituciones e implantación de un culto nuevo; y todo ello bajo pena de muerte. Quedaba abolido el estatuto tolerante de Antioco III (198 a. C.), lo que significaba, en la práctica, la abolición del judaísmo. Antioco tomó esta decisión empujado también por los judíos apóstatas (Dn 11,30; 12,4.10; 2 Mac 6,7). Para velar por el cumplimiento del edic-

to real, se nombraron inspectores (1 Mac 1,51), a la cabeza de los cuales había un inspector jefe al que 2 Mac 6,1 presenta como *senador ateniense*. Muchos judíos cumplieron el edicto (Dn 7,27; 11,30), renegaron de su propia ley y dieron culto a los ídolos de la nueva religión (1 Mac 1,51; véase Os 8,14; 10,8); otros sólo se sometieron a la fuerza (2 Mac 6,6-7) y otros se opusieron abiertamente y, para evitar la persecución, tuvieron que esconderse (1 Mac 1,53); pero algunos fueron descubiertos (2 Mac 6,11).

La reforma llegó al colmo con la instalación, justo encima del altar de los holocaustos, de un altar sacrílego, el *ídolo abominable* (Dn 9,27; 11,31; 12,11), en griego *bdelyma eremoseos* expresión de significado misterioso con resonancias de *baal samayim*, "señor de los cielos", deidad siria identificada con Júpiter Olímpico. Sobre ese altar se ofrecieron sacrificios en honor del endiosado Antioco en el día de su onomástica, día en el que se ofrecerían sacrificios todos los meses del año. El templo del Señor pasó a ser morada de ídolos y la tierra sagrada de Palestina, tierra de paganos. La ley (Dn 9,13) era destruida, prohibida la circuncisión, asesinadas las madres de los circuncidados. Los judíos fieles practicaron el heroísmo del martirio, hasta que, colmada su paciencia, pasaron a la lucha, pero reconociendo que todo esto les había sobrevenido por sus infidelidades y sus pecados (2 Mac 6,17; 7,8; 8,5).

2,1-28 Matatías y sus hijos. El sacrificio de Modín. La situación se hacía insostenible. Había que recuperar la independencia política y la libertad religiosa. Hacía falta un líder capaz de hacerse eco del malestar generalizado, de ponerse al frente de los descontentos, de levantar el ánimo de los indecisos y de lanzarse al ataque directo. Ese líder surgió en la persona de Matatías, nombre que significa "don de Dios", de la familia sacerdotal de Yoarib (1 Cr 24,7). Matatías, debido a la persecución religiosa, había salido de Jerusalén y se había ido a vivir a Modín, a 30 km. al noroeste. Tenía cinco hijos con apodos que hacían referencia a su manera de ser y de actuar: Gadi, dichoso; Tasi,

ardoroso; Macabeo, martillo; Avaran, despierto; Apfús, inteligente.

La voz de alarma es una elegía con ecos de lamentaciones (Lam 2,1.11.21; Job 3,3) y de arenga premilitar (1 Mac 2,13), rubricada con el gesto clásico del duelo y de las lamentaciones: él y sus hijos se rasgan las vestiduras y prorrumpen en sollozos (Gn 37,34; Nm 14,6; Jos 7,6; 2 Sm 1,11; Job 1,20; Jr 6,26; Mt 26,65; Mc 14,63).

Los emisarios del rey llegan a Modín para hacer cumplir el edicto real. Matatías, como sacerdote, debe ser el primero en ofrecer el sacrificio al dios pagano; a cambio, él y sus hijos serán tenidos por "amigos del rey" y recibirán grandes favores. Entre los amigos del rey había categorías: simples amigos, amigos honorables, amigos primeros y preferidos (1 Mac 2,18; 10,65; 11,27). Todos ellos formaban un cuerpo de estado con poderes delegados del rey. Matatías rechaza la propuesta y *en un arrebatado de ira santa* (Prov 15,1), mata al judío que osó ofrecer el sacrificio y al emisario del rey y hace añicos el altar. Actúa así de acuerdo con la ley (Ex 34,13; Dt 13,7-10; 17,2-7), acto equiparable al de Pinjás (Nm 25,6-15), tan celebrado en la historia de Israel (Sal 106,28-31; Eclo 45,23). A renglón seguido hace la proclamación de la "guerra santa": *El que quiera defender la ley y ser fiel a la alianza, que me siga* (1 Mac 2,27). "Es mejor morir por las leyes patrias que vivir en la deshonra" (Ant XII, VI, 1). La ley antes que el rey. La sublevación en toda regla ha comenzado.

2,29-48 Matatías en el desierto. Matatías con los suyos, seguido de otros muchos, huye al desierto, donde encontrará refugio, como lo encontró David (1 Sm 23,14), en las cuevas, montes y lugares escarpados. Allí organiza una guerra de guerrillas, que tenía estas finalidades: acabar con los altares idólatricos y con los judíos apóstatas; hacer cumplir a la fuerza la ley; luchar contra los invasores sirios por medio de incursiones, escaramuzas y emboscadas, hasta conseguir su total derrota. Los sublevados defienden las plenas libertades políticas y religiosas; pero ¿cómo se puede defender el derecho a la propia libertad religiosa, quitando del me-

dio a los judíos que ejercen ese mismo derecho adhiriéndose a otra religión? Para dar respuesta a esta pregunta hay que situarse en el contexto histórico que el pueblo de Dios está viviendo. La fe de Israel y el mismo pueblo pasa por una prueba tan grande que ambas cosas están a punto de perecer. Gracias a la actitud firme y sangrienta, ambas cosas se salvaron. Desde nuestra mentalidad actual, propugnadora de la libertad religiosa para todas las creencias y confesiones, no pocos aspectos de la gesta macabea son más que discutibles y difícilmente justificables.

La guarnición siria de Jerusalén sale en busca de los sublevados, con el fin de ahogar los comienzos de la rebelión, y les presenta batalla en un sábado. Los judíos fanáticos antes que profanar el reposo sabático (Ex 16,29; Neh 13,19; Nm 35,4-5), prefirieron morir asfixiados por el humo del fuego, que los enemigos prendieron a la boca de la cueva donde se habían refugiado (Ant XII, VI, 2; 2 Mac 6,11). Matatías y los suyos deciden dar a la ley una interpretación más lógica: no atacarán en sábado, pero, si son atacados, se defenderán, pues lo contrario es firmar el exterminio propio (1 Mac 2,41). Jesucristo dirá que *el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado* (Mc 2,27).

A Matatías se le unen en seguida los asirios, "fieles" o "piadosos", cumplidores y defensores de la ley y valientes guerreros, que fueron los antecesores de los fariseos y de los esenios. Eran unos seis mil (1 Mac 8,1).

En sus incursiones, derribaban los altares idólatricos, circuncidaban a la fuerza y perseguían a los judíos renegados y con especial ahinco a "los orgullosos enemigos", los emisarios del rey, salvando la ley de sus destructoras manos.

2,49-70 Testamento de Matatías. La muerte de Matatías, con los hijos en torno a su lecho (1 Mac 2,49), recuerda la de Jacob (Gn 49) y la de Moisés (Dt 33), impartiendo consejos. En realidad sus palabras, en forma poética, nos recuerdan más el género literario de "alabanza a los antepasados", al estilo de Eclo 44-46, por su inquebrantable fe (Heb 11). Estas son sus últimas voluntades: corren-

malos tiempos para Israel, tiempos de pruebas duras y de indignación; es momento de aguantar, de resistir, de superar la prueba con paciencia, con gallardía y con valor. Deben estar dispuestos a todo, incluso a dar la vida por la ley y la alianza: “portaos como dignos hijos míos... dispuestos a morir por la ley. Pensad que Dios, al contemplar vuestra conducta, no os olvidará” (Ant XII, VI, 3). Deben tener fe en la victoria y emular las virtudes de los grandes personajes de Israel: la fe de Abrahán (Gn 15,6; 22, 1-18; Rom 4, 1-25); la fidelidad de José (Gn 37-41); el celo de Pinjás (Nm 25,7-14); la observancia de Josué (Jos 1,13-14); el testimonio de Caleb (Nm 13,30; 14,24); la piedad de David (2 Sm 7; 2 Cr 6,42; Sal 132); el arrebatado de Elías (1 Re 17-19); la confianza de Ananías, Azarías y Misael (Dn 3,49-50); la integridad de Daniel (Dn 6,23); deben ser los continuadores de estos famosos antepasados y de las glorias patrias. El triunfo está garantizado, pues los amigos del Señor no sucumben nunca, mientras que sus enemigos caerán sin remedio; la gloria y el orgullo de Antíoco se convertirán en polvo, en estiércol y en gusanos (2 Mac 9,5-29). Simón, su segundo hijo, que tiene el don de consejo y de prudencia, será el jefe de la familia y deberá ser obedecido por todos (aunque en realidad sólo lo fue a raíz de la muerte de Judas y Jonatán); Judas, que desde su juventud ha sido siempre el más valiente y el mejor guerrero, será el caudillo militar. Al enemigo hay que darle fuerte, devolverle el mal que nos ha hecho. Termina inculcando a sus hijos la ley de la venganza, los bendice y se muere. Era la primavera del año 166 a. C. (146 de los Seléucidas). Matatías ha estado sólo unos meses al frente de los sublevados.

2. Judas Macabeo (3,1-9,22)

El personaje más relevante en la lucha contra los seléucidas es Judas Macabeo, “el martillo” que machaca una y otra vez al enemigo. Caudillo invencible proclama estos dos principios: se combate por la ley, la victoria viene del cielo. Sus gestas gloriosas, que ocu-

pan la parte principal del libro (1 Mac 3,10-4,35; 5,9-68; 6,18-7,50) y que culminan en la restauración del altar y en la nueva dedicación del templo (1 Mac 4,36-61) se deben, no a sus activos bélicos, muy inferiores a los del enemigo, sino a la fe inquebrantable de los judíos que luchan con denuedo, y a la ayuda que le viene de lo alto.

La muerte trágica de Antíoco, último responsable de la persecución judía, presentada como justo castigo a su impiedad y a su crueldad, representa uno de los acontecimientos más importantes del libro (1 Mac 6,1-16). Los romanos, en plena expansión y preocupados por el reino de Siria, pactan de buen grado con Judas (1 Mac 8) para quien el pacto no deja de ser un triunfo más. Judas, “el héroe de Israel”, cae, al fin, como los valientes (1 Mac 9,1-22).

3,1-9 Panegírico de Judas Macabeo. Nadie pone en duda el liderazgo militar de Judas. El autor hace de él un panegírico en forma de poema (1 Mac 3,3-9). Todos a una le siguen en el combate (1 Mac 2,28-45; 3,2). Es el indiscutible jefe carismático, posee tres cualidades imprescindibles para la guerra santa: sabiduría, valor y fe. Es un estratega consumado, conoce a la perfección los campos de batalla y los escondrijos del desierto; sabe cómo y cuándo hay que atacar al enemigo. Es valeroso y no conoce el miedo, se apoda “macabeo”, y eso es: “martillo” que cae una y otra vez sobre el enemigo como maza aplastadora. Es un león de Judá, que ruje en el desierto, ávido de la presa y temido por todos (Nm 23,24; 24,9; Sal 104,21; 2 Mac 11,11); esta metáfora, empleada por Jacob al bendecir a Judá, cachorro de león (Gn 49,9), coloca a la dinastía asmonea bajo las bendiciones mesiánicas. Persigue sin tregua y sin descanso al conciudadano apóstata (1 Mac 5,5.44; 2 Mac 8,33) y al extranjero intruso. Tiene conciencia de que combate los combates del Señor, de que el Señor fortalece su brazo para manejar su invencible espada, de que la victoria proviene del Señor y no de sus tropas, maltrechas y exiguas en comparación con el numeroso y bien armando ejército sirio; presenta batallas y de todas sale victo-

rioso; vence a reyes y poderosos: a Epifanes (1 Mac 3,27), a Eupátor (1 Mac 6,28), a Demetrio (1 Mac 8,31; 9,1); extermina a los enemigos, reconquista la libertad, la liberación llega a feliz término. Hizo que cesara la ira de Dios (1 Mac 1,64; 2 Mac 6,12-16). Todo ello le reporta un nombre inmortal en la lista de los grandes héroes nacionales; su fama llegó hasta los confines de la tierra y no dejó de impresionar a Roma (1 Mac 3,26; 8,20; 2 Mac 11,34). Sus proezas, celebradas con cánticos y coplas, eran el regocijo popular por todo el país. El autor, en un pasaje, que recuerda el folklore y algunos salmos cantados en el templo, describe con acentos épicos, un tanto hiperbólicos, las gestas de Judas, que consiguió fama y renombre imperecederos para su pueblo (1 Mac 3,3-9).

3,10-26 Victoria sobre Apolonio y Serón. La primera victoria de Judas es contra Apolonio (1 Mac 3,10-12), gobernador de Samaria, el primero que entró en Jerusalén y la expolió (1 Mac 1,29-35). Le atacó por sorpresa y le infligió una derrota total, acabando con su vida y arrebatándole su propia espada, como hiciera David con Goliat (1 Sm 21,9). Era el año 166 a. C.

El segundo en caer fue Serón (1 Mac 3,13-26), comandante sirio, del que no se vuelve a saber más, el cual presenta batalla al Macabeo con un ejército muy numeroso, en el que no faltaban judíos renegados (1 Mac 2,44; 3,15). La batalla se libró en Betorón de Arriba, lugar de paso famoso en la conquista de la tierra prometida (Jos 10,10), en el camino de Modín a Jerusalén, terreno bien conocido del Macabeo (1 Sm 13,18; 1 Re 9,17; 1 Cr 7,24). Serón acampado en Betorón de Abajo (a unos cinco kilómetros) emprende la subida. Las tropas de Judas, pocas y extenuadas, porque no habían comido, debido al ayuno voluntario, o a su condición de errantes guerrilleros (Jue 8,15; 2 Sm 16,2.14), se echan a temblar ante una previsible derrota, dada la enorme desproporción de fuerzas. La arenga de Judas asegura el triunfo, ya que luchan por su propia vida y por la ley; además la fuerza que viene del cielo les dará la victoria. Apoyados en esta fuerza unos pocos pueden

vencer a muchos (1 Sm 14,6; Ex 14,14). A esta fe hay que añadir el lugar elegido por Judas, un punto estratégico, en lo alto, desde donde se lanza por sorpresa sobre su enemigo en marcha ascendente por el paso estrecho que unía la llanura con la montaña, y le hace huir a la desbandada hacia “el país de los filisteos”, la llanura de la zona costera.

Judas y sus gentes, tras esta victoria, que fue muy sonada, asentados en los terrenos altos, comienzan a ser tomados en serio. No se trata de unas bandas de guerrilleros inexpertos e incontrolados, sino de un auténtico ejército disciplinado y valeroso, temido por las naciones vecinas y hasta por el mismo rey (1 Mac 3,25-26; 2 Mac 8,7). Los judíos ortodoxos se consolidan en la fe, los indecisos se reafirman en la verdad de la ley y los apóstatas temen por su futuro.

3,27-37 Lisias contra los judíos. Tras las derrotas de un “jefe de distrito” (Apolonio) y de un “general de provincia” (Serón), el mismo rey (1 Mac 3,27), toma cartas en el asunto. No hace mucho había invadido Egipto, y aunque tuvo que sufrir la humillación de la retirada. Egipto sigue siendo su enemigo. Judea está cerca de Egipto, lo que supone un peligro sobreañadido. Se hace necesario aplastar la sublevación judía. El reino se encuentra también con la amenaza del oriente. El rey está preparando una expedición militar con el fin de invadir Persia donde hay que poner orden. Tras la muerte de Antioco III, el sátrapa de Armenia se había declarado independiente y había que reconquistarla. Una victoria contra el rey Arsaces VI asegurará la paz, a la vez que servirá para fortalecer posiciones contra un posible ataque de los partos. Hay, por tanto, que abrir dos frentes de guerra.

Reúne todo el poderosísimo contingente bélico del reino (1 Mac 3,27). Como era costumbre de los reyes seléucidas, y para asegurarse la fidelidad de los mercenarios, los paga por adelantado la soldada del año, también a los militares fijos (1 Mac 10,36). Antioco fue siempre muy generoso (1 Mac 3,30), pero ahora anda escaso de dinero, como anduvieron siempre los reyes seléucidas, tras la derrota de Magnesia, pero les promete ma-

yores recompensas al regreso de Persia, donde también va en busca de dinero, con el propósito de apoderarse de los muchos tesoros que espera encontrar en sus templos.

Antes de partir deja encargado de la parte occidental del reino a Lisias del que se afirma que es *de familia real* (2 Mac 11,1; Jr 41,1), título real honorífico de la más alta categoría y el de mayor confianza (1 Mac 10,89; 2 Mac 11,1); le nombra también tutor de su hijo Antióco, que a la sazón tiene siete años (1 Mac 6,17); le deja una buena parte del ejército (1 Mac 3,34) y todos los elefantes, pues él no puede utilizarlos en las regiones montañosas a que se dirige; le da órdenes tajantes: hay que exterminar el judaísmo y borrar su nombre de la tierra (1 Mac 3,36); no hay que conformarse con deportar a los judíos, como se había hecho otras veces (2 Re 17,6-24; Esd 4,2.10); a los supervivientes hay que venderlos como esclavos (2 Mac 8,9-11) y alquilar sus tierras a colonos extranjeros (Dn 11,39). Era el año 165 a. C.

3,38-60 La batalla de Emaús. Preparativos. Lisias encarga a Tolomeo (2 Mac 8,9), gobernador de Celesiria y Fenicia (2 Mac 8,8), benefactor que fue de Menelao (2 Mac 4,45), la organización de la expedición contra Palestina. A su vez Tolomeo elige como jefes del ejército a Nicanor, hijo de Patroclo (1 Mac 7,26; 2 Mac 8,9; 14-15), "primer amigo" del rey, y a Gorgias (1 Mac 5,58; 2 Mac 8,9; 10,14; 12,32), estratega, diestro en los asuntos militares y "amigo" también del rey. Puso a sus órdenes cuarenta mil soldados de infantería (veinte mil en 2 Mac 8,9) y siete mil de caballería. Estas cifras son las mismas de 1 Cr 19,18, por lo que se vislumbra la intencionalidad del autor de comparar a Judas con David, que destruyó el ejército de los amonitas matando justamente siete mil soldados de caballería y cuarenta mil de infantería.

El ejército avanza por la zona costera del Mediterráneo y acampa en la Sefela, en Emaús, a unos treinta kilómetros al este de Jerusalén, punto estratégico en el camino de Jope y de Jerusalén, desde donde se dominaban los accesos de Betorón y de Ayalón (Lc 24,13).

Judas, como solía hacer David antes de presentar batalla (1 Sm 14,36; 23,2; 28,6; 30,8; 2 Sm 2,1; 5,19), decide consultar al Señor. Esto no se podía hacer a través de los profetas, porque ya no había profetas en Israel (1 Sm 28,6), ni por los *urim* y *tumim* (1 Sm 28,6), porque los sacerdotes ya no los tenían (Esd 2,63; Neh 7,65); tampoco se podía consultar en Jerusalén, porque el templo estaba profanado y porque, al estar la *ciudadela* ocupada por extranjeros armados, era exponerse a peligro de muerte (1 Mac 3,45-46). Decide hacerlo en Mispá, lugar sagrado en otro tiempo, a trece kilómetros al norte de Jerusalén; allí celebraron asamblea, convocada por Samuel, para orar y librarse de los filisteos (1 Sm 7); allí fue elegido como rey Saúl (1 Sm 10,17-24); allí se fue a vivir Jeremías con el "resto" del pueblo (Jr 40,6; véase Os 5,1).

Para forzar más al Señor, trajeron las vestiduras sacerdotales, rescatadas del expolio, utilizadas sólo en el templo (Ex 28,4-42), presentaron los diezmos y primicias (Ex 23,19); los nazareos acudieron para celebrar la liturgia correspondiente en el día del cumplimiento de su nazireato (Nm 6,13-21); se preparan con la oración y el ayuno y consultan al Señor, por medio de su palabra que es la Ley. Abren al azar la Biblia y les cae un texto que habla de la ayuda de Dios, que nunca falla a sus fieles (tal vez Gn 49,25 ó Ex 18,4). La consigna de la batalla, que se solía grabar en el banderín de enganche (2 Mac 13,15), será, por tanto, esta: "Dios ayuda" (2 Mac 8,2-3). Con la ayuda de Dios todo es posible.

Judas organiza el ejército con el mismo esquema que adoptó Moisés en la administración de justicia (Ex 18,21-26; Nm 31,48; 2 Re 1,9-14). Mandó retirarse a los que estaban exentos del servicio militar (Dt 20,5-8); aunque según 2 Mac 8,13, sólo despidió a los cobardes y faltos de fe, para que su cobardía no contagiara a los demás. Suena el preceptivo clarín de guerra (Nm 10,9), llamada vibrante para el combate (1 Mac 6,33; 7,45; 9,12; 16,8; Jos 6,13). Judas no las tiene todas consigo. Su arenga aviva el valor y acrecienta la fe: ajustarse bien el cinturón, para correr con soltura y sin estorbos (1 Mac

3,58), confianza en el cielo; el Señor combate con ellos y les dará la victoria (Dt 20,4). En todo caso, no cabe más remedio que luchar hasta la muerte. Más vale morir con honra que vivir con vilipendio (1 Mac 3,59-60).

4,1-25 Victoria de Judas sobre Gorgias.

En un primer momento el ejército de Judas acampa al sur de Emaús (1 Mac 3,57). Gorgias sale de noche en su busca, guiado por judíos apóstatas (Ant XII, VII, 4) y algunos de la *ciudadela* (1 Mac 4,2). Judas se entera y se desplaza de lugar, de modo que Gorgias, al no encontrarlos, piensa que se han dado a la fuga y se lanza en su busca por los montes. El ejército enemigo está dividido en dos mitades. Sólo queda en el campamento sirio Nicanor con sus tropas desprevenidas y en desorden total. La oportunidad es inmejorable. Judas arenga a sus gentes tal y como esta ordenado (Dt 20; 2 Mac 8,16-20); recuerda los prodigios del Exodo (1 Mac 4,9). Israel ha salido siempre victorioso a lo largo de su historia, porque ha contado con la ayuda de Dios (Ex 14,1-31). Las victorias de sus antepasados no se han debido a un ejército numeroso y bien armado, ni siquiera a su propio valor, sino a la intervención de Dios. La historia demuestra que Dios no necesita de la fuerza de los ejércitos judíos, sino que incluso prescinde de ellos, para darles la victoria. El triunfo es humanamente imposible, pero desde la fe está garantizado. Este sentido religioso de la historia está presencializado una y otra vez a lo largo de los libros de los Macabeos.

Suenan las trompetas y se lanzan al ataque (1 Mac 4,13-14). El ejército de Nicanor no se lo esperaba; sus generales, despreocupados, descansan en sus tiendas; sus tropas luchan sin orden y sin disciplina; cunde el desconcerto y se dan a la fuga, buscando refugio en el sur, en Guezer (Jos 10,33), Azoto y Yamnia, ciudades filisteas. El ejército macabeo los persiguen, pero sólo hasta cierto punto, acabando únicamente con los más rezagados; el segundo libro de los Macabeos refiere que cesaron en su persecución porque el sábado se les echaba encima. En todo caso, había que regresar y tomar posiciones,

pues Gorgias los está buscando y muy pronto será preciso librar otra batalla. Pero Gorgias, al avistar el campamento envuelto en humo y percatarse de la catástrofe, se llena de pavor y decide no presentar batalla e ir en busca de las diezmadas tropas de Nicanor. El ejército macabeo recoge el botín del campamento sirio junto con el oro, la plata y los objetos preciosos que habían traído los mercaderes para comprar como esclavos a los judíos derrotados; pero éstos lejos de haber caído prisioneros son los grandes triunfadores. Había también telas de púrpura violeta y escarlata, muy apreciada en el comercio de los fenicios y utilizada en la liturgia sagrada (Ex 25-29). Los soldados de Judas dan gracias a Dios con el salmo 136 (*porque es eterno su amor*) que saben de memoria pues lo recitaban todos los sábados, y reparten parte del botín entre los pobres, las viudas y los huérfanos (2 Mac 8,28-30).

4,26-35 Victoria sobre Lisias. Al conocer Lisias la noticia del tremendo descalabro cae en un profundo abatimiento, pues las órdenes del rey no se han cumplido. Al año siguiente (164 a. C.) él mismo en persona (2 Mac 11,2 se propone acabar de una vez con el Macabeo. Acampa en Betsur, a unos veintiocho kilómetros al sur de Jerusalén en el camino hacia Hebrón, y pone sitio a los judíos que ocupaban la fortaleza.

Judas se encontraba en campaña contra los idumeos ya que éstos no cesaban de hostigar a los judíos acogiendo en sus filas a los desertores del Macabeo (2 Mac 10,15). Había logrado arrebatarles varias plazas fuertes (2 Mac 10,17), pero al recibir la noticia del asedio de Betsur, salió a toda prisa (1 Mac 4,29; 2 Mac 11,6) para liberar a los sitiados. Ante la gran desproporción de fuerzas, sólo queda una solución: acudir al "Salvador de Israel". Lo mismo que en otro tiempo los filisteos cayeron ante Jonatán y su escudero (1 Sm 14, los muchos en manos de los pocos) y el gigante Goliat ante David (1 Sm 17, el fuerte en manos del débil) así ocurrirá ahora. La oración apremiante, hecha en situación muy apurada (1 Mac 4,32-33), es escuchada, como lo confirma la aparición del

jinete misterioso a la cabeza de las tropas (2 Mac 11,8), lo que prueba que es una batalla del Señor (1 Sm 17,47). Dios desbarata el ejército de Lisias, el cual emprende el regreso a Antioquía maquinando volver con más fuerza (1 Mac 4,35); pero antes, por razones diplomáticas y en espera de mejor coyuntura, entabla negociaciones de paz con los judíos (2 Mac 11,13-15).

4,36-61 Nueva dedicación del templo.

Judas creyó que había llegado el momento de reconquistar Jerusalén y el templo. Pone cerco a la *ciudadela* para que sus ocupantes no puedan molestarle, y destruye los altares idólatricos contruidos por los extranjeros en calles y plazas (2 Mac 10,2). La restauración del templo se realiza en dos fases: una de purificación (1 Mac 4,36-51) y otra de consagración o dedicación (1 Mac 4,52-61).

El estado del templo les produce una profunda desolación, expresada en una manifestación de duelo al estilo de las pompas fúnebres y liturgias penitenciales judías: llantos, golpes de pecho, cabezas cubiertas de ceniza, vestiduras rasgadas, cuerpos de bruces en el suelo (Gn 50,10; 1 Sm 25,1; 2 Sm 3,31; Miq 1,8).

La purificación llevada a cabo por sacerdotes sin defecto alguno físico y moral (Lv 21,1-22,9), como en la reforma de Josías (2 Re 23) y en la de Ezequías (2 Cr 29), consistió en las siguientes operaciones:

Demolición. Había que destruir todo lo que los paganos habían construido: el altar en honor de Júpiter Olímpico sobre el altar de los holocaustos; los mismos sacerdotes tiraron las piedras en un lugar inmundo, seguramente en el cementerio común, el Tofet (Jr 19,13) junto al torrente Cedrón. Eran piedras contaminadas y contaminantes; las piedras del altar de los holocaustos habían quedado contaminadas, razón por la que, tras larga deliberación, decidieron destruir también este altar. Pero, ¿qué hacer con estas piedras, a la vez sagradas y profanadas? Para no exasperar a los más radicales, se tomó la mejor solución: guardarlas en un lugar adecuado en el monte del templo (Sión) hasta que hubiera algún profeta que indicara la voluntad del Se-

ñor sobre el destino de las mismas. Desde Zacarías y Malaquías no había surgido ningún profeta (1 Mac 9,27; 14,41; Sal 74,9-11; 77,9; Ez 7,26; Lam 2,9).

Reconstrucción. Hubo que reconstruir el altar de los holocaustos con piedras vírgenes, sin labrar (Ex 20,25; Dt 27,5-6). El templo fue reparado en diversos puntos del interior (1 Mac 4,48) en las salas y en las entradas (1 Mac 4,57).

Limpieza. Se realizó una limpieza general. Los atrios estaban llenos de maleza (1 Mac 4,38,48), como ocurre en un lugar abandonado.

Reparación. Hubo que reparar los vasos sagrados, el candelabro con sus lámparas, la mesa de los panes, el incienso (Ex 25), las cortinas (Ex 26,31-37), las puertas que habían sido destrozadas.

Concluida la obra de restauración se procedió a la de consagración o dedicación, con las siguientes ceremonias:

El sacrificio diario. Era el año 164 a. C.; hacía tres años en este mismo día (25 del mes de Casleu del 167 a. C.) los paganos habían ofrecido sobre el altar el primer sacrificio profano, probablemente un cerdo (1 Mac 1,54-59). En el nuevo altar se ofreció, al venir el día, el sacrificio matutino legal (Ex 29,38-39; Lv 6,3-6).

Acompañamiento musical. La liturgia revistió la solemnidad de las grandes fiestas religiosas. En el templo resonaron los himnos litúrgicos al son de cítaras, arpas, címbalos (1 Cr 25,1) y demás instrumentos musicales (1 Mac 13,51; 2 Cr 7,6), coreados por el pueblo con el estribillo clásico: *Porque es eterno su amor* (Sal 136).

Gesto de adoración. El pueblo entero cayó de rodillas y rostro en tierra (2 Cr 7,2) en prueba de sumisión absoluta al poder omnimodo de Dios y en agradecimiento por las victorias conseguidas.

Otros sacrificios. Aparte del sacrificio vespertino, el pueblo ofreció sacrificios de reconciliación y de acción de gracias (Lv 3; 7,11-12; Nm 7,10; 1 Re 8,63; 2 Cr 7,1-6).

Las fiestas duraron ocho días, lo que duraba la fiesta de las tiendas (Lv 23,33-36), lo que duró la dedicación del templo en tiem-

pos de Ezequías (2 Cr 29,17) y la primera hecha por Salomón (2 Re 8,65-66). Se decidió conmemorar tan fausto acontecimiento todos los años en estas mismas fechas con la celebración de una fiesta durante ocho días.

En el correr de los tiempos esta fiesta tomó diversas denominaciones: dedicación (1 Mac 4,59; 2 Mac 2,9; Jn 9,22); purificación (2 Mac 2,16; 10,3.5); tiendas (2 Mac 1,9.18); la “fiesta de las luces”, por el gran número de luces que iluminaban el templo, o acaso porque en esta ocasión se encendían luminarias en todas las casas. Flavio Josefo dice: “Creo que se le da este nombre porque en forma inesperada lució para nosotros la libertad” (Ant XII, VII, 6). El nombre más conocido es el de Dedicación, en hebreo *hanukkah*. Jesucristo, antes de su muerte, asistió a esta fiesta (Jn 10,22). Una de las características de la fiesta son las candelas. La primera tarde se enciende una candela, la segunda una más, y la tercera otra más y así sucesivamente, hasta que el día octavo todas las candelas están encendidas.

Para mantener a raya a los habitantes de la *ciudadela*, asegurar la paz y proteger el lugar santo, Judas fortificó el área del templo, en la que estaba comprendido el monte Sión (Is 18,7; Sal 76,2), con una muralla todo alrededor, y dejó allí una guarnición. Con el fin de evitar el peligro de posibles incursiones por parte de los idumeos, fortificó la plaza fuerte de Betsur. Las fortificaciones del templo serán más tarde demolidas por Antiocho V (1 Mac 6,62), reconstruidas de nuevo por Jonatán, con piedras talladas uniformes (1 Mac 10,11-45) y reforzadas por Simón por la parte que daba a la *ciudadela* (1 Mac 13,52).

5,1-8 Contra diversos reinos. Los pueblos vecinos, ante el temor de ser invadidos por Judas Macabeo, declaran un guerra sin cuartel a los judíos asentados en sus territorios (1 Mac 5,1); no podían aguantar que no se sometieran a las leyes generales del reino. Gorgias tampoco dejaba de hostigarlos (2 Mac 10,14). Otros gobernadores locales (Timoteo, Apolonio, Nicanor) hacían lo mismo (2 Mac 12,2). Estamos ante una generalizada persecución a muerte contra los judíos (1 Mac 5,2).

Judas ataca Idumea, región comprendida entre el mar Muerto y el golfo de Aqaba (Gn 36,1-5.9-19.43); Edom (Nm 20,23) es el nombre de Esaú y de sus descendientes (1 Mac 5,3), ahora aliados de los sirios. En concreto Judas ataca con éxito a la ciudad de Acra-batene, probablemente la “Subida de los Escorpiones” –*agrabbim*–, línea fronteriza entre la tribu de Judá y el territorio de Edom (Nm 34,4; Jos 15,3; Jue 1,36) en el camino de Aqaba a Berseba. A continuación ataca a los bayanitas (1 Mac 5,4-5), seguramente una tribu seminómada, prácticamente una cuadrilla de bandoleros que se dedicaban a interceptar el camino de Jerusalén a Jericó, tal vez unos mercenarios (2 Mac 10,14) o una tribu rube-nita (Nm 32,3) de emplazamiento dudoso; Judas les aplica la ley del “herem”, o anatema (Dt 7,2; 20,17; Jos 6,17-21; 1 Sm 5,3), es decir, el exterminio general en honor de Dios de personas, animales y cosas. Castiga también a los amonitas (1 Mac 5,6-8), que tenían por capital a Rabbat Amón, la actual Amán, y habían acogido a los judíos apóstatas (1 Mac 4,26). Pasa el Jordán, logra su primera victoria contra Timoteo y se apodera de Yacer y de sus aldeas pedáneas (Nm 21,32).

5,9-54 Campañas contra Galilea y Galaad. Con estas victorias contra los edomitas y los amonitas, enemigos tradicionales del pueblo de Dios, la historia de liberación se repite (Gn 19,30-38; 36,1.9; Nm 20,14-21; Dt 2,19; Jue 12-33; 1 Sm 11,1-11; 14,47; 2 Sm 8,12-15; 1 Re 11,14-22; 2 Re 3,9). Entre los judíos perseguidos están los de Galaad que tienen que refugiarse en la plaza fuerte de Datema de localización incierta (1 Mac 5,9-13; 2 Mac 12,10-31); tal vez se trata de Jaraca (2 Mac 12,17) o de Edrei (Nm 21,33) distante de Bosra una noche de camino (1 Mac 5,29). Pero su situación sigue siendo angustiosa, lo que comunican a Judas, al cual también le llegan noticias de Galilea pidiendo auxilio (1 Mac 5,14-16). Las tres ciudades costeras: Tolemaida, nombre dado por Tolomeo a Akko en el año 261 a. C., Tiro, ciudad fenicia que contaba con flota propia importante (Jos 19,29; 2 Sm 5,11; 1 Re 5,15), y Sidón, puerto fenicio entre Tiro y Beirut (Jos

11,8; 13,4-6; Jue 18,7; Is 23,2), se unieron a la "Galilea de los gentiles", es decir, de los extranjeros para exterminar a los judíos.

El pueblo, en asamblea extraordinaria, decide repartir las tropas en tres divisiones. Una se queda en Judea, mandada por José, jefe militar, y por Azarías, como oficial administrativo (2 Mac 9,22-23), con órdenes de defender el territorio y de no atacar a los paganos; otra, de tres mil hombres, al mando de Simón, parte hacia Galilea. Y la otra, de ocho mil, mandada por Jonatán y por Judas, lo hace hacia Galaad, zona de mayores dificultades (1 Mac 5,16-20). La campaña de Simón fue un éxito, derrotó en varias batallas a los extranjeros de Galilea, matando a tres mil, número igual al de soldados propios; regresa a Judea llevando consigo a los judíos de Galilea y de Arbata, la ciudad más importante de la región de Narbatene, a unos once kilómetros de Cesarea marítima, entre Galilea y Samaria (1 Mac 5,21-23). Judas (1 Mac 5,24-27) en la Transjordania topa con una caravana de nabateos (2 Mac 5,8) –tribu árabe descendiente de Ismael (Gn 25,13)– procedente de Bosora y de regreso a su capital, Petra. Tras una confrontación con ellos (2 Mac 12,10-12) hacen las paces y quedan como buenos amigos (amistad que seguirá cultivando Jonatán: 1 Mac 9,35) hasta el punto que los nabateos refieren a Judas las victorias de Simón, que acaban de presenciar en Haurán y los planes que tienen sus enemigos para exterminar en un solo día a todos los prisioneros judíos en varias ciudades. Judas sale hacia Bosora (la actual Busra, a ciento diez kilómetros al sur de Damasco), la conquista, la aplica la ley de exterminio (1 Mac 5,28) y se dirige a Datema, donde llega justamente cuando acaba de comenzar la batalla; él en persona dirige el ataque: divide el ejército en tres alas, al estilo clásico (Jue 7,16; 9,43; 1 Sm 11,11; 2 Sm 18,2) –la división en cuatro alas era rara (Jue 9,34; 2 Mac 8,21). El ejército de Timoteo, preso de terror ante la presencia del Macabeo, se desconcierta y huye en desbandada. Cayeron ocho mil de Timoteo, número igual a los soldados de Judas. Es la segunda victoria contra Timoteo (1 Mac 5,34). A continuación Judas se apodera de

las ciudades que le habían indicado los nabateos: Alema (la actual 'Alma) a veintitrés kilómetros al noreste de Deras; Casfo (Caspin en 2 Mac 12,13), a cuarenta y cinco kilómetros al este de Alema; Maqued, a treinta y cinco kilómetros hacia el noreste; Bosor, a veinte kilómetros al sureste.

Timoteo se armó de nuevo (2 Mac 12,20) y acampó frente a Rafón, al otro lado del torrente *nahr-el-Ehreir*, afluente del Yarmuc (1 Mac 5,37-39). Judas da órdenes a los oficiales del ejército (Ex 5,6; Dt 20,5-8; Jos 1,10; 3,2) de que no permitan que ni un soldado se quede sin atravesar el torrente. El, a la cabeza, pasa el primero y comienza el ataque. Esta decisión, que no se esperaba Timoteo, desmoralizó a sus tropas, que huyeron despavoridas a refugiarse en el templo de Carnain, dedicado a la diosa Astarté, representada con cuernos de vaca, de donde viene el nombre de Carnain que significa "dos cuernos". Hasta allí los persiguió, mató a cincuenta y cinco mil (2 Mac 12,23.26), se apoderó de la ciudad e incendió el templo (1 Mac 5,44). Era la tercera victoria contra Timoteo.

De vuelta a Jerusalén, tenía que pasar por Efrón, situada en un desfiladero entre Galaad y el Jordán. Judas, siguiendo la costumbre de sus antepasados (Nm 20,14-17; 21,21-22) pide a los afronitas que le dejen pasar en paz; como no se lo permiten, lo hace a la fuerza, les aplica la dureza de la ley (Dt 20,10-14), hace una masacre general y arrasa la ciudad (1 Mac 5,51). Atraviesa el Jordán, pasa por Betsán (Escitópolis en 2 Mac 12,29, a nueve kilómetros de la margen derecha del Jordán, fortaleza en la que fueron expuestos los cadáveres de Saúl y sus hijos tras la batalla de Gélboe según 1 Sm 31,10) que no les pone impedimento alguno, y llegan a Jerusalén en plena fiesta de Pentecostés (mayo-junio de 163 a. C.), a tiempo para ofrecer los holocaustos rituales (1 Mac 5,54) en acción de gracias por los éxitos obtenidos y por haber regresado sanos y salvos, "pues en esta campaña no había muerto ni un solo judío" (Ant XII, VIII, 5). Se les hace un recibimiento apoteósico.

5,55-68 Frustrado ataque a Yamnia. Exitosas expediciones de Judas. José y

Azarías (1 Mac 5,54-64), queriendo adquirir fama inmortal, se dirigieron hacia Yamnia (Jos 15,11; 2 Cr 26,6), la ciudad más importante de la zona marítima (1 Mac 15,38-40) y base militar (1 Mac 10,69). Su propósito era derrotar a Gorgias, pero sucedió todo lo contrario (1 Mac 5,55-64), por no haber cumplido las órdenes de no atacar a nadie, porque ellos no eran guerreros del Señor, como Judas y su hermano, los únicos legítimos salvadores del pueblo (1 Mac 5,62).

Tras un merecido descanso de las tropas, Judas emprende nuevas operaciones militares (1 Mac 5,65-68). Hebrón, ciudad de los patriarcas, no había vuelto a ser ocupada por los judíos después del exilio. Desde allí los idumeos no dejaban de hostigar a los judíos. Judas se apodera de Hebrón y sus aldeas pedáneas; baja hacia Maresá (Jos 15,44), la ciudad principal de Idumea, donde castiga a Gorgias (2 Mac 12,32-37); pasa a Azoto (la Asdod filistea: 1 Mac 11,22), famosa por su templo dedicado a Dagón (1 Mac 10,83), destruye sus altares y sus ídolos, y regresa triunfalmente a Judea.

6,1-17 Fin de Antíoco. En las regiones altas (1 Mac 6,1; 3,37; 2 Mac 9,25) Antíoco se entera de que en Elimaida (forma griega de Elam: Gn 10,22) hay un templo lleno de tesoros. Elimaida, más que una ciudad, designa el territorio en torno a Susa, capital de Persia (Neh 1,1). El templo estaba dedicado a Nanea Artemis (2 Mac 1,13). Decidió apoderarse de él y expoliarlo, esperando tener mayor fortuna que su padre, que intentó en vano saquear el templo de Bell, también en Elam (2 Mac 1,16). Pero tampoco lo logró y tuvo que reemprender el viaje a Babilonia. Cuando aún no había salido de Persia, le llegaron noticias de los desastres sufridos por Gorgias y Lisias en Judea (1 Mac 4,1-35). 2 Mac 9,33 dice que se encontraba en Ecbatana, la actual Hamadán, a setecientos kilómetros al norte de Persépolis; se trata seguramente de una confusión con Ispadana, en tierras de Gaibiene; los mismos emisarios paganos anuncian al rey que el “altar sacrílego” construido por él (1 Mac 1,57), había sido destruido (1 Mac 4,43). Ante tales no-

ticias, el rey se quedó consternado y cayó en una enfermedad psíquica, que le llevó a la muerte. Víctima de una depresión profunda vive en continua angustia (1 Sm 17,32) y no es capaz de pegar el ojo (Gn 31,40), tiene la mente perturbada, está poseído de un espíritu malo, prácticamente se vuelve loco; recordemos que sus súbditos le llamaban “Epi-manes”, el loco (ver 2 Mac 9,1-12).

Lleno de remordimientos, ve en su trágico proceso de muerte un justo castigo del Señor por las atrocidades que cometió con el pueblo judío y con el templo de Jerusalén. Reconoce que ha sido vencido por el Dios del cielo a quien adoran los judíos; dijo “que él se debía al hecho de haber maltratado a los judíos” (Ant XII, IX, 1).

Antes de morir confía a Filipo los poderes reales y le nombra regente de su hijo, que a la sazón tendría unos catorce años y al que en seguida veremos presente en los combates contra los judíos (1 Mac 6,28-47), empujado por el odio a los mismos heredado de su padre (Flavio Josefo, *Guerras judaicas*, 1, 40). Este Filipo, el mismo de 1 Mac 6,55 y 2 Mac 9,29, es distinto al de 2 Mac 5,22 y 8,8. Anteriormente Antíoco IV había nombrado regente a Lisias (1 Mac 3,33), el cual, tras las derrotas sufridas, parece que ha perdido la confianza del rey. Lisias, no obstante, se considera con plenos poderes reales, retorna a Babilonia y nombra rey a Antíoco V, con el sobrenombre de Eupátor, “hijo de buen padre”. Antíoco fue, en efecto, bueno y magnánimo con sus súbditos, pero cruel y expoliador con los extranjeros, especialmente con los judíos. Murió probablemente en la primavera del año 164 a. C. en Tabe, al sur de Isapadana, aunque la fecha no puede precisarse con exactitud.

6,18-63 La guerra entre Lisias y Judas. La ciudadela de Jerusalén resultaba cada vez más molesta. Judas ante la existencia de dos regentes (Filipo y Lisias), lo que podría ocasionar disensiones internas en el ejército, cree que ha llegado el momento propicio para sacudirse el yugo de los seléucidas. Pone sitio a la *ciudadela*, pero algunos que lograron escapar de noche (Ant XII, IX, 3), se unie-

ron con otros judíos apóstatas, entre los que se encontraba Menelao (2 Mac 13,3) y fueron a informar al rey. Para impresionarle más le cuentan que los judíos han fortificado el templo y la ciudad de Betsur, cosa que en realidad habían hecho hace tiempo (1 Mac 4,61) y que era bien conocida de Lisias.

El rey convoca a los dignatarios de la corte y a los altos jefes militares y decide liquidar la sublevación macabea. En realidad es Lisias (2 Mac 3,2) el que lo decide todo. Hacen un estudio detallado, preparan un ejército muy bien equipado, nutrido también por tropas mercenarias, aunque las cifras son muy exageradas, y emprenden la marcha por la llanura costera, se adentran en Idumea, pasan por el valle del Terebinto (1 Sm 17,2) y Odolán (2 Mac 12,38), llegan a Betsur y la sitian. Los sitiados resisten y se baten con bravura (1 Mac 6,31; 2 Mac 13,18-19).

Judas presenta batalla en Modín y consigue un gran triunfo (2 Mac 13,13-17). Con ánimo de dividir el ejército sirio en dos frentes, comete el error de seguir avanzando y acampar en Betzacaría, a nueve kilómetros al norte de Betsur, frente al campamento enemigo, pero en peor situación estratégica, en la parte más baja. Un espía judío, Rodaco (2 Mac 13,21) informa al rey de los planes de Judas. La desproporción de ambos ejércitos es descomunal, en el número de combatientes, en el equipamiento bélico y en la destreza militar. El orden de batalla de las tropas sirias es perfecto. La caballería flanquea por ambos lados las alas de la infantería, así como los elefantes con sus torres y arqueros. Drogan a los elefantes con sangre de uvas y de moras para excitarlos al combate (Gn 48,11; Dt 32,14; Eclo 39,26), prácticamente los emborrachan (2 Mac 5,2). Los sirios atacan de manera disciplinada y contundente, deshacen la moral de los judíos y consiguen un triunfo aplastante, aunque el autor no lo reconoce de manera explícita. Judas tuvo que replegarse hacia Jerusalén.

Se destaca el gesto heroico y sacrificado de Eleazar, que se abre valerosamente paso, se pone debajo del que creía era el elefante real, le clava la espada en la barriga, único lugar desprotegido y cae muerto con el animal

(1 Mac 6,43-47). *Entregó su vida para salvar a su pueblo* (1 Mac 6,44), palabras que el Nuevo Testamento emplea para describir el sacrificio de Jesucristo, que muere –uno solo– para salvarnos a todos (Gal 1,4; 1 Tim 2,6; Tit 2,14).

Los judíos, atrincherados en la plaza fuerte de Betsur, tuvieron que rendirse, pues estaban en el año sabático y carecían de viveres suficientes para aguantar (1 Mac 6,49; Ex 23,10-11; Lv 25,2-7). El rey dejó una guarnición en Betsur para protegerla; más tarde será de nuevo fortificada por Báquides (1 Mac 9,52) y posteriormente reconquistada y re-fortificada por Simón (1 Mac 11,65; 14,1.33). El autor hace la descripción más completa que tenemos de la artillería seléucida desplegada contra Jerusalén (1 Mac 6,51).

El fracaso de Judas era grande. Esta vez el Señor no había guerreado con ellos. A pesar de todo, no perdieron la confianza en él. Y él volvió en su ayuda. A Jerusalén llegan noticias de que Filipo está ya en Antioquía con la intención de apoderarse del reino (2 Mac 13,23; 1 Mac 6,55-56). Los jefes militares celebran un consejo presidido por el rey, en el que Lisias propone que no vale la pena seguir luchando contra los judíos, mientras se abandonan altos intereses del reino. Sería mejor hacer con ellos un tratado de paz y permitirles vivir según sus leyes, como hizo Antioco II; además, por razón del año sabático escasean los alimentos (1 Mac 6,57-59). La propuesta fue aceptada. Y se firma la paz (1 Mac 6,60-62; 2 Mac 13,23). Los judíos adquieren la libertad religiosa, pero no la libertad política, pues en los asuntos civiles quedan sometidos al poder soberano de los sirios (2 Mac 11,22-26).

Antes de levantar el campamento, el rey, por razones de seguridad, destruye las fortificaciones del templo (1 Mac 6,62), cosa que los judíos interpretan como una violación del tratado y un sacrilegio. Cuando llegan a Antioquía, Filipo se ha apoderado de la ciudad. Luchan contra él y le derrotan, pero logró refugiarse en Egipto bajo la protección de Tolomeo VI Filométor (2 Mac 9,29), aunque Flavio Josefo dice que fue hecho prisionero y ajusticiado (Ant XII, X, 3).

7,1-20 Demetrio I. En cumplimiento del tratado de Apamea (188 a. C.), Demetrio, hijo de Seleuco IV, estaba en Roma como rehén. A la muerte de su padre (175 a. C.) debería haber ocupado el trono y no su tío Antíoco IV Epífanes, al que siempre consideró como un usurpador. Como heredero legítimo del trono, con el ánimo de destronar a su primo Eupátor y con la ayuda de su amigo el historiador Polibio, logra escapar de Roma y embarcar en una nave fenicia, que le llevó a *urta ciudad costera* (1 Mac 7,1), Trípoli (2 Mac 14,1), donde se proclama rey en el año 161 a. C., a la edad de 22 años. Desde allí emprende la marcha a Antioquía. Sus generales capturan a Eupátor y a Lisias y los ejecutan (1 Mac 7,4). Los romanos le reconocen como rey en el año 160 a. C.

Con Demetrio la situación con respecto a los judíos cambia radicalmente: de un periodo de tolerancia y de libertad religiosa, se pasa a otro de opresión. Judas, revestido de ciertos poderes en los asuntos civiles, había acosado con dureza a los helenizantes. Tras la muerte de Menelao (2 Mac 13,4-8), Eupátor había nombrado sumo sacerdote a Alcimo, enemigo al que Judas tuvo que aguantar (2 Mac 14,10), hasta que logró echarle del país (1 Mac 7,6), tras la muerte de Eupátor, para hacerse dueño y señor de Jerusalén. Alcimo, “el bravo”, un sacrilego, contaminado cuando la profanación del templo (2 Mac 14,3), acompañado de apóstatas, crueles y ambiciosos (1 Mac 7,5), logra que Demetrio decida atacar a Judas, cosa que encarga a Báquides (1 Mac 7,8), gobernador de Transeufratina (los territorios al oeste del Eufrates hasta las fronteras de Egipto) y al propio Alcimo confirmado como sumo sacerdote (1 Mac 7,9). Mientras tanto Demetrio va a reconquistar Media, que se había declarado independiente durante el gobierno del sátrapa Timarco al que Demetrio derrota y da muerte recibiendo por ello el sobrenombre de “Soter”, salvador. Báquides y Alcimo se presentan en son de paz (1 Mac 7,10). Judas no se lo cree. ¿Por qué vienen entonces acompañados de un ejército numeroso? Otros judíos sí se lo creen. Los escribas (1 Mac 5,42) –los expertos en la ley a partir de la época persa– y los asideos

(1 Mac 2,42) piensan que la confrontación sirio-judáica pasa por una solución de tipo política y no militar como pensaba Judas. Hay que concertar la paz (1 Mac 7,14). Pero Judas tenía razón. Báquides asesina a sesenta asideos (1 Mac 7,16). El autor aplica a este hecho las palabras de Sal 79,2-3, que describía la angustia de Jerusalén en el año 587 a. C. cuando Nabucodonosor destruyó el templo y la ciudad (1 Mac 7,17). Estaba claro que Báquides y Alcimo eran unos impostores y que no respetaban el derecho y la justicia (1 Mac 7,18). Báquides ordena también matar a los soldados desertores y a los procedentes del judaísmo y los arroja a una cisterna (1 Mac 7,19; Jr 41,7) en Betset, a seis kilómetros al norte de Betsur. Deja el mando de la provincia a Alcimo y regresa a Antioquía. Pero Judas sigue en libertad (1 Mac 7,20)

7,21-50 Victoria de Judas sobre Nicanor. Aunque los partidarios de Judas no aceptaron a Alcimo como sumo sacerdote, este último va contando cada vez con más adeptos judíos, a los que concede un trato de favor (1 Mac 7,21-23). Esta política de captación causa en Israel más estragos que los ocasionados por los mismos paganos (1 Mac 7,22-23). Ante esta amenaza desintegradora del judaísmo Judas decide hacer una limpieza general en la propia casa y barrer a las bandas de los judíos apóstatas (1 Mac 7,24).

Nicanor general del ejército (1 Mac 3,38-41) y jefe del escuadrón de elefantes de guerra (2 Mac 14,12) era amigo de Lisias, pero tras la derrota sufrida en la batalla de Emaús (1 Mac 3,38ss), cayó en desgracia y tuvo que huir a Roma, donde hizo una gran amistad con Demetrio, que le condecoró con el título de “ilustre” (1 Mac 7,26), le hizo su mejor amigo y le tuvo por compañero en su escapada de Roma (1 Mac 7,1). Disfrutaba de plena confianza del rey, que le nombró gobernador de Judea (2 Mac 14,12). Era, pues, el hombre ideal para hacer frente al Macabeo del que era enemigo encarnizado (1 Mac 7,26). Sin embargo, Nicanor prefirió dar al asunto una solución política y no militar (2 Mac 14,18). Con toda la solemnidad que requería el asunto, firma un tratado de paz con Judas del que inclu-

so se hace amigo hasta el punto de nombrarle sucesor de Alcimo en el sumo sacerdocio (2 Mac 14,19-26).

Pero el intrigante Alcimo consigue que el rey ordene a Nicanor hacer prisionero a Judas (2 Mac 14,27), el cual huye de Jerusalén para ponerse a salvo (2 Mac 14,30). Nicanor “sube” al templo, donde piensa que se ha ocultado Judas. En realidad no sube, “baja de la *ciudadela* al templo”. “Subir al templo” situado en la colina de Sión, era la expresión clásica desde los tiempos de David y Salomón (2 Sm 24,18; 1 Re 8,1). Los sacerdotes estaban ofreciendo un sacrificio por el mismo rey (1 Mac 7,33; 2 Mac 14,31). En tiempo de los persas, de los griegos y de los romanos era costumbre ofrecer sacrificios en los templos por los monarcas, los cuales corrían con todos los gastos de los mismos (Bar 1,10-12; 1 Re 8,1; Jr 29,7; 1 Tim 2,1-2; Esd 6,8-10; 7,12-24; 2 Mac 13,23).

En Cafarsalama, “aldea de la paz”, a diez kilómetros de Jerusalén y a cuatro de Adasa (1 Mac 7,39) se libra una primera batalla en la que Nicanor es derrotado (1 Mac 7,31-32). Las tropas de Nicanor, en espera de nuevos refuerzos (1 Mac 7,39) acampan en Betorón; las de Judas están en la colina de Adasa, “ciudad nueva”, a ocho kilómetros de Jerusalén (Jos 15,37) en una inmejorable situación estratégica. Los sacerdotes hacen en el templo una oración que recuerda la de Salomón en la dedicación del templo (2 Re 8,43), inspirada en los salmos de los injustamente perseguidos y que es una confirmación de Is 56,6-8, donde el templo se presenta como espacio de oración y de paz para propios y extraños (1 Mac 7,36-38).

Nicanor quiso presentar batalla a Judas en día de sábado, pero los judíos renegados, que estaban en sus filas, le hicieron desistir de lo que sería un asesinato y un sacrilegio (2 Mac 15,1-15; Ex 20,11; Dt 5,15). Judas no duda de la victoria; la situación le recuerda la confrontación de Ezequías con Senaquerib (1 Mac 7,41; 2 Re 19,35-36). Nicanor cae muerto y su ejército huye a la desbandada hacia Guezer (1 Mac 4,15). No se salva ni uno (1 Mac 7,44-46; 2 Mac 15,25-27).

A Nicanor le cortan la cabeza y la mano

derecha, con la que había hecho el juramento de destruir el templo y dedicarlo al Dios Baco (2 Mac 14,33) colgando ambos trofeos en las murallas de la *ciudadela*, para público escarmiento de paganos y regocijo de judíos (1 Mac 7,47; 2 Mac 15,32-35). Lo mismo que hizo David con Goliat (1 Sm 17,54) y Judit con Holofernes (Jdt 13,15) y tal como prescribían los estatutos militares. Flavio Josefo sitúa aquí la muerte de Alcimo seguida de la elección popular de Judas como sumo sacerdote (Ant XII, X, 5).

Era el trece del mes de Adar –veintiocho de marzo del año 160 a. C.–, el último mes del calendario judío. El pueblo acuerda democráticamente celebrar todos los años ese mismo día una fiesta popular conmemorando la derrota de Nicanor (1 Mac 7,47; 2 Mac 15,36), fiesta que, por coincidir con la víspera de las fiestas de Purim, al cabo de cierto tiempo se suprimió. Después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C., desapareció del calendario (Ant XII, X, 5). Al autor le gusta constatar los espacios de paz de que goza Israel (1 Mac 7,50; 9,57), aunque esta paz sea muy breve.

8,1-32 Judas firma un tratado con Roma. Los judíos disfrutaban ya de libertad religiosa. Los asideos se conformaban con eso y depusieron las armas (1 Mac 7,13), pero los macabeos luchaban también por la independencia política. Judas valora objetivamente el peligro sirio, cuyas fuerzas son muy superiores a las suyas. Por otra parte, los judíos helenizantes pueden tener un tanto de razón. El cumplimiento de la ley mosaica no tiene por qué ser incompatible con unas estructuras sociopolíticas similares a las de los demás pueblos. Hay que poner fin al aislamiento y entrar a tomar parte en el concierto de los pueblos.

Con los sirios no es posible la concertación, pues la cultura griega ha sido causa de la secularización creciente de los judíos. Roma manda en el mundo. Demetrio era persona no grata para los romanos. Judas es consciente de su inferioridad ante él y de que más tarde o más temprano sucumbirá ante él, por lo que, desde una posición de cierta

soberanía para poder dialogar con otros soberanos, decide gestionar un tratado con Roma, con el fin de garantizar la no agresión de los romanos a Judea y recibir de ellos una ayuda eficaz en su lucha con los sirios.

Los elogios que este capítulo dedica a los romanos son excesivos y no reflejan exactamente la verdad. El autor los ha prodigado con la intención de retratar en negativo a los griegos, que son todo lo contrario. Aparte del lenguaje hiperbólico (1 Mac 8,4.11.12.13), la narración está plagada de errores. Antíoco no atacó con ciento veinte elefantes (1 Mac 8,6), sino con cincuenta y cuatro; tampoco hicieron prisionero a Antíoco (1 Mac 8,7), el cual no les entregó la India, Media y Lidia (1 Mac 8,8), pues la India no le perteneció nunca y los seléucidas nunca cedieron Media a los romanos; seguramente en el original se leía Jonia, Misia y Lidia, territorios que los romanos entregaron a Eumenes II, rey de Pérgamo, aliado de Roma en la batalla de Magnesia. 1 Mac 8,9-10 se refiere a sucesos posteriores a la muerte de Judas; el senado romano no se componía de trescientos veinte senadores, sino de trescientos, ni celebraban sesión diaria para deliberar todos los asuntos en bien del pueblo (1 Mac 8,15), sino que celebraban sesiones ordinarias en las calendas, nonas e idus de cada mes, y extraordinarias cuando lo requería la urgencia y la envergadura del asunto; el gobierno no se encomendaba cada año a uno (1 Mac 8,16), sino a dos cónsules, uno de ellos destinado al lejano oriente. Finalmente no parece correcto colocar el contenido de este capítulo, entre la muerte de Nicánor (1 Mac 7,43) y la de Judas (1 Mac 9,18), ya que la embajada fue enviada a Roma a la llegada de Demetrio a oriente (161 a. C.).

Judas envió a Roma a Eupólemo y a Jasón (1 Mac 8,17). Eupólemo es hijo de Juan, el que consiguió de Antíoco III el estatuto favorable a los judíos (1 Mac 8,17; 2 Mac 4,11), de la familia sacerdotal de Acco (1 Cr 24,10; Esd 2,61) y probablemente autor de una historia de los reyes de Judá, citada por Flavio Josefo y Eusebio. Los legados fueron recibidos con toda solemnidad en el Senado romano. El contrato se escribe en tablas de bronce; el original se guarda en el Capitolio (Ant XII, X, 6);

se redacta en latín y se traduce al griego; los legados llevan una copia a Judea; el autor lo traduce al hebreo, de donde se hace la traducción griega que hoy tenemos. Es un tratado justo (aequum foedus) que obliga por igual a ambas partes, las cuales se comprometen a cumplirlo al pie de la letra (1 Mac 8,26-28). En la copia se omiten el encabezamiento y el final para que no figuren las referencias a los dioses paganos. El tratado es muy similar a los que se conservan de la misma época. Los dos versículos finales (1 Mac 8,31-32) no figuran en el contrato y son una referencia que los romanos hacen de palabra a los legados judíos, sobre el aviso que han hecho a Demetrio.

9,1-22 Muerte de Judas Macabeo. Estamos en el primer mes (Nisán) del año 152 a. C. de los seléucidas (1 Mac 9,3), abril-mayo del 160 a. C. Báquides y Alcimo vienen ahora con la tropa más aguerrida y valerosa del ejército sirio, la que acompaña siempre al rey (1 Mac 9,1) y acampan en Arbela, la actual Kirbet Irbit. Mesalot no es un nombre propio: es un plural hebreo que significa escaleras o peldaños, es decir, bancales, que dan acceso a las cavernas cercanas a Arbela, lugar de refugio de bandoleros en tiempos de Herodes. Judas está en Elasa. Báquides se dirige a Berea, donde acampa. Dos ciudades cercanas de difícil identificación. Berea, tal vez se corresponde con Beerot (Jos 9,17; 2 Sm 4,2), la actual el-Biré, a dieciseis kilómetros al norte de Jerusalén, o con el actual Birzeit, a veinte kilómetros al norte de Jerusalén (1 Cr 7,31). En cuanto a Elasa la incertidumbre es mayor, el vocablo aparece en 1 Cr 8,37. Hay un Kirbet Ilasa entre Betorón de Arriba y Betorón de Abajo a unos quince kilómetros de el-Biré, demasiada distancia para dar batalla. Lo único cierto es que se trata del último campamento de Judas, no identificado.

Las tropas de Judas están desmoralizadas, dada la desproporción de fuerzas entre ambos contendientes, pero en otras ocasiones la desproporción era todavía mucho más grande y sin embargo conservaron la moral muy alta (1 Mac 6,30); muchos desertaron y huyeron, cosa que nunca había ocurrido. Ju-

das cae en una profunda pena, al ver que la mayoría no quiere seguirle. Judas se queda absolutamente solo. Por primera vez se le ve dudar de la victoria (1 Mac 9,8). Toma una decisión personal en contra de todos los demás (1 Mac 9,9), no sigue las normas democráticas, a las que antes acudía (1 Mac 3,48; 5,16), ni dirige una de sus habituales arengas (1 Mac 4,8-11), ni suplica la protección del cielo, como siempre hacía (1 Mac 4,10; 4,30-33; 7,41-42); así la responsabilidad de la derrota no se podrá achacar al poder del cielo. Apela únicamente al honor militar (1 Mac 9,10); si ha llegado la hora, hay que morir en el frente de batalla, antes que pasar por la vergüenza de la huida. Todo esto indica que cuando se cuenta sólo con las fuerzas humanas, sobreviene la derrota.

Judas, a la cabeza de los más valientes, ataca y derrota el ala derecha del enemigo, la más poderosa, dirigida por Báquides, que emprende la huida hacia los montes de Asdod (localidad incierta), tal vez Jasor (2 Sm 13,23; Neh 9,33) a ocho kilómetros al norte de Birzeit; aunque tal vez haya que leer *asdot*, en cuyo caso no se trata de nombre propio, sino de un plural hebreo que significa "estribaciones de la montaña". Judas los persigue, pero comete el error de dejar desguarnecida la retaguardia; el enemigo le ataca por detrás, y lo que era una victoria se convierte en la última y fatal derrota. Judas cae en el campo de batalla. Como tenía que ser. Un héroe de tal envergadura tenía que morir luchando. Todo Israel le guardó el luto que se merecía. Le lloró con una elegía inspirada en la que David compuso a la muerte de Saúl y Jonatán (2 Sm 1,19-25) y en la que se le proclama como héroe y salvador del pueblo, al estilo de los jueces de Israel (Jue 3,9.17). Sus hermanos lograron rescatar el cadáver mediante un costoso acuerdo con Báquides (Ant XII, XI, 2) y darle sepultura adecuada en el panteón familiar de Modín (1 Mac 9,19), con el fin de que no hicieran con él lo que ellos habían hecho con el cadáver de Nicanor.

La historia de Judas acaba como la de los reyes de Israel y de Judá (2 Re 10,34-35; 12,20-22; 13,8-9.12-13; 15,21-22.36-38). Ju-

das realizó otras muchas hazañas que no están recogidas en este libro (Jn 20,30; 21,25).

3. Jonatán (9,23-12,53)

El caudillaje de Jonatán está configurado por dos etapas diferentes. La primera más movida y la segunda más sosegada. En la primera asistimos al enfrentamiento con Báquides, representante del rey de Siria. Son unos años de campañas y treguas, tras las cuales Báquides presenta señales de cansancio (1 Mac 9,23-73). La segunda es de consolidación: Jonatán logra ser reconocido por Alejandro y Demetrio, los dos pretendientes al trono de Siria. Con esto, Jonatán, casi consigue la autonomía política, y como consecuencia la libertad religiosa (1 Mac 10,1-11,19).

Su elevación al sumo sacerdocio, en el marco del enfrentamiento entre Demetrio y Antíoco VI (1 Mac 11,20-74) y la ratificación, más que firma, de los tratados con Roma y Esparta (1 Mac 12,1-23; 8,20-32) constituyen el momento álgido de su gloria. Jonatán fue un diplomático hábil e ingenuo al mismo tiempo. Su habilidad le encumbró a cimas gloriosas, llegando hasta ejercer de árbitro en las luchas intestinas de los seléucidas, pero su ingenuidad le hizo caer en la trampa, que le tendió al taimado Trifón (1 Mac 12,39-52).

9,23-42 Elección de Jonatán. Jonatán y los árabes. Los judíos helenizantes, tras la desaparición de Judas, comienzan a campar por sus respetos; de perseguidos se convierten en perseguidores, aplican la ley de la venganza contra los seguidores del Macabeo. Esto, y el hambre extrema, hacen que muchos judíos fieles se pasen al enemigo (1 Mac 9,24). Desde que desaparecieron los profetas, tal vez desde la catástrofe del año 587 a. C., no se había conocido tan dura opresión en Israel (1 Mac 4,46; 9,45; Ant XIII, I, 1).

Es necesario reagruparse y pasar de nuevo a la acción directa. Jonatán, el hijo menor de Matatías (1 Mac 2,8), es elegido como jefe por aclamación popular para ocupar el pues-

to de Judas; su hermano Juan, el mayor de todos (1 Mac 2,8), es nombrado intendente general (1 Mac 9,35). Acampan en el desierto de Tecoa, único lugar seguro donde se refugiaron los seguidores de David (1 Sm 23,14). El rey Ozias, amante de la ganadería y de la agricultura, abrió allí pozos y cisternas. Báquides acampa junto a la cisterna del asfalto (Asfer), a unos seis kilómetros al sur de la ciudad de Tecoa, patria del profeta Amós (Am 1,1), situada en la montaña (Jos 15,19; 2 Cr 20,20), desde donde se domina el desierto. Con el fin de poner en lugar seguro a las mujeres y a los niños y al mismo tiempo estar más libres para el combate contra Báquides (1 Mac 9,32-34), Jonatán decide que su hermano Juan vaya a ponerlos bajo la custodia de sus amigos los nabateos (1 Mac 5,25). La comitiva fue interceptada por la familia de Jambri, una tribu árabe (1 Mac 9,36; 12,31), que se había asentado en Mádaba, ciudad moabita de la Transjordania (Nm 21,30; Jos 13,9.16; 1 Cr 19,7; Is 15,2), a unos treinta y cinco kilómetros al sur de Amán, famosa hoy día por un mapa en mosaico del s. VI, que se conserva en el pavimento de una iglesia. Matan a Juan y se apoderan de todo el equipaje (1 Mac 9,36).

La venganza de Jonatán fue rápida y contundente. Cuando la familia de Jambri está celebrando una boda, cae sobre ellos, los mata y se apodera de todos los regalos de boda (1 Mac 9,37-39), con lo que la alegría se convierte en luto y la música en llanto (Am 8,10). La venganza es terrible y no parece muy digna de hombres piadosos; por supuesto, hay que situarla en el contexto, aunque está muy lejos del espíritu del Nuevo Testamento. Tras la venganza se fueron a las marismas del Jordán próximas a la desembocadura del mar Muerto (1 Mac 9,42).

9,43-73 Jonatán y Báquides. Báquides les tiende una emboscada en un día de sábado (1 Mac 9,43; véase 1 Mac 9,34), pensando que Jonatán no iba a defenderse, sin saber que ese problema lo dejó resuelto ya Judas (1 Mac 2,32-41). Jonatán no rehuyó el enfrentamiento cuerpo a cuerpo con él; Báquides logra esquivar el golpe y escapar. Jonatán, con los suyos, vadeó el río y pasó a la

Cisjordania. Báquides renuncia a su persecución y prefiere volver victorioso a Jerusalén, donde se establece como dueño y señor de las tierras altas. Inmediatamente procede a fortificar las ciudades situadas en lugares estratégicos y en los accesos a Jerusalén, como otrora hiciera Roboán (2 Cr 11,5-10), sin dar mayor importancia a esas bandas de guerrilleros, que merodean en el desierto. Fortificó Jericó, ciudad de las palmeras, a veinticinco kilómetros al nordeste de Jerusalén (Jos 6,1-25; 1 Re 16,34; 2 Re 2,4-5); Emaús (1 Mac 3,40), a unos treinta kilómetros al este de Jerusalén; Betorón (1 Mac 3,16), lugar de pasc de Jerusalén a Modín (Jos 10,10; 1 Sm 3,18); Betel, a diecinueve kilómetros al norte de Jerusalén (Gn 35,1-5; 1 Re 12,29-33); Timná, en la montaña de Efraín (Jos 19,50), a treinta y dos kilómetros de Jerusalén; Faratón (Jos 12,15), a doce kilómetros al suroeste de Naplusa; Tefón (Jos 12,27), en el extremo norte de Efraín. Refortificó las ciudades de Betsur (1 Mac 4,61; 2 Mac 11,5) y Guezer (Jos 10,33; 1 Re 9,15-17) ocupadas por los seléucidas, con lo que la defensa de Judá quedaba asegurada, lo mismo que Jerusalén, en cuya ciudadela guardó como rehenes a los hombres más relevantes del país; podía regresar tranquilo a Siria.

Alcimo, señor de Jerusalén, derriba el muro que separaba los atrios de judíos y gentiles (1 Re 7,12; Ez 44,9) lo que equivalía a suprimir las diferencias religiosas entre unos y otros. Esto constituyó un sacrilegio castigado fulminantemente por Dios mediante un golpe mortal de apoplejía que lo dejó inmóvil, sin ni siquiera poder articular palabra y murió entre dolores insufribles. Era el año 153 de los seleúcidas, 159 a. C., Judá vivió en paz durante dos años.

Los judíos helenizantes (1 Mac 9,58) convencen a Báquides para que acabe con Jonatán, cosa que le resultará muy fácil. Báquides emprende lo que piensa será un paseo triunfal. Jonatán se apresta a un ajuste de cuentas con los judíos que han urdido contra él tal villanía y asesina a cincuenta; a renglón seguido se refugia en Betbasí, la actual Beit Bassá, entre Belén y Tecoa (Esd 2,17); la reconstruye, la fortifica y se atrin-

chera en ella. Báquides pone cerco a Betbasi. Los asmoneos desdoblan el caudillaje militar. Simón se queda al frente de los sitiados y Jonatán hace incursiones por los alrededores batiendo a las tribus árabes, beduinos simpaticantes de Báquides, logrando incluso que se le unan para luchar contra el sirio (1 Mac 9,65-66). Jonatán ataca por sorpresa de noche; al mismo tiempo los de la ciudad salen y prenden fuego al campamento; el ejército sirio, al verse entre dos frentes, se desconcierta, cunde el desaliento y es derrotado.

Báquides toma represalias contra los judíos helenizantes a los que considera unos traidores (1 Mac 9,69). Jonatán propone a Báquides un tratado de paz. Báquides lo acepta y, tras hacer un intercambio de prisioneros, regresa a su país, dejando a los judíos que resuelvan por sí mismos sus contiendas intestinas. Jonatán fija su residencia en Micmás, famosa por las gestas de otro Jonatán, el hijo de Saúl (1 Sm 14), a unos quince kilómetros al norte de Jerusalén. Desde allí gobierna al pueblo (1 Mac 9,73) con la misma autoridad que su hermano Judas (1 Mac 9,21), la misma de los jueces de antaño (Jue 3,9-10; 4,4-5) e incluso de los reyes (1 Re 3,9; 2 Re 15,5). Así estuvo durante unos cinco años, hasta el 152 a. C. en que fija su residencia en Jerusalén (1 Mac 10,10).

10,1-50 Rivalidades entre Alejandro y Demetrio. El año 152 a. C. (160 de los seléucidas) Alejandro, con la ayuda de los reyes de Egipto, de Capadocia y de Pérgamo y con la aprobación del senado romano, que le reconoce como legítimo sucesor de Epifanes en el 153 a. C., se apodera de Tolemaida y se proclama rey. Su nombre es Alejandro Balas, pero se pone el sobrenombre de Epifanes en honor de Antíoco IV Epifanes, del que se hace pasar como hijo (Ant XIII, IV, 7); seguramente era procedente de Esmirna y pertenecía a una humilde familia.

El pueblo le recibe de buen grado (1 Mac 10,1), como una liberación del despotismo de Demetrio, el cual se apresta a luchar contra él, pero antes trata de concluir un pacto de amistad y de mutua ayuda con Jonatán (1 Mac 10,3-6). Ante las favorables propues-

tas de Demetrio, Jonatán abandona Micmás y se establece en Jerusalén. Los sirios de la *ciudadela* dejan en libertad a los rehenes (1 Mac 10,6,9; 9,53). Todos los extranjeros atrincherados en las ciudades fuertes de Judea (1 Mac 9,50-52), ante las posibles represalias de Jonatán, se fueron a su país; sólo en las fortalezas de Betorón (1 Mac 11,14) y de Guezer (1 Mac 11,43) se quedaron los judíos apóstatas, pues allí se creían más seguros contra Jonatán (1 Mac 10,14), el cual se tomó mayores prerrogativas de las que le concedía Demetrio; asentó sus reales en Jerusalén, fortificó el monte Sión con un muro de piedras de sillería, haciendo ostentación de su poder (1 Mac 10,11; véase 1,31; 6,62; 12,35).

Alejandro, un buen guerrero y un excelente diplomático, se gana la benevolencia de Jonatán, concediéndole el título de hermano (1 Mac 10,18) y nombrándole sumo sacerdote (1 Mac 10,20). En su calidad de rey, podía extender tal nombramiento (1 Mac 7,9; 2 Mac 4,24); Jonatán, además, procede de familia sacerdotal, de Yoarib (1 Cr 24,7). Con esta medida, la familia sacerdotal de los Oniadas queda definitivamente desplazada y se inicia la dinastía sacerdotal asmonea en la persona de Simón (1 Mac 14,41). Onías IV, hijo de Onías III (1 Mac 12,7-8.19-20; 2 Mac 3,1-35; 4,7), al que por herencia pertenecía el sumo sacerdocio, se instaló en Egipto y levantó un templo rival al de Jerusalén en Eliontópolis, para lo cual contó con el beneplácito del rey Tolomeo y la reina Cleopatra, aunque no sin ciertos escrúpulos por parte de los monarcas (Ant XIII, III, 2).

A su vez, el "Maestro de Justicia" se fue con los esenios al desierto de Qumrán. Ninguno de los dos niega la legitimidad del nombramiento, pero ninguno aprueba la conducta de Jonatán, el cual queda constituido en príncipe y en sumo sacerdote; se le confirió también el título de *amigo del rey* (1 Mac 10,20; 2,18).

Demetrio quiere ganarse el favor de los judíos, en un escrito dirigido al pueblo y en el que no nombra a Jonatán. La carta es, en realidad, una lista de prerrogativas que restituyen, ampliadas, las del antiguo estatuto de Antíoco III abolido por Epifanes (2 Mac

4,11). El pueblo no dio crédito a la carta, escrita por Demetrio en un estado de necesidad y acosamiento. Prefirió pactar con Alejandro. Alejandro y Demetrio se miden las fuerzas. La victoria es de Alejandro, aunque al principio el combate fue favorable a Demetrio, el cual muere en la pelea. Algunos dicen que se libraron dos batallas, entre las que medió incluso un año (Bevenot); en la primera triunfó Demetrio y en la segunda Alejandro (1 Mac 10,48-50), el cual, tras la victoria, ocupa el trono de Demetrio (1 Mac 11,52-53) y toma posesión de Antioquía (1 Mac 10,68).

10,51-66 Alejandro y Tolomeo. Para afirmar la seguridad del reino, y adquirir la categoría social de la nobleza que por su origen plebeyo no tenía, Alejandro decide emparentar con el monarca Tolomeo, al que pide la mano de su hija Cleopatra (1 Mac 10,51-54). La boda se concierta en Tolemaida y allí, en el año 162 de los seléucidas (150 a. C.), se celebró con la mayor solemnidad. Cleopatra Tea, que dio a Alejandro un hijo (Antioco VI) se casaría luego con Demetrio II (1 Mac 11,22) y con su hermano Antioco VII Sidetes.

Jonatán asistió a la boda con todo boato y espléndidos regalos (1 Mac 10,59-60). Alejandro le pasea triunfalmente por las calles de Tolemaida, con todos los honores de jefe de Estado (1 Mac 10,63). La exaltación de que es objeto, teniendo en cuenta el testamento de Matatías sobre sus hijos (1 Mac 2,53), hace suponer que el autor está pensando en la exaltación similar de José en Egipto (Gn 41,39-43). Le concede, además, el título de amigo número uno (véase 1 Mac 2,18; 2 Mac 8,9) y le nombra "estratega", es decir, general jefe de las tropas de Judea y "meridarca", es decir, gobernador civil de Judea (véase 1 Mac 3,10; 2 Mac 5,24). Así, en la persona de Jonatán se concentran todos los poderes: el religioso, el militar y el político. El que hubiera algunos grupos de judíos descontentos con Jonatán (1 Mac 10,61) era algo tan natural y tan insignificante que Alejandro no le concede la menor importancia.

10,67-89 Victorias de Jonatán sobre Apolonio. Alejandro, un buen militar y un

buen diplomático, fue un mal gobernante. Se ganó la aversión de sus súbditos por su vida desenfadada por haber descuidado los deberes de gobierno y por haber permitido a Ammonio la persecución a parientes, amigos y leales de Demetrio I.

El año 147 a. C. (165 de los seléucidas) aparece en escena Demetrio II Nicator, hijo de Demetrio I. Desembarca en Cilicia con tropas mercenarias reclutadas por Lástenes en Creta. Viene con espíritu de venganza y con ánimo de arrebatar el trono, que Alejandro usurpó a su padre. Nombra a Apolonio, el que ayudó a su padre a huir de Roma (1 Mac 7,1), gobernador de Celesiria (1 Mac 10,69; 2 Mac 3,5,8; 4,4; 8,8; 10,11).

Alejandro acude a Antioquía para defender el reino (1 Mac 10,68; Ant XIII, IV, 3). Demetrio divide las tropas en dos ejércitos: uno, a su mando se queda en el norte, para luchar contra Alejandro; el otro, al mando de Apolonio, baja a pelear con Jonatán, aliado de Alejandro. El del sur acampa en Yamnía (1 Mac 10,69) y reta a Jonatán a que baje a la llanura para medirse las fuerzas con él (1 Mac 10,71). Los caudillos macabeos, conocedores de la montaña, salían siempre victoriosos en ella. Era proverbial que los judíos eran invencibles en las tierras altas, pero no así en la llanura (1 Mac 10,73). Jonatán acepta el reto y acompañado de su hermano Simón, el otro caudillo militar, se dirige a Joje, la actual Jafa, puerto importante del Mediterráneo, a sesenta y cinco kilómetros de Jerusalén, la cual se rinde incondicionalmente (1 Mac 10,75-76). A veinte kilómetros al sur, en Yamnía, está Apolonio, el cual, al tener noticia de lo ocurrido en Joje, coge a tres mil soldados de caballería y simula un repliegue hacia Asdod, a quince kilómetros de Yamnía (1 Mac 10,77), intentando traer a Jonatán a la llanura; había dejado escondidos mil soldados de caballería para atacarle por la espalda (1 Mac 10,79). Jonatán no cayó en la trampa (1 Mac 10,80). La refriega duró todo el día (1 Mac 10,80). Jonatán decidió resistir y no atacar hasta que la caballería se cansara (1 Mac 10,81). Cuando los caballos se agotaron, comenzó el cuerpo a cuerpo de la infantería. Simón derrotó y

puso en fuga a los sirios que se refugiaron en Asdod, dentro del templo fortaleza de Dagón (1 Mac 10,84), templo sacrilego, donde los filisteos habían profanado el arca de la alianza (1 Sm 5,2). Pero de nada les valió ya que Jonatán los persiguió hasta allí incendiando la ciudad y el templo; todos perecieron, unos a causa del incendio, otros pasados a cuchillo (1 Mac 10,85). Dagón era la divinidad filistea más importante, representada como hombre-peze, conocida desde antiguo (Jos 15,41; Jue 16,23) y cuyo culto estaba muy difundido en el siglo II a. C. Alejandro otorga a Jonatán el título de "pariente del rey" y la más alta condecoración, la fibula de oro (1 Mac 3,32), el broche con que se sujetaba en el hombro el manto de púrpura (1 Mac 10,89), le dona la ciudad de Ecrón, con todos sus términos, uno de los cinco principados filisteos, entre Emaús y Yamnia (Jos 13,3; 1 Sm 6,17). El autor quiere poner de relieve que todo el país de los filisteos, paganos y enemigos sempiternos de los judíos (1 Sm 5,10), está ahora bajo el poder de Jonatán.

11,1-19 La muerte de Alejandro. Tolomeo, con un ejército *como las arenas del mar*, expresión clásica en la Biblia para designar un número incontable (Gn 2,17), emprende una marcha hacia Siria con el fin de apoderarse del reino de su yerno Alejandro (1 Mac 11,1-2), el cual, creyendo que viene en son de paz, da órdenes a todas las ciudades de que le reciban con los mayores honores, como corresponde al soberano (1 Mac 11,3). En Asdod Tolomeo contempla el espectáculo desolador a que Jonatán había reducido la ciudad (1 Mac 11,4-5), pero no pronuncia ni una palabra para no enemistarse con Jonatán, fiel aliado de su yerno.

Alejandro creyó que su suegro era un pariente y amigo leal, pero era un enemigo y un hipócrita redomado. Jonatán salió a recibirle en Jope con bombo y platillos y le acompañó durante trescientos kilómetros (1 Mac 11,6-7). Al llegar al río Eléutero, el actual *nahr el-Kebir*, a treinta kilómetros al norte de Trípoli, frontera natural de Fenicia y Siria, despide la comitiva y regresa a Jerusalén, tal

vez porque había intuido las aviesas intenciones de Tolomeo, el cual, al llegar a Seleucia, sita en la desembocadura del Orontes, se quita la máscara y ofrece a Demetrio un tratado de paz y le da por esposa a su hija Cleopatra Tea (1 Mac 11,12), actual esposa de Alejandro, que se ha escapado de Antioquía y acaba de llegar a Seleucia; así los dos reinos, el de los Lágidas y el de los Seléucidas serán regidos en familia (1 Mac 11,9-10). Tolomeo justifica esta decisión porque Ammonio, el segundo de Alejandro, ha intentado asesinarle en Tolemaida, acusación calumniosa. Entra en Antioquía y se autoentroniza como rey, ciñéndose dos coronas, la de Asia y la de Egipto (1 Mac 11,33), aunque en realidad se autoconstituyó rey únicamente de Celesiria, dominada otrora por su madre Cleopatra y dejó Siria a Demetrio, como le había prometido (1 Mac 11,9) y por temor a los romanos que podrían enemistarse con él (Ant XIII, IV, 7).

Alejandro, que se hallaba en Cilicia, apaciguando unos focos de independencia (1 Mac 11,14) acude a Antioquía dispuesto a la lucha (1 Mac 11,15). La batalla se libró a orillas del río Oinoporo, que discurre por la llanura de Antioquía al nordeste, el actual *nahr Afrin*. Vence Tolomeo, pero cae herido de muerte. Alejandro se refugió en Arabia (en Palmira, Damasco o Alepo) donde fue traidoramente asesinado por el árabe Zabdiel (Neh 11,14), al que había confiado la custodia de su hijo Antíoco VI (1 Mac 11,17); le corta la cabeza y se la envía a Tolomeo, el cual, tres días más tarde, también muere.

Las ciudades guarnecidas por Tolomeo se sublevaron y acabaron con las tropas en ellas destacadas (1 Mac 11,18). Así es como Demetrio, tras dos años de luchas, comienza a reinar como único soberano, con el sobrenombre de Nicator (vencedor), porque había salido vencedor de dos contendientes. Era el año 145 a. C. y reinará hasta el 125 a. C., con la interrupción del año 138 al 129 a. C., periodo en que fue prisionero de los partos, y en el que ocupó el trono su hermano Antíoco VII (véase 1 Mac 14,3; 15,1). La Celesiria queda definitivamente perdida para los Lágidas.

11,20-37 Concesiones de Demetrio II a Jonatán. Tras la muerte de su aliado protector Alejandro Balas, Jonatán, apoyado en las concesiones que le hiciera Demetrio I (1 Mac 10,6) decide apoderarse de la *ciudadela* de Jerusalén (1 Mac 11,20). Unos judíos apóstatas llevaron la noticia a Demetrio II (1 Mac 11,21), el cual le ordena levantar el cerco de la *ciudadela* y presentarse en Tolemaida (1 Mac 11,22), donde acude acompañado de la nobleza y revestido de los atributos regios y sacerdotales, con mucho dinero y abundantes regalos (1 Mac 11,23-24), pero dejando órdenes de que no se levantara el cerco de la *ciudadela*. El cambio de Demetrio es de ciento ochenta grados, debido a la habilidad diplomática y a la gran personalidad de Jonatán y tal vez al dinero y a los presentes que le hizo pues los regalos ablandan los corazones (1 Mac 10,60) y, tal vez, a la debilidad de carácter del monarca. En todo caso, en los inicios de su reinado, le conviene vivir en paz con todos y tener buenos aliados.

Jonatán será uno de ellos. Le confirma en el sumo sacerdocio y le confiere los títulos de *hermano* y *amigo* (1 Mac 11,30-33); le da en posesión los tres distritos que habían sido desmembrados de Samaria y agregados a Judea (1 Mac 11,34; 10,30), a saber: Ofra (Jos 18,23; 1 Sm 13,27), es decir Efraín (2 Sm 13,23; Jn 11,54) o Efrón (2 Cr 13,19), a veinte kilómetros al norte de Jerusalén; Lida (Heb 9,32), o Lod (1 Cr 8,12), a cincuenta kilómetros al noroeste; y Ramá, Ramatayin (1 Sm 1,1) o Arimatea (Mt 27,57; Jn 11,38). Perdona a los judíos los impuestos sobre los cereales y los frutos, *los diezmos, salinas y coronas* (1 Mac 11,35).

El estatuto, conferido a los judíos, es previamente revisado por Lástenes, en su calidad de primer ministro y "pariente" del rey (1 Mac 11,32); Jonatán se lo lleva en mano para exponerlo públicamente en Jerusalén (1 Mac 11,37).

11,38-53 Ayuda de Jonatán a Demetrio II. Demetrio, por indicación de Lástenes, porque reina la paz y porque escasea el dinero, toma la desacertada medida de licenciar a las tropas nacionales, dejando únicamente en el

ejército a los mercenarios extranjeros, reclutados por Lástenes en Creta (1 Mac 10,67) y en otras islas (1 Mac 11,38), las *islas de los paganos*, las islas y costas del Mediterráneo (Gn 10,15; Sof 2,11; Is 41,1; 42,4.10; 49,1: 1,5). Esto le acarrea la oposición de los militares licenciados, privados de su soldada, y el descontento del pueblo en general (1 Mac 11,38.45). La situación es aprovechada por Trifón, general que fue de Alejandro Balas, que se presenta ante el árabe Imalcué, probablemente hijo de Zabdiel (1 Mac 11,17), preceptor de Antíoco, hijo de Alejandro, pidiéndole que le entregue el muchacho para proclamarlo rey (1 Mac 11,39-40). Es aprovechada también por Jonatán que pide a Demetrio que levante las guarniciones de la *ciudadela* de Jerusalén y de las ciudades fuertes de Judea (1 Mac 9,50-52; 10,12; 13,43), pues están permanentemente acosando a los judíos (1 Mac 11,41). Demetrio le concederá todo lo que pide y mucho más, pero antes quiere que, como contrapartida, acuda en su auxilio (1 Mac 11,42-43). Jonatán lo hace así y le envía tres mil soldados veteranos, diestros en la guerra, lo mejor del ejército judío (1 Mac 11,44), los cuales, cuando llegan a Antioquía, se encuentran con que el pueblo entero se había echado a la calle y, había cercado el palacio real dispuesto a matar al rey (1 Mac 11,45). Los judíos y las tropas mercenarias rompen el cerco, incendian y saquean la ciudad (Ant XIII, V, 3) y matan a unos cien mil sirios (1 Mac 11,46-49), cifras exageradas, que quieren significar que la victoria fue rotunda y total. Los judíos regresaron a su país, cargados de botín (1 Mac 11,51), como habían hecho otras veces (1 Mac 9,40; 10,87; 12,31). Demetrio, consolidado en su trono, no sólo se olvida de las promesas hechas a los judíos, sino que deroga el estatuto pactado con ellos (Ant XIII, V, 3), en lo referente a la exención de impuestos, debido a la mala situación económica en que se encuentra. Esa fue la paga que el joven y voluble Demetrio dio a los judíos por los magníficos servicios prestados (1 Mac 11,53).

11,54-74 Jonatán y Antíoco VI. Mientras tanto Antíoco, el hijo de Alejandro Balas, es

proclamado rey por Trifón en Calces, de Apamea (tal vez en Antioquía), con el nombre de Antíoco VI Epífanos Dionisio, siendo todavía un muchacho. No debe extrañar, por tanto, que sea manejado a capricho por Trifón, el verdadero motor de la política de gobierno (1 Mac 11,54). Era el otoño del año 145 a. C.

Trifón, con la ayuda de la tropa licenciada por Demetrio, antiguos compañeros de armas, y con los elefantes capturados a Tolomeo, derrota a Demetrio, el cual se da a la fuga y se refugia en Seleucia del Mar (1 Mac 11,55-56). Antíoco establece con el pueblo judío las buenas relaciones diplomáticas, que mantuvo su padre Alejandro (1 Mac 10,47); confirma a Jonatán como sumo sacerdote y gobernador de Celesiria (1 Mac 11,60). A su hermano Simón le nombra "estratega" o general desde los promontorios o escaleras de Tiro, a quince kilómetros de la ciudad que les da nombre (al norte de Tolemaida), la actual *ras-en-Nakura*, frontera de Líbano y de Israel, hasta la frontera de Egipto (1 Mac 11,58-59), la zona marítima bien conocida de Simón (1 Mac 15,38; 10,74.82; 5,22).

Jonatán recorre Celesiria, reclutando tropas para el ejército real; sólo encontró resistencia en Gaza, la ciudad cananea más meridional de la Pentápolis filistea (Asdod, Gaza, Ascalón, Gat y Ecrón: 1 Sm 6,17), enemiga de los judíos (Jue 16,1-21; Jos 15,47; 1 Sm 6,17; 1 Re 5,4; 2 Re 18,8), que termina por rendirse (1 Mac 11,61-62). En Damasco se entera de que dos generales de Demetrio, Sarpedón y Palamedes, según Diodoro, habían llegado a Cades, a treinta y seis kilómetros de Tiro en la fosa jordánica (Jos 12,22; 19,37; 20,7), con el propósito de restablecer en Celesiria el gobierno de Demetrio (1 Mac 11,63). Simón expulsa a las tropas atrincheradas en Betsur, donde deja una guarnición, cosa que puede llevar a cabo con la autoridad de su hermano Jonatán gobernador de Celesiria (1 Mac 11,65-66). Este triunfo de Simón es celebrado como una de sus gestas gloriosas (1 Mac 14,7.33).

Jonatán, camino de Cades, acampa junto al lago de Genesaret (1 Mac 11,67), o Quinere (Nm 34,11; Dt 3,17; Jos 11,2) o Tiberiades (Jn 6,1). Sigue hacia la llanura de Jasor, ciu-

dad cananea (Jos 11,10), a diez kilómetros al norte del lago. Sus tropas, sorprendidas por la emboscada del enemigo, caen en el desaliento y se dan a la fuga. Sólo permanecen firmes en sus puestos Matatías, hijo de Absalón (2 Mac 11,17; 1 Mac 13,11) y Judas, hijo de Calfi (Alfeo en el Nuevo Testamento; Mc 2,14; 3,18), se sobreentiende que con parte al menos de sus soldados, tal vez los tres mil de Antioquía de quienes se habla en 1 Mac 11,44, aunque según Flavio Josefo, sólo se quedaron cincuenta (Ant XIII, V, 7).

Jonatán realiza los gestos clásicos de la derrota y del duelo, ritos que el sumo sacerdote, separado de lo profano, no debería realizar (Lv 10,6; 21,10; Mt 20,65); eleva sus preces al cielo (1 Mac 11,71) y se lanza al combate. Y lo que ya se contaba como derrota, se celebra como victoria gracias al Dios del cielo (1 Mac 11,72-74), tal y como había ocurrido tantas veces (1 Mac 10,79-82).

12,1-23 Embajada a Roma y Esparta. Jonatán decide establecer relaciones diplomáticas con el exterior (1 Mac 12,1). Al respecto envía a Roma a Numenio (luna nueva) y Antípatro, hijo de Jasón, el que fue en la primera legación (1 Mac 8,17), con el ánimo de renovar el pacto que su hermano Judas había concluido con los romanos (1 Mac 8,23-30), los cuales les hacen un recibimiento cordial y les proveen de un salvoconducto para que puedan llegar sanos y salvos a Jerusalén. Pero nada más. Los romanos preferían que se enzarzaran unos y otros con el fin de que se debilitaran sus fuerzas y así poder ellos dominar mejor el imperio sirio.

Jonatán intentó lo mismo con otros pueblos (1 Mac 15,22), especialmente con los espartanos (1 Mac 12,6). Precisamente en la carta a los espartanos el autor menciona por primera vez el *senado de la nación* (israelita) que no sabemos si aquí, como en otros lugares (1 Mac 13,36; 14,20.28), significa ya un grupo cualificado de personas dotado de autoridad (véase 2 Mac 1,10; 4,44; 11,27), como prelude de lo que luego sería el Sane-drín o Consejo de Ancianos. En esta misma carta a la nación espartana Jonatán hace alusión a una carta que el rey Areo había en-

viado al sumo sacerdote Onías (1 Mac 12,7). Areo I (309-265 a. C.) fue contemporáneo del sumo sacerdote Onías (320-290 a. C.); se trataría de cartas cruzadas entre ellos dos y así lo afirma Flavio Josefo (Ant XII, IV, 10). Pero esto supondría que la respuesta de los judíos a los espartanos se produce incomprensiblemente ciento cincuenta años después; tampoco puede tratarse de Areo II, muerto en el año 257 a. C. y de Onías III, contemporáneo de Seleuco IV (187-175 a. C.) y de Antioco IV Epifanes (175-164 a. C.)

En las tribulaciones los israelitas se han consolado con "los libros santos" (1 Mac 12,9), en plural: la ley, los profetas y los otros escritos, la división tripartita referida en el prólogo del Sirácida (132 a. C.). En esta época se está fijando el canon, es decir, la lista de libros inspirados; en 1 Mac 7,17 se cita el Sal 79,2-3 como "escrito santo".

Y en las guerras han salido siempre victoriosos gracias a la ayuda del cielo (1 Mac 12,15). Con la Biblia y el Señor les basta. Los pactos les han servido de muy poco o de nada; los romanos jamás les han ayudado y a ellos, los espartanos, jamás les han pedido ayuda (1 Mac 12,14). Sorprende la falta de diplomacia en una carta que pretende establecer las mejores relaciones políticas. Los espartanos se consideran hermanos de los judíos por ser de la raza de Abraham (1 Mac 12,20). Esta hermandad (1 Mac 12,6.17) es más bien de tipo ideológico. Los macabeos ven en los espartanos, que se habían enfrentado a Grecia con valentía y con tesón, el mismo ideal que a ellos les anima, enfrentados también a vida o muerte con los griegos. No es extraño en el Antiguo Testamento establecer literariamente un parentesco así entre familias o pueblos diversos en atención a sus buenas relaciones históricas, políticas o geográficas, o incluso, como en nuestro caso, a la similitud de carácter y de la propia historia (véase Gn 10; 35,22-26).

12,24-38 Campañas de Jonatán contra Demetrio II. Jonatán acampa en la llanura que hay entre el Líbano y el Antilibano cerca de Jamat, ciudad que constituye la frontera norte de Canaán (Nm 13,21; 34,8; 1 Re

8,65; 2 Re 14,25; 17,30; 18,34), a la que Antioco IV Epifanes puso el nombre de Epifanía (1 Mac 11,25). Los generales de Demetrio emprenden la fuga. Jonatán, en su persecución, llega hasta el río Eléutero (1 Mac 11,7), frontera noroeste de Celesiria, donde se detiene (1 Mac 12,30), porque su autoridad, como gobernador de Celesiria, encuentra aquí el límite de su jurisdicción y, tal vez también porque pensaba que se encontraba en la frontera norte de la Tierra Prometida (Nm 34,7-8; Ez 47,15). De regreso acaba con los zabadeos, tribu árabe establecida en tierra de los itueros (véase Gn 25,15; 1 Cr 1,31; 5,19).

Simón, por su parte, ocupa el puerto mediterráneo de Jope, de gran importancia para los judíos (1 Mac 14,5).

"La asamblea de los ancianos" (1 Mac 12,35), es decir, el sector más relevante del pueblo (Esd 10,8; Neh 2,15), toma democráticamente las siguientes decisiones: robustecer las plazas fuertes de Judea (1 Mac 12,35); sitiar y establecer un embargo absoluto de víveres y comunicaciones a la *ciudadela* de Jerusalén, ocupada por las tropas mercenarias de Demetrio (1 Mac 11,20), construyendo un muro entre ella y la ciudad (1 Mac 12,36). Una parte de la muralla se había caído sobre el torrente Cedrón (1 Mac 12,37); la reconstruyen y reparan el lienzo derruido. El *Cafenat* del que se habla en 1 Mac 12,37 puede referirse a una doble, segunda o nueva muralla (2 Re 22,14; 2 Cr 34,12; Sof 1,10), en la parte noroeste del templo (Abel-Starky); también puede ser el nombre que recibe el barrio protegido por esta muralla reconstruida, ciudad nueva o segunda ciudad (2 Re 22,14).

Simón reconstruye Adida, a seis kilómetros al noroeste de Lida (Esd 2,33; Neh 7,37; 11,34), estableciendo allí su cuartel general (1 Mac 13,13); se trata de una ciudad situada en la Sefela, la franja plana lindera con la costa filisteá (2 Cr 26,10).

12,39-53 Captura de Jonatán. Trifón, considerando que Jonatán era un estorbo para sus planes de destronar al joven rey Antioco VI, decide quitarlo del medio (1 Mac 12,39-40). Jonatán se percata de ello y sale con numerosos efectivos al encuentro de Tri-

fón (1 Mac 12,41), el cual, al verse en inferioridad de condiciones urde una nueva estrategia (1 Mac 12,42) y le recibe con los máximos honores, zalamerías y ofrecimientos (1 Mac 12,43); le dice que ha venido en su busca para entregarle la ciudad de Tolemaida. Sorprende la ingenuidad de Jonatán, que se deja engañar tan fácilmente y cae en las redes del taimado Trifón, tal vez halagado por las propuestas que satisfacen la vanidad del poder, de la que Jonatán no estuvo exento. Lo cierto es que cae de la manera más tonta, víctima de la siempre soñada ambición de los judíos de hacerse con el puerto de Tolemaida, punto estratégico de suma importancia para ellos (1 Mac 12,46-48). Al luto, que hacen por él en Jerusalén, le sigue un fuerte desánimo y un profundo abatimiento (1 Mac 12,52), momento propicio para que los pueblos vecinos, eternos enemigos de los judíos, lancen contra ellos una ofensiva de exterminio (1 Mac 12,53; véase Jr 11,19-23).

4. Simón (13,1-16,24)

El caudillaje de Simón pasa por dos etapas bastantes diferenciadas. En la primera etapa tienen lugar sus enfrentamientos con Trifón y el trato de favor que le dispensa Demetrio II. Simón llega a conseguir, aunque no en plenitud, la independencia política (1 Mac 13,1-41). En la segunda etapa, se alcanza una de las aspiraciones más importantes de los judíos: conquistar la *ciudadela* de Jerusalén, con lo que la ciudad santa deja de ser una ciudad ocupada y profanada para volver a ser una ciudad libre (1 Mac 13,42-53).

Simón, sumo sacerdote y jefe del pueblo judío, a título de rey, alcanza las cotas más altas de poder para la familia macabea (1 Mac 14,4-49). Sus relaciones con Antíoco VII fueron primero amistosas y después hostiles (1 Mac 15,1-41). Al igual que su hermano Jonatán, cae víctima de una trampa, aunque esta vez se trata de una intriga familiar. Dejaba, sin embargo, bien fundadas las bases de la dinastía asmonea. Su sucesión estaba bien asegurada (1 Mac 16,11-23).

13,1-30 Elección de Simón, tratos entre Simón y Trifón, y muerte de Jonatán. Parece que todos los pueblos se han coaligado para barrer a los judíos del mapa de la historia. Hay que prepararse para una batalla, tal vez decisiva, en la guerra santa que desde hace años han emprendido en defensa de la ley y del templo. Simón está decidido a continuar la saga familiar, dispuesto a seguir la misma suerte que sus hermanos Eleazar (1 Mac 6,46), Judas (1 Mac 9,18), Juan (1 Mac 9,36-42) y Jonatán (1 Mac 12,52), consciente de que "el destino de nuestra familia es el de morir en defensa de la religión y de la ley" (Ant XIII, VI, 3). Arenga tan vehemente levantó el ánimo del pueblo, el cual, como un solo hombre, se pone a las órdenes de Simón, dispuesto a luchar y a morir con él. Simón es elegido, por aclamación popular, caudillo de Israel (1 Mac 13,7-8), como antes lo fuera Jonatán (1 Mac 9,31), con plenos poderes civiles y militares.

Simón empieza a acelerar la fortificación de Jerusalén, remata la muralla en torno a la *ciudadela* y refuerza varias plazas fuertes de Judea, comenzando por Jafa donde envía a Jonatán, hijo de Absalón y hermano, tal vez, de Matatías (1 Mac 11,70).

Trifón decide apoderarse de Judea (1 Mac 13,12). Simón viene a su encuentro y acampa en la Sefela, junto a Adida (1 Mac 13,13). Trifón emplea su mayor arma, la mentira, en la que es maestro consumado. Simón sabe perfectamente que se trata de un chantaje, pues ese no es el modo de reclamar una deuda a un leal amigo del rey, pero para que no pueda ser culpado por el pueblo de la muerte de su hermano, como si él hubiera querido ser el único jefe, accede a la demanda y le entrega a sus dos hijos como rehenes. Como era previsible, Trifón no cumple la palabra (1 Mac 13,19) y hace todo lo contrario.

Entretanto algunos de los sitiados de la *ciudadela* han logrado escapar y llegar hasta Trifón, al que piden que acuda a socorrer a los sitiados, pues están en las últimas (1 Mac 13,21). Trifón lo intenta, pero gracias a una providencial nevada, no pudo llegar a Jerusalén (1 Mac 13,22), con lo que, una vez más, el Dios del cielo salía protector de Israel.

Trifón da muerte a Jonatán en Bascamá (1 Mac 13,23), una localidad incierta, probablemente Sykaminus, en la parte meridional del Promontorio del Carmelo; por tanto, aunque 1 Mac 13,22 habla de *Galaad*, debe tratarse más bien de Galilea (Abel-Starky). Se supone que aquí mató también a los dos hijos de Jonatán. Una vez más la palabra de Trifón se convirtió en mentira y muerte. El comentario de Habacuc IX, 11 (de los esenios) hace referencia al final amargo del sacerdote impío; si se refiere a este hecho, se trata de la muerte de Jonatán. Simón rescata los restos mortales de Jonatán y les da sepultura, con todos los honores y luto nacional, en el panteón familiar de Modín (1 Mac 13,25), un monumento funerario majestuoso, al estilo de la época, en forma de pirámide y adornado de columnas; esa estructura es la de las actuales tumbas de Absalón y de Zacarías en el valle Cedrón del s. I a. C. El monumento tenía siete pirámides, una para su padre, otra para cada uno de sus cinco hermanos y otra para él. Se podían contemplar desde el mar, lo que supone que dicho monumento estaba edificado en una colina, tal vez Scheik el Garbawi (Arnaldich).

13,31-42 Concesiones de Demetrio II a los judíos. El orden cronológico no es el descrito por el autor, sino más bien el siguiente: destronamiento de Antioco VI (142 a. C.), expedición de Demetrio a Media (140 a. C.), Demetrio es hecho prisionero (139 a. C.), asesinato de Antioco VI (139 a. C.) y auto-proclamación de Trifón como rey de los seléucidas (Neil J. McEleny), con el sobrenombre de Autócrator, indicando que sube al trono por derecho de conquista.

Simón se distancia de Trifón y establece nuevas relaciones diplomáticas con Demetrio (1 Mac 13,33-35), el cual le confirma los poderes que ya antes le había conferido (1 Mac 11,27-53); incluso le llama *amigo de reyes*, lo que es una añadidura del autor con el fin de enaltecer la personalidad política de Simón o, tal vez, para significar la veleidad de Simón dispuesto a aliarse con el rey que sea. Le da posesión de las fortalezas que ha reconstruido en Judea (1 Mac 13,38), que que-

dan libres de impuestos (1 Mac 13,39); le concede una amnistía general por todos los errores y actos de hostilidad cometidos contra él: lucha contra Apolonio (1 Mac 10,72), batalla de Jasor (1 Mac 11,68), alianza con Alejandro Balas (1 Mac 10,47), relaciones amistosas con Trifón (1 Mac 13,39); le agradece la corona y la palma de oro (2 Mac 14,4) que le ha enviado como signo de victoria o de paz (Jn 12,13; Ap 7,9). Con este tratado de paz, Israel se libera del estado de esclavitud y recobra su libertad e independencia (1 Mac 13,49). Comienza una etapa gloriosa para los judíos. Era el año 170 de los seléucidas (142 a. C.), el año primero de Simón, sumo sacerdote, "estratega" (general) y "hegoumenon" (caudillo), títulos que le concede Demetrio, lo que implícitamente indica que la independencia no acaba de ser total. Simón empieza a contar los años a partir de su advenimiento a la jefatura del Estado, al igual que los reyes de Egipto.

13,43-53 Victorias de Simón. Simón, libre del acoso de Demetrio y de Trifón, decide apoderarse de Guezer y de la *ciudadela*, dos enclaves molestos ocupados por extranjeros y judíos apóstatas. Pone sitio a Guezer (1 Mac 4,15; 9,52; 14,7.34; 15,28.35); la ataca con una máquina de artillería, construida a modo de torre con diversos planos y con soporte de ruedas (1 Mac 13,43). Tras su rendición expulsa a sus habitantes y pone en su lugar a judíos fieles a la ley (1 Mac 13,47-48). bajo el mando de su hijo Juan como jefe militar (1 Mac 13,53-54; 16,19). En cuanto a la *ciudadela* se rinde incondicionalmente (1 Mac 13,50). Simón trata a los sitiados igual que a los de Guezer, dejándolos irse tranquilos, gesto que demuestra una actitud más humana de la acostumbrada por los hermanos macabeos (1 Mac 4,15; 5,35.44; 7,45; 10,85). La catarsis o purificación, que hace de Guezer y de la *ciudadela* (1 Mac 13,47) se refiere a la impureza de los ídolos (1 Mac 4,43), con lo que se pone de relieve el carácter religioso de la ocupación.

La entrada en la *ciudadela* el veintitrés del mes segundo del año 171 de los seléucidas (cuatro de junio el 141 a. C.) se celebra jubi-

losamente con toda clase de instrumentos musicales (1 Cr 15,16-28). La fecha es declarada por Simón fiesta nacional (1 Mac 15,52) al igual que el día de la Dedicación del templo (1 Mac 4,58) y el Día de Nicanor (1 Mac 7,49). Simón edifica un palacio fortaleza, frente a la *ciudadela*, en la parte occidental del monte Sión, donde fija su residencia y establece su cuartel general (1 Mac 13,52).

14,1-15 Captura de Demetrio II y elogio de Simón. Mitridates I, fundador del imperio de los partos, llamado también Arsaces VI (171-138 a. C.), había conquistado a Demetrio I los territorios de Media y Persia y en julio del 141 a. C. se apoderó también de Babilonia. Demetrio II, en el año 172 (140 a. C.), con el fin de reconquistar las tierras, otrora pertenecientes a su reino y atendiendo a la llamada de griegos y macedonios, emprende contra Arsaces una campaña militar, en la que termina por caer prisionero en manos de Arsaces. De Demetrio ya no habla más el autor. Sabemos que durante diez años fue retenido como prisionero ilustre y que Arsaces le trató conforme a su rango regio, con miras a que se casara con su hija Rodagura. Más tarde logró recuperar y ejercer el segundo período de su reinado (129-125 a. C.) para terminar asesinado en Tiro por intrigas de su mujer Cleopatra, a la que había despreciado.

El elogio de Simón (1 Mac 14,4-15) tiene claras semejanzas con el de Judas (1 Mac 3,1-9), ambos cargados de grandes resonancias bíblicas. La paz es el mayor éxito de Simón, que abrió al comercio judío las regiones marítimas, impulsando el bienestar y la prosperidad del pueblo (1 Mac 14,4). Esto le hizo adquirir un gran prestigio, que llegó a sus cotas más altas con la conquista y re-fortalecimiento de Jafa (1 Mac 14,5; 13,11; 14,34) y de las otras tres plazas fuertes ocupadas todavía por los seléucidas: Guézer (1 Mac 13,43-47), Betsur (1 Mac 11,65-66) y la *ciudadela* (1 Mac 14,7; 13,48-53). Rescató y repatrió a los judíos que habían sido hechos prisioneros por los sirios (1 Mac 5,23; 9,72); consiguió la libertad de los cautivos (1 Mac 14,7), lo que recuerda un rasgo mesiánico (Is 61,1; Lc 4,18-19), y logró agran-

dar las fronteras de la nación (1 Mac 14,6; Is 54,2-3; Ex 34,24).

1 Mac 14,8-14 constituye un relato idílico que recuerda el paraíso recobrado anunciado por los profetas para los tiempos mesiánicos (Is 2,4; 14,7; 35,10; 51,11; 55,12; Jr 15,6; Ez 34,27; 36,30; 47,12; Miq 4,3; Zac 3,10; 8,4; 9,8; Am 9,13; Sal 72,7). Su atención a los pobres, los *anawim*, los humildes (Sof 3,12-13), los desvalidos (1 Mac 14,14), encarnados en el "resto" de Israel, recuerdan al Mesías de los pobres (Is 6,6; Lc 4,18-19; Sal 10,17; 18,22; 22,27). Inculcó el cumplimiento de la ley, norma suprema de comportamiento social y religioso (1 Mac 14,14; 13,3; 14,29; 2 Mac 3,10,14). En su tiempo se cumplieron las bendiciones de Dios, como premio a la observancia de la ley (Lv 26,3-10; Dt 28,1-14).

La gesta de los hermanos macabeos comenzó con una loa a Judas, el primero de todos, y termina con otra similar a Simón, el último en coger el relevo al frente de la rebelión, con lo que queda claro que el autor da por concluida la narración de la crisis macabea. Lo que sigue son apéndices o añadiduras posteriores.

14,16-49 Los romanos y los espartanos renuevan sus tratados con Simón que es constituido rey y sacerdote. El autor exagera la condolencia de Roma y de Esparta por la muerte de Jonatán. Las relaciones con ellos no eran tan estrechas como para manifestar ese pesar. Con los espartanos no habían hecho tratado alguno. Y el que habían pactado con Roma no se había traducido nunca en alguna ayuda eficaz.

Los pactos internacionales solían renovarse cuando alguno de los contratantes era substituido por otro. Por eso Jonatán, en el año 144 a. C. (1 Mac 12,1-23) renovó el tratado con Roma firmado por Judas en el 161 a. C. (1 Mac 8,22-30) y ahora, tras la muerte de Jonatán, Simón, tan pronto como sube al trono (1 Mac 13,4), procede a la renovación del tratado.

Las cartas de Roma y de Esparta se leen públicamente ante la asamblea general del pueblo; primero la de Roma (1 Mac 14,18-19;

15,15-21) y luego la de Esparta (1 Mac 14,20-23), que hace referencia a los embajadores enviados por Simón (1 Mac 14,22), los mismos que había enviado Jonatán (1 Mac 12,2.16).

Aunque las inscripciones conmemorativas de las gestas del personaje inmortalizado se solían grabar en piedra y colocarse en lugares preeminentes de la ciudad, aquí se graban en bronce y se colocan en las columnas de uno de los pórticos del templo, en atención a la calidad de jefe de Estado y de sumo sacerdote de Simón (1 Mac 14,26-27.48). La fecha conmemorativa es el 172 de los seléucidas (140 a. C.). La asamblea tiene lugar en Asaramel, transcripción de *basra 'am 'el*, el atrio del pueblo de Dios (Abel-Starcky); otros derivan el vocablo de *sar 'am 'el*, príncipe del pueblo de Dios referido a Simón (Bevenot, Grandcaludon); otros lo derivan de *besar 'am 'el*, en la tribulación del pueblo de Dios, es decir, en la época de la persecución (F. Marin). Se trata de una asamblea nacional, en la que están presentes todos los estamentos civiles y religiosos y el pueblo en general (1 Mac 14,28; 3,44), al estilo de la que celebró en su tiempo Esdras (Neh 8). Jonatán, tras realizar gestas tan gloriosas “murió” (literalmente “fue a reunirse con su pueblo”). “El sentido parece más bien contrario al de morir, pues insinúa haber muerto como miembro del pueblo de la alianza; y sabemos expresamente que Dios no es Dios de muertos, sino de vivos (Mc 12,27). Por eso me atrevo a relacionar esta forma más antigua con la confesión abierta de la resurrección, no como hecho, sino como esperanza del mismo” (F. Marin).

Simón organizó su ejército a sus propias expensas, lo que indica su generosidad para con el pueblo y lo que le confiere una gran independencia ante él (1 Mac 14,32). Demetrio le había nombrado sumo sacerdote (1 Mac 13,36) y estratega, gobernador del pueblo (1 Mac 13,41), movido por el aprecio que los romanos tenían a los judíos, a los que consideraban *amigos, aliados y hermanos* (1 Mac 14,40), aunque lo de *hermanos* es una añadidura redaccional, pues los judíos sólo se consideraron hermanos de los espartanos (1 Mac 12,21).

Simón ostenta el triple poder: civil, militar y religioso, ratificado en plebiscito popular (1 Mac 14,41-42). Como sumo sacerdote es aceptado por todos los sacerdotes (1 Mac 14,18.41); en su calidad de estratega, le proclamaron general de las fuerzas militares; y en su calidad de etnarca, caudillo de la nación, es acatado por todos (1 Mac 14,43); pero sigue siendo vasallo del rey, pues aunque ejerce poderes regios, es más bien un virrey. Quedan legitimados todos los poderes en su persona y en la de sus descendientes, pues le son conferidos *de por vida* (1 Mac 14,41), lo que significa que son hereditarios, con lo que quedan puestos los cimientos sólidos de la dinastía asmonea, objetivo primordial del decreto. En aquel tiempo no había profetas, que pudieran conocer la voluntad de Dios (1 Mac 4,46; 9,27); si algún día surge alguno, digno de fe, él dirá, en nombre de Dios, si el sumo sacerdocio de Simón, de la familia de Yoarib (1 Mac 14,29), debe o no ser hereditario; de momento lo es. Simón acepta el triple poder (1 Mac 13,42; 14,31-42; 15,1-2). Y como este poder es hereditario, se entregaron a él y a sus hijos copias del decreto (1 Mac 14,49).

15,1-9 Carta de Antíoco VII a Simón.

Antíoco VII al enterarse de que su hermano Demetrio II había sido hecho prisionero por Arsaces, rey de Persia (1 Mac 14,3), se propuso reconquistar el poder que estaba en manos de Trifón y reponer en el trono a su hermano o incluso reinar él mismo. Las atribuciones, que confiere a Simón, entre las que figura acuñar monedas (cosa que no pudo llevar a cabo), además de grandes promesas (1 Mac 15,9) son una medida puramente diplomática, por la que pretende ganarse el favor y la ayuda de Simón, pues cuando recupera el reinado cambia radicalmente de postura.

15,10-14 Antíoco VII contra Trifón. El año 174 (138 a. C.) Antíoco VII desembarca en Side de Panfilia, de donde era natural y donde fue proclamado rey. Se llamó Sidetes por haber vivido en Sides y se puso el sobrenombre de Evergetes (benefactor). Flavio Josefo (Ant XIII, VII, 1) le llama también So-

ter (Salvador) y Eusebes (piadoso) y dice que desembarcó en Seleucia, donde vivía su cuñada Cleopatra Tea, la cual, para vengarse de su exmarido Demetrio que se había casado con Radoguna, solicitó la ayuda de Antíoco, prometiéndole que se casaría con él a título de rey de los seléucidas, como así acaeció.

El enfrentamiento entre Antíoco y Trifón concluye con la huida de este último a Dor (1 Mac 15,13), antigua ciudad fenicia y puerto marítimo de gran importancia al sur del Carmelo (Jos 11,2; 1 Re 4,11) a nueve kilómetros de Cesarea. Antíoco, con fuertes efectivos militares de infantería y de caballería, reforzados por una importante armada, llega a Dor y la cerca por mar y tierra.

15,15-24 Regreso de la embajada enviada a Roma. Los embajadores, Alejandro, hijo de Jasón, Numerio, hijo de Antíoco y Alejandro, hijo de Doroteo (1 Mac 12,16; 14,24) llegaron de Roma con una carta dirigida a los judíos, encabezada por "Lucio cónsul" (1 Mac 15,15), tal vez, Lucio Metelo, hermano de Quinto, famoso en Macedonia (Abel-Starcky), o Lucio Calpurnio Pisón, cónsul en el año 615 de la fundación de Roma (Grandclaudon). Los romanos han pedido a diversos reyes que no practiquen el antisemitismo (1 Mac 15,19) y que concedan la repatriación de los judíos criminales para que sean juzgados conforme a las leyes de Judea (1 Mac 15,21). La carta comendaticia se la han enviado a cinco reyes: Tolomeo VII, Evergetes II, Fiscón, rey de Egipto (145-116 a. C.); Demetrio II, del que no saben que ha sido hecho prisionero; Atalo II, rey de Pérgamo (159-138 a. C.); Ariarates V, rey de Capadocia, Mitridates V Filopatro (162-131 a. C.); Arsaces IV (o bien Mitridates I) rey de los partos (171-138 a. C.) y a diversas ciudades en las que había colonias judías; esta lista de pueblos, regiones y ciudades, que no guarda ningún orden geográfico, pone de manifiesto la situación política en la cuenca oriental del Mediterráneo y en oriente próximo a mediados del s. II a. C.

15,25-41 Tensiones entre Antíoco y Simón. Antíoco VII Sidetes aprieta el cerco a Dor y la deja totalmente bloqueada. Simón

envía en ayuda del rey dos mil soldados de élite cargados de regalos (1 Mac 15,26). Antíoco no sólo los rechaza, sino que rompe los tratados anteriores y revoca las recientes promesas hechas a Simón, del que se declara enemigo (1 Mac 15,27). Semejante actitud tal vez se debe a que no le ha agradado la carta de los romanos en favor de los judíos (M. Schoenemberg). Simón tampoco acepta las duras propuestas que le hace Antíoco a través de su hermano Atenobio (1 Mac 15,28), del que nada más se sabe. Los judíos no se han apoderado de territorios extranjeros (1 Mac 15,33-34); lo único que han hecho es recuperar el territorio patrio, Palestina, que les pertenece por derecho divino, pues el Señor se la había dado en propiedad perpetua a sus antepasados (Ex 23,31; Dt 11,24; Jos 11,23). En todo caso, los judíos, recién estrenada la independencia, tienen que reconocer que siguen siendo vasallos de Siria.

El informe de Atenobio llena de indignación al rey (1 Mac 15,36), el cual nombra a Cendebeo "epistrategos", comandante jefe con poderes absolutos sobre toda la zona costera, cuya capital era Yamnia, ciudad a la que fortifica y establece en ella su cuartel general (1 Mac 15,38-41).

Por su parte, Antíoco persigue a Trifón, el cual logra huir por mar a Ortosia, entre Trípoli y el río Eléuteros y llega hasta Apamea, donde fue alcanzado, capturado y ejecutado (Ant XIII, VII, 2); otros dicen que se suicidó.

16,1-10 La derrota de Cendebeo. Juan fue a pedir consejo a su padre Simón, el cual, a sus sesenta años, está en la mejor edad para ejercer la jefatura de Estado, pero no para ir al frente de batalla, por lo que delega en sus dos hijos, Judas y Juan, el mando del ejército. Las palabras de Simón (1 Mac 16,2-3) recuerdan las de Matatías a la hora de la muerte (1 Mac 2,49-68) y cuentan con varios paralelos en el libro (1 Mac 12,15; 13,3; 14,26), lo que es una buena prueba a favor de la unidad de autor.

Es la primera vez que el ejército macabeo cuenta con fuerzas de caballería. Enardecidos en el amor patrio por el ejemplo de los héroes macabeos, cuyos restos mortales des-

cansan en el mausoleo de Modín, donde las tropas asmoneas pasan la noche (1 Mac 16,4), salen a luchar contra Cendebeo. Acampan frente a él separados por el torrente "Wadi Katra", que discurre a un kilómetro de Katra, la cual dista veinticinco kilómetros de Modín (1 Mac 16,4-5) y trece de Asdod (1 Mac 16,10). Juan, ante la indecisión de la tropa, pasa el primero el torrente, como lo hiciera, en condiciones similares, su tío Judas en el torrente "Nahr el-Ehreid" (1 Mac 5,43). La batalla comienza al toque de trompeta (1 Mac 16,8) conforme a la ley (Nm 10,9). La victoria es de los que luchan en nombre de Dios y cuentan con su ayuda (1 Mac 16,3). El enemigo huye en desbandada hacia la fortaleza de Cedrón (1 Mac 16,8). No sabemos si Juan incendió sólo los torreones de la campiña de Asdod (Abel-Starcky) o también la misma ciudad de Asdod (F. Marín).

16,11-24 Muerte de Simón. Tolomeo había sido nombrado por su suegro Simón gobernador de la ubérrima región de Jericó (1 Mac 16,11). Pero su ambición insaciable de poder (1 Mac 16,13) le lleva a imitar el gesto de Absalón contra su hermano Ammón (2 Sm 13,28) asesinando vilmente a Simón durante un banquete en su fortaleza de Doc (atalaya) edificada a unos ocho kilómetros de Jericó en el monte de la cuarentena, a cuatrocientos noventa metros sobre el nivel del mar (1 Mac 16,16). A sus hijos los guarda como rehenes y posteriormente los mata. Era el mes de febrero del 142 a. C.

Juan liquida a los sicarios que iban a ma-

tarle en Guezer (1 Mac 16,19.22); inmediatamente se dirige a Jerusalén y llega en el preciso momento en que Tolomeo está entrando en la ciudad. El pueblo se pone al lado de Juan; Tolomeo sale huyendo y se refugia en la fortaleza de Cedrón, a la que Juan pone sitio. Tolomeo, que tiene como rehén a la madre de Juan, la presenta como escudo en lo alto de la muralla, lo que hizo que Juan frenara el asalto y él lograra huir a Filadelfia. no sin antes haber dado muerte a la madre (Ant XIII, VIII, 1).

Juan fijó su residencia en Jerusalén y firmó con Antioco un tratado de paz con desventaja para los judíos.

Con la muerte de Simón (143-134 a. C.), el autor da por concluida la narración de la gesta macabea. Lo hace con la fórmula clásica de la historia de los reyes de Judá (1 Re 11,41: 14,19; 15,23; 16,14), referida a Juan (1 Mac 16,23). Con ello quiere dar a entender que la dinastía asmonea es la continuadora de la dinastía davídica y de la monarquía interrumpida durante más de cuatrocientos años.

Los anales de la historia de Juan lamentablemente se han perdido. Lo que de él se sabe está contenido en las *Antigüedades Judaicas* de Flavio Josefo. Sabemos que reinó del año 134 al 104 a. C.; que se llamó Hircano, porque luchó contra los hircanios; que reconstruyó las murallas de Jerusalén destruidas por Antioco VII (1 Mac 16,23), tras cuya muerte, ocurrida en el año quinto de su reinado, Palestina recobra, por fin, la independencia política y se constituye en nación soberana.

SEGUNDO LIBRO DE LOS MACABEOS

1,1-9 Primera carta a los judíos de Egipto. La carta, fiel al género literario epistolar de la época, tiene como destinatarios a los judíos de Egipto que son llamados *hermanos* por los judíos de Jerusalén; este detalle es señal manifiesta de que mantienen con ellos estrechos vínculos patrios, civiles y religiosos. Escrita en el año 124 a. C., la carta es un recordatorio de la fiesta de la Dedicación del templo.

En el s. VI a. C. una colonia judía se asentó en la isla Elefantina, donde tenían un templo. A partir de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor en el año 587 a. C., numerosos judíos emigraron a Egipto (Jr 44,1). Tolomeo Filadelfo (285-246 a. C.) les concedió un estatuto, por el que los declaraba libres. En esta época se llevó a cabo la traducción al griego del Pentateuco para uso de estas comunidades.

Deseos de la carta: 1º Que mantengan viva la alianza (Lv 26,40-46) centro de gravitación del Pentateuco (Gn 9,9; 15,1-21; 17,1-21; Ex 6,7; 19,20; Dt 5); 2º Que adoren a Dios con un corazón grande, como pedía David a su hijo Salomón (1 Cr 28,9) y cumplan con docilidad la ley (2 Mac 1,3; Dt 5,29); 3º Así podrán obtener la reconciliación con Dios (2 Mac 1,4), lo que parece una alusión al culto ilegal que daban a Dios en el templo construido el año 152 a. C. por Onías IV en Eliópolis, a treinta kilómetros al norte de El Cairo. Este Onías IV era hijo de Onías III (2 Mac 3,1; 4,4; 15,12), al que Andrónico asesinó en Dafne (2 Mac 4,33-34). El concepto de "reconciliación" (2 Mac 5,20; 7,33; 8,29), que no aparece en otro lugar del Antiguo Testamento, lo retoma en profundidad san Pablo (Rom 5,10; Ef 2,16; Col 1,2-22), que tiene como modelo el estilo de esta carta en la redacción de las suyas.

Les escribieron otra carta en tiempos de Demetrio (143 a. C.), para comunicarles las persecuciones, estragos y destrozos, que les había causado Epifanes (2 Mac 1,4-10) y para animarlos a soportar con coraje lo que

ellos sufren por parte de Tolomeo VIII (145-116 a. C.). Les hablaban también de la fiesta de la Dedicación del templo, instituida por Judas Macabeo en el año 164 a. C. (1 Mac 4,51-60), fiesta que se celebraba con el ceremonial litúrgico de la fiesta de las tiendas, por lo que también se la conocía con el nombre de Tiendas o Encenias (Dt 13,16; 16,16; 31,10; Ex 34,22; Zac 14,16-19; 1 Mac 10,21).

1,10-2,18 Segunda carta a los judíos en Egipto. Judas Macabeo, como principal personaje de la época, es el mandatario de esta segunda carta y el destinatario es Aristóbulo, la personalidad más relevante del judaísmo egipcio, autor de un comentario bíblico dirigido, en su calidad de preceptor, al rey Tolomeo VI (180-145 a. C.) en el que demuestra que los filósofos griegos han tomado su sabiduría del Antiguo Testamento. La carta fechada en el año 164 a. C., fecha de la Dedicación del templo, les notifica la muerte de Epifanes (175-164 a. C.) y les exhorta a celebrar la fiesta de la Dedicación del templo.

La diosa Nanea, cuyo culto nació en Erek, de Babilonia (Gn 10,10), era adorada como la diosa de la naturaleza y de la fertilidad y fue identificada por los griegos con Artemis de Efeso y con Afrodita. Antíoco, al contraer matrimonio con la diosa, adquiría, a título de dote, los tesoros del templo dedicado a ella (2 Mac 1,14; 9,2; 1 Mac 6,1-4).

La muerte de Antíoco IV (2 Mac 1,15-17) difiere de la narrada en 2 Mac 9,1-29 y en 1 Mac 6,1-14 y corresponde más bien a la de su padre Antíoco III (223-187 a. C.), que murió en Elimaida al intentar saquear el templo de Bel. Lo referido en esta sección (2 Mac 1,19-2,13) está tomado de un documento apócrifo desconocido denominado *Las memorias de Nehemías* y en el que se atribuyen a Nehemías cosas no comprobables, por lo que no se puede garantizar la objetividad de los hechos narrados.

La historia del fuego transformado en líquido muy espeso que echa a arder bajo los

efectos del sol ardiente o en contacto con piedras calentadas, puede ser fruto de la imaginación popular. Lo llaman *neftar* (2 Mac 1,36), “purificación”, en relación con el líquido purificador de Lv 14,1-32; su verdadero nombre es *nafta*, aceite pesado o petróleo, que al contacto con una fuente de calor, arde, cosa que las gentes consideraban un milagro (2 Mac 1,22), como si el fuego bajara del cielo. La tradición judía recordaba los casos semejantes de Moisés (Lv 9,24), David (1 Cr 21,26), Salomón (2 Cr 7,1) y Elías (1 Re 18,38).

El rey de Persia, Artajerjes I Longimano, declaró sagrado aquel lugar donde edificó un santuario, probablemente cerca de Susa (Neh 1,1), residencia invernal del rey.

La oración dirigida por Jonatán (Neh 12,11.22) y coreada por el pueblo, siguiendo el rito antifonal (Jdt 1,24-29), es el único ejemplo de plegaria sacrificial conservado en el Antiguo Testamento y es de gran importancia por la enumeración de los atributos divinos: Dios creador, omnipotente, justo y misericordioso, el único providente y protector que hizo de Israel su pueblo elegido para que fuera un pueblo santo (2 Mac 1,24-25; Neh 9,7; Dt 7,6; Is 65,9.22; Sal 105,43). Siempre que Dios elige es en orden a la santificación del elegido, idea central en san Pablo (Rom 8,28-30; Ef 1,4). El pueblo de Israel es propiedad del Señor (2 Mac 1,26; 14,15; Eclo 17,17; Dt 32,9; Mal 3,17; Ex 19,5; Ef 1,14; Tit 2,14). El gran anhelo de los judíos dispersos en el mundo es reunirse todos (Dt 30,3-5) en el lugar donde habita el nombre de Dios, el lugar santo (2 Mac 1,27-29; Neh 5,8; Sal 147; Is 49,6).

El lugar, en que la leyenda –difícil de armonizar con Jr 3,16– dice que Jeremías escondió la tienda, el arca y el altar, estaría en el monte Nebo, donde murió Moisés (Dt 34,1-4) o en el monte en que murió Aarón, cerca de Petra. La fuente legendaria puede ser la obra de Eupólemo (1 Mac 8,17). Ese sitio desconocido es “el lugar” o el “lugar santo”, expresiones que designan el templo (2 Mac 1,29; 2,18; 3,2.18.20; 5,16-20; 10,7; 13,23; 15,34). Sobre este templo ignoto se manifestará un día la “gloria” y la “nube” (2 Mac 2,8),

como se manifestó sobre la tienda en tiempos de Moisés (Ex 16,10; 39,9; 40,34) y sobre el templo de Salomón (1 Re 8,10; 2 Cr 5,14). Con esto, el autor quiere significar que todo estaba prefigurado desde los tiempos de Moisés y Salomón, que el culto actual es el único legítimo, y que la actual fiesta de la Dedicación enlaza directamente con la primera Dedicación realizada por Salomón (1 Re 8).

Judas salva la literatura judía a punto de ser destruida por Epifanes (2 Mac 2,14) y, al igual que hizo Nehemías, funda una biblioteca que contenía los libros de los Reyes, los profetas y los salmos, atribuidos estos últimos en bloque a David (2 Mac 2,13). Esta enumeración de libros no constituye el canon bíblico completo, pues por una parte hay libros profanos, como son las cartas reales de los persas y, por otra, faltan los libros más importantes para los judíos, es decir, los que forman el Pentateuco.

La heredad, el reino, el sacerdocio y el templo (2 Mac 2,17) son los cuatro privilegios prometidos por Dios al pueblo elegido (2 Mac 2,18; Ex 19,5-6; Ap 1,8; 1 Pe 2,9).

PROLOGO (2,19-32)

Gracias a las múltiples manifestaciones celestes (2 Mac 2,21; 3,24; 5,4; 10,29; 11,8; 15,13), los judíos salieron siempre victoriosos frente los extranjeros que querían terminar con el judaísmo (2 Mac 2,21; 8,1; 14,38) e imponer la cultura helénica.

Todo ello está narrado de manera sistemática y cronológica con abundancia de citas y datos (2 Mac 2,24) en los cinco libros de Jasón de Cirene, de los que el hagiógrafo hace una síntesis en función de unas ideas teológicas concretadas en la fidelidad a Dios y a la ley y en la constante providencia divina sobre su pueblo, manifestadas ambas en la restauración del culto y en la victoria contra el impío Nicanor, dos acontecimientos celebrados a perpetuidad en sendas fiestas nacionales (2 Mac 10,8 y 15,36-37).

Jasón de Cirene es un autor desconocido, identificado por algunos con el embajador

que Judas manó a pactar con Roma (1 Mac 8,17). Los judíos de Cirene (1 Mac 15,23) tenían una relación de dependencia con los de Alejandria.

1. Causas de la rebelión macabea (3,1-7,42)

El autor reduce a dos las causas de la rebelión macabea. Una procede del paganismo exterior: la profanación del templo por Heliodoro (2 Mac 3,7-40), el saqueo del mismo y la prohibición del culto judío (2 Mac 5,11-23; 6,1-11), así como las muertes martiriales (2 Mac 6,18-31; 7,1-42) por parte de Antioco IV Epifanes. Para los judíos fieles esto era intolerable. La rebelión, más que un movimiento de liberación nacional, que también lo fue, constituyó sobre todo un enfrentamiento entre el bien y el mal, entre el paganismo y la fidelidad al judaísmo.

La otra causa proviene del interior, del mismo judaísmo. Muchos judíos infieles cayeron en la tentación pagana del helenismo. Esta apostasia alcanza su máxima expresión en dos indignos sumos sacerdotes: el ambicioso y helenizante Jasón (2 Mac 4,7-22) y el impío Menelao (2 Mac 4,23-50). El pueblo de Dios pasa por una de las pruebas más duras. Tal vez la más dura después de la del exilio. La fe judía corre, como entonces, el riesgo de hundirse. Estamos en tiempos de castigo, de cólera divina. Hay que volverse a Dios y al propio tiempo luchar para salvar la fe del pueblo.

3,1-12 Rivalidades entre Simón y Onías

III. Onías III, contemporáneo de Epifanes, era un sumo sacerdote de probada integridad, riguroso cumplidor de la ley, yavista acérrimo y hombre de gran piedad (2 Mac 15,12). Los Oniadas eran continuadores de los sumos sacerdotes descendientes de Sadoc (Esd 2,36; Neh 12,10; 2 Sm 8,17).

Seleuco I (187-175 a. C.) era amante de la paz y respetuoso con las confesiones religiosas de sus subordinados, a los que llegó incluso a subvencionar (2 Mac 3,3). Otros reyes, como Tolomeo II, Tolomeo III y Antíoco

III, contribuyeron igualmente al sostenimiento del templo con grandes donaciones; lo mismo habían hecho Dario (Esd 8) y Artajerjes (Esd 7,12-26).

Un tal Simón (2 Mac 3,4), de la clase sacerdotal de Bilgá (1 Cr 24,14; Neh 12,5.18), simpatizante de los seléucidas, tesorero del templo, aspiraba a ser gerente del mercado público y encontraba un obstáculo para ello en Onías y su familia, conservadores y amigos de los lágidas, razón por la que Simón acusa ante Apolonio a Onías de malversación de fondos públicos: en el templo se guardan cantidades inmensas de oro y plata, no destinadas al culto (2 Mac 3,6), lo que puede ser constitutivo de graves irregularidades religiosas y de implicaciones políticas, pues parte de ese tesoro pertenece a Hircano (184-175 a. C.), nieto del amonita Tobías (Neh 3,19; 13,4), partidario de los lágidas de Egipto; de todo ello puede apoderarse fácilmente el rey de Siria.

Onías hace saber a Heliodoro, primer ministro del rey Seleuco encargado por éste de apoderarse de los tesoros del templo, que dichos tesoros, pertenecen en su mayoría a huérfanos y viudas (2 Mac 3,10), protegidos especialmente por la ley (Dt 14,29; 27,19). Los particulares podían guardar en el templo sus tesoros (Neh 13,5), los cuales están en un lugar sagrado, en calidad de depósito (Ex 22,6-12; Lv 5,21-26), gozan del derecho de asilo y son intocables (2 Mac 3,12). Heliodoro no tiene en cuenta el razonamiento de Onías; el hecho de que parte del tesoro pertenezca a Hircano (2 Mac 3,11) secuzar de los lágidas, es una razón más para apoderarse de él en nombre de un rey seléucida (2 Mac 3,13).

3,13-40 Heliodoro intenta saquear el templo.

La oración del pueblo consigue de Dios que no se cometa tal atropello. El hagiógrafo pone de relieve el contraste entre la manera de entrar Heliodoro en el templo, arrogante y con escolta (2 Mac 3,24.28) y su humillante salida del mismo, en una camilla, herido de muerte, reducido a la impotencia, sin esperanza alguna de salvación (2 Mac 3,27-30). Pero si Heliodoro moría, el rey podía suponer que había sido asesinado por los judíos y tomar duras represalias contra ellos;

la oración, que todo lo alcanza, consigue del cielo que le salve la vida (2 Mac 3,33).

El hecho milagroso de la conversión de Heliodoro no hace desistir de sus propósitos al rey, el cual pregunta a Heliodoro qué persona sería la más adecuada para emprender de nuevo la empresa (2 Mac 3,37). La respuesta de Heliodoro (2 Mac 3,38-39) es la de un creyente en el Dios del cielo, que habita con su infinito poder en “el lugar” santo de Jerusalén. La frase con la que acaba el relato (2 Mac 3,40) encuentra una especie de réplica en otros cuatro momentos del libro (2 Mac 7,42; 10,9; 13,26; 15,37), lo que probablemente significa que cada una de ellas es el final de cada uno de los cinco libros de Jasón de Cirene.

4,1-17 Actividad intrigante y antijudía de Simón y Jasón. Simón acusa a Onías de ser el responsable de lo acontecido en el templo y de conspirar contra el Estado. Onías decide informar personalmente al rey, contando con el apoyo de Heliodoro, el que había salvado la vida (2 Mac 3,33), pero llegó tarde, pues el rey había sido asesinado por Heliodoro. Era el año 175 a. C. A Seléuco le sucede su hermano Antioco IV Epifanes. Josué, hermano de Onías, que se había cambiado el nombre por el de Jasón, de resonancias griegas (2 Mac 4,7), logra ser nombrado sumo sacerdote, a base de prometer al rey una enorme cantidad de dinero con tal que le permita fundar en Jerusalén una “efebía” (2 Mac 4,9; 1 Mac 1,14), es decir, un centro en el que se impartía a los jóvenes de dieciocho a veinte años una formación cultural, física y militar; y con tal que conceda a los jerosolimitanos la ciudadanía antioquena, lo que equivalía a transformar la ciudad en una polis griega. Todo le fue concedido (2 Mac 4,10). Es la primera vez en la historia judía que se disputa la dignidad del sumo sacerdocio a su legítimo titular.

Jasón deroga el estatuto favorable, de que gozaban los judíos y promulga otro contrario a la ley mosaica; inauguró un centro deportivo al noroeste de la explanada del templo, anterior emplazamiento de la *ciudadela* de Neh 2,8; 7,2, y posterior de la Torre An-

tonia de Herodes el Grande. La helenización de Jerusalén fue un hecho consumado. Los jóvenes llevaban el “petaso”, el sombrero de anchas alas de Hércules, para protegerse del sol y para lucirlo por las calles.

Se contagiaron hasta los mismos sacerdotes, los cuales, tras officiar en la liturgia del templo, se apresuraban a tomar parte en “la liturgia de los deportes” (2 Mac 4,14).

4,18-22 Jasón rinde homenaje al rey Antioco. La depravación de Jasón llegó hasta el extremo de enviar unos espectadores a las competiciones quinquenales de Tiro, con el encargo de ofrecer un sacrificio a Melqart. Dios fenicio, asimilado al Hércules griego (2 Mac 4,18-19), lo que equivalía a comulgar con la religión pagana, cosa que, por razones de conciencia, los enviados no cumplieron.

Cleopatra, hermana de Seleuco IV y de Antioco IV, al quedarse viuda en el año 180. ejerció hasta su muerte en el año 176 la regencia de su hijo Tolomeo VI Filométor, que tenía diez años cuando murió su madre y fue conornado rey al cumplir los catorce y alcanzar la mayoría de edad. Antioco IV Epifanes envió como delegado personal suyo a la coronación al diplomático Apolonio, con el fin de que se informase de la política de gobierno de su sobrino, el cual tenía el propósito de reivindicar la Celesiria, dada como dote por Antioco III a Cleopatra, pero de la que ésta no había llegado a tomar posesión. Antioco, previendo la guerra, toma medidas de defensa (2 Mac 4,21-22).

4,23-50 Menelao suplanta a Jasón. Menelao, un laico, de la tribu de Benjamín, soborna al rey y es nombrado sumo sacerdote. Jasón recibe su merecido, pues Menelao le hace la misma faena, que él había hecho a su hermano Onías. Jasón se vió obligado a huir al territorio de los nabateos, al sur de la Transjordania (2 Mac 5,8). Menelao, por no cumplir la palabra de dar al rey la gran cantidad de dinero prometida, y Sóstrates, por no habérsela hecho cumplir, fueron llamados a rendir cuentas ante el rey (2 Mac 4,27-28), con tan buena suerte para ellos que, cuando llegan a Antioquía, el rey se había ausen-

tado (2 Mac 4,30-31), dejando en su lugar a Andrónico, al que Menelao logra sobornar con objetos preciosos robados en el tesoro del templo (2 Mac 4,32).

La muerte de Onías (170 a. C.), hombre prudente, sabio y virtuoso (2 Mac 4,37), en el templo de Dafne (a nueve kilómetros al sur de Antioquia) dedicado por Seleuco I al Dios Apolo, constituye un asesinato doblemente sacrilego, por su condición de sumo sacerdote ilegalmente depuesto y por el lugar en que se lleva a cabo. Supone, además, el quebrantamiento del derecho de asilo internacionalmente reconocido. Onías es el *príncipe ungido* y el *príncipe de la alianza* de Dn 9,25 y 11,22. Su muerte abre la última de las setenta semanas de años, cuya mitad está marcada por el fin del sacrificio legítimo y la instalación en el templo del *ídolo abominable* (Dn 9,27; 7,25; 8,11-14; 11,31; 12,11; 1 Mac 1,54; 4,52; 2 Mac 1,9). La muerte de Andrónico, acaecida en el mismo lugar de su crimen, es para el autor el justo castigo merecido (2 Mac 4,38).

Lisímaco, cómplice de su hermano Menelao, cae en manos del pueblo, y es linchado cerca del templo, que había expoliado.

Menelao fue procesado (2 Mac 4,43), pero con sus estratagemas logró salir absuelto, mientras que los testigos de cargo, inocentes, fueron condenados a muerte (2 Mac 4,47). Para el hagiógrafo, ni un *tribunal de bárbaros*, literalmente, ni "un tribunal de escitas" (bárbaros del norte del mar Negro, considerados como criminales empedernidos, hasta el punto que era proverbial la frase "más cruel que los escitas") hubiera cometido semejante barbaridad (2 Mac 4,47).

5,1-27 Profanación del templo. En Jerusalén fueron muchos los que creyeron ver en el cielo señales misteriosas de carácter bélico, consideradas como presagio de una catástrofe inminente (2 Mac 5,2-4). Se trata de un *artificio literario* para poner de manifiesto la intervención de Dios en la historia del pueblo. Una aparición semejante tuvo lugar en el año 70 d. C., como presagio de la destrucción del templo (Bell. Jud. VI, V, 3). Jasón, partidario de los lágidas, como Menelao

lo era de los seléucidas, creyendo que Antíoco había muerto en Egipto, intentó hacerse dueño de Jerusalén y recuperar el sumo pontificado. Consiguió que Jerusalén capitulara, pero no pudo dejar fuera de combate a Menelao, que se hizo fuerte en la *ciudadela* defendida por los mercenarios chipriotas y que, además, estaba protegido por los Tobiadas proseléucidas (Ant XII, V, 1). Jasón acabó por darse a la fuga, no sin antes haber matado a troche y moche a los habitantes de Jerusalén, sin darse cuenta que matar a los de la propia raza tiene bastante de suicidio (2 Mac 5,5-7). Perseguido por Aretas I, rey de los nabateos (1 Mac 5,25), tiene que salir de Petra, capital del reino nabateo, y huyendo de ciudad en ciudad, rechazado por todos, hasta por sus propios parientes espartanos (2 Mac 5,9; 1 Mac 12,19-23), llegó a Egipto (2 Mac 5,8), muriendo en tierra extraña, sin que nadie le llorara y sin recibir sepultura (castigo infamante para los judíos: Is 24,3; Jr 22,19; 36,30) junto a los restos de sus antepasados, algo que los israelitas deseaban por encima de todo (Gn 49,29; 50,25; 1 Re 2,10). Justo castigo para semejante apóstata, que había expulsado de la patria a tantos conciudadanos condenados a morir en el exilio (2 Mac 5,9-10); ello significa el triunfo final de la justicia.

Antíoco, que había sufrido en Egipto una dura humillación, quiso vengarse en los judíos y en tres días dio muerte a cuarenta mil judíos e hizo otros cuarenta mil prisioneros cifra muy magnificada debida al simbolismo del número cuarenta. Las visiones en el firmamento duraron también cuarenta días. Josefo habla de diez mil prisioneros (Ant XII, V, 4), cifra ya exagerada. En cualquier caso, Antíoco saqueó el templo, lo profanó y lo expolió (2 Mac 5,15-16). El hagiógrafo explica todo esto desde la teología. Era Dios el que permitía este duro castigo para su pueblo por sus muchos pecados (2 Mac 5,17). El templo no era una institución independiente, ni un fin en sí mismo, como muchos creían (Jr 7,1-15). El pueblo no era para el templo, sino el templo para el pueblo, como el hombre no es para el sábado, sino el sábado para el hombre (Mc 2,27). El templo debe servir para el debido desarrollo religioso del pueblo, la suer-

te del templo está ligada a la suerte del pueblo. Si el pueblo no hubiera pecado, a Antíoco le habría ocurrido lo mismo que a Heliodoro (2 Mac 5,18; 3,1-4), pero entonces el pueblo no era tan pecador como lo es ahora (2 Mac 6,12-17) y el sumo pontificado lo ostentaba legítimamente Onías, mientras que ahora lo ostenta un intruso, que tiene muchos secuaces, traidores, como él, a la ley.

Antíoco había llevado a cabo una primera expedición a Egipto en la que llegó a ser coronado rey de Egipto en Menfis, pero presionado por los romanos tuvo que retirarse (1 Mac 1,16-20). Esta segunda expedición también le sale mal. La cronología de los hechos es la establecida en el libro de Daniel: primera expedición (Dn 11,25-27); expolio del templo (Dn 11,28); segunda expedición (Dn 11,29); intervención romana (Dn 11,30); saqueo y matanza de Jerusalén (Dn 11,30); abolición del culto e instalación en el templo del *ídolo abominable* (Dn 11,31-39).

Filipo y Andrónico son dos personajes de reconocida crueldad (2 Mac 6,11) y más cruel que ellos el sumo sacerdote Menelao (2 Mac 5,22-23).

Apolonio (1 Mac 1,29) se vale de una estrategia indigna (2 Mac 5,24-27; 1 Mac 1,29-45; Ant XII, V, 5) contra los jerosolimitanos, a los que masacra en día de sábado, pero caerá luego en manos de Judas (1 Mac 3,10-12).

El compendiador considera que Judas y los suyos se hicieron vegetarianos por lealtad a la ley (2 Mac 5,27), pero lo cierto es que en el desierto es difícil alimentarse de carne (Lv 11) y que cada vez se cumplía con mayor rigor el no comer carnes prohibidas (Dn 1,8; Tob 1,11; Jdt 12,2).

6,1-17 Instauración de cultos paganos.

Estamos en el otoño del año 167 a. C. El templo de Jerusalén es dedicado a Júpiter Olímpico (2 Mac 6,2), el primero entre todas las divinidades paganas. Cambiar el nombre de Yahvé/el Señor por el de Júpiter equivalía a transformar substancialmente la realidad del templo, la ofensa más grave contra Dios y sus fieles. Los samaritanos pidieron a Epifanes que su templo de Garizín fuera dedicado a

Júpiter Helenio, pues ellos no se consideran judíos, sino sidonios de raza (Ant XII, V, 5); fue, en efecto, dedicado a Júpiter Hospitalario, protector de los extranjeros, o porque los samaritanos eran extranjeros (2 Re 17,24) o porque eran hospitalarios con los extranjeros.

El templo de Jerusalén fue profanado: en él se celebraban banquetes que degeneraban en orgías y en la prostitución sagrada, práctica ésta propia de los templos paganos de la época y que recordaba los cultos sexuales de los cananeos (2 Re 23,7); se ofrecían en sacrificio víctimas prohibidas (2 Mac 6,5; 1 Mac 1,47; Lv 11; Dt 14 1-20). Tal profanación hacía imposible guardar el sábado, las fiestas patrias y la ley judía (2 Mac 6,6). El veinticinco de cada mes se celebraba la fiesta onomástica del rey (2 Mac 6,7). Las autoridades locales obligaban a los judíos a participar en las fiestas dedicadas a Baco, el dios del vino y de la vendimia, a tomar parte, bajo pena de muerte, en los banquetes sagrados y a seguir las costumbres helénicas (2 Mac 6,8-9).

El hagiógrafo expone (2 Mac 6,12-16) un doble aspecto de la justicia divina. Con los paganos, Dios espera a que sus pecados lleguen al colmo (Dn 8,23), para castigarlos de manera absoluta; pero con los judíos no espera a que sus pecados lleguen a plenitud, para no tenerlos que castigar tan duramente: *A ellos los probaste como padre que corrige, pero a los otros los castigaste como rey implacable* (Sab 11,10). Se trata de un castigo medicinal, una corrección de carácter educativo (Prov 3,12; 20,30; 23,14-15). Sin embargo, Dios es misericordioso e indulgente también con los paganos (Sab 12,20-22), da tiempo a todos para que se arrepientan (Sab 11,23; 12,20). Esta es la doctrina de Isaías (Is 54,7-8) desarrollada en el Nuevo Testamento (Rom 2,4-5; Heb 12,6) y la razón última por la que la parusia se retrasa (2 Pe 3,9).

6,18-31 Martirio de Eleazar. Eleazar es un escriba eminente y un venerable anciano de noventa años, que mueve a compasión. Muere con la mayor dignidad, al estilo de los mártires cristianos. Para los Santos Padres es el protomártir de la Antigua Alianza y el

maestro de los siete hermanos macabeos. Por salvar la vida no puede ni siquiera acudir al subterfugio de simular comer carne de cerdo prohibida por la ley (Lv 11), porque eso serviría de escándalo. El es un experto en las Sagradas Escrituras y debe llevar a la práctica lo que enseña; porque eso le salvaría vida, pero no lo libraría del juicio de Dios (2 Mac 6,26); ya que más allá de la muerte existe la retribución justa (Dn 12,2; Sab 3,2; 4,16-5,8); porque quiere dejar a los jóvenes el ejemplo de que hay que estar dispuestos a morir por la ley y la alianza (2 Mac 6,8; 7,30; 10,26; 12,40; 15,9; 1 Mac 2,20); sin cometer una indignidad por un poco más de vida (2 Mac 6,25). Eso precisamente, y no otra cosa, es la gesta de los macabeos (2 Mac 8,21; 13,14); eso es lo que harán los mártires cristianos (Hch 7,59). Como tenía sujetas las manos y no podía moverlas, escupía la carne de cerdo que, a la fuerza, le metían en la boca. En la agonía de la muerte, se acoge al Señor *que todo lo sabe*, literalmente que “tiene la sabiduría santa”, expresión que no aparece en ningún otro lugar de la Biblia, una sabiduría que nada tiene de terrena, y que juzga con justicia todas las cosas (2 Mac 6,30). Eleazar, testimonio heroico de fidelidad a Dios y a la ley, muere proclamando que hay que sobre llevar todas las desventuras por amor y por reverencia a Dios (2 Mac 6,30)

7,1-42 Martirio de siete hermanos y su madre. Antes se narraba el martirio de un anciano sacerdote, ahora el de una mujer, madre de familia numerosa y el de siete jóvenes; si la persecución era general e indiscriminada (1 Mac 1,60-61), la resistencia era también general, sin distinción de edad, sexo y profesión.

La narración, apoyada en un núcleo histórico, está artificialmente magnificada; se acentúa un dramatismo, que penetra con fuerza en el ánimo del lector, muy propio de los relatos populares. El número siete, más que cuantitativo, es cualitativo e indica perfección y plenitud, simbolismo muy frecuente en la Biblia (1 Sm 2,5; Rut 4,15; Jr 15,9; Jn y Ap). Estamos ante una pieza literaria maestra; las torturas, exageradas e

inhumanas, se van acumulando en un ritmo creciente hasta alcanzar las más altas cotas de paroxismo y de crueldad. El culto a los siete hermanos macabeos pasó pronto de Antioquía a occidente y fue muy celebrado por los Santos Padres, como los protomártires del Antiguo Testamento y paradigma de los mártires cristianos.

El primero, tras haber sido flagelado con vergas de toro (Hch 22,24) y habérsele arrancado el cuero cabelludo, tortura usada por los escitas previa a la ejecución, murió confesando su lealtad a las leyes patrias (2 Mac 7,2-4). El segundo, que habla en lengua materna (arameo), lo que sugiere que los demás debieron hablar en griego, muere afirmando que Dios resucitará a una vida eterna a todos los que mueren por su ley (2 Mac 7,7-9); es la primera vez que se hace en la Biblia una afirmación tan rotunda sobre la resurrección de los cuerpos (2 Mac 7,11.14.23.29.36; 12,38-46; 14,4-6; Dn 12,2-3); no se trata sólo de la inmortalidad del alma (Sab 3,1; 15,18), pues para un hebreo, ajeno a las distinciones griegas del cuerpo y del alma, la vida más allá de la muerte, suponía la resurrección del cuerpo.

Las actitudes heroicas del tercero suscitan gran admiración en el rey y sus acompañantes por su valerosa intrepidez (2 Mac 7,12). El cuarto muere proclamando su propia resurrección, cosa que no podrá esperar el rey (2 Mac 7,14). El quinto predice un futuro maldito al rey y su familia (2 Mac 7,17), que se cumple en la muerte humillante del rey (2 Mac 9,5-29; 1 Mac 7,4; Dn 11,36) y en la muerte violenta de sus hijos Antíoco V (2 Mac 14,2) y Alejandro Balas (1 Mac 11,17) y de Antíoco VI, hijo de Balas (1 Mac 13,31). El sexto confiesa que estos tormentos son un justo castigo de Dios por los pecados (2 Mac 7,18); en realidad constituyen una prueba y una corrección paternal que Dios les manda (2 Mac 6,12-17).

La madre no puede explicarse el misterio de la gestación de sus hijos en sus entrañas (Sal 139,15-16; Job 10,8-10; Ecl 11,5; Sab 7,2), pero sí sabe lo que cuesta engendrarlos para una nueva vida imperecedera; se burla del rey (en arameo, para que no le entienda:

2 Mac 7,25-26), aconsejando a su hijo todo lo contrario de lo que pretendía el rey, el cual se da cuenta de ello, pero no profiere contra ella impropio alguno, comprendiendo, tal vez, en su crueldad, que ya es bastante dolor el de una madre, a la que en su misma presencia, le arrebatan de manera tan brutal sus siete hijos. Es la primera vez que la Biblia afirma, por boca de una mujer, que Dios lo *ha creado todo de la nada*, literalmente “de cosas que no existen” (2 Mac 7,28).

El séptimo, antes de morir, exhorta a Antioco a que reconozca, aunque tenga que ser *después de haber sido castigado y atormentado* (2 Mac 7,37), que sólo hay un Dios verdadero, el Dios de los judíos, universal y único (Eclo 36,4; 1 Cr 17,20; Is 45,14). Todos los hermanos son dignos de admiración, pero más aún lo es la madre, que con tanta entereza, no sólo afronta la trágica muerte de sus hijos, sino que los alienta a que vayan animosos a la muerte, sellando con su propia vida, el valor y la fe que les había infundido.

El relato es un esbozo de la teología del martirio, que será profundizada y vivida en el cristianismo y que ahora se formula así: hay que estar dispuestos a morir antes que pecar (2 Mac 7,2); Dios tiene piedad de sus leales (2 Mac 7,6); Dios nos ha dado la vida y, por amor a él, hay que estar dispuestos a perderla (2 Mac 7,11). Si la perdemos por él, él nos la devolverá; los que mueren por fidelidad a la ley, resucitarán a una vida eterna, en sus cuerpos mortales (2 Mac 7,9.11.23.29); para los que mueren alejados de Dios no habrá resurrección a la vida (2 Mac 7,14); Dios da a cada uno según su merecido (2 Mac 7,17-19.31); nadie podrá escapar del justo juicio de Dios, el juicio final (2 Mac 7,35); la muerte de los justos es una fuerza de redención para los demás mortales (2 Mac 7,37-38; Is 42,13-53,12).

2. La rebelión macabea (8,1-10,9)

Esta sección ocupa y es el centro de gravitación de la trama del libro. La narración se centra en tres temas fundamentales: pri-

meras victorias de Judas contra los paganos, presagio y testimonio de que la cólera de Dios se ha tornado en misericordia (2 Mac 8); la muerte de Antioco, el rival de Dios, como justo castigo de sus sacrilegios y crueldades y como signo de que la misericordia de Dios con su pueblo se torna en cólera contra Antioco (2 Mac 9); y la purificación del templo, objetivo importante de la rebelión y coronación del éxito de las gestas macabeas (2 Mac 10,1-9).

8,1-7 Judas hostiga a los paganos. Tras el paréntesis de 2 Mac 6-7, el hilo de la narración se reanuda, enlazando con 2 Mac 5,27, en que por primera vez se habla de Judas, a quien se atribuyen hechos que en realidad fueron realizados por su padre Matatías (1 Mac 2,19-48): declarar abiertamente la lucha y organizar la resistencia activa en el desierto. La verdad es que el desierto era el lugar más adecuado para este tipo de resistencia, por sus condiciones geográficas, bien conocidas por los macabeos, y por su significación teológica, lugar donde Dios purificó y fortaleció a los antepasados del pueblo judío.

Los soldados se preparan para la guerra santa con una oración, que tiene las siguientes motivaciones: 1) La situación de acoso y de opresión descrita tantas veces con tintes dramáticos (1 Mac 1,24-28.36-40; 2,7-12; 3,45.50-53); 2) Jerusalén está arrasada (2 Mac 8,3), igual que tantas veces amenazada y saqueada (1 Mac 1,31; 3,35; 2 Mac 5,23-26; 9,14); 3) el clamor de la sangre vertida (2 Mac 8,3; Gn 4,10) y la muerte de niños inocentes (2 Mac 8,4); y 4) el templo profanado y blasfemado el santo nombre de Dios (2 Mac 8,4). La oración es escuchada. Dios cambia su ira en misericordia (2 Mac 8,5) para con su pueblo, en atención a la vida ejemplar de Judas, que, con la ayuda de Dios, se hace invencible (2 Mac 8,5).

8,8-36 Derrotas de Nicanor y Báquides. Filipo, el frigio, personaje lleno de crueldad (2 Mac 5,22; 6,11), gobernador de Judea, ante las continuas conquistas de Judas, pide a Tolomeo (2 Mac 4,45; 6,8; 1 Mac 3,38) que acuda a frenarle (2 Mac 8,8). Tolomeo envía a

Nicanor (2 Mac 8,9) uno de los primeros “amigos del rey” (1 Mac 2,18), como jefe militar, acompañado del estratega Gorgias (2 Mac 10,14; 12,32; 1 Mac 3,38; 5,59), con órdenes de exterminar a los judíos (1 Mac 3,34-36). Nicanor estaba tan seguro de su victoria, que hasta cobró por adelantado el precio de los judíos que pensaba capturar y vender como esclavos. Si se proponía obtener sesenta mil kilos de plata y daba noventa esclavos por treinta kilos (2 Mac 8,11) —la mitad de lo que se pagaba en Grecia— la cantidad de prisioneros tendría que ser descomunal, a todas luces exagerada.

Judas prepara a sus hombres con una arenga patriótica y religiosa. La constitución judía ha sido abolida; sólo hay una solución: o vencer o renunciar a ser judío (2 Mac 8,16-17). Si el enemigo confía en el poder de su maquinaria bélica, ellos cuentan con el auxilio del Dios omnipotente (1 Mac 4,58; Sal 20,8), que da la victoria a su pueblo, lo mismo con muchos que con pocos (2 Mac 8,18). Los judíos cuentan en su historia con ejemplos extraordinarios de esta ayuda de Dios: el ángel del Señor hirió de muerte a ciento ochenta mil soldados (cifra magnificada) del ejército de Senaquerib, rey de Asiria (2 Mac 8,19; 2 Re 19,35; 1 Mac 7,41; 2 Sm 24,15-16; Ex 12,23), el cual tuvo que retornar humillado a Nínive. ¿Y cómo hubieran podido vencer ocho mil judíos a ciento veinte mil sirios (2 Mac 8,20) sin la ayuda de Dios? En último término, un judío leal debe estar dispuesto a morir por la ley y por la patria (2 Mac 5,8,15; 8,21; 13,11,14).

Judas divide el ejército en cuatro cuerpos, cosa no corriente, pues lo ordinario era dividirlo en tres; al frente de ellos puso a sus cuatro hermanos: Simón, Juan (no José, error del copista), Jonatán y Eleazar y él al frente de todos dirigiendo la batalla. Eleazar abrió el libro sagrado al azar y la providencia de Dios dispuso que la consigna para la batalla fuera *Dios nos ayuda* (2 Mac 8,23; 1 Mac 3,48; 12,9); eso es lo que significa casualmente Eleazar. El ejército de Nicanor fue prácticamente destrozado (2 Mac 8,24). Los judíos hicieron partícipes del botín a todos por igual, tanto para los combatientes, como

para los de retaguardia; tal era la costumbre, la ley y la norma en Israel (Nm 31,25-47; 1 Sm 30,24-31). Aquí se acentúa el carácter social de la repartición del botín extensiva a los damnificados, las viudas y los huérfanos (2 Mac 8,28).

La pericopa 2 Mac 8,30-32 está desplazada de lugar. La batalla contra Timoteo (1 Mac 5,6) y Báquides (1 Mac 7,8) fue en las cercanías de Emaús, en el año 163 a. C. (1 Mac 3,38-4,15), después de la purificación del templo y antes de la vuelta victoriosa de Judas tras sus triunfos en Galaad (1 Mac 5,28-55; 9,1-10).

Nicanor pretendía hacer prisioneros y vender como esclavos a los judíos; eso justamente es ahora él, un *esclavo fugitivo* (2 Mac 8,35), que no cayó en manos de los judíos por la sacralidad del sábado fielmente observada por ellos (2 Mac 8,27). Obligado a retornar a Antioquía y despojado de todo, no tiene más remedio que reconocer la imbatibilidad de los judíos (2 Mac 8,36). Una de las ideas dominantes del libro es que también los paganos se ven obligados a reconocer la gloria, el poder y la grandeza del Dios de Israel (2 Mac 3,36; 9,12; Dn 3,9; 4,31; 6,27). He aquí la razón teológica de la victoria: Dios lucha al lado de los que cumplen sus leyes y los hace invencibles (2 Mac 8,36).

9,1-29 Muerte de Antíoco Epifanes. Según 2 Mac 9,2 Antíoco pretendió saquear el templo de Persépolis. En realidad, se trata del templo de Nanea o Diana en Elimaida (1 Mac 6,1; Ant XII, XI, 1), pero el autor o el compendizador prefirió poner Persépolis, capital que fue de Persia y residencia de los reyes aqueménidas, ciudad bien conocida y destruida por Alejandro Magno. Para algunos, sin embargo, aquí no se hablaría de una ciudad concreta, sino de una ciudad indeterminada de Persia (persepolis).

Ecbatana, capital de Media, a setecientos kilómetros de Persépolis hacia el noreste, residencia veraniega de los reyes persas (Esd 6,2; Tob 3,7), fue fortificada por Arfaxad, rey de Media (Jdt 1,1-3). La expedición de Antíoco IV Epifanes fue un fracaso rotundo. Su regreso humillante y la noticia de la derrota de

sus generales Timoteo y Nicanor en Judea, suscitan en él los sentimientos más crueles de venganza contra los judíos, a los que decide exterminar así como arrasar Jerusalén (2 Mac 9,4; 1 Mac 3,35-36; 6,5-6). Pero a todo el mundo le llega su hora, también a los más poderosos. La marcha vertiginosa, a galope tendido, acosado por grandes dolores repentinos (¿apendicitis?), hizo que Epifanes cayera del carro (¿un fallo cardíaco?) y fuera magullado por él (2 Mac 9,7); castigo fulminante de su orgullo y de su odio a los judíos (2 Mac 9,4).

El que pretendía *mandar en las olas del mar y pesar en la balanza las cimas de los montes*, cosas propias de un poder divino (2 Mac 9,8; Is 40,12; 51,15); el que pensaba llegar hasta las estrellas del cielo, privilegio exclusivo de los dioses (2 Mac 9,10; Is 14,13), es decir, el que creía poder transitar por tierra, mar y aire, como por su propia casa, ni siquiera puede andar y tiene que ser transportado en una camilla.

No sabemos de qué enfermedad se trata (1 Mac 6,9). Tal vez de tipo psicológico, depresión nerviosa, de ansiedad (Ant XII, XI, 1), la enfermedad propia de los altaneros y soberbios; una enfermedad incurable, un dolor sin fin (Jr 15,18), una llaga insanable, y esto como consecuencia de una enorme iniquidad y delitos incontables (Jr 30,12-15). El hedor repugnante de sus carnes putrefactas, el manantial de gusanos, en que su cuerpo y sus ojos han quedado convertidos (2 Mac 9,9-10), presagian el castigo que le espera más allá de la muerte, donde por herencia tendrá larvas (Eclo 19,3), por cama una gusanera (Is 14,11), por alimento lágrimas (Jdt 16,17) y por tormento fuego abrasador inextinguible (Is 66,24). El castigo está en relación con la atrocidad de sus crímenes, el propio de los tiranos, que reciben lo que en estricta justicia se merecen. Así murieron Herodes el Grande y Herodes Agripa, roídos de gusanos (Hch 12,23).

Epifanes da muestras de arrepentimiento sincero. Se retracta de todo. Promete reparar con creces los daños causados (2 Mac 9,14-16). Está dispuesto incluso a hacerse judío y a convertirse en misionero por todos los lu-

gares del mundo proclamando el infinito poder de Dios (2 Mac 9,17). A pesar de todo esto, semejante monstruo de maldad no puede tener perdón de Dios (2 Mac 9,13). Para él la suerte ya está echada. Ya es tarde para el arrepentimiento. La hora del juicio inapelable ha llegado ya. Este trágico final del tirano está descrito con acentos teológicos, más que con rasgos literalmente históricos. Nabucodonosor también terminó por adoptar una postura semejante y fue perdonado por Dios (Dn 4,31-33; Sab 11,15-12,22). Para Aníoco IV Epifanes no hay perdón.

Murió en Tabes, a mitad de camino entre Persépolis y Ecbatana, en terreno montañoso (2 Mac 9,28), lugares propios de las bestias salvajes y guarida de ladrones; murió en tierra extraña, lejos del palacio real de Antioquía, sin que nadie llorara su muerte. Era el final que podía esperar un hombre tan infame. A la hora de morir, llamó a los amigos "y les dijo que padecía una grave enfermedad y que ello se debía al hecho de haber maltratado a los judíos, despojando el templo y menospreciando a Dios. Dichas estas cosas, expiró" (Ant XII, XI, 1). Filippo recogió el cadáver y lo llevó a Antioquía (1 Mac 6,13).

A la hora de su muerte confió a Filippo la regencia, la custodia y la educación de su hijo Antíoco (1 Mac 6,14-16); antes se lo había encomendado a Lisias, el cual, se apresuró a entronizarle como rey con el sobrenombre de Eupátor (hijo de buen padre) (1 Mac 6,17). Epifanes confía en que su hijo gobierne con la proverbial filantropía de los monarcas (2 Mac 9,27), la virtud más deseada y apreciada por los griegos en sus gobernantes (2 Mac 6,22; 13,23).

Contrasta el tono magnánimo, sereno y humilde de la carta circular de Epifanes (2 Mac 9,18-27), con el tono violento del hagiógrafo que, aun en el lecho de muerte, trata muy duramente a Epifanes, blasfemo y criminal (2 Mac 9,28).

Filippo quiso apoderarse del reino (1 Mac 6,55-56), pero en su intento fue derrotado por Lisias (1 Mac 6,63), por lo que se vió obligado a huir a Egipto, refugio tradicional de los enemigos de los seléucidas. Allí permaneció del año 164 al 163 a. C. (2 Mac 13,23).

10,1-9 La purificación del templo y la fiesta de la Dedicación. El primer libro de los Macabeos coloca la purificación del templo antes de la muerte de Antíoco IV Epifanes (1 Mac 4,36-61; 6,1-16), mientras que el segundo libro de los Macabeos la coloca después. Allí se dice que el culto del templo se interrumpió durante tres años y aquí durante dos; tal vez se trate de un error del copista o de un tiempo aproximativo. La profanación del templo tuvo lugar en el año 167 a. C. y la muerte de Epifanes, seguida de la purificación del templo, en el 164 a. C.

Sacaron fuego del pedernal (2 Mac 10,3), un fuego virgen, apto para los sacrificios (2 Mac 1,19-21), con el fin de no utilizar fuego profano (Lv 10,1; Nm 3,4). Una de las constantes del libro es la oración, que ahora se hace con el antiguo gesto penitencial de humildad profunda (Sal 44,26), tirados de bruces en el suelo (2 Mac 10,4). La purificación del templo tiene lugar el mismo mes y el mismo día en que fue profanado (2 Mac 10,5). La relación entre esta fiesta y la de las tiendas es un tanto forzada, pues lo único en común es que ambas se celebraban durante ocho días (2 Mac 10,6) con ramos y palmas (Lv 23,40). Judas quiere que la fiesta se celebre con la pompa de la primera dedicación de Salomón (2 Re 8,62). La decisión de declararla fiesta nacional fue tomada democráticamente (2 Mac 10,9). La fiesta, que conmemoraba también el triunfo del judaísmo sobre el paganismo, se seguía celebrando en tiempos de Jesucristo (Jn 10,22) y es la que dio origen a la Hanukka actual de los judíos. Aquí acaba la primera parte del libro escrita para invitar a los judíos a celebrar la fiesta de la Dedicación del templo (2 Mac 1-2).

3. Campañas de Judas Macabeo (10,10-15,36)

Recuperado el templo y llevada a cabo su purificación, queda todavía por conseguir la total libertad religiosa: he ahí el fin último de todos los combates, que se narran en esta sección. Para más resaltar el sentido religioso de esta guerra santa, las narraciones se

adornan con elementos prodigiosos y sobrenaturales. Una tras otra se suceden batallas victoriosas de Judas; a su paso caen ciudades (2 Mac 12,1-37); y uno tras otro van siendo derrotados todos sus enemigos: Gorgias (2 Mac 10,5-23), Timoteo (2 Mac 10,24-38), Lisias (2 Mac 11 1-15) y el último de todos, Nicanor, el más temible y temido; su derrota y muerte en una batalla memorable constituye la apoteosis final del libro (2 Mac 15,1-35).

10,10-23 Sucesión de Antíoco IV y nuevos éxitos de Judas. Tras la muerte de Epifanes, surgen las intrigas palaciegas, en las que se ve envuelto Tolomeo (2 Mac 10,12), cuyo sobrenombre de Macrón (cabezudo) le distingue del Dorimenes (2 Mac 4,45) y del Tolomeo gobernador de Celesiria y Fenicia, enemigo declarado de los judíos (2 Mac 8,8). El trato benévolo que Tolomeo Macrón dispensó a los judíos (2 Mac 10,12) le hizo perder la confianza del nuevo rey Antíoco V Eupátor; a ello hay que añadir que anteriormente, en lugar de defender contra Epifanes la isla de Chipre, de la que era gobernador, se la entregó y se pasó a sus filas. Por tanto no es de extrañar que a la muerte de Antíoco IV Epifanes, fuera perseguido por Antíoco V, por lo que decidió suicidarse (2 Mac 10,13).

Gorgias, ayudante de Nicanor (1 Mac 3,38; 2 Mac 8,9) estaba constantemente hostigando a los judíos (2 Mac 10,14); eso mismo hacían los idumeos (2 Mac 10,15; 1 Mac 5,1-8), descendientes de Esaú, enemigos proverbiales de los judíos (Gn 36,9) desde los tiempos del éxodo, cuando no les dejaron pasar por su territorio, a pesar de que eran de la misma sangre (Nm 20,14-21; 25,24); ahora actualizan su comportamiento tradicional, favoreciendo a los helenizantes y amparando a los judíos renegados (2 Mac 10,15). Judas mata a más de veinte mil idumeos (2 Mac 10,17,23), cifra muy agrandada (idéntica a la de 2 Mac 8,30). Los encargados de mantener el asedio fueron Simón, el hermano de Judas; José, hijo de Zacarías (1 Mac 2,3; 5,17-18. 50.60; 2 Mac 8,22) y Zaqueo, personaje desconocido, vocablo tal vez diminutivo de Zacarías, en cuyo caso se trataría del padre de José (1 Mac 5,18).

10,24-38 Expedición de Timoteo. Timoteo (2 Mac 10,24) ya había sufrido otra derrota (2 Mac 8,30-32). A Judas la fuerza en el combate le viene dada por su confianza en Dios (2 Mac 10,25-28), el cual se convertirá en "opresor de sus opresores" (2 Mac 10,26; Ex 23 22), mientras que Timoteo lucha sólo empujado por el odio a los judíos (2 Mac 10,28). Como ya acaeciera en otras ocasiones (2 Mac 2,21; 3,25; 5,2-3; 11,8), la ayuda de Dios se hizo palpable con la aparición a caballo de cinco sublimes personajes, que combatieron al lado de los judíos. El hecho de que estos singulares personajes sólo fueran vistos por los combatientes sirios, según se desprende del texto bíblico (2 Mac 10,29-30), sugiere que los propios sirios pudieron inventar esta historia para justificar su derrota. Timoteo se refugió en la fortaleza de Guezer (2 Mac 10,32; 12,2; 1 Mac 12,2) comandada por su hermano Quereas; allí cayeron ambos. Los insultos, las maldiciones y las blasfemias de los sitiados exasperaron de tal modo a los judíos, que se lanzaron con todo arrojo contra ellos, matando a diestro y siniestro (2 Mac 10,35), prendiendo fuego a las torres y quemando vivos a sus defensores (2 Mac 10,36).

11,1-38 Expedición de Lisias. Lisias, primer ministro, pariente real y tutor de Antíoco V Eupátor (2 Mac 11,1.22; 10,11; 1 Mac 3,32-33), emprende su segunda campaña con el fin de someter el templo y la ciudad de Jerusalén a los mismos impuestos que los demás templos paganos y las ciudades griegas (2 Mac 11,3); el sumo sacerdocio se pondría cada año en venta y se adjudicará al mejor postor.

Lisias estaba seguro del éxito, basado en el número de sus efectivos, *en sus miriadas de infantería y caballería*; cada miriada constaba de diez mil unidades (2 Mac 11,4). Judas contaba con la victoria, confiando únicamente en la ayuda de lo alto (2 Mac 11,6), del ángel de Dios (Ex 23,30), el ángel salvador (2 Mac 11,6; 15,23; Tob 5,22), el ángel liberador (Ex 3,2; 14,19; 23,20-21), que acude a la cita, en forma de caballero vestido de blanco (2 Mac 11,8), con armadura de oro (2 Mac 3,30; Mt 28,3; Mc 16,5; Jn 20,12;

Hch 1,10) y que acompaña a Judas desde Jerusalén a Betsur, ciudad que fue fortificada por Roboán (2 Cr 11,7) y repoblada de judíos en tiempos de Nehemías (Neh 3,16).

El resultado fue de once mil bajas en el ejército de Lisias (2 Mac 11,11), cinco mil según 1 Mac 4,34.

Lisias, tras una inteligente reflexión, hace a los judíos proposiciones de reconciliación (2 Mac 11,13-14). Judas las acepta. Y así el año 164 a. C. fue un año de paz y de negociaciones a través de cuatro cartas cruzadas, cuyas contestaciones no se transcriben y en las que lo que menos cuenta es la cronología. El orden sería este: la de Lisias (2 Mac 11,16-21), la de los romanos (2 Mac 11,34-38), la de Epifanes (2 Mac 11,27-33), la de Eupátor (2 Mac 11,22-26). Las tres primeras están firmadas en el mismo mes y año (148 de los seléucidas, 164 a. C.), la cuarta no lleva fecha, y es posterior a todas.

Siguiendo ahora el orden del actual texto bíblico, en la primera carta (2 Mac 11,16-21). Lisias se refiere a los acuerdos ya alcanzados (2 Mac 11,15), de los que son fieles cumplidores, y responde a los puntos concretos que le habían presentado los emisarios judíos. Juan, el hijo mayor de Matatías (1 Mac 2,2) y Absalón, padre de dos jefes militares, Matatías (1 Mac 11,70) y Jonatán (1 Mac 13,11). El destinatario es el pueblo judío y no Judas, al que los seléucidas no reconocen como jefe o etnarca de los judíos. En la segunda (2 Mac 11,22-26) el rey Eupátor se compromete a estudiar las cláusulas de la paz con los judíos (2 Mac 13,23; 1 Mac 6,59) a los que devuelve el templo (que ya habían recuperado: 1 Mac 4,36-61; 2 Mac 10,1-8) y les concede la libertad religiosa; declara la apoteosis de su padre Epifanes en el Olimpo (2 Mac 11,22), al igual que hizo Antíoco I con su padre Seleuco I, al que dio culto divino, costumbre también de los lágidas y los romanos. En la tercera (2 Mac 11,27-33), cuyo destinatario es el Consejo de Ancianos (2 Mac 11,27; 4,4; 1 Mac 12,35), Epifanes permite la repatriación de los judíos exiliados, pero tienen que llevarla a cabo en un tiempo record, en quince días; los judíos podrán regirse por sus propias leyes (2 Mac 11,31); la carta es

prácticamente la proclamación de una amnistía general en el aspecto religioso, político y militar; los judíos vuelven a disfrutar de la libertad religiosa. La cuarta (2 Mac 11,34-38) dirigida por los romanos al pueblo judío, es una confirmación de las prerrogativas concedidas por Lisias (2 Mac 11,35). La victoria de Pidna (168 a. C.) confería a los romanos el papel de árbitros en todo el oriente.

12,1-12 En Jafa y Yamnia. El que los judíos pudieran dedicarse a las labores del campo (2 Mac 12,1) es señal de que reinaba la paz, pero una paz relativa, pues los enemigos no les dejaban vivir tranquilos (2 Mac 12,2). La identidad de estos hostigadores no es nada fácil. Timoteo no es el que cayó en Guezer (2 Mac 10,24-38), probablemente es el derrotado por Judas en la Transjordania (1 Mac 5,6.11.37-44). De Apolonio sólo sabemos que no es gobernador de Fenicia y Celesiria (2 Mac 3,5; 4,4.21; 1 Mac 1,29-35). De Jerónimo y Demofón nada más se sabe. Nicanor puede ser y puede no ser el hijo de Patroclo (1 Mac 3,38; 8,9).

Jafa era el puerto más importante del Mediterráneo al sur de Tolemaida (2 Cr 2,15; Esd 3,7; 1 Mac 14,5); fue conquistada por Jonatán (1 Mac 10,76) y ocupada de nuevo y fortificada por Simón (1 Mac 12,33-34; 14,34). Yamnia (2 Mac 12,8; 1 Mac 4,15; 5,58); estaba a medio camino entre Jafa y Ascalón (1 Mac 10,86; 11,60; 12,33); el puerto distaba ocho kilómetros de la ciudad (2 Mac 12,6.9). Los árabes nómadas (2 Mac 12,11) son los nabateos.

12,13-37 La captura de Caspín y otras ciudades. Caspín (2 Mac 12,13), fortificada con fosos (o terraplenes) y murallas, se identifica generalmente con Casfo (1 Mac 5,26.36). Los sitiados se comportan como los de Guezer (2 Mac 10,34), con insultos, maldiciones y blasfemias (2 Mac 12,14). Judas se apoya siempre en el poder del cielo. Si el Señor derribó las murallas de Jericó sin ninguna maquinaria bélica (Jos 6), ahora podrá hacer lo mismo, como así fue. La carnicería fue de tales dimensiones que el lago cercano, de cuatrocientos metros de ancho, parecía lleno de

sangre. La identidad de Jarac (2 Mac 12,17) es incierta; como nombre propio, no vuelve a aparecer en la Biblia y podría tratarse de la actual Keraka, a veinte kilómetros al noroeste de Bosra; como nombre común significa "fortaleza". El país de Tob (1 Mac 5,13; 2 Sm 10,6) se identifica con la Amonítida habitada por los tubianos (Jue 11,3-4). Dositeo (2 Mac 12,19) era tubiano, y, como tal, un experto jinete (2 Mac 12,35), soldado cualificado para luchar en el país de los tubianos.

Timoteo eligió como lugar de asilo para las mujeres y los niños (2 Mac 12,21) el templo de Carnión, dedicado a la diosa Astarte, "de los cuernos", diosa de la vegetación (1 Sm 31,10; 1 Re 11,5.33), representada con cuernos de vaca. Atargates (2 Mac 12,26) es una diosa siria identificada con Astarté. El Lisias de 2 Mac 12,27 no es el gobernador de Celesiria (2 Mac 10,11), incluso es muy posible que se trate de un error de transcripción y haya que leer "Lisania". Betsán (1 Mac 5,52), antigua ciudad cananea, en cuyas murallas los filisteos colgaron el cadáver de Saúl (1 Sm 31,10; 2 Sm 21,12), al ser helenizada, cambió su nombre por el de Escitópolis (2 Mac 12,29), ciudad de los escitas (Jue 1,27; Jdt 3,10).

La fiesta de las semanas (2 Mac 12,31) se celebraba siete semanas después de la pascua (a los cincuenta días, de ahí el nombre de pentecostés: Tob 2,1; Hch 2,1) y tenía el carácter de acción de gracias por la recolección de la cosecha (Ex 34,22). Idumea (2 Mac 12,32; 1 Mac 3,38; 4,1; 5,55-68) estaba mandada por el estratega Gorgias. La derrota de los judíos a la que se alude en 2 Mac 12,34 suele identificarse con la sufrida por José y Azarías (1 Mac 5,56-60). Tracia estaba situada entre Macedonia y el mar Negro. Gracias a un tracio, que, como tal, era una diestro jinete, Gorgias pudo huir y refugiarse en Maresá (2 Mac 12,35; 1 Mac 5,66), ciudad cananea de la Sefela (2 Cr 11,8), tal vez identificada con Moreset, patria del profeta Miqueas (Miq 1,1). En cuanto a Esdrías (2 Mac 12,36), seguramente se trata de la versión griega correspondiente al hebreo Azarías (1 Mac 5,18.56).

El hagiógrafo insinúa que las tropas estaban un tanto decaídas (2 Mac 12,36); la intervención de Judas les levanta el ánimo, y

así cantando en hebreo y con energía (2 Mac 7,8; 15,29) los himnos guerreros de carácter litúrgico, entran en batalla y consiguen la victoria (2 Mac 12,37).

12,38-46 Los judíos muertos por violar la ley. Judas reorganizó su ejército en Adulán (2 Mac 12,38), ciudad cananea, donde David logró esconderse para librarse de las iras de Saúl (1 Sm 22,1; 2 Sm 23,13; 1 Cr 11,15). Como el sábado se les echó encima (2 Mac 12,38) tuvieron que dejar los cadáveres sin recoger en el campamento, para no contaminarse con su contacto (Nm 31,19-20).

He aquí el contenido teológico de este pasaje:

1) Judas y los suyos cumplen con la obra de misericordia de dar a los muertos la sepultura adecuada (Eclo 37,16) y, aunque el ideal era enterrarlos en el sepulcro familiar (2 Mac 12,39; 1 Mac 13,27), en esta ocasión no debió ser así en realidad.

2) Los soldados habían muerto por haberse apoderado ocultamente del oro, la plata y los objetos preciosos ofrecidos a los ídolos en los templos paganos (2 Mac 12,40; 1 Mac 5,68), en lugar de destruirlos, como ordenaba la ley (Dt 7,25-26), con lo que ellos mismos quedaban condenados al exterminio. Tal vez se trataba de simples amuletos cogidos a los soldados enemigos caídos en la batalla de Yamnia (1 Mac 5,58), pero también estos tenían que haber sido destruidos.

3) Se trata de un castigo justo, inferido por el Señor, juez salvador, pues Dios los ha castigado, sin esperar a que su pecado llegara al colmo (2 Mac 6,13), a la idolatría, pues sólo cometieron un pecado de avaricia.

4) El hecho constituye una gracia especial para los soldados vivos, que, ante la vista de lo ocurrido, deben tomar buena nota y no caer nunca en esa trampa (2 Mac 12,42; Dt 7,25).

5) El hecho constituye una gracia para los mismos muertos, pues han muerto *piadosamente* (2 Mac 12,45), han caído por la causa de Dios, por defender la alianza y la ley contra los impíos paganos y, por consiguiente, no han podido ser rechazados por Dios de manera absoluta.

6) Por esta razón, Judas encarga un sacrificio de expiación para que Dios les perdone el pecado (2 Mac 14,43). Tal comportamiento pone de manifiesto la creencia en que después de la muerte, a los que mueren *piadosamente*, no así a los apóstatas o renegados, se les pueden perdonar los pecados.

7) Judas cree que, aunque han muerto, siguen estando vivos; cree no sólo en la inmortalidad del alma, sino en la resurrección de los cuerpos (2 Mac 12,43), pues de lo contrario sería ridículo orar por ellos (2 Mac 12,44).

8) Los vivos pueden interceder por los muertos, pero a través del sacrificio de expiación por el pecado (Lv 4,13-21).

9) Una pregunta final: ¿Está aquí contenida la doctrina sobre el purgatorio, tal y como está formulada en la teología católica? Afirmarlo sería ir demasiado lejos, pues el pasaje puede tal vez interpretarse en el sentido de que lo que Judas pretendía con el sacrificio que mandó ofrecer, era alcanzar que los soldados vivos no fueran considerados por Dios como solidarios en el pecado que habían cometido los muertos (Jos 7). De todos modos, sí aparece clara la afirmación de un estado entre la muerte y la resurrección, en el que Dios puede poner en funciones su misericordia con los muertos y en que los vivos pueden interceder por los muertos ofreciendo sufragios por ellos.

13,1-26 Expedición de Antioco V y Lisias. Estamos en el otoño del año 163 a. C. La *ciudadela* de Jerusalén está sitiada por las tropas de Judas (1 Mac 6,18-28). Lisias, con un ejército enorme y una imponente maquinaria bélica (2 Mac 13,2), emprende una marcha para liberar a los sitiados y acabar con el Macabeo. Menelao (2 Mac 4,23-50) se une a la expedición con el propósito de volver a ejercer las funciones de sumo sacerdote (2 Mac 13,3); pero todo le salió al revés: Lisias le acusa de traidor y de haber sido la causa de todos los conflictos con los judíos, “el responsable de todo por haber persuadido al padre del rey a obligar a los judíos a abandonar el culto de sus antepasados” (Ant XII, IX, 7). El rey tenía además otras razones

para ejecutarle, tales como no haber pagado los tributos prometidos para conseguir el sumo sacerdocio (2 Mac 4,27) y haberle convencido para que mandara ejecutar a sus compatriotas inocentes (2 Mac 4,45-47). Menelao fue ejecutado en Berea, nombre griego dado por Seleuco Nicator (305-281 a. C.) a Alepo, al norte de Siria. Se le aplica el suplicio de las cenizas con brasas, corriente entre los persas durante los siglos V y IV a. C. Consistía en colocar al condenado en una torre de unos veinte metros que tenía una plataforma inclinada, la cual, al girar, hacía caer al reo sobre las brasas encendidas envueltas en ceniza; su cuerpo cauterizado lentamente entre dolores espantosos, quedaba hecho cenizas, hasta el punto que ni podía recibir sepultura (2 Mac 13,5-8). Justo castigo basado en la ley del talión (Ex 21,23), pues Menelao había cometido muchos sacrilegios contra el altar del templo, en el que el fuego y las cenizas eran sagradas y ahora sufre el suplicio de las cenizas profanas (2 Mac 13,8). Esto mismo acaeció a Jasón, su antecesor (2 Mac 4,26) y a Antíoco IV Epifanes (2 Mac 9,6,28) porque el que a hierro mata a hierro muere (Mt 26,52).

Si el peligro es ahora más grande que otras veces, la oración y la penitencia lo deben ser también (2 Mac 13,12). Judas no toma autoritariamente la decisión de entrar en combate; primero invoca a Dios y luego consulta al Consejo de Ancianos (2 Mac 13,12-13). La ley, la patria (2 Mac 5,15; 8,21), el templo (2 Mac 13,10), la ciudad y las instituciones (2 Mac 13,14) están en peligro; se trata de cinco expresiones sinónimas en las que están representados los valores cívicos y religiosos (2 Cr 29,21). El campo ideal para la batalla es Modín (2 Mac 13,14), donde comenzó la rebelión macabea y donde debe librarse la última batalla. La consigna para la batalla, *victoria de Dios* (2 Mac 13,15), realiza lo que significa; Dios, en efecto, les concede la victoria.

Eupátor intentó en vano por dos veces apoderarse de Betsur (2 Mac 13,19). 1 Mac 6,50 afirma que la conquistó y la dejó bien guarnecida, hasta que le fue arrebatada por Simón (1 Mac 11,66). La traición de Rodaco (2 Mac 13,21) consistió probablemente en

que interfirió los suministros de los sitiados (2 Mac 13,20), por lo que estos tuvieron que capitular.

El golpe de Estado, tramado por Filipo (2 Mac 13,23) fue providencial para los judíos, pues el rey, al tener que regresar rápidamente a Antioquía se ve obligado a concertar con ellos un tratado de paz, en el que reconoce que las demandas de los judíos son justas (2 Mac 13,23). Las acepta incluso con generosidad, pues termina ofreciendo un sacrificio en el templo (2 Mac 13,23) al *Rey de reyes* (2 Mac 13,4), superlativo hebreo que significa el rey por excelencia, el único (1 Tím 6,15; Ap 19,16). La carta de Eupátor a Lisias, que el autor o compilador recoge en 2 Mac 11,22-26, debe leerse en este contexto, en el que el rey concede a los judíos la posesión del templo y la autonomía religiosa y política y en el que reconoce oficialmente a Judas (2 Mac 13,24), lo que prácticamente significa el comienzo de la era asmonea. Únicamente nombró un gobernador para la región costera, comprendida entre Tolemaida y Gerar, al sur de Gaza.

14,1-14 Intervención del sumo sacerdote Alcimo. Estamos en la primavera del año 161 a. C. Demetrio desembarca en Trípoli, "ciudad triple", así llamada porque en ella estaban asentados en tres barrios, separados por murallas, aradios, tirios y sidonios. Según 1 Mac 7,1, Demetrio salió de Roma, del puerto de Ostia, "con pocos hombres", dieciséis según Polibio.

Alcimo, de estirpe sacerdotal (1 Mac 7,5; 2 Mac 14,7), un renegado que se había pasado al helenismo, había sido nombrado sumo sacerdote, pero no había ejercido sus funciones, pues el templo estaba en poder de Judas. Los primeros en reconocerle como tal, por ser descendiente de Aarón, fueron los asideos (2 Mac 7,13), a los que ahora paga ese reconocimiento con una acusación calumniosa (2 Mac 14,6). Para ganarse la benevolencia del rey, se presentó con una corona de oro, regalo propio de un monarca, una palma y un ramo de olivo (2 Mac 14,4) en demanda de paz y de protección (1 Mac 13,37). El final de Alcimo fue el de todos los criminales y apóstatas, pues murió de apoplejía, sin poder

articular palabra y entre grandes sufrimientos (2 Mac 9,54-57). Demetrio dio crédito sin más, a la sarta de calumnias proferidas por ese sacrilego (2 Mac 14,6-10) nombra a Nicanor gobernador de Judea con órdenes de exterminar a los judíos (2 Mac 14,12-13).

14,15-25 Nicanor se hace amigo de Judas. Judas y Nicanor ya se había medido antes las fuerzas (2 Mac 8,8-35). Los judíos, en señal de duelo y de aflicción (2 Mac 14,15) realizan los gestos tradicionales de echarse polvo en la cabeza (2 Mac 14,1; 10,25; 1 Mac 11,71; Miq 1,10; Jos 7,6). La batalla se inició en Desau (2 Mac 14,16), o Adasa (1 Mac 7,40-45) a unos tres kilómetros de Cafarsalán (1 Mac 7,31), pero no pasó de los combates iniciales. Nicanor eligió el camino de la paz para resolver los conflictos con los judíos (2 Mac 14,18). La identificación de los tres mensajeros de la paz, Posidonio, Teodoto y Matatías (2 Mac 14,19) se hace imposible; el tercero, de nombre hebreo, es seguramente un judío renegado que hace de intérprete. La entrevista de ambos líderes se realizó en campo abierto. La amistad que surge entre Nicanor y Judas es realmente extraña, pues el primer libro de los Macabeos los mantiene siempre en abierta y dura confrontación. Lo cierto es que Judas siguió los consejos de su amigo Nicanor, de que fuera un ciudadano normal, como todos los mortales, que se casara y que tuviera hijos y que viviera tranquilo con su familia en casa permanente. Así lo hizo y fue muy feliz (2 Mac 14,24).

14,26-36 Reanudación de las hostilidades. La vileza de Alcimo se encargará de romper la amistad entre Judas y Nicanor y de hacer renacer el antiguo enfrentamiento (2 Mac 14,26). La determinación del rey (2 Mac 14,27) fue extremadamente dura para Nicanor, el cual, contra su propia voluntad, y reconociendo que Judas no había hecho nada malo (2 Mac 14,28) decide capturar a su amigo antes de desacatar las órdenes reales y poner en peligro su propia vida.

14,37-46 Suicidio de Razis. El apresamiento de Razis, miembro del senado de Je-

rusalén, uno de los personajes más famosos y respetados por los judíos, podía influir decisivamente en el ánimo del pueblo. Vivía en una gran casa solariega fortificada con torres y murallas (2 Mac 14,41-43). El gesto de este venerable senador, que con tanta bravura se autodestroza, antes de caer en manos de los criminales paganos, recuerda el martirio del anciano Eleazar (2 Mac 6,18-31) y el de la madre y sus siete hijos (2 Mac 7).

El hagiógrafo ni aprueba ni condena el suicidio, simplemente levanta acta notarial de lo acaecido (2 Mac 14,46). El suicidio es raro en la Biblia (2 Sm 17,23), pero no es tan raro el caso de guerreros que prefieren quitarse la vida antes que caer en manos del enemigo y ser indignamente tratados (2 Mac 14,42); es el caso de Abimelec (Jue 9,54), de Sansón (Jue 16,28-30), de Saúl y su escudero (1 Sm 31,4-5). Razis se suicida con la esperanza puesta en la resurrección futura (2 Mac 14,46). El arrojamiento de Razis se presenta como un ejemplo de heroísmo y entrega total para todos en aras de los valores patrios y religiosos.

15,1-36 Derrota y muerte de Nicanor. La batalla entre los ejércitos de Nicanor y de Judas es la apoteosis final del libro. Judas se había refugiado en Samaria, terreno muy conocido por él (2 Mac 15,1). Nicanor decide presentar batalla en día de sábado, día sagrado de descanso absoluto en honor del Señor (Ex 34,21; 35,2); pero la vida, supremo don de Dios, está por encima del sábado por lo que Matatías y los suyos habían decidido luchar en día de sábado en legítima defensa (1 Mac 2,41), cosa que ignoraba Nicanor. Hasta a los mismos judíos renegados, enrolados en sus filas (2 Mac 15,2), la intención de Nicanor les parecía un asesinato cobarde (2 Mac 15,2).

Nicanor, el tres veces criminal (2 Mac 15,3; 8,3) tiene la osadía de medirse con el mismo Dios. Si el Dios vivo es el soberano del cielo (2 Mac 15,4), él es el soberano de la tierra y aquí en la tierra, donde estamos, hay que cumplir sus órdenes (2 Mac 15,5). Estamos ante el enfrentamiento de dos divinidades. El dios blasfemo perderá ante el único Dios, el Dios de Israel.

Nicanor estaba tan seguro de su victoria, que ya había proyectado un monumento conmemorativo de la misma, que le daría fama inmortal (2 Mac 15,6). Pero más seguro estaba Judas de la suya, pues contaba con la ayuda del Señor (2 Mac 15,7-8). Judas infunde ánimo a los suyos con la Biblia: la ley y los profetas (2 Mac 15,9; Lc 24,27), los dos grupos fundamentales de libros, tenidos por los judíos como de origen divino, a los que hay que añadir los “otros libros” citados en el prólogo del Eclesiástico (Eclo 1,1), considerados también como “libros santos” (1 Mac 12,9), con lo que tenemos la clásica división tripartita de los libros sagrados.

Los paganos eran pérfidos (2 Mac 15,10), no eran hombres de palabra, quebrantaban incluso las promesas hechas con juramento (2 Mac 4,34; 5,25; 12,3; 1 Mac 6,62; 7,13-16). La visión que tuvo Judas en sueños de Onías y de Jeremías intercediendo por la nación judía reafirma su confianza en la victoria (2 Mac 15,12-16). La visión tiene, además, un profundo sentido religioso: los justos desempeñan un papel de intercesión por los demás, no sólo en esta vida (Gn 18,24; Ex 32,11-14; Job 42,8), sino más allá de la muerte. El amor a las instituciones religiosas, la ciudad de Sión y el templo (2 Mac 15,17), signo manifiesto del amor a Dios, está por encima de los demás amores, incluso del amor a los propios familiares (2 Mac 15,18), con lo que se da cumplimiento al primer mandamiento de la ley (2 Mac 13,10.14).

Se pone de relieve el contraste entre la actitud del ejército de Nicanor, que avanza al clamor de trompetas y cantos guerreros y la del ejército de Judas, que lo hace con el corazón puesto en Dios y las plegarias en los labios (2 Mac 15,25-26). Tras la victoria no se olvidan de ser agradecidos y dar gracias a Dios en lengua materna, en hebreo, pues para el hagiógrafo, el arameo es la lengua de los sirios (2 Mac 15,29; 7,7; 12,36.37).

Judas ordenó que cortaran la cabeza a Nicanor, como hiciera Judit con Holofernes (Jdt 13,15; 14,1), Gedeón con Oreb y Zeb (Jue 7,25), David con Goliat (1 Sm 17,54) y los filisteos con Saúl y sus tres hijos (1 Sm 13,9). La de Nicanor fue colgada en las murallas de

la *ciudadela*. La lengua del blasfemo fue cortada en trozos para que sirviera de pasto a los pájaros (2 Mac 15,33) y el brazo derecho, con el que había jurado destruir el altar y dedicar el templo al Dios Baco (2 Mac 14,33-35), fue expuesto al oprobio público (2 Mac 15,33). De este modo el que esperaba construir un trofeo con el botín de los vencidos (2 Mac 15,6), se convirtió en el trofeo de los vencedores (2 Mac 15,33-35).

El día de la victoria, trece del mes de Adar (el mes xántico: 2 Mac 11,30.33.38) es declarado fiesta nacional (1 Mac 7,48-49) con el título de “Día de Nicanor”. Coincidió con la víspera de la fiesta del “Día de Mardoqueo” (catorce o quince de Adar), identificada, a su vez, con la fiesta “Purim” (Est 9). Por ser víspera de un día de fiesta, era un día de vigilia y, por tanto, de ayuno, pero dejó de ser un día de ayuno para convertirse en un día de gozo y de festín.

El templo está salvado y ya no volverá a ser profanado. Esto es lo más importante para el hagiógrafo, que ha conseguido plenamente lo que pretendía: poner de relieve la importancia histórica y religiosa de las dos fiestas: la de la purificación del templo y la de la victoria de Judas –el héroe nacional–. Con ello el autor da por finalizada su obra. El libro tenía que concluir de manera tan gloriosa.

EPILOGO (15,37-39)

El hagiógrafo termina diciendo que el vino no debe tomarse puro, sino mezclado con agua, con lo que tenemos “vinum temperatum”. Eso es lo que él ha hecho: En la obra de Jasón de Cirene (el vino puro), se narraban los hechos de manera objetiva, con el estilo de un cronista. El autor de 2 Mac ha añadido el agua de la retórica y de la intencionalidad teológica; de este modo, sin faltar a la verdad histórica, ha conseguido el “vinum temperatum”, con lo que ha pretendido ofrecer un placer literario y religioso a sus fieles lectores, tal y como al principio se propuso (2 Mac 2,25). Si ha conseguido o no el objetivo deben decirlo los propios lectores.

CRONOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
I PREHISTORIA			
3.500	INVENCION DE LOS METALES. Cultura del cobre	Marco cultural que corresponde a los relatos bíblicos populares sobre los primeros oficios y manifestaciones artísticas: Gn 4,21-22.	Comienzos de la escritura.
II EPOCA PATRIARCAL			
3.000	CULTURA DEL BRONCE ANTIGUO. <i>En Egipto:</i> Imperio Antiguo (la época de las grandes pirámides), con Menfis como capital. Abarca las dinastías I-XI. <i>En Mesopotamia:</i> Sumerios y acadios. <i>En Palestina:</i> Hacen su aparición los cananeos.	Los antepasados de Abraham viven como nómadas en Mesopotamia: Gn 11,10-16.	Se extiende y consolida la escritura. En Egipto florece la escritura jeroglífica.

CRONOLOGIA

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
2.200	<p>Período intermedio entre el Bronce Antiguo y el Bronce Medio.</p> <p><i>En Egipto:</i> Comienza el Imperio Medio que abarca las dinastías XII-XVII.</p> <p><i>En Mesopotamia:</i> Renacimiento sumerio con la tercera dinastía de UR. Ulterior aparición y consolidación de los amorreos.</p>		<p>Se escriben en Egipto los llamados <i>Textos de execración</i>.</p>
1.900	<p>CULTURA DEL BRONCE MEDIO</p> <p>Primera dinastía de Babilonia.</p>	<p>Llegan a Palestina (hacia el 1.800) los primeros clanes patriarcales encabezados por ABRAHAN (Gn 12,1-9).</p>	<p>Poemas acádicos sobre la creación: ENUMA ELIS, y sobre el diluvio: EPOPEYA DE GILGAMES.</p>
1.750	<p>Reinado de HAMMURABI en Babilonia.</p>	<p>Historias patriarcales.</p>	<p>Código de Hammurabi.</p>
1.725	<p>Antiguo imperio hitita.</p>		
1.700	<p>Los HICSOS invaden Egipto.</p>	<p>Grupos pre-israelitas procedentes de Palestina se instalan en Egipto.</p>	
1.550		<p>Llegada a Egipto de nuevos grupos patriarcales: Gn 39-50.</p>	

III EXODO Y ASENTAMIENTO EN CANAAN

	<p>CULTURA DEL BRONCE NUEVO</p> <p>Comienza en Egipto el Imperio Nuevo. Su capital fue Tebas.</p>	<p>Estancia de los israelitas en Egipto: Ex 1,1-7.</p>	<p>Tablillas escritas descubiertas en Taanak.</p>
1.500		<p>En Palestina se mencionan unas gentes llamadas "HABIRU".</p>	
1.400			<p>Cartas de EL AMARNA.</p>

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
1.364	Amenofis IV = Akenatón. Instaló su capital en Tel-el Amarna y rindió culto exclusivo al dios Atón.		
1.350	Se extienden los hititas por Asia Menor y norte de Siria.		Tablillas alfabéticas de Ugarit (= Ras Shamra) con relatos de mitos y leyendas.
1.304	Reinado de RAMSES II en Egipto (1.304-1.238) que primero lucha contra los hititas y luego se alía con ellos.	Los israelitas son duramente oprimidos por los faraones egipcios: Ex 1,8-22.	Estelas descubiertas en Bet-sán.
1.250	Gran actividad construcción de RAMSES II.	Grupos de israelitas acaudillados por MOISES escapan de Egipto a través de las marismas y el desierto: Ex 13,17-15,27.	Puede remontarse a esta época el origen oral del Cántico de María que se conserva en Ex 15,1-21.
1.238	Reinado de MERNEPTAH en Egipto (1.238-1.209).	Los israelitas cruzan el desierto del Sinaí y tras numerosos avatares llegan a las puertas de Canaán.	Estela de Merneptah en la que se menciona una victoria del faraón sobre un grupo de gente al que se denomina "Israel".
1.220		Con Josué como jefe, los grupos de israelitas procedentes de Egipto, comienzan la ocupación de Canaán.	Pueden remontarse a esta época las más antiguas formulaciones orales del DECALOGO (Ex 20,1-17) y de otras leyes israelitas, tales como el Código de la Alianza (Ex 20-23).
1.200	CULTURA DEL HIERRO ANTIGUO Reinado de RAMSES III en Egipto (1.194-1.163). Los "pueblos del mar" (filisteos) intentan invadir Egipto, pero son rechazados y se instalan en la costa meridional de Palestina.	Comienza el período de los JUECES. Hacia el año 1130 Débora y Baraq derrotan en Tanac a los cananeos mandados por Sisara.	Comienzan a formarse las primeras tradiciones orales sobre la historia del pueblo israelita. Incluso podrían haberse redactado por primera vez en este tiempo las antiguas colecciones de cantos épicos conocidas como "Libro del Justo" (Jos 10,12-13) y "Libro de las guerras..."

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
1.100	<p>Asiria con TEGLATFALASARI (1.115-1.077) ejerce un fuerte control sobre toda Mesopotamia.</p> <p>Nacen los <i>reinos arameos</i> (Damasco, Soba, Jamat) que poco a poco van sacudiéndose el yugo asirio.</p>	<p>Diversas y variopintas historias de los jueces-libertadores (Jue 3,7-16,31) que contribuyeron a mantener vivas la fe y las tradiciones de Israel durante más de ciento cincuenta años.</p>	<p>del Señor" (Nm 21,14-18). Y lo mismo cabe decir del Cántico de Débora conservado en Jue 5,1-31.</p>
1.050	<p>En <i>Egipto</i> ocupa el trono la dinastía XXI con capital en Tanis. Los grandes sacerdotes de Tebas controlan el gobierno del país.</p>	<p>Los filisteos derrotan a los israelitas en Afec. Muere ELI y el tiempo de los jueces toca a su fin.</p>	
1.040		<p>Comienza la actividad de Samuel, profeta y juez, con el santuario de Siló como centro religioso de las tribus israelitas.</p>	

IV EPOCA MONARQUICA: EL REINO UNIDO

1.030		<p>SAUL, primer rey israelita.</p>	<p>Probable primera redacción durante esta época de:</p> <ul style="list-style-type: none"> - poemas de Nm 23-24; - bendiciones de Jacob (Gn 49); - bendiciones de Moisés (Dt 33).
1.010		<p>Los <i>filisteos</i> derrotan a SAUL en la batalla de los montes Gelboé. Muerte de SAUL.</p>	
1.000	<p>Reinado de SIAMON en <i>Egipto</i>.</p>	<p>Comienza el reinado de DAVID. Primero siete años sobre la tribu de Judá en Hebrón, y después treinta y tres años sobre todo Israel con Jerusalén -conquistada a los jebuseos- como capital del reino.</p>	<p>Probable composición, al menos oral, de algún SALMO. Cabría pensar en Sal 2 y 110.</p>
990		<p>Victorias de David sobre filisteos, moabitas, edomitas, amalecitas y arameos.</p>	

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
970	Reinado de REZON en Damasco.	Reinado de SALOMON sobre toda la nación israelita. Se prolonga hasta el año 931 aproximadamente. Intensa actividad constructora y comercial. Destaca sobre todo la construcción del TEMPLO DE JERUSALEN.	En el reinado de Salomón podría fecharse la primera redacción escrita de: - las antiguas tradiciones orales sobre la historia israelita - la historia de la sucesión al trono de David y de la ascensión al mismo de su hijo Salomón (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2). - las primeras colecciones de proverbios.

V EPOCA MONARQUICA: EL REINO DIVIDIDO

931	En <i>Egipto</i> reina el faraón SESAC I (955-925) que en los últimos años de su reinado lleva a cabo una campaña militar en Palestina.	ASAMBLEA DE SIQUEN. La nación israelita se divide en dos reinos: el reino de Israel o del Norte, y el reino del Judá o del Sur. El faraón Sesac ataca Jerusalén y saquea el templo y el palacio real. JUDA - ISRAEL Roboán 931 Jeroboán Abías 914 Asá 911 910 Nadab 909 Basá	Estela de Sesac en Meguido.
900	CULTURA DEL HIERRO NUEVO Reinado de Benadad I (o Adadézer) en Damasco.	Asá se alía con Benadad contra Basá 885 Elá 884 Zimrí 884 Omrí	
883	ASURBANIPAL II (883-859) hace resurgir a Asiria.	Fundación de Samaría que pasa a ser capital del reino del Norte (1 Re 16,24).	
880	Benadad II (o Adadézer), rey de Damasco.	874 Ajab	

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
875	Egipto en decadencia.	Ciclo profético de ELIAS en el reino del Norte (1 Re 17,1-2 Re 1,16). Guerras de Ajab contra Benadad II (o Adadézer). Victoria de Afec y derrota en Ramot de Galaad.	
870 858	Reinado de SALMANASAR III en Asiria (858-824). Comienza la expansión asiria. En el 853 vence a Benadad II y a Ajab de Israel. En los años sucesivos vuelve a derrotar a los reyes de Damasco.	Josafat 870 853 Ocozías 852 Jorán Jorán 848 Ciclo profético de ELISEO en el reino del Norte (2 Re 2,1-13,21). Jehú da muerte a la familia entera de Jorán, rey de Israel.	Composición de SALMOS (tal vez Sal 20; 21; 24; 46; 47; 48; 68; 72; 77). Estela de MESA, rey de Moab, en la que se celebra su victoria sobre Israel.
840	Salmanasar III derrota a Jazael y a Benadad III (o Adadézer III), reyes de Damasco.	Ocozías 841 Jehú Atalia 841 Joás 835 813 Joacaz 797 Joás Amasías 796 782 Jeroboán II Prosperidad material en el reino del Norte.	Probable redacción independiente de los ciclos proféticos de ELIAS y ELISEO (1 Re 17,1-2 Re 13,21). El profeta AMOS proclama su mensaje en el reino del Norte. Probable redacción escrita de algunos de sus oráculos.
745	Reinado de TEGLATFALASAR III en Asiria (745-727). Aumenta el esplendor y la hegemonía asiria. Hacia el 732 vence a Rezón, rey de Damasco y acaba con la independencia de su reino. En los países conquistados practica la política de intercambiar poblaciones.	Ozías 767 753 Zacarías 753 Salún 752 Menajén 741 Pecajías 740 Pecaj Jotán 739 Ajaz 734	OSEAS proclama su mensaje profético en el reino del Norte. Es probable que la mayor parte de su libro se remonte al propio profeta. Comienza la actividad del profeta ISAIAS (Is 6,1). Actividad profética de MIQUEAS. El libro actual es el resultado de una compleja actividad redaccional.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
731 727		731 Oseas Ezequías 727	Oráculos sobre el Enmanuel en el marco de la guerra siro-efrainita (Is 7-12).
726	Reinado de SALMANASAR V en Asiria (726-722).		
722	SARGON II (722-705), rey de Asiria.	Samaría, capital del reino de Israel, es sitiada por el ejército asirio. Con su caída desaparece el reino del Norte.	
721	En Babilonia MERODAC BALADAN (721-711) trata de independizarse de Asiria.	Continúa el reinado de EZEQUIAS (727-698) en Judá.	
713		Según 2 Re 18,13, Senaquerib, hijo de Sargón II y general del ejército asirio, invade Judá y Ezequías es sometido a tributo.	
704	Reinado de SENAQUERIB en Asiria (704-681). Diversas campañas militares contra los reinos vecinos.	Senaquerib invade de nuevo Palestina, pero tiene que interrumpir bruscamente su campaña (2 Re 18-19).	La actividad profética de Isaías alcanza su apogeo.
701			Inscripción del canal de Siloé.
698		Reinado de MANASES en Judá (698-643). Vive sometido a Asiria, y en Jerusalén proliferan los cultos idolátricos. Según 2 Cr 33,11 habría sufrido un cautiverio en Babilonia.	Colecciones de PROVERBIOS (Prov 25,1) y probable composición de algunos SALMOS. Primer estrato escrito del PENTATEUCO a base de las tradiciones yahvista y elohista.
681	Senaquerib muere asesinado en Ninive. Le sucede ASARADON (681-669), que hacia el 671 se apodera del norte de Egipto.		
669	Reinado de ASURBANIPAL III en Asiria (669-630).		Biblioteca de Asurbanipal III en Ninive.
663	El faraón PSAMMETICO I (663-609) expulsa a los asirios de Egipto.		Oráculo profético de NAHUM.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
643		Reinado de AMON en Judá (643-640).	
640		Reinado de JOSIAS en Judá (640-609).	Actividad profética de SOFONIAS.
625	NABOPOLASAR sube al trono en Babilonia (625-605).		Comienza la actividad profética de JEREMIAS (Jr 1,1-10).
622		Reforma de Josías (2 Re 22-23).	Hallazgo del "Libro de la ley", probablemente la primera edición del DEUTERONOMIO (2 Re 22,3-10). La escuela deuteronomista prepara los materiales de lo que será la gran HISTORIA DEUTERONOMISTA (Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes), e imprime sus huellas en los estratos yahvista-elohista del PENTATEUCO. Oráculo profético de HABACUC.
612	Caída de Ninive.		
609	Derrota del faraón NECAO (o NEKO) a manos de Nabopolasar.	El ejército de Neco aplasta a Josías en Meguido. Muerte de Josías (2 Re 24,28-30). Reinado de JOACAZ en Judá (609). Depuesto a los tres meses por Neco, muere cautivo en Egipto.	Según algunos, ministerio profético de JOEL.
605	NABUCODONOSOR ocupa el trono de Babilonia (605-562) y derrota al faraón Neco (o Neko) en Carquemis.	Reinado de JOAQUIN en Judá (609-598).	La actividad profética de JEREMIAS (y de su secretario BARUC) alcanza su apogeo y se prolonga hasta la caída de Jerusalén.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
598		Reinado de JECONIAS en Judá (598-597).	¿Una primera actividad del profeta EZEQUIEL en Palestina?
597	Nabucodonosor pone sitio a Jerusalén.	Rendición de Jerusalén y primera deportación a Babilonia. Probablemente entre los deportados se encuentra el profeta Ezequiel (2 Re 24,10-16). Nabucodonosor nombra rey de Judá a Matanías (tercer hijo de Josias) y le pone el nombre de SEDECIAS (597-587).	Actividad profética de EZEQUIEL entre los desterrados de Babilonia.
589	El faraón JOFRA (589-566) intenta inútilmente hacer frente a Nabucodonosor.	Sedecías se rebela contra Babilonia. El ejército de Nabucodonosor invade Judea y pone cerco a Jerusalén.	
587	Sitio de Tiro que se prolonga durante trece años (Ez 26,1-27,36).	Caída de Jerusalén. Ciudad y templo son arrasados. Segunda deportación a Babilonia. Fin del período monárquico.	
VI PERIODO EXILICO Y POSTEXILICO			
587		Comienzo del destierro babilónico.	Finaliza la actividad profética de JEREMIAS cuyo libro actual es el resultado de un complejo proceso redaccional.
570			Finaliza (probablemente) la actividad del profeta EZEQUIEL. Es muy probable que el propio profeta consignase por escrito un núcleo importante de su predicación. La redacción actual del libro, sin embargo, no se puede atribuir al profeta.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
562	EVIL-MERODAC (562-560) sucede a Nabucodonosor en el trono babilónico.	En el año 561 Jeconías, rey de Judá deportado en el 597, es indultado por Evil-Merodak (2 Re 25,27-30).	<p>Redacción final del DEUTERONOMIO y de la HISTORIA DEUTERONOMISTA.</p> <p>Formación del "estrato sacerdotal" e incorporación del mismo a los estratos ya existentes del PENTATEUCO.</p> <p>LIBRO DE LAS LAMENTACIONES (probablemente). Sal 93; 96-99.</p> <p>SALMOS de "El Señor es rey".</p>
549	CIRO es proclamado rey de medos y persas (549-529)		Ministerio profético del Segundo Isaías (Is 40-55). El libro actual debió ser redactado en gran parte por el propio profeta.
539	Ciro conquista Babilonia.	EDICTO DE CIRO que supone el fin del destierro (2 Cr 36,22-23; Esd 1,1-4).	
538		<p>Regresa de Babilonia el primer grupo de cautivos con Zorobabel y el sumo sacerdote Josué al frente.</p> <p>Se reconstruye el altar de los holocaustos y comienza la reconstrucción del templo que pronto ha de ser interrumpida.</p>	
530	CAMBISES (530-522), hijo de Ciro, sucede a su padre en el trono y conquista Egipto.		Composición del libro de JOB.
522	DARIO I (522-486) divide el imperio persa en satrapías:	Zorobabel y Josué reanudan la construcción del templo.	Ministerio profético de AGEO y PRIMER ZACARIAS.
520	Siria y Palestina constituyen la quinta, Egipto la sexta.		

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
515		Dedicación del SEGUNDO TEMPLO.	
490	Dario es derrotado por los griegos en la batalla de Maratón.		Según algunos autores, ministerio profético de JOEL (o al menos reelaboración de los oráculos preexílicos del profeta).
486	JERJES I (486-464) ocupa el trono de Persia. En el año 480 es derrotado por los griegos en la batalla de Salamina.	El libro de ESTER da a Jerjes el nombre de ASUERO y en su tiempo coloca la historia ejemplar narrada de forma novelada en dicho libro que fue compuesto en época bastante posterior.	Ministerio profético del TERCER ISAIAS. Varios oráculos del libro actual se remontan al propio profeta. Hay también reelaboraciones y añadidos posteriores. Profecía de ABDIAS (de difícil localización en tiempo y espacio).
465	ARTAJERJES I (465-423), rey de Persia.		Ministerio profético de MALAQUIAS.
445		Sucesivas misiones del gobernador NEHEMIAS en Palestina. ¿También de ESDRAS?	Siguen componiéndose SALMOS.
423	JERJES II (423) y DARIO II (423-404), reyes de Persia.		Redacción del libro de JONAS. MEMORIAS de Nehemías (fuente extrabíblica de Neh).
404	ARTAJERJES II (404-359), rey de Persia.		
400	Egipto se independiza de Persia. Dinastía XXVIII en Egipto.		
398		Probable misión de ESDRAS en Palestina.	Redacción final del PENTATEUCO.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
359	ARTAJERJES III (359-338), rey de Persia.	Judea se constituye en estado teocrático bajo el dominio de Persia, pero con cierta autonomía.	MEMORIAS DE ESDRAS (fuente extrabiblica de Esd). Probable redacción del libro de RUT (algunos autores lo colocan antes del exilio).
336	DARIO III (336-331), rey de Persia.		Redacción de la HISTORIA CRONISTICA (1-2 Crónicas, Esdras y Nehemías).
333	ALEJANDRO MAGNO (336-323), rey de Macedonia, inicia sus fulminantes conquistas en el Oriente Próximo y Medio.		Probable redacción final del libro de los PROVERBIOS.
VII EPOCA HELENISTICA Y LEVANTAMIENTO MACABEO			
331	Batalla de ARBELAS. La victoria de Alejandro Magno pone fin al imperio persa.		CANTAR DE LOS CANTARES (probablemente).
323	Muerte de Alejandro Magno en Babilonia. Sus generales se reparten el imperio: LAGIDAS en Egipto; SELEUCIDAS en Siria.	La nación israelita vive bajo el dominio y control de los lágidas egipcios, si bien con cierta autonomía.	Se completa el libro de los SALMOS. Oráculos proféticos del SEGUNDO ZACARIAS.
275	Hasta el año 200 hegemonía lágida.		La Biblia hebrea es traducida al griego en Alejandría de Egipto: VERSION DE LOS LXX.
200	TOLOMEO V de Egipto (204-180) es derrotado en Panión por ANTIOCO III el GRANDE de Siria (223-187). Comienza la hegemonía de los seléucidas sirios.	Judea pasa a estar bajo el dominio y control de los seléucidas sirios.	Libro del ECLESIASTES (probablemente). Libro de TOBIAS (original hebreo o arameo que se ha perdido; pronta traducción al griego).

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
189	ROMA inicia su intervención en Oriente Próximo. Los Escipiones vencen en Magnesia a Antíoco III y retienen como rehén en Roma a su hijo (más tarde Antíoco IV).		
187	SELEUCO IV (187-175), reina en Siria.	SIMON II el justo y ONIAS III ejercen el sumo sacerdocio en Jerusalén y su gestión es muy apreciada por el pueblo (2 Mac 3,1-2). Por estos años, HELIODORO, general de Seleuco IV, intenta saquear el templo de Jerusalén (2 Mac 3,13-40).	Libro de BARUC (probablemente). Comienza el ciclo de los libros apocalípticos de HENOC (apócrifos del Antiguo Testamento). Probable composición de la CARTA DE JEREMIAS.
180		Los sumos sacerdotes JASON y MENELAO siembran de intrigas la vida de la nación israelita.	
175	ANTIOCO IV EPIFANES (175-164), rey de Siria.	El helenismo se apodera de Jerusalén (1 Mac 1,10-15). En el verano del 170 Menelao manda asesinar a Onías III (2 Mac 4,30-38).	Composición del libro del ECLESIASTICO (texto original hebreo).
169-68	Campañas militares contra Egipto.	La persecución socio-religiosa contra los judíos por parte de Antíoco IV alcanza su momento álgido con la profanación del templo de Jerusalén y el martirio de numerosos israelitas fieles a la ley (1 Mac 1,21-64; 2 Mac 5,15-7,42).	Probable composición del texto hebreo y arameo del libro de ESTER.
167	Los romanos intensifican su intervención en Oriente.		
167-66		LEVANTAMIENTO MACABEO. Matatías y sus hijos se sublevan contra la opresión siria (1 Mac 2,1-70).	

CRONOLOGIA

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
166		JUDAS MACABEO (166-160) obtiene una serie de importantes y decisivas victorias sobre generales de Antioco IV y Antioco V.	Probable redacción del libro de DANIEL.
163	ANTIOCO V EUPATOR (164-162) sucede en el trono a su padre Antioco IV Epifanes muerto lejos de Siria víctima de una extraña enfermedad (1 Mac 6,1-13 y 2 Mac 9,1-29).	Purificación y dedicación solemne del templo (1 Mac 4 36-59).	
161	DEMETRIO I (162-150), rey de Siria.	Alianza entre Judas Macabeo y los romanos.	Libro de los JUBILEOS (apócrifo del Antiguo Testamento).
160		Muerte de Judas Macabeo. Le sucede su hermano JONATAN (160-143).	Composición del libro de JUDIT (probablemente).
152		Jonatán es nombrado sumo sacerdote.	
150	ALEJANDRO BALAS (150-145) sucede a Demetrio I muerto en combate.		
148	Macedonia pasa a ser provincia romana.		
147-45	Alejandro Balas y Demetrio II se disputan el trono de Siria.		
145	DEMETRIO II (145-140), rey de Siria.	Se renuevan las alianzas de la nación judía con Roma y Esparta (1 Mac 12,1-23).	
144-38	ANTIOCO VI Y TRIFON disputan el trono a Demetrio II y se autoproclaman reyes simultáneamente.		

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
142		Jonatán es apresado víctima de una traición (1 Mac 12,39-53) y muere poco después asesinado (1 Mac 13,23). Le sucede su hermano SIMON (143-134).	
138	ANTIOCO VII SIDETES (138-129) derrota a Trifón que huye y encuentra la muerte (F. Josefo) o se suicida (Estrabón).	Simón conquista la ciudadela de Jerusalén en el 141 y pone fin a la ocupación seléucida (1 Mac 13,49-52). Comienza la dinastía asmonea. Renovación de las alianzas con Roma y Esparta (1 Mac 14,16-24).	Comienzos de la literatura de QUMRAN. Primeras redacciones de la REGLA DE LA COMUNIDAD (o Manual de Disciplina). HIMNOS procedentes de la literatura qumránica.
134		Simón junto con sus hijos muere asesinado en la fortaleza de Dor. Sólo su hijo JUAN (Hircano) escapa a la matanza.	TESTAMENTO DE LOS DOCE PATRIARCAS (apócrifo del Antiguo Testamento)
VIII PERIODO ASMONEO Y DOMINACION ROMANA			
134		JUAN HIRCANO I (134-104) sucede a su padre Simón como jefe de la nación judía (1 Mac 16,21-24). Conquista Moab y Samaria, y destruye el templo de Garizín.	Traducción griega del libro del ECLESIASTICO. ROLLO del TEMPLO (Qumrán). Carta de ARISTEAS (apócrifo sobre la traducción de los LXX).
129	Decadencia y anarquía en Siria.		REGLA DE LA CONGREGACION (Qumrán).
117	Reinado de TOLOMEO VIII (117-81) en Egipto. Persecución de los judíos residentes en Egipto.		Composición de 2 MACABEOS. LIBRO de la GUERRA (Qumrán).

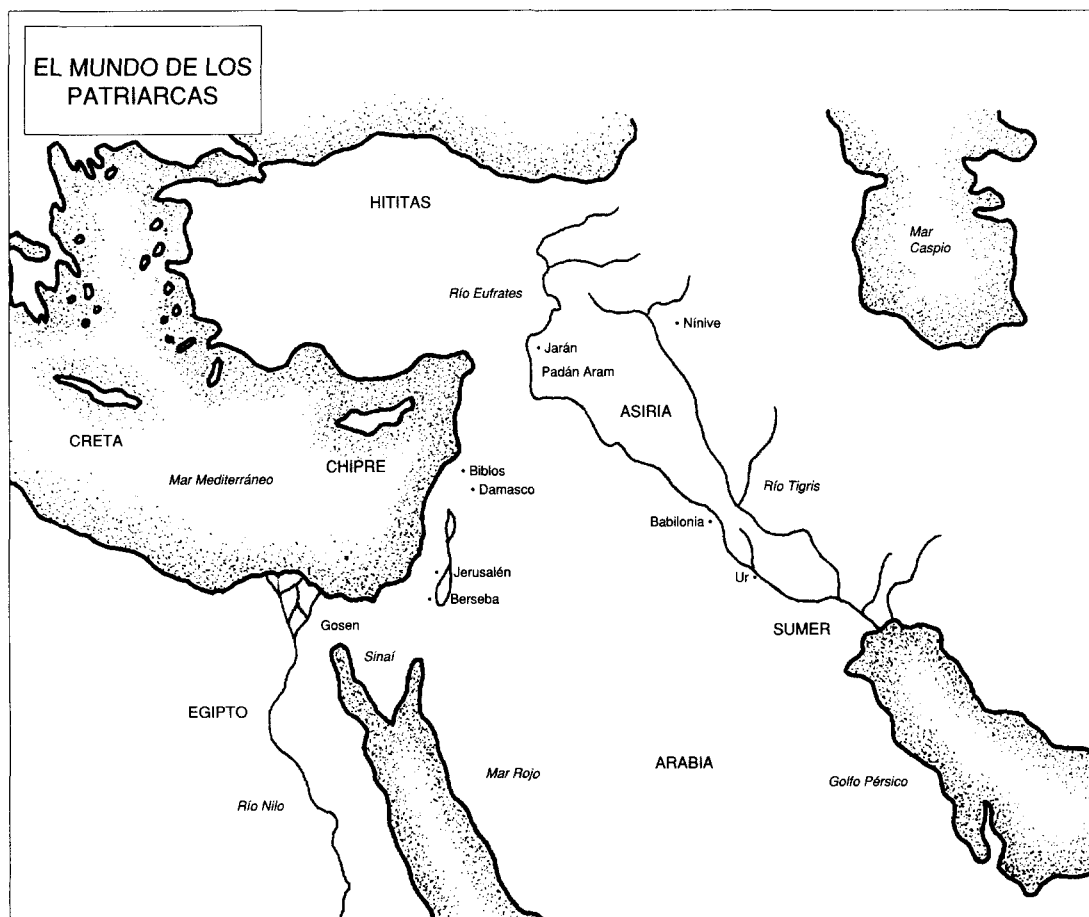
AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
104		ARISTÓBULO I (104-103), hijo de Juan Hircano, toma el título de rey.	Composición de 1 MACABEOS (original hebreo que se ha perdido).
103		ALEJANDRO JANNEO (103-76), sucede a su hermano Aristóbulo.	Probable composición de la parte griega del libro de ESTER.
76		ALEJANDRA (76-67) accede al trono al morir su esposo Alejandro.	Composición del libro de la SABIDURIA (aproximadamente).
67		HIRCANO II, sumo sacerdote, reina por breve tiempo tras la muerte de su madre Alejandra. Es suplantado por su hermano. ARISTOBULO II (67-63). Desplaza a su hermano y ocupa el trono y el sumo sacerdocio.	DOCUMENTO DE DAMASCO. Rollo descubierto en una geniza del Cairo a comienzos del s. XX. Probablemente pertenece a la literatura de Qumrán.
66	POMPEYO, general romano, inicia su intervención en Oriente.	En el año 65 Hircano II y Aretas III, rey de Nabatea, ponen cerco a Jerusalén. Pompeyo les obliga a retirarse y posteriormente son vencidos por Aristóbulo II.	Libro III de ESDRAS (traducción griega). Es un apócrifo del Antiguo Testamento cuyo original hebreo puede remontarse a principios del s. II a. C.
64	Pompeyo destrona al último seléucida, FILIPO II, y hace de Siria una provincia romana.		
63		Jerusalén es conquistada por Pompeyo y la nación judía queda sometida a Roma. Aristóbulo y su hijo Antigono son llevados cautivos a Roma, mientras Hircano es nombrado sumo sacerdote. El gobierno, bajo el control de Roma, queda en manos del idumeo Antípatro.	SALMOS DE SALOMON (apócrifo del Antiguo Testamento).

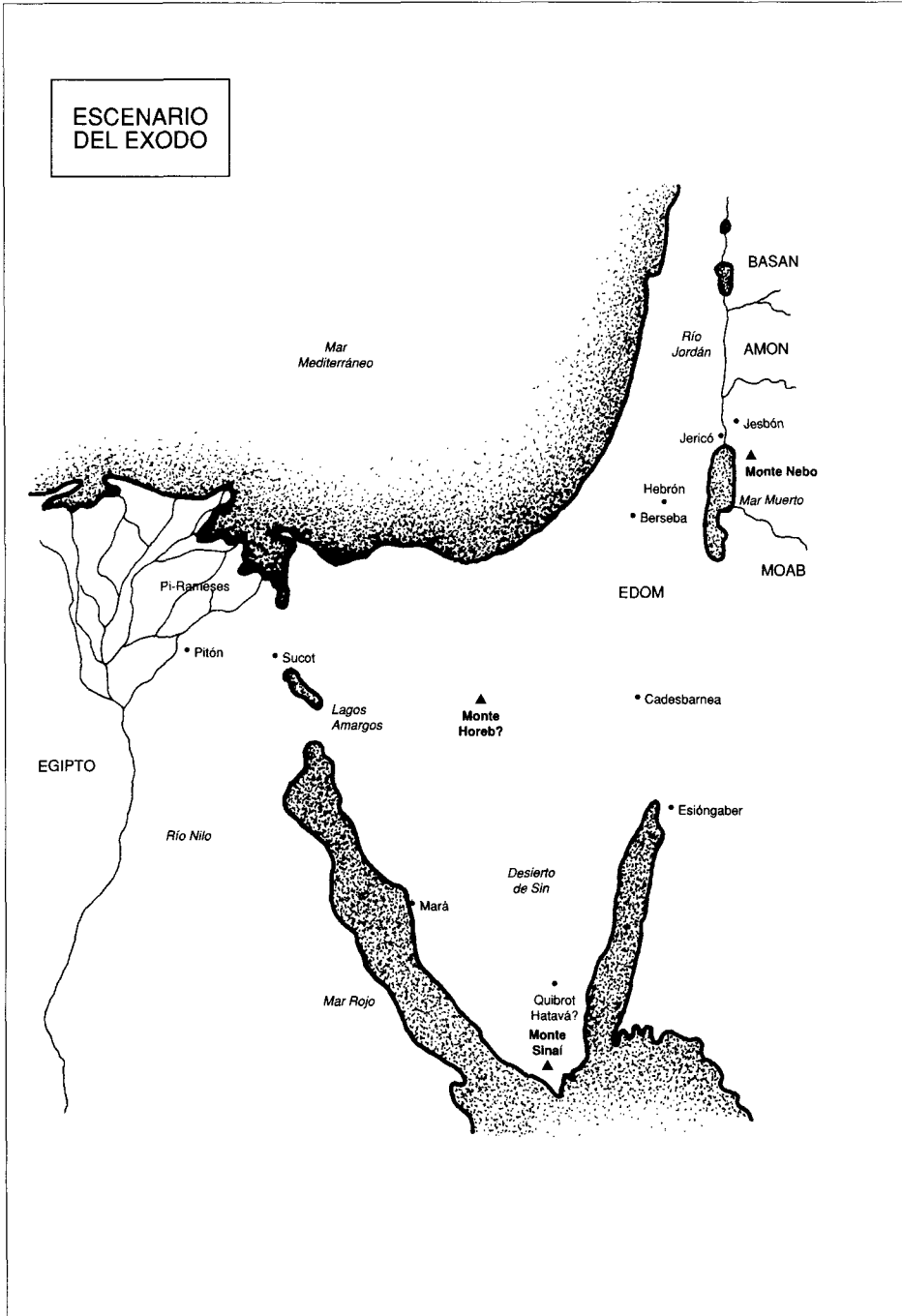
AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
48	En Farsalia JULIO CESAR derrota a Pompeyo que muere asesinado en Egipto.		
47		Herodes, hijo de Antípatro, trata de hacerse con el control de Judea. Se suceden las intrigas.	
44	Julio César muere asesinado.		
40	Los partos invaden Siria y Palestina, pero son expulsados dos años más tarde.	Herodes consigue que el senado romano le nombre rey de Judea.	Libro III de los MACABEOS (apócrifo del Antiguo Testamento).
37		A raíz de la conquista de Jerusalén por Herodes y Sosio, gobernador romano de Siria, HERODES, con el título de EL GRANDE (37-4 a. C.), se hace con el trono de Palestina en calidad de "rey aliado" de Roma.	
31	Octavio vence a Marco Antonio en la batalla naval de Accio.		
30	OCTAVIO AUGUSTO es proclamado emperador vitalicio de Roma (29 a. C.-14 d. C.).	Gran actividad constructora de Herodes, que tiene como contrapunto su comportamiento despiadado con sus súbditos y su propia familia. En los años 30-29 manda ejecutar a Hircano II y a su esposa Mariame I.	Los rabinos HILLEL (más abierto y tolerante) y SHAMAY (más riguroso y exigente) dan lugar a las escuelas que llevan su nombre.

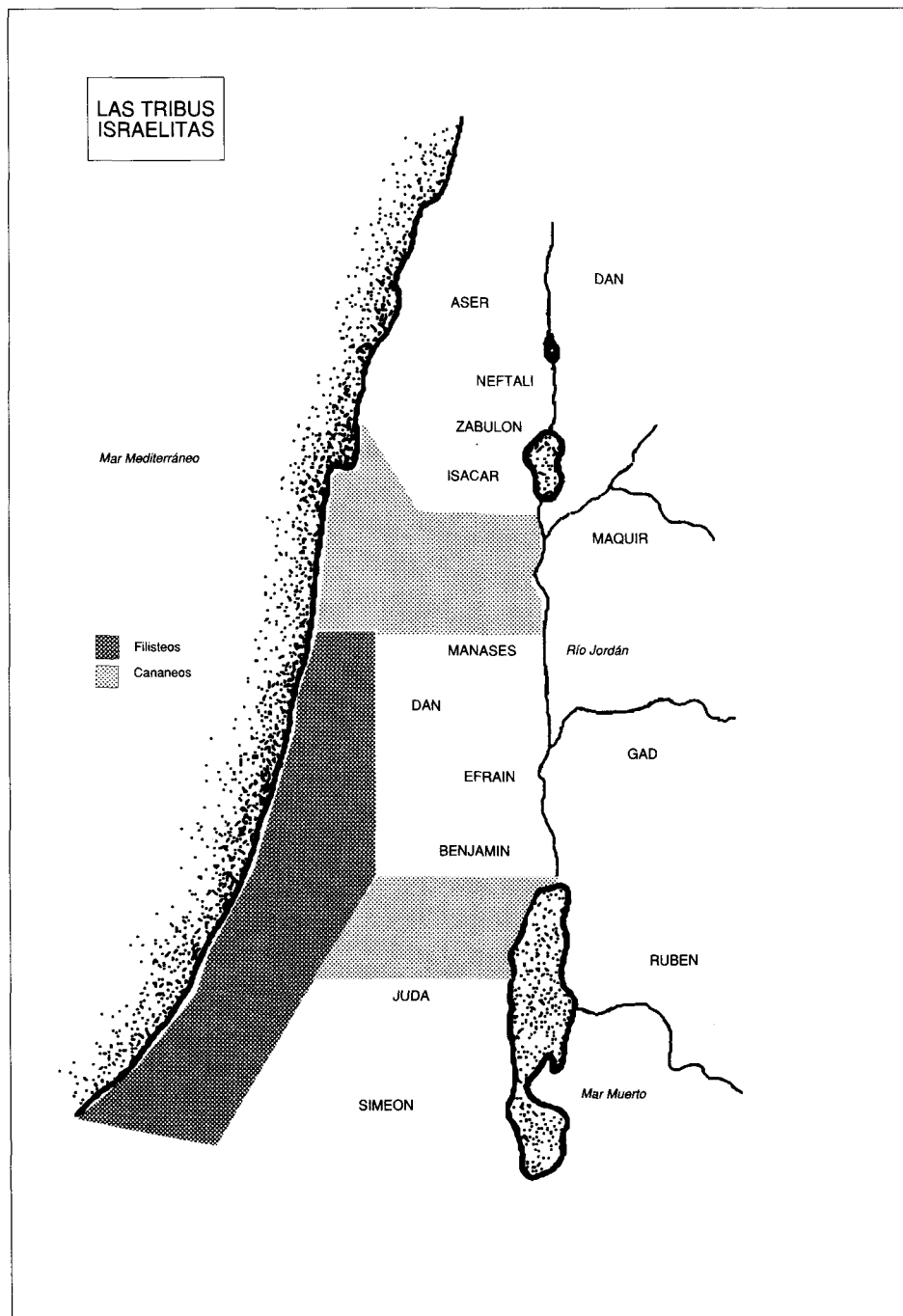
CRONOLOGIA

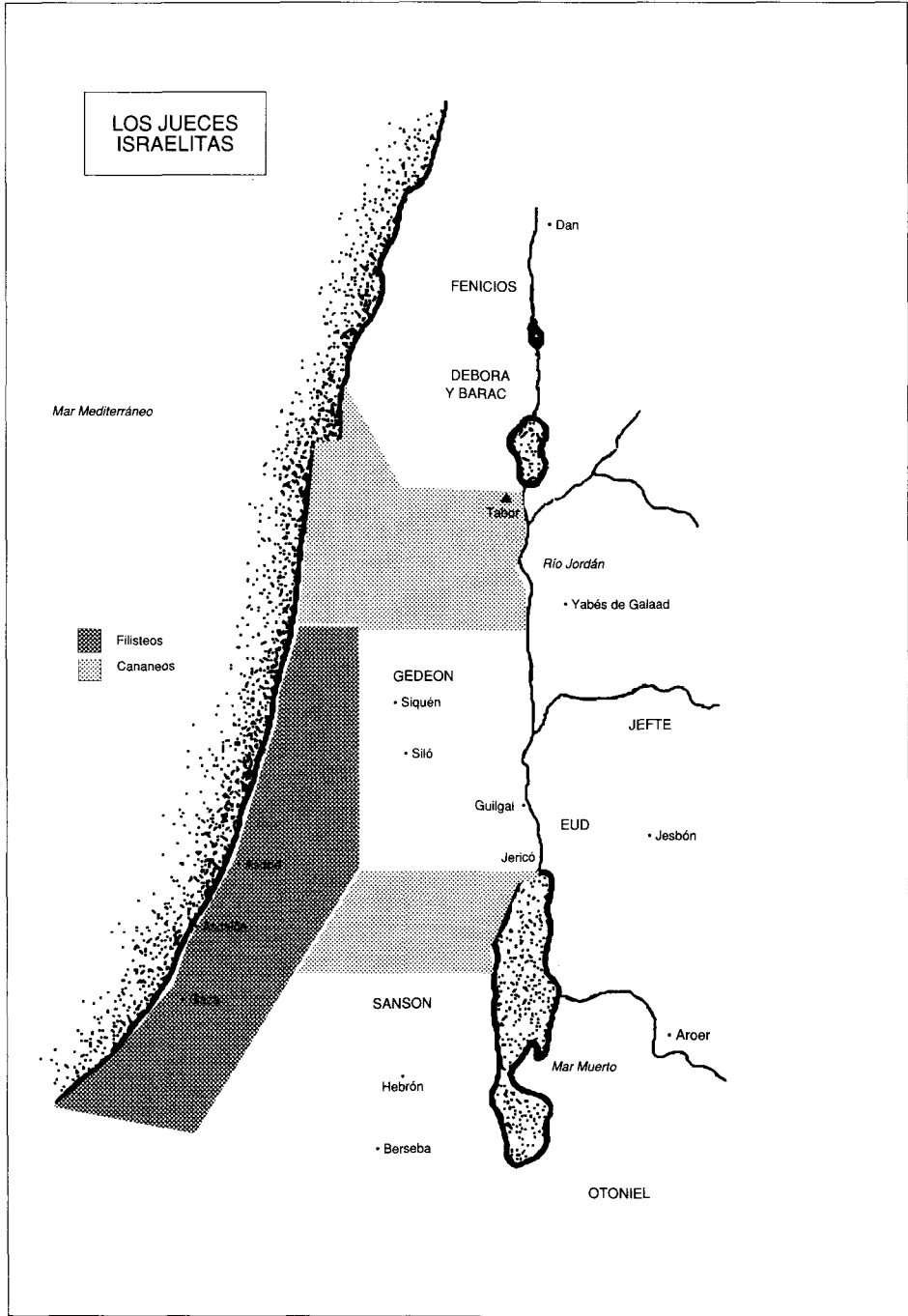
AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
19		Comienza la reconstrucción del templo de Jerusalén que concluye en el año 10 a. C.	
12	SULPICIO CIRINO, legado de Roma en Siria (12-9). Existen indicios de un empadronamiento durante su mandato.		
9	SATURNINO (9-6) y QUINTILIANO (6-4) legados de Roma en Siria. Indicios de un empadronamiento.		
7		Herodes manda ajusticiar a sus hijos Alejandro y Aristóbulo.	

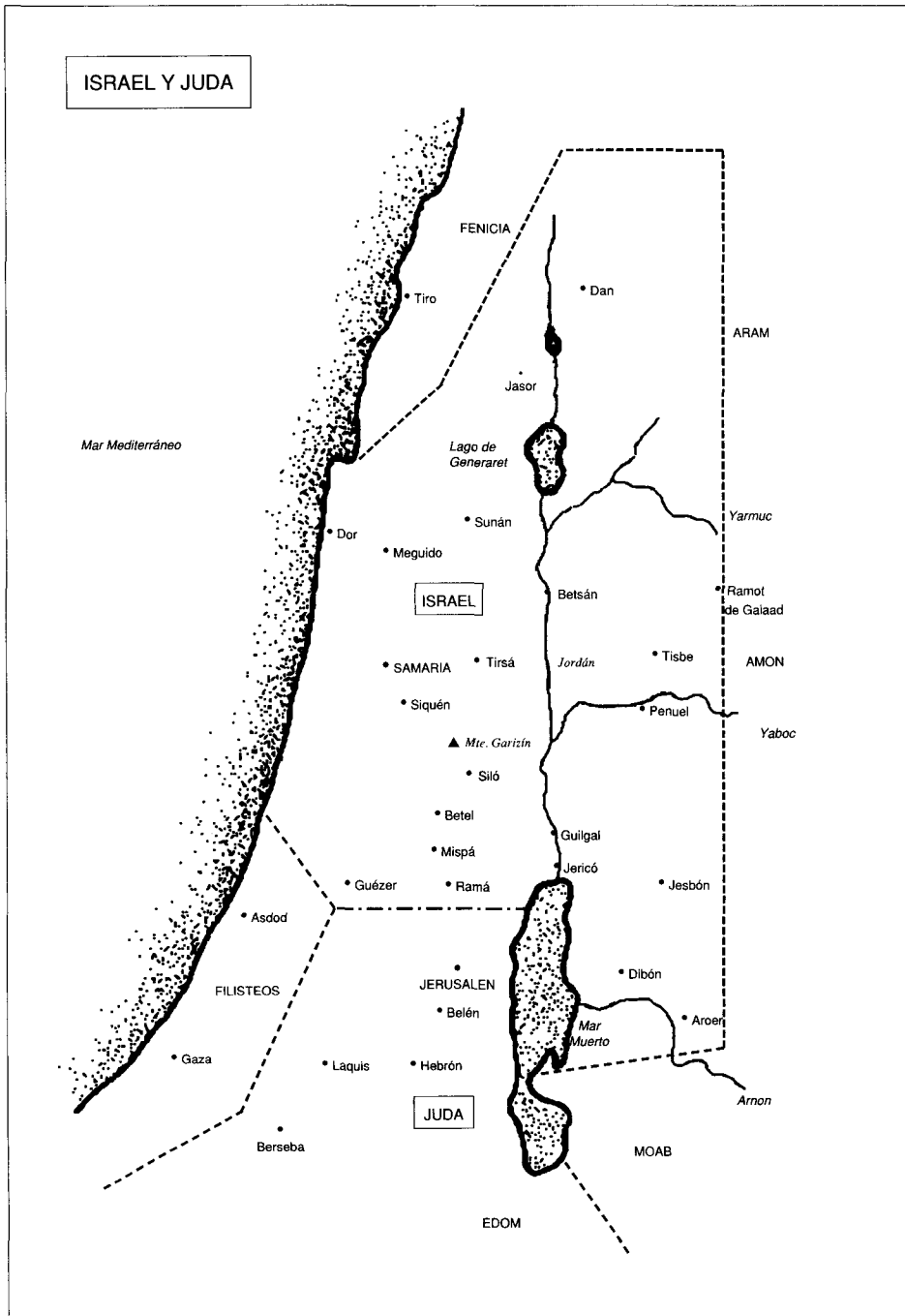
MAPAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

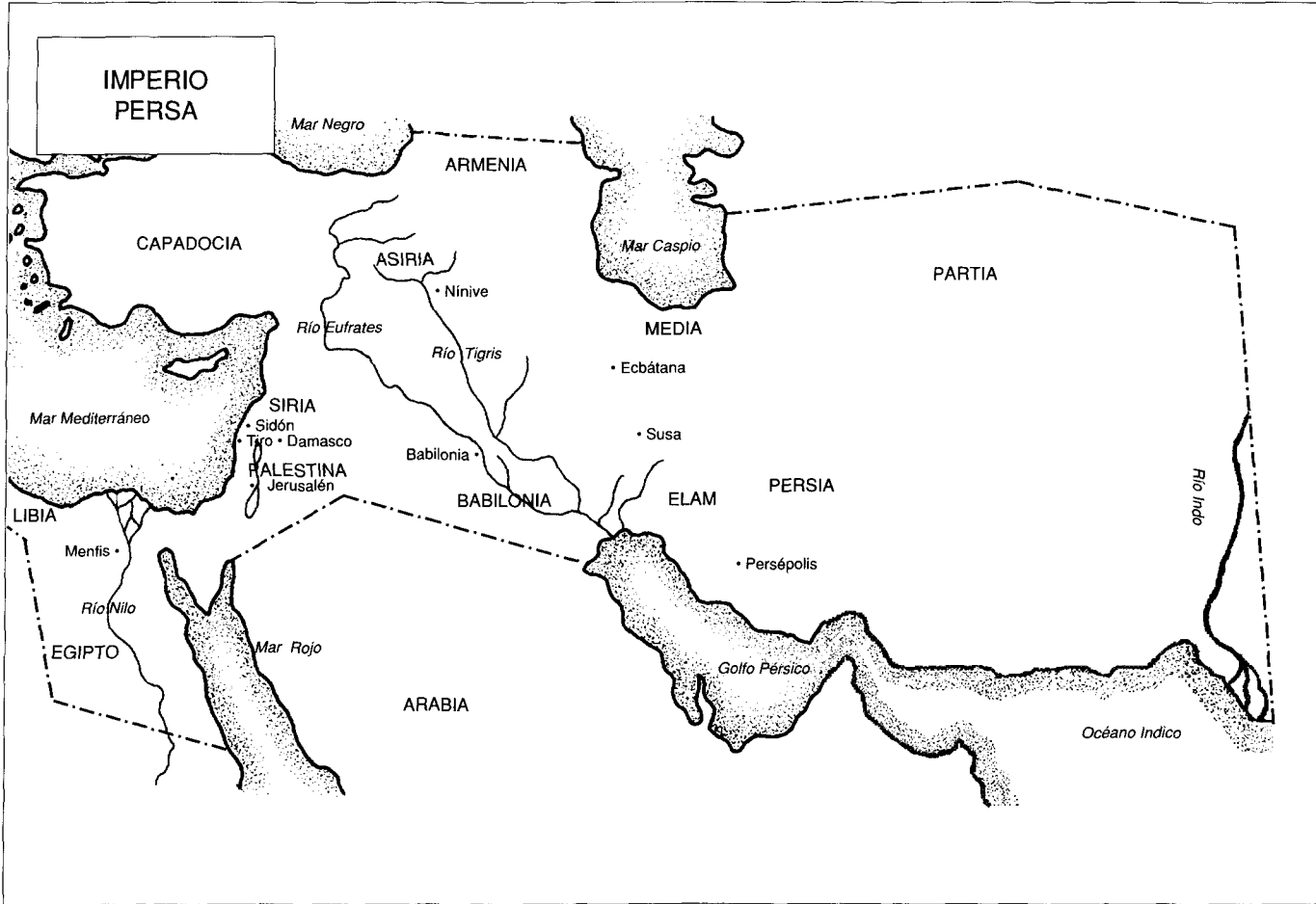


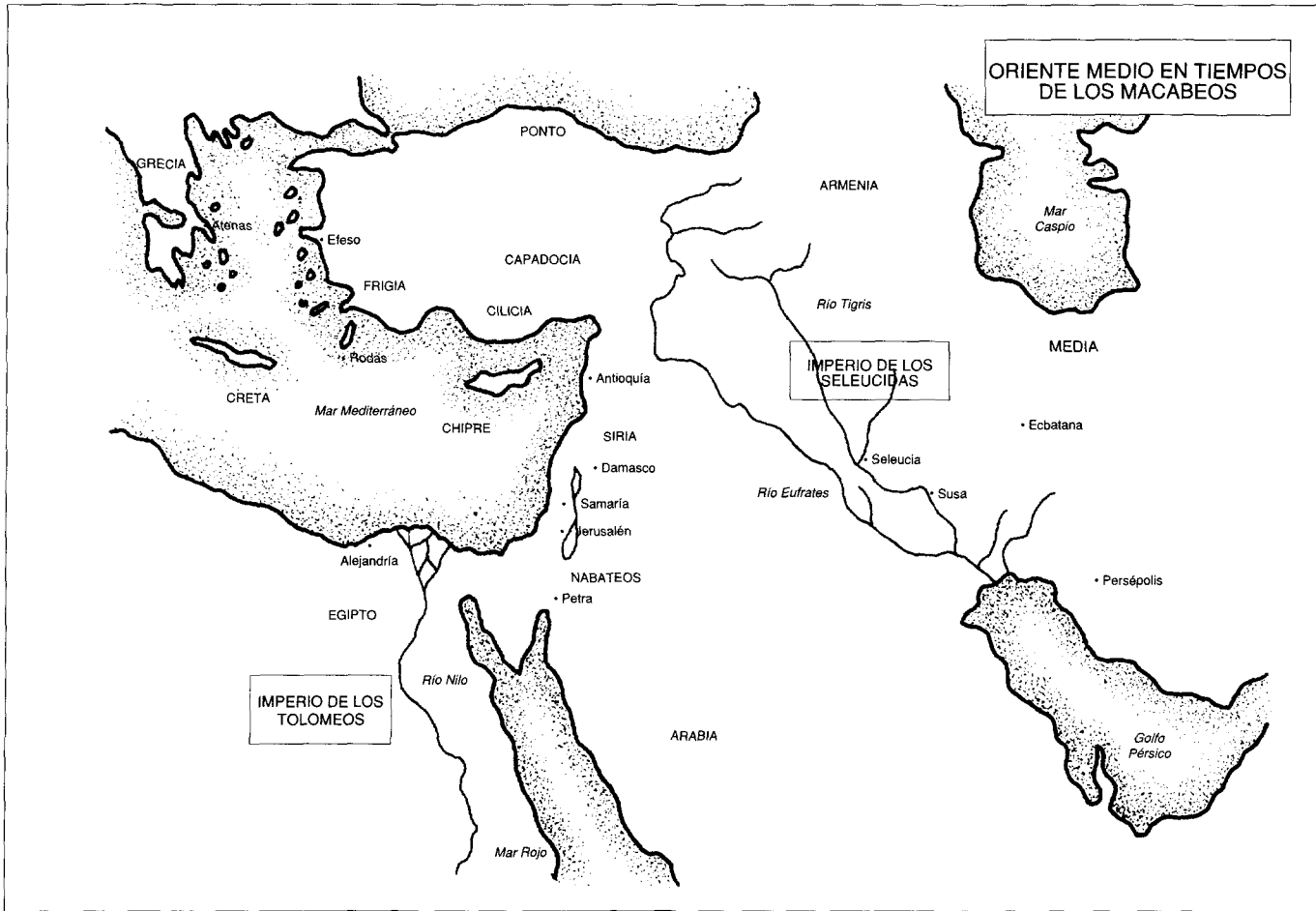












ORIENTE MEDIO EN TIEMPOS DE LOS MACABEOS

IMPERIO DE LOS SELEUCIDAS

IMPERIO DE LOS TOLOMEOS