

Introducción al Antiguo Testamento

Thomas Römer - Jean-Daniel Macchi - Christophe Nihan (Eds.)



Desclée De Brouwer

INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO

PHILIPPE ABADIE, ALAIN BUEHLMANN, SIMON BUTTICAZ,
PHILIPPE GUILLAUME, INNOCENT HIMBAZA, ERNST AXEL KNAUF,
CORINNE LANOIR, THIERRY LEGRAND, JEAN-DANIEL MACCHI,
CHRISTOPHE NIHAN, DANY NOCQUET, ALBERT DE PURY,
THOMAS RÖMER, MARTIN ROSE, ADRIAN SCHENKER,
KONRAD SCHMID, ARNAUD SÉRANDOUR,
CHRISTOPH UEHLINGER, JACQUES VERMEYLEN

INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO

*Editado por Thomas Römer,
Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan*

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO

Título original: *Introduction à l'Ancien Testament*

© 2004 Éditions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH - 1204 Génova
www.laboretfides.com

Traducción: Ramón Alfonso Díez

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2008
Henao, 6 - 48009 Bilbao
www.edesclee.com
info@edesclee.com

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos -www.cedro.org-), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Impreso en España - Printed in Spain

ISBN: 978-84-330-2245-5

Depósito Legal: BI-2156/08

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
<i>Thomas Römer</i>	
1. EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO	17
<i>Albert de Pury</i>	
2. HISTORIA DEL TEXTO DEL ANTIGUO TESTAMENTO	40
<i>Adrian Schenker</i>	
3. LOS MEDIOS PRODUCTORES DE LA BIBLIA HEBREA	49
<i>Ernst Axel Knauf</i>	

I EL PENTATEUCO

INTRODUCCIÓN	63
4. LA FORMACIÓN DEL PENTATEUCO: HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN	67
<i>Thomas Römer</i>	
5. EL DEBATE ACTUAL SOBRE LA FORMACIÓN DEL PENTATEUCO	85
<i>Christophe Nihan y Thomas Römer</i>	
6. GÉNESIS 1-11	114
<i>Christoph Uehlinger</i>	
7. GÉNESIS 12-36	134
<i>Albert de Pury</i>	

8. GÉNESIS 37-50: LA «NOVELA DE JOSÉ»	157
<i>Christoph Uehlinger</i>	
9. ÉXODO	173
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
10. LEVÍTICO	186
<i>Adrian Schenker</i>	
11. NÚMEROS	196
<i>Thomas Römer</i>	
12. DEUTERONOMIO	211
<i>Martin Rose</i>	

II
LOS PROFETAS

INTRODUCCIÓN	231
13. LA HISTORIA DEUTERONOMISTA (DEUTERONOMIO – 2 REYES)	234
<i>Thomas Römer</i>	
14. JOSUÉ	251
<i>Thomas Römer</i>	
15. JUECES	264
<i>Corinne Lanoir</i>	
16. 1-2 SAMUEL	277
<i>Christophe Nihan y Dany Nocquet</i>	
17. 1-2 REYES	302
<i>Ernst Axel Knauf</i>	
18. LOS GÉNEROS LITERARIOS PROFÉTICOS	312
<i>Jacques Vermeylen</i>	
19. LA FORMACIÓN DE LOS PROFETAS POSTERIORES (HISTORIA DE LA REDACCIÓN)	318
<i>Konrad Schmid</i>	
20. ISAÍAS	329
<i>Jacques Vermeylen</i>	

21. JEREMÍAS	345
<i>Thomas Römer</i>	
22. EZEQUIEL	359
<i>Christophe Nihan</i>	
23. LOS DOCE PROFETAS MENORES	379
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
24. OSEAS	383
<i>Thomas Römer</i>	
25. JOEL	399
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
26. AMÓS	405
<i>Simon Butticaz</i>	
27. ABDÍAS	415
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
28. JONÁS	420
<i>Ernst Axel Knauf</i>	
29. MIQUEAS	427
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
30. NAHUM	434
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
31. HABACUC	439
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
32. SOFONÍAS	445
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
33. AGEO	450
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
34. ZACARÍAS	455
<i>Arnaud Sérandour</i>	
35. MALAQUÍAS	469
<i>Innocent Himbaza</i>	

**III
LOS ESCRITOS**

INTRODUCCIÓN	479
36. SALMOS	482
<i>Martin Rose</i>	
37. JOB	500
<i>Ernst Axel Knauf y Philippe Guillaume</i>	
38. PROVERBIOS	511
<i>Alain Buehlmann</i>	
39. RUT	523
<i>Corinne Lanoir</i>	
40. CANTAR DE LOS CANTARES	530
<i>Christoph Uehlinger</i>	
41. QOHÉLET	544
<i>Alain Buehlmann</i>	
42. LAMENTACIONES	553
<i>Christoph Uehlinger</i>	
43. ESTER	566
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
44. DANIEL	573
<i>Jacques Verneylen</i>	
45. ESDRAS-NEHEMÍAS	583
<i>Philippe Abadie</i>	
46. 1-2 CRÓNICAS	594
<i>Philippe Abadie</i>	

**IV
LOS LIBROS DEUTEROCANÓNICOS**

INTRODUCCIÓN	607
<i>Thierry Legrand</i>	

47. ESTER (VERSIÓN GRIEGA)	610
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
48. DANIEL (VERSIÓN GRIEGA)	615
<i>Innocent Himbaza</i>	
49. JUDIT	622
<i>Christophe Nihan</i>	
50. TOBÍAS	637
<i>Ernst Axel Knauf</i>	
51. 1-2 MACABEOS	643
<i>Philippe Abadie</i>	
52. SABIDURÍA DE SALOMÓN	655
<i>Thierry Legrand</i>	
53. SIRÁCIDA	664
<i>Thierry Legrand</i>	
54. BARUC	673
<i>Innocent Himbaza</i>	
55. LA CARTA DE JEREMÍAS	680
<i>Innocent Himbaza</i>	
SINOPSIS CRONOLÓGICA	687
MAPAS	698
FUENTES ICONOGRÁFICAS	700
GLOSARIO	701
ABREVIATURAS	709
COLABORADORES	715

PRÓLOGO

Thomas Römer

El presente volumen se dirige a los estudiantes de ciencias bíblicas o de judaísmo que cursan el primer ciclo de estudios, pero también a todas las personas interesadas en informarse sobre el contenido y la formación de la Biblia hebrea, el Antiguo Testamento de los cristianos.

En la tradición cristiana hay dos versiones diferentes del Antiguo Testamento. El Antiguo Testamento de los protestantes retoma sencillamente la Biblia del judaísmo, mientras que el de la Iglesia católica se basa sobre la traducción griega, la cual incluye varios libros que no fueron incluidos en el canon judío. En esta introducción hemos optado deliberadamente por tener en cuenta ambas tradiciones. Por esta razón el lector encontrará primero la presentación de los libros de la Biblia hebrea, y después, al final de la obra, los libros llamados «deuterocanónicos», propios de la tradición griega. Esta disposición corresponde a la que se encuentra en la «Traducción oecuménica de la Biblia» (TOB).

La última introducción al Antiguo Testamento en francés data de 1989. Se trata de la traducción de una obra de R. Rendtorff cuyo original alemán vio la luz en 1983. Ahora bien, después de veinte años la investigación veterotestamentaria ha conocido varios desarrollos importantes, en los ámbitos del Pentateuco, de los libros históricos, del profetismo y de la literatura sapiencial. El objetivo de esta nueva introducción a la Biblia hebrea es tender un puente entre la investigación de los especialistas y el gran público, que a menudo está mal informado de los últimos resultados de esta investigación. A la vista de la especialización y la complejización crecientes de las ciencias bíblicas, desde el principio se impuso la idea de una obra colectiva. En efecto, hoy parece imposible que un solo individuo pueda ser competente en todas las esferas de la exégesis veterotestamentaria, y nuestro trabajo se inspira en este sentido en el de la *Einleitung in das Alte Testament* editada por E. Zenger en 1995. Sin embargo, contrariamente a Zenger, en este volumen no hemos optado por la unidad confesional de los colaboradores. Por el contrario, hemos recurrido a los especialistas francófonos en exégesis veterotestamentaria, solicitando también la colaboración de algunos colegas de la Suiza alemana, sin tener en cuenta su confesión, y

tampoco su pertenencia a esta o aquella escuela exegética. Aprovechamos esta circunstancia para expresar nuestro profundo agradecimiento a todos aquellos que han respondido a nuestro desafío.

De manera general este libro pretende ser una introducción histórica y científica a los textos fundadores de la civilización judeo-cristiana; no se trata, pues, ni de una aproximación confesional ni de una obra de espiritualidad. Desde un punto de vista metodológico, esta introducción se esfuerza, por consiguiente, por comprender cada libro no sólo en su coherencia interna, sino también, y sobre todo, en función de la historia de su composición y del contexto histórico en el que fue redactado. El Antiguo Testamento es un conjunto de libros que hacen referencia continuamente a la historia del pueblo de Israel, y no es posible comprender verdaderamente los textos bíblicos sin situarlos en el contexto de la historia del Oriente bíblico en el primer milenio antes de Cristo.

Por tratarse de una introducción histórica al Antiguo Testamento, la presente obra refleja necesariamente el estado actual del debate exegético. Desde este punto de vista, el lector que busque un modelo único para la formación de los diferentes libros del Antiguo Testamento se verá necesariamente decepcionado. Una obra colectiva incluye por naturaleza diferentes puntos de vista; a esto se añade el hecho de que la exégesis del Antiguo Testamento, más aún que la del Nuevo Testamento, es hoy objeto de un intenso debate. La mayoría de los puntos centrales para la comprensión de la Biblia hebrea suscitan actualmente discusiones apasionadas y apasionantes, y no sólo sería estúpido, sino también intelectualmente deshonesto, querer silenciarlas para imponer una unidad de visión artificial y arbitraria. Dicho esto, la ausencia de consenso en numerosos temas no debe tampoco convertirse en el pretexto para una simple yuxtaposición de las diferentes opiniones que hay en la actualidad. Por el contrario, la consigna dada a los colaboradores fue que presentaran al lector el estado de la investigación actual para cada libro, y que después indicaran brevemente su propia posición sobre la cuestión, argumentándola, pero dejando al lector la posibilidad de optar por otras soluciones.

En un plano más formal, hemos optado también por una cierta coherencia en la presentación de cada libro. Así, cada artículo trata de responder a las siguientes cuestiones: *¿QUÉ?* (el libro, su contenido, su plan y su estructura); *¿QUIÉN?* (los autores y redactores del libro); *¿CUÁNDO?* (las situaciones históricas en las que el libro en cuestión vio la luz); *¿CON LA AYUDA DE QUÉ?* (los materiales: fuentes, documentos, tradiciones, etcétera, que fueron utilizados para la redacción del libro); *¿PARA QUIÉN?* (los destinatarios del libro); *¿FRONTE A QUIÉN / A QUÉ?* (los frentes polémicos del libro, las posiciones criticadas); *¿CÓMO?* (la inteligencia del libro, sus temas y cuestiones clave).

Por lo general, estas cuestiones son abordadas, en cada libro, en cuatro partes. La primera, titulada «Estructura y contenido», propone una aproximación sincrónica al libro. Se trata de un primer contacto con la obra; se introduce al lector a su contenido, estructura y plan y, si se da el caso, a su intriga narrativa. La segunda parte se titula «Origen y formación», y trata las cuestiones de orden diacrónico: las diferentes etapas de la formación del libro, los medios productores y sus destinatarios, los contextos históricos. Los grandes temas y las principales cuestiones del libro son tratados en una tercera parte («Temas y cuestiones clave»), donde se encuentran de alguna manera los resultados de las investigaciones sincrónica y diacrónica. La cuarta y última parte proporciona indicaciones bibliográficas para aquellos que deseen proseguir el estudio del libro; en ella se encontrarán también las referencias bibliográficas de los autores que son mencionados en las tres partes anteriores. La bibliografía está organizada de manera sistemática y se compone generalmente de tres secciones: (1) los principales comentarios sobre el libro, citados según sus colecciones; (2) algunos estados de la investigación, y (3) los principales estudios relativos al libro en general o bien a aspectos importantes del mismo. Estas indicaciones bibliográficas no pretenden ser exhaustivas, sino que son deliberadamente selectivas y tratan de orientar al lector en la jungla de las publicaciones dentro de la cual el principiante corre el riesgo de perder pie. En la medida de lo posible se ha hecho un esfuerzo, proporcionado, por poner el acento en las publicaciones en francés; por otro lado, allí donde las publicaciones en alemán han sido traducidas al inglés, generalmente se ha indicado la traducción. Al final de este volumen se encuentra un índice de abreviaturas empleadas para las colecciones y las revistas.

Notemos también que, en el caso del Pentateuco, cada libro ha sido objeto de una introducción independiente. Esta perspectiva se aparta intencionalmente de la adoptada por la gran mayoría de las introducciones al Antiguo Testamento, que presentan el Pentateuco como un todo y asumen para sus cinco partes una sola hipótesis de formación (que hasta la década de 1980 fue la teoría llamada «documentaria»). Tanto la metodología que subyace en la organización de esta obra como los avances recientes de los estudios sobre el Pentateuco nos han llevado a rechazar esta manera de proceder para tener en cuenta la especificidad literaria y teológica de cada libro. El libro del Génesis ha recibido un trato de favor (tres capítulos diferentes que presentan, respectivamente, Gn 1-11; 12-36; 37-50), debido a las diferencias importantes que existen en el plano literario e histórico entre el ciclo de los orígenes, la epopeya de los patriarcas y la novela de José.

El presente volumen comienza con tres estudios introductorios: un artículo sobre la formación del canon tripartito de la Biblia hebrea; una presentación de las principales versiones del Antiguo Testamento y de la historia de su transmisión, y una descripción de los diferentes medios sociológicos que contribuyeron a la formación de la Biblia (este último texto ha sido traducido de la obra de E.A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart, 1994).

La presentación de los libros bíblicos se completa, además, con artículos que exponen la historia de la investigación, y los debates actuales sobre la formación del Pentateuco y sobre la hipótesis de la «historia deuteronómista», que agrupa los siguientes libros: Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes. La presentación de los libros de los Profetas está precedida por una introducción a los géneros literarios que los caracterizan, así como por un estudio sobre la redacción de los libros proféticos. Habida cuenta de la elección metodológica de una aproximación histórica al Antiguo Testamento, el lector encontrará al final de la obra un resumen de los principales acontecimientos que permiten situar los diferentes libros de la Biblia hebrea en sus contextos históricos respectivos. La Sinopsis cronológica, retomada con algunas modificaciones de la nueva edición del Pentateuco en la TOB (París, 2003), quiere ofrecer a este respecto una primera orientación para la historia de Israel. El lector que desee informaciones más detalladas puede consultar publicaciones que traten de una manera específica la historia de Israel y de Judá. (La presentación más reciente en francés es la que se encuentra en los números 99 [«Los orígenes de Israel»], 109 [«En tiempo de los reyes de Israel y de Judá»] y 121 [«En tiempo de los imperios. Del exilio a Antíoco Epífano»] de la revista *Cahiers Évangile* [Cuadernos Bíblicos]; ésta contiene también un número [122] dedicado especialmente a la geografía de la Biblia). Nótese, por último, que hemos transcritto sistemáticamente el nombre del Dios de Israel con las cuatro consonantes que forman el tetragrámaton («Yhwh»), dado que es probable que la pronunciación moderna «Yahvé» no sea conforme a la pronunciación original del nombre. Los otros términos hebreos han sido transliterados de manera sistemática según un método que permite, a quienes conocen la lengua hebrea, identificar el término original, y a quienes no saben hebreo, conocer la pronunciación.

Este libro puede ser utilizado de diferentes maneras. Se puede leer como cualquier otro libro de principio a fin, e iniciarse así sucesivamente en el conjunto del Antiguo Testamento. Pero el lector puede empezar también por la presentación de aquel libro por el que esté particularmente interesado o sobre el que desee trabajar en particular; en este caso, se recomienda leer antes los artículos que introducen el conjunto literario al que pertenece

el libro en cuestión (Pentateuco, Profetas, Escritos, Libros deutero-canónicos). Para sacar mayor provecho de este libro, aconsejamos vivamente abrir al mismo tiempo la Biblia hebrea o el Antiguo Testamento, de manera que se puedan consultar sistemáticamente las referencias o los textos importantes citados en cada artículo. Por esta razón ofrecemos una lista de diferentes traducciones de la Biblia al final de este prólogo.

Finalmente el lector encontrará en un apéndice, al final de la obra, un pequeño glosario de términos técnicos y de expresiones propias del lenguaje exegético.

Me complace reiterar mi agradecimiento a todos los colaboradores por su participación en esta empresa. A nadie le pasará desapercibido que entre ellos sólo hay una mujer. Lamentablemente, la exégesis veterotestamentaria está todavía muy alejada de la igualdad de los géneros. Es de esperar que la introducción al Antiguo Testamento que se escriba para la próxima generación de exegetas dentro de veinte años presente otra distribución de los géneros.

El presente volumen se ha beneficiado de la aportación de Daniel Nagy y de Thibault Walter, estudiantes de teología y de ciencias de las religiones en Lausana, que han participado en la corrección de la obra y que han «testado» las colaboraciones desde el punto de vista de su adecuación y su pertinencia para los estudiantes. Les damos sinceramente las gracias, así como también a Lucie Kaennel y Christian Indermühle, responsables respectivamente de la traducción del artículo de Ernst Axel Knauf sobre los medios productores de la Biblia hebrea, y de Konrad Schmid sobre la formación del corpus de los Profetas posteriores. Desearíamos igualmente expresar nuestro agradecimiento a la señora Renée Girardet, que ha controlado las indicaciones bibliográficas y ha establecido la lista de las abreviaturas.

Quiero expresar muy especialmente mi gratitud a Jean-Daniel Macchi y a Christophe Nihan, que me han acompañado en el trabajo de edición de este libro y que han compartido conmigo las dificultades a las que hemos tenido que enfrentarnos. Christophe Nihan ha asumido personalmente, además, la enorme carga de la corrección de la obra y le ha consagrado una gran parte de su tiempo y de su energía. Sin él, el presente volumen no habría visto todavía la luz.

Queda por desear que este libro preste un servicio y que suscite deseos de leer, de releer y descubrir una de las obras más importantes de la humanidad.

Versiones de la Biblia en lengua española

Biblia de Jerusalén, Nueva edición revisada y aumentada, DDB, Bilbao 1998.

De ella se han tomado los textos citados en este volumen y las abreviaturas de los libros bíblicos. Edición para Latinoamérica: *Biblia de Jerusalén Latinoamericana*.

La Biblia, Nueva edición revisada (La Casa de la Biblia), Verbo Divino / Sígueme / PPC, Madrid 1991. Edición para Latinoamérica: *Biblia de América*, Verbo Divino / Sígueme / PPC, Madrid 1994.

La Biblia del Peregrino. Edición de estudio, 3 vols., trad. de L. Alonso Schökel. El Antiguo Testamento contiene el texto de la Nueva Biblia Española, pero con numerosas enmiendas, y el Nuevo Testamento es una versión nueva (Mensajero / Verbo Divino 1993).

La Biblia de Latinoamérica, trad. de Bernardo Hurault, edición revisada, San Pablo / Verbo Divino, 1995.

Nueva Biblia Española, trad. de los textos originales por L. Alonso Schökel y J. Mateos, Cristiandad, Madrid 1975. La edición para Latinoamérica se publicó en 1976.

Sagrada Biblia, trad. de E. Nácar y A. Colunga, BAC / Editorial Católica, Madrid 1944ss (nueva edición a cargo de Cantera - Iglesias).

En J. Sánchez Bosch y A. Cruells Viñas, *La Biblia en el libro español*, Barcelona 1977, pp. 7-12, se encuentra información completa sobre las versiones de la Biblia en castellano hasta el año 1977.

EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Albert de Pury

La «Biblia» es, en su origen, un sustantivo en plural. En el siglo I d.C., cuando Flavio Josefo explica a sus lectores griegos cuáles son para los judíos los libros normativos, los designa como *ta biblia*, «los libros». Y hay que esperar hasta la Edad Media para que la palabra *Biblia*, a través del latín, termine por convertirse en singular. Los autores del Nuevo Testamento hablan en general de *hai graphai*, «las Escrituras» (por ejemplo, Mt 21,42; Lc 24,27; Jn 5,39), a veces de *hē graphē*, «la Escritura» (por ejemplo, Mc 15,28; Jn 2,22). Todavía hoy los judíos utilizan para designar la Biblia hebrea sólo el acrónimo *Tanak*, palabra construida a partir de las iniciales de las tres partes que componen esta Biblia: *Torah* (Ley), *Nebiim* (Profetas) y *Ketubim* (Escritos), excepto cuando hablan de la *Migrá* (la Lectura, es decir, lo que se lee en la sinagoga). Esta Biblia judía, que los cristianos llaman desde mediados del siglo II «el Antiguo Testamento» –para distinguirlo de los escritos reunidos en el «Nuevo Testamento»–, constituye, por lo tanto, un libro-biblioteca. Antes de la invención del *codex*, hay que visualizar una biblioteca en el sentido propio del término: un depósito de rollos, del estilo de los que se encontraron en las cuevas del mar Muerto.

Si bien es verdad que la Biblia es una biblioteca, no es menos cierto que se trata de una biblioteca de libros *aceptados*. Los libros que la componen fueron deliberadamente reunidos y presentados a una determinada comunidad como un «canon», es decir, como una colección normativa. Sólo puede haber «canon» si existe una comunidad religiosa, étnica o cultural que esté dispuesta a reconocerlo como tal.

La palabra «canon» viene del griego *kanōn*, «junco, caña, listón» que asume, en el nivel metafórico, el sentido de «baremo, regla, norma» (Ga 6,16; 2 Co 10,13.15). Se trata, originalmente, de un préstamo tomado de las lenguas semíticas (hebreo *qanēh*, «tallo, rama», etcétera). No obstante, hay que esperar hasta el siglo IV d.C. para que Atanasio, en su Carta pascual del año 367, imponga el término «canon» para designar la lista de los libros inspirados reconocidos por la Iglesia. El término canon designará a partir de ese momento la lista de los libros reconocidos, y después esos mismos libros.

No hay ningún libro intrínsecamente canónico, aunque algunos escritos (biblicos o no bíblicos) pudieron ser redactados desde el principio con la esperanza o la pretensión de obtener este reconocimiento canónico. Hay primero colectividades humanas, y, en el seno de tales colectividades, autoridades que reúnen escritos, les reconocen un valor perenne y les confieren un estatuto canónico. Mas es evidente que la existencia del canon influye después, a su vez, en la comprensión de sí misma y en la «identidad» de la colectividad en cuestión. El canon se convierte entonces en un medio para mantener y transmitir esa identidad, independientemente de que ésta sea comprendida primeramente en términos religiosos, étnicos o culturales. Lo que constituye la particularidad del Antiguo Testamento es que -bajo una denominación y una disposición diferentes, y a través de una transmisión en dos lenguas distintas- este gran corpus literario es reconocido como canónico a la vez por los judíos y los cristianos. Este hecho es completamente fundamental y constitutivo de la relación entre las iglesias cristianas y la sinagoga, aunque ésta se haya producido en la historia la mayoría de las veces de modo conflictivo. Quien trate de comprender el devenir histórico del Antiguo Testamento tiene que interesarse, pues, no sólo por la génesis y el desarrollo de cada entidad literaria y de cada libro reunido en esta biblioteca, sino también por la manera en que se ha constituido la biblioteca propiamente dicha. Éste es el ámbito de investigación de lo que se denomina *la historia del canon*.

1.1. Contenidos y estructura

El canon de la Biblia hebrea, reconocido por el judaísmo rabínico, se estructura en tres partes: la *Torah* (Ley), los *Nebiim* (Profetas) y los *Ketubim* (Escritos). El canon de la Biblia griega, reconocido por la mayor parte de las Iglesias de Oriente y de Occidente, se estructura en cuatro partes: el *Pentaecujo* (o «los cinco libros de Moisés»), los *Libros históricos*, los *Hagiógrafos* y los *Profetas*. La sinopsis de los dos cánones de la tabla siguiente permite hacer las siguientes afirmaciones. 1. Todos los libros del canon hebreo se encuentran en el canon griego (aunque su texto no corresponda siempre exactamente al del libro griego). 2. El canon griego contiene, además, una serie de libros suplementarios (en la tabla siguiente están marcados con un asterisco). Estos libros adicionales suelen ser llamados «deuterocanónicos». 3. La disposición de los libros y de los conjuntos de libros no es la misma en los dos cánones. La diferencia principal es que el conjunto de los *Nebiim* ha sido separado en dos partes -los Libros históricos y los Profetas- y la colección de los Profetas ha sido colocada al final del canon.

Canon masorético	Canon de la Septuaginta cristianizada
I. Torah (la Ley)	I. Pentateuco (o: los cinco libros de Moisés)
<i>Bereshit</i> (Génesis)	Génesis
<i>Shemót</i> (Éxodo)	Éxodo
<i>Wayyiqrá</i> (Levítico)	Levítico
<i>Bemidbar</i> (Números)	Números
<i>Debarim</i> (Deuteronomio) ^a	Deuteronomio
II. Nebiim (los Profetas)	II. Los libros históricos
<i>A. Los Profetas «anteriores»</i>	Josué
<i>Josué</i> ^b	Jueces
<i>Jueces</i> ^c	Rut
<i>I-II Samuel</i> ^d	I-II Samuel (= I-II Reinos)
<i>I-II Reyes</i> ^e	I-II Reyes (= III-IV Reinos)
<i>B. Los Profetas «posteriores»</i>	<i>I-II Crónicas</i> (= I y II Paralipómenos)
<i>Isaías</i>	Isaías
<i>Jeremías</i>	Esdras
<i>Ezequiel</i>	Nehemías
<i>Los «Doce Profetas</i>	Ester
<i>Menores» (XII)</i>	*Tobías
<i>Oseas</i>	*Judit
<i>Joel</i>	*I y II Macabeos
<i>Amós</i>	
<i>Abdías</i>	III. Los «Hagiógrafos»
<i>Jonás</i>	Job
<i>Miqueas</i>	Salmos
<i>Nahum</i>	Proverbios
<i>Habacuc</i>	Eclesiastés (= Qohélet)
<i>Sofonías</i>	Cantar de los Cantares
<i>Ageo</i>	*Sabiduría de Salomón
<i>Zacarías</i>	*Eclesiástico (= Sirácida)
<i>Malaquías</i>	

III. Ketubim (los Escritos)	IV. Los Profetas
Salmos	Isaías
Job	Jeremías
Proverbios	Lamentaciones
Rut ⁺	*Baruc
Cantar de los Cantares ⁺	Ezequiel
Eclesiastés (= Qohélet) ⁺	Daniel (!)
Lamentaciones ⁺	Oseas
Ester ⁺	Joel
Daniel	Amós
Esdras	Abdías
Nehemías	Jonás
I-II Crónicas	Miqueas
	Nahum
	Habacuc
	Sofonías
	Ageo
	Zacarías
	Malaquías

^{*} Libros que forman la «historiografía deuteronómista» según M. Noth (1943).

[†] Libros que no forman parte del canon masorético.

[‡] Libros que forman la colección llamada de los «cinco rollos» (*Megillof*).

¿Cuál es el origen de estos dos cánones? El canon griego transmite el texto de la *Septuaginta* (LXX), la traducción griega que –limitada en un primer momento al Pentateuco– fue realizada por el judaísmo alejandrino desde el siglo III a.C. El trabajo de traducción se prosiguió en los siglos II-I a.C. para los libros pertenecientes a los *Nebiim* y a los *Ketubim*. Lamentablemente, no sabemos si los judíos de Alejandría reconocían, además del Pentateuco, un canon de libros normativos, ni si ese canon era diferente del que, al parecer, era reconocido por los fariseos en Palestina desde mediados del siglo II a.C. (véase más adelante). Es probable que la estructura de los libros bíblicos, tal como aparece en los *codices* de la Biblia cristiana (los más antiguos son del siglo IV d.C.), sea de origen cristiano. Según la opinión de numerosos especialistas, los cristianos habrían situado los Profetas al final del canon con el fin de hacer que la Antigua Alianza (= AT) desembocara en el anuncio de la Nueva Alianza (= NT). Así pues, si queremos delimitar los orígenes del canon del Antiguo Testamento, tenemos que interesarnos por el canon hebreo.

En su carta *Contra Apión*, que data del año 95 d.C. aproximadamente y es una apología del judaísmo, Flavio Josefo escribe:

«No hay entre nosotros una infinidad de libros en contradicción y pugna, sino sólo veintidós, que contienen las escrituras de todos los tiempos y que, con razón, son dignos de crédito. De éstos, cinco son de Moisés, los que contienen las leyes y la tradición desde la creación del hombre hasta la muerte del propio Moisés: abarcan un período de tres mil años aproximadamente. Desde la muerte de Moisés hasta Artajerxes, sucesor de Jerjes como rey de los persas, los profetas posteriores a Moisés han contado la historia de su tiempo en trece libros; los cuatro restantes contienen himnos a Dios y preceptos morales para los hombres. También desde Artajerxes hasta nuestros días, cada acontecimiento ha sido consignado; pero no se les concede la misma confianza que a los anteriores porque no ha existido la rigurosa sucesión de los profetas» (*Contra Apionem* 1,38-41; trad. de Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Gredos, Madrid 1994, p. 183).

Aparte del difícil problema planteado por el cómputo de los libros –Flavio Josefo cuenta 22, mientras que el Cuarto libro de Esdras (capítulo 14), que data de la misma época, anuncia 24– y, por otro lado, por la manera en que son contados, este pasaje indica claramente que la Biblia de Josefo se compone de tres partes: los libros de Moisés, los Profetas (que comprenden especialmente los libros históricos), y una tercera parte formada, entre otros textos, por himnos y principios de conducta.

Una cosa es segura: a partir del momento en que se unió una tercera parte a la *Torah* y a los Profetas se puede hablar legítimamente de canon bíblico. Pero ¿cuándo y cómo se constituyó esta tercera parte, y a qué momento se remonta la noción de un canon «tripartito»?

1.2. Origen y formación

1.2.1. La época de Yabne

Según la teoría dominante a partir de Heinrich Graetz (1871), las tres partes del canon veterotestamentario –sin prejuzgar la antigüedad de los libros que componen esas partes– se constituyeron sucesivamente. Se piensa en general que la *Torah* se declaró cerrada antes del final de la época persa, entre los años 400 y 330 a más tardar, mientras que la edición de los *Nebiim* en su forma actual (con coordinación de los *Profetas anteriores* y de los *Profetas posteriores*) se situaría hacia el año 200 a.C. (cf. Steck, 1991), es decir, al final de la época ptolomeica en Palestina. Por lo que respecta a los *Ketubim*, formarían una colección mucho más heterogénea y más abierta. El establecimiento definitivo de esta colección no habría sido decidido hasta finales del siglo I d.C., en el contexto del nacimiento del judaísmo rabínico en el «concilio de

Yabné». Después de la destrucción del Templo en el año 70 d.C., el cierre de la colección de los *Ketubim* y, a continuación, de toda la «Biblia», habría tenido la finalidad de poner término a la proliferación de la literatura religiosa judía de tipo pseudoepigráfico y de cerrar la puerta a la intrusión de escritos juzgados heréticos, especialmente los de tendencia apocalíptica o cristiana. La operación habría respondido a una necesidad de orden: al dotar a las comunidades judías, en Palestina y en la diáspora, de Escrituras seguras y reconocidas, las autoridades de Yabné pretendían capacitar al judaísmo para sobrevivir a la nueva catástrofe nacional. Se dice que ésta es el acta de nacimiento de la Biblia hebrea en la forma en que nosotros la conocemos.

Se proponen tres argumentos principales para sostener esta tesis. 1. En la época de Yabné, como atestigua la literatura rabínica, sólo algunos libros pertenecientes a los *Ketubim* fueron cuestionados: el Cantar de los Cantares, Qohélet, Ester y, al menos una vez, Proverbios (QohR 1,4). 2. En las escasas alusiones prerrabínicas a una tercera colección de libros canónicos, parece que no se dispone todavía de un término global y reconocido para designar esta colección, y el número de libros que podrían pertenecer a ella varía de uno (los Salmos: Lc 24,44; Filón, *De vita contemplativa* 3,25) a una pluralidad indeterminada («los otros libros»: véase el Prólogo al Sirácida, vv. 2 y 10). Esto indicaría que los límites de esta tercera parte no habían sido aún establecidos. 3. La necesidad y la legitimidad de una tercera colección canónica no son admitidas, en la época prerrabínica, por todas las corrientes del judaísmo, especialmente por los saduceos y los samaritanos que sólo reconocen la *Torah*. Parece que otras corrientes –los esenios y tal vez el judaísmo helenístico–, por el contrario, reconocieron una biblioteca más extensa de libros inspirados.

No obstante, el alcance de estos argumentos está limitado por otras observaciones. Veamos ante todo el primer argumento. La cuestión planteada en los debates de Yabné es saber si estos libros «manchan las manos», es decir, si requieren el cumplimiento de un rito de ablución antes de ser manipulados y después de haber sido restituidos a su depósito. Con otras palabras, estos libros ¿son –materialmente– sagrados? Esta cuestión no es exactamente idéntica a la de saber si pertenecen o no a la colección de los *Ketubim*. Parece que el problema de cada uno de estos libros fue de una naturaleza diferente. En el caso de Qo, la dificultad se debía a su aparente heterodoxia:

«Los Sabios quisieron retirar de la circulación el libro de Qohélet, porque contiene contradicciones internas. Y ¿por qué no lo hicieron? Porque él (el libro) empieza por palabras [fieles a la] *Torah* y termina por palabras [fieles a la] *Torah*» (*Talmud de Babilonia*, Shab 30b).

Así pues, el libro de Qohélet fue «blanqueado» por su comienzo y su (segundo) epílogo (Qo 12,12-14). Por lo que respecta al Cantar de los Cantares,

fue ardientemente defendido por todos los rabinos, con la condición de que fuera leído en una perspectiva alegórica. Rabbí Aqiba (antes del año 135) habría dicho:

«El universo entero no vale el día en que el Cantar de los Cantares fue dado a Israel, porque todos los *Ketubim* son santos, pero el Cantar de los Cantares es el Santo de los santos» (*Misná, Yadáim* 3,5).

Los sabios de Israel amonestaron en varias ocasiones contra el riesgo de un uso profano de este libro, por ejemplo en el marco de la celebración del matrimonio:

«Nuestros maestros transmitieron: "Quien lee un versículo del Cantar de los Cantares para convertirlo en canción y quien lee un versículo en un banquete, fuera de su tiempo, trae la desgracia al universo"» (*Talmud de Babilonia, Sanhedrin* 101 a).

Por último, se observará que al menos un libro perteneciente a la colección de los *Nebiim* fue igualmente sospechoso de heterodoxia: el libro de Ezequiel. Se narra que Rab Ananías habría pasado trescientas noches resolviendo las contradicciones de Ezequiel (*Talmud de Babilonia, Shabbat* 13b). No sabemos en qué consistían estas «contradicciones»: ¿se trataba de las especulaciones sobre el carro divino (Ez 1) o de las divergencias entre Ez 40-48 y la legislación sacerdotal de Ex 25 - Nm 10? Fue también en Yabné donde se superaron todas las objeciones contra los libros «problemáticos». La *Misná* precisa con claridad: «Todas las Santas Escrituras (*kitebey haqodesh*) manchan las manos. El Cantar de los Cantares y Qohélet manchan las manos» (*Misná, Yadáim* 3,5); pero, como precisa la *Tosefta Yadáim* 2,13, «los *gilyonim* [este término designa ante todo las partes no inscritas de los pergaminos, pero se refiere de hecho a los evangelios] y los libros de los herejes no manchan las manos. Los libros (*sic!*) de Ben Sira y todos los libros que fueron escritos a partir de él no manchan las manos».

Esto nos muestra que, en realidad, desde hacía bastante tiempo la mayor parte de los libros discutidos formaban ya parte de una colección reconocida como canónica. Los rabinos no tenían ya la posibilidad, en caso de que lo hubieran querido, de descartar libros como el Cantar o Qohélet. Por lo demás, incluso en el caso de un libro tan querido para ellos como el Sirácida, los rabinos no tenían ya la libertad de incluirlo en el canon. Hay que decir que el esfuerzo principal de las autoridades de Yabné no se aplicó a la definición o la validación del canon bíblico, sino a la elaboración de la *torah she-be-'al pěh*, la *Torah* oral, que debía conducir, hacia el año 200, a la edición y la «canonización» de la *Misná*. La *Torah* oral es atribuida a Moisés, como la *Torah* escrita, y reivindica la misma autoridad que esta última. De hecho, la *Misná* se convierte en el nuevo canon, la clave de lectura obligatoria no

sólo de la *Torah* bíblica, sino de todo el canon escriturístico. En la misma época o un poco antes, en el cristianismo que se estaba separando del judaísmo, el Nuevo Testamento se constituye, primero como simple clave de lectura del canon escriturístico, y después como nuevo canon específico, que completa y corona el canon de «la Antigua Alianza». En una mirada retrospectiva, el Antiguo Testamento aparece, pues, como el gran canon de referencia sobre el cual se apoyan –pero en una perspectiva divergente– el judaísmo rabínico y el cristianismo naciente. Se convierte en el zócalo que sirve, a la vez, para unir y dividir al cristianismo y al judaísmo. Tal vez haya sido esta posición de doble reconocimiento y de doble reivindicación –posición a primera vista frágil porque es el resultado tanto de la apropiación como del distanciamiento– la que ha asegurado al Antiguo Testamento su increíble perennidad en el imaginario de los judíos y de los cristianos y, más allá de ellos, en el patrimonio cultural de la humanidad.

Aun cuando el judaísmo favorecerá la *Torah*, y el cristianismo los Profetas, las dos comunidades reconocerán la unidad del canon en toda su extensión. Una *baraita* (tradición pre-misnaica) afirma la unidad del canon atribuyendo a ciertos autores, como Moisés, Josué, Samuel o Jeremías, libros pertenecientes a dos partes diferentes del canon:

«El orden en el que se siguen los *Nebiim* es Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Jeremías, Ezequiel, Isaías y los Doce [– Profetas Menores]. El orden en el que se siguen los *Ketubim* es Rut, el libro de los Salmos, Job, Proverbios, Qohélet, Cantar de los Cantares, Lamentaciones, Daniel, el rollo de Ester, Esdras y Crónicas. ¿Y quién los escribió [los veinticuatro libros del canon hebreo]? Moisés escribió su libro, la perícopa de Balaán [Números 22ss] y Job. Josué escribió su libro y ocho versículos en la *Torah* [Deuteronomio 34,5-12]. Samuel escribió su libro, el libro de los Jueces y Rut. David escribió el libro de los Salmos por medio de diez ancianos que son Adán, Melquisedec, Abrahán, Moisés, Hemán, Yedutún, Asaf y los tres hijos de Coré. Jeremías escribió su libro, el libro de los Reyes y las Lamentaciones. Ezequías y su grupo escribieron Isaías, los Proverbios, el Cantar y Qohélet. Los hombres de la Gran Asamblea escribieron Ezequiel, los Doce [– Profetas Menores], Daniel y el rollo de Ester. Esdras escribió su libro y la genealogía de las Crónicas» (Baraita del *Talmud de Babilonia*, Baba Batra 14b-15a).

1.2.2. El canon tripartito

Así pues, si queremos descubrir los orígenes del canon tripartito de la Biblia hebrea, tenemos que remontarnos más allá de la época de Yabná.

Los testimonios más antiguos que atestiguan la aparición de una tercera parte del canon se remontan al siglo II a.C. En el prólogo de la traducción griega del Sirácida, el nieto de Jesús Ben Sirá afirma que su abuelo «se había dedicado intensamente a la lectura de la *Ley*, de los *Profetas* y de los

otros libros de nuestros padres, y había adquirido un gran dominio sobre ellos» (vv. 9-10, cf. también v. 25).

Este prólogo data probablemente de una fecha próxima al año 130 a.C. De la misma época aproximadamente data el pasaje de 2 M 2,13-15, que menciona que Judas Macabeo reunió «los libros referentes a los reyes y a los profetas, los de David y las cartas de los reyes acerca de las ofrendas». Por último, citamos otro pasaje datado también en el siglo II, perteneciente la «Carta haláquica» de Qumrán (4Q MMT C 1-17 = 4Q 398 14-17): «Y también os hemos [escrito] que debéis comprender el libro de Moisés [y] los libro[s de los Pr]ofetas y de Davi[d, y las crónicas] de cada generación» (líneas 10-11).

Curiosamente, dos siglos más tarde, el lenguaje no es mucho más preciso. Hacia el año 50 d.C., Filón de Alejandría evoca la secta judía de los terapeutas, que utiliza para sus lecturas «las leyes, las palabras reveladas por los Profetas y los himnos, así como los otros escritos que contribuyen a acrecentar y perfeccionar la piedad y el reconocimiento» (*De vita contemplativa* 3,25). Y en el evangelio de Lucas escuchamos las siguientes palabras en boca de Jesús: «Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito acerca de mí en la Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos» (Lc 24,44).

Esta cosecha de indicios, más bien escasa, nos revela dos situaciones aparentemente contradictorias. 1. Antes de la destrucción del Templo en el año 70 d.C. no había una Biblia judía uniforme y reconocida por todas las corrientes del judaísmo; los contornos precisos de esta Biblia no son todavía objeto de una terminología unificada o de una doctrina establecida. 2. Y, no obstante, desde mediados del siglo II a.C. aparece la afirmación según la cual la Ley y los Profetas pueden estar acompañados por una tercera colección de libros normativos. ¿Cómo conciliar estas dos conclusiones? ¿Y qué nos enseñan sobre los orígenes de esta tercera colección?

1.2.3. Los Ketubim

Dos de los pasajes del siglo II a.C. (2 M 2,13-15 y 4Q 398) que acabamos de citar presentan «los libros de David», es decir, los Salmos, como parte integrante de esta tercera colección. Muchas veces se ha entendido esta posición destacada del Salterio en el sentido de una *pars pro toto*. Pero desde el momento en que el Salterio es mencionado *solo* en Filón y en Lucas 24,44, cabe preguntarse si, en ciertos medios, el Salterio no constituiría por sí solo la tercera parte del canon escriturístico. Esto explicaría por qué el Salterio –cuyo crecimiento se puede reconstruir con facilidad– adoptó finalmente, al parecer en la época asmonea, una estructura articulada en cinco «libros», sin duda por analogía con el Pentateuco. El Salterio habría sido concebido como un conjunto canónico de pleno derecho. Dicho esto, los tres pasajes citados del siglo II muestran también que estamos en presencia de una pluralidad de libros.

Los libros presentes en la colección masorética de los *Ketubim* son doce. Según el consenso crítico común, ninguno de estos libros es posterior al año 160 a.C., lo cual no excluye, evidentemente, en modo alguno la posibilidad, e incluso la probabilidad, de modificaciones redaccionales posteriores en su seno, al menos hasta finales del siglo II a.C. El más tardío de estos libros, Daniel, fue redactado entre los años 167 y 163 a.C., ya que está informado de la profanación del Templo por Antíoco IV Epifanes en 167 y de los primeros éxitos de la rebelión de los macabeos, e incluso de la purificación del Templo en 164, pero no, según parece, del restablecimiento del culto en 163 (cf. Dn 11,31-35). Si tenemos en cuenta el hecho de que la colección canónica de los *Nebiim* termina con el libro de los Doce Profetas Menores, cabe imaginar que los editores de los *Ketubim* trataran también de formar una colección de doce libros.

Nos encontramos a mediados del siglo II. ¿Quién, qué autoridad, qué instancia o qué movimiento pudo ser el promotor de semejante proyecto? R. Beckwith (1985, pp. 150-153), basándose principalmente en 2 M 2,13-14, piensa en una medida oficial tomada por Judas Macabeo con ocasión de la dedicación del Templo en 164. Pero la ausencia de testimonios concordantes para los dos siglos siguientes permite dudar del carácter «oficial» o estatal de la colección. Así pues, resulta más convincente atribuir la paternidad de la colección de los doce *Ketubim* a una corriente de pensamiento o a una escuela. ¿Qué escuela? Ni los saduceos ni los esenios son candidatos probables, pero tampoco los judíos de Alejandría, porque los libros reunidos fueron redactados todos ellos en hebreo y se dirigen manifiestamente a lectores cultivados de lengua semítica (el hebreo era ya en aquella época una lengua literaria, pues la lengua hablada era el arameo). Quedan los fariseos -o los «proto-fariseos», procedentes de los *hasidim*, fieles partidarios de los macabeos-. Hay, en efecto, razones suficientes para pensar que los doce *Ketubim* del canon actual fueron editados, al igual que los *Nebiim*, por los fariseos, antepasados espirituales de los fundadores del judaísmo rabínico. En este caso, los *Ketubim* habrían sido concebidos, contrariamente a la *Torah*, como un canon de escuela, y no como un canon estatal.

¿Hay un principio de organización en la colección de los *Ketubim*? En ausencia de una temática dominante o de una línea política o teológica claramente perceptible, el único principio obvio es el de la antología. A su manera, la *Torah* y los *Nebiim* pueden ser comprendidos también como antologías: la *Torah* contiene no sólo una antología de códigos de leyes, sino también una antología de leyendas de los orígenes de Israel (Jacob, Moisés, etcétera). Por lo que respecta a los libros de los *Profetas posteriores*, cada libro profético forma en sí mismo una antología de oráculos clasificados (juicio,

naciones extranjeras, restauración), procedentes de una misma escuela profética, y cada escuela emite, por así decir, su «canon»: el canon «de Isaías», «de Jeremías» o «de Ezequiel». En los *Ketubim*, es manifiesto que los libros mismos forman una antología. Cada colección pertenece a un género literario diferente, y no hay dos libros –excepto tal vez Esdras y Nehemías– que pertenezcan a la misma categoría. El Salterio reúne himnos y oraciones, tanto colectivas como individuales; las Lamentaciones contienen lamentos colectivos; los Proverbios, instrucciones sapienciales y refranes; el Cantar de los Cantares es una antología de cantos del deseo; Job es un relato breve que sirve de marco a un diálogo trágico; Qohélet es un ensayo filosófico; Daniel es un apocalipsis; Rut y Ester son novelas cuya heroína es una mujer, pero cada una con su temática propia. Por último, Crónicas, Esdras y Nehemías son obras historiográficas que cubren períodos subsiguientes. Este principio explica por qué no puede haber un segundo libro de los Salmos u otro libro de los Proverbios: ¡todas las variantes de la lirica cultural tienen que estar albergadas dentro del único Salterio (a riesgo de que asuma dimensiones desmesuradas), y todas las expresiones de la sabiduría empírica positiva tienen que encontrar su lugar en el seno del único libro de los Proverbios! Así, parece que la colección de los *Ketubim* fue concebida deliberadamente como una antología de los géneros literarios presentes en la literatura judía. Al seleccionar lo más notable que produjo esta literatura, los *Ketubim* pretenden, en definitiva, ser la *literatura judía* por excelencia.

El trasfondo histórico y cultural de la constitución de los *Ketubim* como canon de la literatura judía se puede reconocer con bastante facilidad. Nadie cuestiona el hecho de que en los diversos medios judíos se desplegara una actividad literaria importante ya en la época persa, incluso en la época asiria, y esto tanto en Palestina como en Babilonia y en Egipto. Pero el *kairos* histórico para el establecimiento de cánones literarios llegó con la aparición de los grandes centros de cultura griega después de la conquista de Alejandro. Durante todo el siglo III, Judea depende del poder lágid, que tiene su capital en Alejandría. Otras ciudades griegas, tanto en la costa palestina como en Transjordania, hacen sentir su presencia, pero es incuestionable que el impulso principal viene de Alejandría. Desde el reinado del primero de los ptolomeos (Ptolomeo I Sóter, 323-282), la irradiación cultural pasa a ser una preocupación prioritaria del nuevo poder. Los instrumentos principales de esta política son la Biblioteca y el Museo, vigorosamente desarrollados y privilegiados por Ptolomeo II Filadelfo (282-246) y Ptolomeo III Evergetes (246-222). Dos ambiciones opuestas, pero en realidad complementarias, caracterizan este esfuerzo: por una parte, la ambición de reunir en un solo lugar la totalidad de los libros de la literatura universal (la preocupación por la

exhaustividad); y, por otra parte, el establecimiento de un catálogo selectivo de las obras literarias que merecerían ser objeto de una lectura prioritaria y que deberían servir de programa escolar en la educación de los jóvenes (la preocupación por el «canón»). Quintiliano, en su *De institutione oratoria*, escrito hacia el año 95 d.C., cita la lista establecida por dos de los directores de la Biblioteca de Alejandría a caballo entre los siglos III-II a.C.: se trata de una clasificación de nueve géneros literarios, cada uno de ellos ilustrado por cuatro autores. No obstante, se constata de hecho que el canon básico para las escuelas helenísticas se componía sólo de tres conjuntos: la obra de Homero, la obra de Hesíodo y una selección de los tres grandes trágicos atenienses -Esquilo, Sofocles y Eurípides-. La elaboración del canon escolar va acompañada también de un trabajo de edición crítica. Ya en el siglo III, Zenodoto de Éfeso emprende la edición crítica de la obra de Homero y, después, de Hesíodo. Un poco más tarde, Aristófanes de Bizancio edita la obra de los trágicos. Es importante saber que han sido estas obras, seleccionadas y editadas por los bibliotecarios de Alejandría, las que han sobrevivido hasta nuestros días, mientras que la gran mayoría de la literatura antigua ha desaparecido o sólo es conocida gracias a los fragmentos o a las citas conservadas.

La civilización helenística era y pretendía ser abierta, acogedora y hospitalaria. Cada uno debía encontrar en ella su «nicho», y muchos orientales -incluidos los nabateos, en otro tiempo tan austeros- adoptaron con entusiasmo el estilo de vida helenístico. ¿Cómo reaccionaron a esta «ofensiva» cultural los judíos, tan numerosos no solamente en Judea sino también en la mayoría de los centros del antiguo imperio persa, y que constituyan, por otro lado, una parte importante de la población de Alejandría? Conocemos los nombres de varios autores judíos que, en los siglos III y II, trataron de entrar en diálogo con la cultura helenística -Demetrio, Artápano, Eupólemo, Cleodemó, Aristóbulo o Hermippo- tendiendo puentes con la tradición griega. Así, Abrahán se convertía en un compañero de Hércules o en el antepasado común de judíos y espartanos, y Pitágoras en el discípulo de maestros judíos. Sus obras se han perdido, y parece que este tipo de invitación a la intertextualidad tuvo poco éxito. En cambio, otra «réplica» resultó ser, a largo plazo, mucho más eficaz, con una fuerza igual a la de la ofensiva: ¡los *Ketubim*, y con ellos, la Biblia en gestación!

Contrariamente a los defensores judíos del diálogo intercultural, los autores, y después editores, de los *Ketubim* (o, al menos de algunos de ellos), se abstuvieron rigurosamente de nombrar al adversario griego o de hacer alguna mención de Grecia y de su cultura. Esto coincidía, por lo demás, con su voluntad de reivindicar para estos libros la alta antigüedad que conviene a una literatura canónica.

La primera prioridad era mostrar que los judíos tampoco carecían de libros ancestrales.

Primero, la *Torah*, por supuesto. Los judíos no tenían que alinearse entre los supervivientes de la guerra de Troya que se habían establecido a orillas del Mediterráneo –y cuya genealogía era ofrecida con orgullo por los mitógrafos helenísticos a todos los pueblos que la solicitaran–. Los judíos tenían su propia historia, su propio éxodo, su propio Dios. Tampoco tenían que profesar fidelidad a los legisladores griegos, puesto que tenían su propia Ley, revelada por Dios a Moisés. Por lo que respecta a su Dios, no tenía que ocupar un lugar en las genealogías divinas de Homero o de Hesíodo, pues no era sólo el Dios de los judíos, sino el único Dios, desconectado de toda genealogía. Era el creador del universo y de la humanidad, el soberano de todos los hombres y de todas las naciones. Los *Nebiim*, por su parte, aportaban la demostración según la cual el Dios de los judíos, a pesar de la infidelidad de su pueblo, no se había apartado nunca definitivamente de Israel. Así, si la *Torah* y los *Nebiim* aportaban de algún modo una respuesta a Homero y Hesíodo, ¿no faltaba una réplica a Sófocles y Eurípides? Es innegable que para los judíos la vida estaba bajo la mirada de Dios, pero esta vida ¿era buena o mala? El hombre ¿había sido creado para la felicidad o para la desesperación? Dios, en definitiva, ¿era favorable u hostil al hombre? Ni la *Torah* ni los *Nebiim* podían ofrecer una respuesta suficiente a estas cuestiones. Es aquí donde se palpaba la necesidad de una *literatura...* de una literatura que no fuera simplemente relato, ley, oráculo, sino, a la manera de la tragedia griega, diálogo, debate, confrontación de realidades incompatibles. La tercera parte del canon del Antiguo Testamento pretendió, pues, responder a este desafío: ¡el desafío de una *literatura judía!*

Hemos partido de la hipótesis de los Doce *Ketubim* del canon hebreo, suponiendo que representaban la antología ideal de la literatura judía editada por la escuela proto-farisea a mediados del siglo II. Esta antología ideal no está tan alejada, después de todo, de aquello que G. von Rad llamaba «la respuesta de Israel», respuesta a la Palabra de Dios contenida en la Ley y los Profetas. Los Doce *Ketubim* como literatura completa (¡pero domesticada!)... esto parece conforme a aquello que podía desechar el movimiento fariseo en la fase de reconstrucción que siguió a la crisis macabea. No obstante, siguen planteadas algunas cuestiones inquietantes.

¿Es concebible que un movimiento tan comprometido con la piedad tradicional como la escuela farisea eligiera desde el principio incluir en su antología literaria libros tan potencialmente blasfemos como el libro de Job, tan «mundanos» como el Cantar, o tan «escépticos» como el libro de Qohélet? Lo que divide a los libros reunidos en los *Ketubim* no se debe únicamente al géne-

ro literario, sino que concierne también a «la ideología», y muy particularmente a la manera en que cada libro se sitúa con respecto al «particularismo» de Israel. Ciertos libros (Esd, Ne, Cro y Dn) pertenecen a la literatura «nacionalista», mientras que otros (Pr, Jb, Ct y Qo) parecen haber renunciado *deliberadamente* a toda alusión a la historia o a las instituciones de Israel, y se posicionan en una perspectiva a la vez universalista e individualista. Los cuatro últimos libros (Sal, Rt, Est, Lm) se sitúan entre los dos grupos anteriores: se refieren a la historia y a las instituciones de la comunidad, pero procuran también que lo particular sea paradigmático y susceptible de encontrar un eco universal. Los Salmos, en particular, responden a las dos aspiraciones: la de la comunidad arraigada en sus tradiciones históricas e institucionales, y la del hombre solo ante su Dios. Esto podría ser un indicio, una vez más, de la ambición latente del Salterio de asumir por sí solo el papel de tercera colección canónica. La diversidad de las raíces «ideológicas» nos obliga, en todo caso, a plantear la cuestión siguiente: la concepción de una colección de «Doce *Ketubim*», ¿surgió verdaderamente sin antecedente de la escuela farisea? ¿O podemos descubrir la presencia de una colección más limitada y más antigua, en el seno de los *Ketubim* fariseos? Parece que ésta existió realmente.

El aspecto decididamente no particularista de los cuatro libros Pr, Jb, Ct y Qo podría no ser fruto del azar. Cada una de estas colecciones sigue su propia lógica literaria, pero, no obstante, tienen en común varios rasgos. 1. No presuponen ni una religión comunitaria ni una historia de la salvación, y cuando se refieren a la práctica del culto o del sacrificio (como en Jb 1,5; 42,8; Pr 15,8; 21,3; Qo 4,17; 9,2), lo hacen distanciándose explícitamente. 2. Se dirigen al individuo y están destinados a la lectura personal. 3. Tienen, excepto Pr, una concepción trágica de la vida. 4. Y, no obstante, todos ellos mantienen el axioma de un Dios único, de un Dios que no solamente creó el universo sino que lo conserva entre sus manos «de principio a fin» (Qo 3,11). En este último punto, sobre todo, estos cuatro libros son profundamente judíos. Podríamos llamarlos «los *Ketubim* humanistas». La persona que los reunió en una colección debió tener la intención de proponer una manera nueva de pensar la situación del hombre ante Dios, una manera que responde a la vez al desafío helenístico y al peligro de una radicalización del judaísmo tradicional. Pero nada permite todavía presagiar el violento conflicto que estallará, algunos decenios más tarde, bajo el reinado de Antíoco IV Epífanes, entre judíos tradicionales y judíos helenizados. Por el contrario, hay que buscar al iniciador de los *Ketubim* humanistas en el siglo III, cuando Jerusalén dependía aún de Alejandría. Se conocen otros ejemplos, del siglo III, de antologías de cuatro libros, como la antología de Céfalas, compuesta de colecciones de epigramas amorosos, votivos, funerarios y demostrativos (véase Irigoin, pp. 88-89). El primer epílogo de Qohélet (Qo 12,9-11) nos informa de que el mismo

«Qohélet» se dedicó a actividades editoriales y compilatorias, puesto que «ponderó e investigó, compuso muchos proverbios» (v. 9) y «trabajó sin descanso inventando frases felices» (v. 10) y «escribiendo con acierto sentencias verídicas» (v. 10). La función de estas «palabras de los sabios» y de estos «maestros de antologías», continúa el epílogo, es estimular y proteger. A pesar de su diversidad, estos escritos nos son transmitidos por «un solo pastor», que es, sin duda, el propio Qohélet (v. 11). Nada de esto se puede probar, pero parece bastante tentador ver en Qohélet al iniciador y editor de los cuatro *Ketubim* humanistas (cf., sobre este punto, de Pury).

Tres de estos libros (cf. Pr 1,1; Ct 1,1; Qo 1,1) son atribuidos a Salomón. No obstante, no es posible que esta atribución se remonte a Qohélet. En cada uno de estos tres libros, ciertamente, Salomón es evocado, pero de manera secundaria: dos de las siete colecciones del libro de los Proverbios son puestas bajo su patrocinio (Pr 10,1; 25,1); en el Cantar, corresponde a una de las idealizaciones posibles del amante (Ct 3,7-11; 8,11-12); y en Qohélet, personifica un rey que tiene poderes y medios ilimitados (Qo 1,12-2,11). Ahora bien, precisamente en este último contexto, el verdadero autor —«Qohélet»— se distancia claramente de su máscara salomónica (cf. sobre este punto Krüger, 2000). Es manifiesto que los libros no son ni concebidos ni editados como obras de Salomón. Así pues, hay que concluir que fueron los editores fariseos de los Doce *Ketubim*, a mediados del siglo II a.C., quienes eligieron situar el canon de los cuatro libros bajo la autoridad de Salomón, al menos los tres libros donde esto era posible. (En el caso del libro de Job, tal atribución a Salomón era evidentemente imposible, puesto que se pensaba que Job formaba parte, con Noé y Danel, de los héroes legendarios de la época preisraelita, cf. Ez 14,14.20). De esta manera, las tres colecciones de Pr, Ct y Qo se sitúan de algún modo en continuidad con los Salmos, pues una gran parte de éstos están puestos bajo la autoridad de David, padre de Salomón. Al atribuir estos libros «problemáticos» a un rey cuya buena reputación había sido mantenida sin vacilación por los mismos *Nebiim*, los fariseos tenían en consideración el hecho de que estos libros, sin duda en razón de su popularidad, habían pasado a ser ineludibles en un canon literario judío, pero esperaban desvitalizar su potencial subversivo. ¿Acaso no era conocido Salomón por sus debilidades con respecto a las mujeres extranjeras y las fidelidades religiosas de éstas (1 R 11,1-13)? ¿Acaso no era el modelo del lujo, del escepticismo, de la frivolidad, en pocas palabras, el hombre de la «mundanidad»? Era preciso, por lo tanto, leer sus libros *cum grano salis!* Haciendo gala de generosidad, los fariseos redactaron para Pr un prólogo y un epílogo (Pr 1-9; 30-31) y para Qo un segundo epílogo (Qo 12,12-14); y estos añadidos pretendían garantizar una interpretación ortodoxa de estos dos libros. Hemos de estar

agradecidos sobre todo a los editores fariseos de los *Ketubim* canónicos, porque preservaron estos cuatro libros que nos permiten oír la voz de una corriente del judaísmo de las épocas persa y helenística que, de otro modo, podríamos no haber conocido jamás.

1.2.4. La Torah

¿Qué sabemos sobre la canonización de la *Torah* y de los *Nebiim*? Mucho depende, a este respecto, de la validez que se otorgue a la hipótesis de la Historiografía deuteronómista (HD). Según esta tesis, desarrollada primero por M. Noth en 1943, los libros que van del Deuteronomio a 2 Reyes, que narran la historia del pueblo de Israel desde la lectura de la Ley por Moisés en las llanuras de Moab hasta el final de los reinos de Israel y de Judá, se remontan sustancialmente a una obra historiográfica concebida y puesta por escrito después de la caída de Jerusalén en el año 586 (véase sobre este punto la introducción a la HD en este volumen). Si esta tesis es correcta, podríamos admitir la existencia, desde mediados del siglo VI, de una gran obra fundadora según el espíritu del Deuteronomio, un díptico formado por las dos tablas siguientes: «Revelación de la Ley» en el marco de la alianza otorgada por Yhwh a Israel, por una parte, e «Historia del pueblo de Israel» a la luz de esta Ley, por otra. Para Noth, la finalidad de esta historia era explicar las razones de la desaparición de los reinos. Se trataba de mostrar claramente que la culpa de la catástrofe era de Israel y sus reyes, no de Yhwh: fue Israel, y no Yhwh, quien no respetó los términos de la alianza. Dentro de esta estructura, la Historiografía deuteronómista estaría en el origen de las dos primeras partes del canon, puesto que incluiría el embrión de la *Torah*, el Deuteronomio, y la primera parte de los *Nebiim*. Quedaría entonces la cuestión de saber si es legítimo hablar a propósito de esta obra de una «canonización», y cuáles podrían ser los medios responsables de esta oficialización. De hecho, esta cuestión está condenada a seguir siendo virtual, en la medida en que, como se recordará en el capítulo consagrado a la cuestión del Pentateuco, muy pronto, a finales del destierro, iban a entrar en liza otros proyectos diferentes del proyecto deuteronómista, y especialmente el proyecto sacerdotal. Desde los primeros decenios que siguieron al nacimiento del imperio aqueménida, se puso en marcha el proceso de compilación, de redacción y de enriquecimiento de los proyectos iniciales. Así pues, es preferible hablar de «crecimiento» del Pentateuco para todo este período, y reservar el término «canonización» para designar la oficialización, la proclamación del «producto acabado», una vez cumplido el período de gestación.

Dicho esto, es imposible separar de manera absoluta las diferentes etapas. La oficialización de una primera edición de la *Torah* no impide necesaria-

mente que esta *Torah* siga creciendo, y hoy se percibe que la historia del crecimiento redaccional, la historia de la canonización, y la historia del texto son tres procesos que pudieron muy bien desarrollarse, al menos en parte, en paralelo.

Para la canonización de la *Torah*, los parámetros básicos son los siguientes:

1. La exigencia de *inmutabilidad*, principio que se suele asociar a la canonicidad, aparece ya a propósito de leyes o de mandatos particulares: «No añadiréis nada a lo que yo os mando, ni quitaréis nada, de modo que guardéis los mandamientos de Yhwh vuestro Dios que yo os prescribo» (Dt 4,2; cf. también 13,1; 5,22). No obstante, la presencia de esta fórmula no ofrece aún ninguna indicación sobre la extensión precisa del texto considerado «intocable».

2. En varios pasajes del Antiguo Testamento se habla de una lectura pública, incluso de una proclamación de la «*Torah*»: desde 2 R 22-23, con el «libro de la *Torah*» descubierto por el sumo sacerdote Jilquías bajo el reinado de Josías y leído ante el rey (hacia el año 624 a.C.), hasta la lectura pública de la Ley por Esdras en Ne 8. Diferentes incertidumbres impiden usar estas indicaciones de un modo convincente. En primer lugar, aun cuando se ofrecen indicios sobre ciertas prescripciones contenidas en esta «*Torah*», nada nos permite afirmar que se trate ya de la *Torah* canónica. Esto queda excluido, evidentemente, para la época de Josías; pero incluso por lo que respecta al siglo V, las circunstancias, la fecha, y hasta la historicidad misma de la visita de Esdras siguen siendo objeto de controversias. La *Torah* de finales del siglo V ¿tenía ya la forma en que ha llegado a nosotros?

3. Parece que a mediados del siglo IV, la «Ley judía» sirve de ley oficial para los judíos en la provincia de Yehud y, probablemente, también en las grandes comunidades judías establecidas en las demás partes del imperio persa. Esto valdrá también para los judíos de Judea y de Egipto bajo la dinastía de los lágidás en el siglo III, y después, a comienzos del siglo II, para los judíos que viven en el reino seléucida –cf. el decreto de Antíoco III, citado por Flavio Josefo (*Antigüedades judías* XII, 142)–. Aun cuando se suponga que esta «Ley judía» sancionada por los poderes públicos a finales de la época persa o en los primeros años de la época helenística corresponde al texto de la *Torah* canónica, los orígenes y las circunstancias de la transformación de la *Torah* en Ley del Estado siguen siendo mal conocidos. La hipótesis según la cual la *Torah* habría sido compuesta a petición de los persas, que habrían estado dispuestos a reconocer la ley judía como ley imperial para la provincia de Yehud (teoría de la «autorización imperial») es hoy ampliamente cuestionada (véase sobre este punto la introducción al Pentateuco en este volumen).

men), y la tendencia que domina entre los especialistas consiste más bien en ver en la composición de la *Torah* un desarrollo interno del judaísmo.

4. El único parámetro seguro sigue siendo, después de todo, la traducción de la *Torah* al griego, la obra de la *Septuaginta*. Ésta se sitúa probablemente bajo el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (282-246). En esa época, finalmente, tenemos la seguridad de que el texto traducido corresponde, sustancialmente, a la *Torah* del canon masorético. Con otras palabras, la *Torah* de la Biblia hebrea, tal como nosotros la conocemos, debió estar concluida a más tardar a finales del siglo IV o principios del siglo III a.C. También podría haber sido terminada un siglo antes, hacia finales del siglo V, si el papel del personaje de Esdras fue el que le atribuye la tradición judía. Es indudable que debemos poner la culminación de la *Torah* en relación con su canonización.

1.2.5. Los Nebiim

Por lo que respecta a los *Nebiim*, O.H. Steck (1991) ha investigado las fases de la reunión de este vasto conjunto canónico. El *corpus propheticum*, es decir, las cuatro colecciones de oráculos proféticos (Is, Jr, Ez, y los XII), habría sido terminado como construcción literaria antes del año 220 a.C.; después se habría ampliado, hacia el 200 a.C., hasta alcanzar las dimensiones de los *Nebiim* actuales con la inclusión de la segunda parte de la Historiografía deuteronómista, los futuros «Profetas anteriores» (Jos; Jc; 1-2 S; 1-2 R). Este conjunto tiene una estructura muy sorprendente: empieza por el relato de la historia de Israel –un relato que se vincula directamente al Pentateuco–, y después añade la colección de los oráculos proféticos relativos a esta historia. Así pues, yuxtapone el «relato» y los «textos probatorios». Desde el momento de su reunión, como atestiguan su comienzo y su conclusión, los *Nebiim* están claramente articulados en función la *Torah* y situados en una relación de dependencia con respecto a ella:

Comienzo (Jos 1,1-2.7-8):

«1. Después de la muerte de Moisés, siervo de Yhwh, habló Yhwh a Josué, hijo de Nun y ayudante de Moisés, y le dijo: 2. "Moisés, mi siervo, ha muerto; arriba, pues; pasa ese Jordán, tú con todo este pueblo, hacia la tierra que yo les doy (a los israelitas). [...] 7. Basta que seas muy fuerte y valiente, teniendo cuidado de cumplir toda la Ley que te dio mi siervo Moisés [TM; LXX: *todo lo que prescribió Moisés*]. No te apartes de ella ni a la derecha ni a la izquierda, para que tengas éxito adondequiera que vayas. 8. No se aparte el libro de esta Ley de tus labios: medítalo día y noche; así procurarás obrar en todo conforme a lo que en él está escrito, y tendrás suerte y éxito en tus empresas [...]"».

Conclusión (Ml 3,22-24):

«22. Acordaos de la Ley de Moisés, mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb preceptos y normas para todo Israel. 23. Voy a enviarlos al profeta Elías antes de que llegue el día de Yhwh, grande y terrible. 24. Él reconciliará a los padres con los hijos y a los hijos con los padres, y así no vendré a castigar la tierra con el anatema».

Al mismo tiempo, la conclusión de los *Nebiim* parece abrirse a una perspectiva escatológica, incluso mesiánica, aun cuando el papel de Elías, último profeta esperado, aparece siempre como el de un predicador de la *Torah*. La conclusión aparece subrayada también en Za 13,2-5, que anuncia que la era de los profetas está cerrada:

«2. Aquel día –oráculo de Yhwh, el Todopoderoso– extirparé de esta tierra los nombres de los ídolos y no se volverá a mentarlos; igualmente haré que desaparezcan de esta tierra los profetas y el espíritu de impureza. 3. Y, si alguien sigue todavía profetizando, le dirán su padre y su madre que lo engendraron: “¡No puedes vivir, pues dices mentiras en nombre de Yhwh!” [...] 4. Aquel día, cuando profeticen, se avergonzarán los profetas de sus visiones, y no se vestirán el manto de pelo para mentir, 5. sino que dirá cada uno: “¡No soy profeta; soy un campesino, pues la tierra es mi ocupación desde mi juventud!”» (Za 13,2-5).

¿Cuál es el contexto histórico, y cuáles son los medios responsables de este proceso de canonización? Según Steck (1991, pp. 167-178), la edición de los *Nebiim* por el añadido del *corpus propheticum* a la antigua HD abre cinco perspectivas fundamentales. 1. El tiempo de los Profetas ha llegado a su fin. En adelante, el mensaje de los Profetas sólo es accesible en forma escrita, precisamente en el canon cerrado de los *Nebiim*. Si hay nuevos profetas, sólo pueden ser impostores. 2. La finalidad de la historia sigue siendo la restitución del pueblo de Dios a su tierra, pero ésta será la obra escatológica de Yhwh. Se trata de una perspectiva a la vez anti-helenística y anti-teocrática. 3. Los *Nebiim*, contrariamente al *corpus propheticum*, ya no ven a Israel bajo el juicio de Yhwh. Este juicio se sitúa en el pasado (la historia deuteronómista), y la nueva espera es la de la salvación y la restauración. 4. La inclusión de los libros de Jos a 2 R amplía la mirada sobre «todo Israel», y reivindica la superación del horizonte estrictamente judío. 5. Al unir los *Nebiim* a la *Torah*, y al confirmar a Josué en su papel de sucesor del profeta Moisés, papel ya preparado por el Pentateuco, los editores del nuevo conjunto canónico convierten a los *Nebiim* en los intérpretes legítimos de la *Torah* (en el sentido de 2 R 17,13). Así pues, presentan este conjunto canónico como una clave de lectura ineludible de la *Torah* y le confieren por este medio una dignidad casi igual a la de la propia *Torah*. Se trata de una posición que se diri-

ge contra los medios proto-saduceos, que sólo reconocen el Pentateuco, y más allá de ellos, contra todos los que mantienen una interpretación puramente ritual de la misión de Israel y aspiran, de hecho, al ejercicio de un poder teocrático, a la manera de los proto-saduceos.

¿Cuál pudo ser el contexto histórico de tal desarrollo? Steck aboga en favor de los años 198-187 a.C., es decir, el período en que Jerusalén y Judea son sometidas a los seléucidas, antes del final del reinado de Antíoco III (223-187). Dos argumentos podrían sostener esta perspectiva: 1. El Sirácida, en su «Elogio de los padres» (Si 44-50), cuya redacción no puede ser posterior al año 175 a.C., parece presuponer la *Torah* y los *Nebiim* ya en su configuración actual (aun cuando esto haya vuelto a ser objeto de encendidos debates desde hace algunos años). 2. Por el contrario, el libro de Daniel, que es posterior, no fue incluido en los *Nebiim*. Hoy, no obstante, algunas voces abogan por una visión menos rectilínea del proceso de canonización, al menos por lo que respecta a los *Nebiim* y los *Ketubim*. Pudo haber, entre Alejandría y Jerusalén, esbozos de cánones rivales, en los que la *Torah* (el canon fundamental) era completada por otros conjuntos de proposiciones variadas y/o evolutivas.

Por lo demás, la cuestión principal sigue siendo ésta: ¿antes de la crisis macabea o después de ella? La unión entre «Profetas anteriores» y «Profetas posteriores» para formar la colección de los *Nebiim* del canon hebreo ¿no se inscribiría ya en el clima «nacionalista» que caracteriza la rebelión de los macabeos? La autoridad portadora de su canonización, ¿no sería la de Judas Macabeo (2 M 2,13-14) hacia el año 164 (van der Kooij, 1998)? Fueron, en efecto, los primeros asmoneos, especialmente Jonatán (160-143 a.C.) y Simón Macabeo (143-134), quienes conscientemente empezaron a equipararse a los «Jueces» liberadores o a Josué, el conquistador (cf. 1 M 9,73; 15,33); por lo demás, la canonicidad de Jos y Jc les permitía reivindicar la plenitud del poder sin tener que recurrir (todavía) al título real.

Tal vez esta perspectiva nos lleve a interpretar la constitución de los *Nebiim* asmoneos y de los *Ketubim* proto-fariseos como dos acontecimientos paralelos, incluso relacionados, pertenecientes al mismo contexto histórico. En su última redacción, los *Nebiim* y los *Ketubim* reconocen la preeminencia de la *Torah* y pretenden ser el comentario de ella (¡cf. Sal 1!) y, por otro lado, las dos colecciones se sitúan en la espera de una restauración, ya sea próxima o lejana. El libro de las Crónicas, y con él toda la Biblia hebrea, termina con el epílogo siguiente:

«En el año primero de Ciro, rey de Persia, en cumplimiento de la palabra de Yhwh, por boca de Jeremías, movió Yhwh el espíritu de Ciro, rey de Persia, que mandó publicar de palabra y por escrito en todo su reino: “Así habla Ciro, rey de Persia: Yhwh, el Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra. El me

ha encargado que le edifique un templo en Jerusalén, en Judá. Quien de entre vosotros pertenezca a su pueblo, ¡sea su Dios con él y suba!» (2 Cro 36,22-23).

Para los artífices últimos del canon de la Biblia hebrea, cuya obra podemos observar aquí, todo procede de la Palabra de Yhwh (y, por lo tanto, de la *Torah*) –comunicada por los Profetas (es decir, los *Nebiim*)– y todo converge hacia el reconocimiento universal de Yhwh como soberano del universo y de las naciones y, al mismo tiempo, como Dios de su pueblo llamado a adorarlo en su Templo de Jerusalén. Estas palabras son puestas en boca de Ciro, el gran rey de las naciones, el cual –contrariamente a los soberanos helenísticos– reconoce al Dios único; es el rey que Yhwh ha elegido para hacer de él su instrumento. Dicho de otro modo: la Palabra de Yhwh, el destino de Israel y la vocación de cada miembro individual de este pueblo están intimamente inscritos en el centro de la historia universal. El gran Libro que da testimonio de ello es llamado, en consecuencia, a encontrar también él un eco universal.

1.3. Conclusión

La visión que tenemos del canon bíblico difiere según la perspectiva desde la que lo abordamos. Para unos, y especialmente para el judaísmo rabínico, pero antes de él también para los movimientos saduceo, esenio y fariseo, estará determinado totalmente por la *Torah*, y será, por lo tanto, esencialmente Ley, carta fundacional. Para otros –y sin duda para los últimos editores de los *Nebiim*–, será también epopeya nacional y espera de una restauración política o mesiánica. Por último, para otros, y ciertamente para ciertos medios judíos cultivados de la época persa y helenística, será esencialmente literatura. En este capítulo lo hemos estudiado sobre todo desde esta perspectiva, puesto que hemos abordado la cuestión del canon a partir de los *Ketubim*.

¿Qué es una literatura, y cuál es su función? Una literatura reposa, en toda civilización, sobre una selección de obras que, a lo largo de los años y de los siglos, se han impuesto como significativas. Son los libros que han alimentando el imaginario. Son, por lo tanto, los libros de los que se habla en las escuelas, aquellos que se supone que todo individuo cultivado ha leído. Esto no implica que todos los demás libros –y, en primer lugar, los libros contemporáneos– carezcan de interés o sean condenables, pero no entran –o no entran todavía– en el marco de referencia que nosotros llamamos «canon». Esto se aplica tanto a la literatura griega como a la literatura judía. La literatura es como un gran jardín en el que los miembros de una comunidad son invita-

dos a pasearse desde su más tierna infancia. Allí es donde encuentran las respuestas a las múltiples cuestiones que les plantea su vida. Cada libro, cada pasaje, tendrá su hora según las situaciones. En el duelo, serán los Salmos o las Lamentaciones; en la euforia amorosa, el Cantar; en la duda, Job o Qohélet. Los itinerarios del individuo pueden variar, pero aquello que permite a los miembros de una comunidad forjarse una identidad común es el hecho de que el jardín literario es el mismo para todos. Esta perspectiva vale en particular para los *Ketubim*, pero al unirse a las otras dos partes del canon bíblico, los *Ketubim* contribuyen a transformar en literatura la Biblia en su conjunto. El lector reivindicará también la libertad de elegir su camino al encontrarse con la *Torah* y los *Nebiim*. Desde el momento en que la Ley está constantemente en discusión consigo misma, a cada persona le corresponde decidir cómo ser fiel a ella a pesar de todo. En la medida en que las figuras fundadoras son múltiples y diferentes, a cada persona le corresponde «elegir a su antepasado».

Es importante, por último, recordar que la Biblia judía empieza a desarrollarse desde Alejandría y a partir del encuentro con el helenismo. El debate que comienza en el siglo III a.C. entre dos cánones literarios rivales, el canon griego (Homero, Hesíodo, los trágicos) y el canon judío (Moisés, los Profetas, los *Ketubim*) ha atravesado toda la historia del Occidente y el Oriente mediterráneos, y se mantiene en nuestros días. Aquello que se puede llamar identidad cultural europea nace de la tensión fecunda entre dos cánones literarios que son tan profundos el uno como el otro pero están necesariamente en conflicto.

1.4. Indicaciones bibliográficas

- J. ASSMANN, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt* (Münstersche Theologische Vorträge 1), Münster, 1999. D. BARTHELEMY, «L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la Deuxième révolte contre Rome (131-135)», en J.-D. KAESTLI / O. WERMELINGER (eds.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Le Monde de la Bible 10), Génova, 1984, pp. 9-45. R. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*, Grand Rapids (Mi), 1985. B.J. DIEBNER, «Erwägungen zum Prozess der Sammlung des dritten Teils der antik-jüdischen (hebräischen) Bibel, der *Ketubim*», *DBAT* 21 (1985), pp. 139-199. D.M. CARR, «Canonization in the Context of Community: An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible», en R.D. WEIS / D.M. CARR (eds.), *A Gift of God in Due Season: Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders* (JSOT.S 225), Sheffield, 1996, pp. 22-64. C. DOGNIEZ / M. HARL (eds.), *Le Pentateuque. La Bible d'Alexandrie* (Folio Essais 419), París, 2001. G. DORIVAL / M. HARL y O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), París, 1988. P.W. FLINT

(ed.), *The Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids (Mi), 2001. L.L. GRABBE (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period* (JSOTS 317; European Seminar on Historical Methodology 3), Sheffield, 2001. J.-D KAESTLI / O. WERMELINGER (eds.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Le Monde de la Bible 10), Génova, 1984. D. KRAEMER, «The Formation of the Rabbinic Canon: Authorities and Boundaries», *JBL* 110 (1991), pp. 613-630. B. LANG, «The "Writings": A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible», en A. VAN DER KOIJ / K. VAN DER TOORN (eds.), *Canonization and Decanonization: Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LJSOR), Held at Leiden 9-10 January 1997* (SHR 82), Leiden, 1998, pp. 41-65. S.Z. LEIMAN, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 47), Hamden (Ct), 1976, especialmente pp. 112-124. A. PAUL, *Et l'homme créa la Bible. D'Hérodote à Flavius Josèphe*, Paris, 2000. S.E. PORTER / C.A. EVANS (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (JSP.S 26), Sheffield, 1997. A. DE PURY, «Le canon de l'Ancien Testament. Ecritures juives, littérature grecque et identité européenne», en Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles (ed.), *Protestantisme et construction européenne. Actes du Colloque des Facultés de théologie protestante des pays latins d'Europe. Bruxelles (8-12 septembre 1991)*, Bruselas, 1991, pp. 25-45. ID., «Qohéleth et le canon des Ketubim», *RThPh* 131/2 (1999), pp. 163-198. J. SCHAPER, «The Rabbinic Canon and the Old Testament of the Early Church: A Socio-Historical View», en A. VAN DER KOIJ / K. VAN DER TOORN (eds.), *Canonization and Decanonization*, pp. 93-106. O.H. STECK, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn, 1991. J. TRUBLET, «Constitution et clôture du canon hébraïques», en C. THEOBALD (ed.), *Le canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques* (LeDiv 140), Paris, 1990, pp. 77-187. E.C. ULRICH, «The Qumran Biblical Scrolls – The Scriptures of Late Second Temple Judaism», en T.H. LIM (ed.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edimburgo, 2000, pp. 67-87. A. VAN DER KOIJ, «The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem», en A. VAN DER KOIJ / K. VAN DER TOORN (eds.), *Canonization and Decanonization*, pp. 17-40. J. VERMEYLEN, «L'école deutéronomiste aurait-elle imaginé un premier canon des Ecritures?», en T. RÖMER (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147), Leuven, 2000, pp. 223-240.

HISTORIA DEL TEXTO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Adrian Schenker

Verdad es que conocemos la Biblia. Pero en cuanto miramos el aparato crítico al pie de las páginas de la BHS (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*), encontramos la indicación de numerosas variantes dentro del texto. En cualquier caso, desde el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto ya no es posible atribuir simplemente la relativa pluralidad de los textos bíblicos a los traductores, puesto que esta pluralidad textual se encuentra ya en los manuscritos hebreos de la Biblia conservados por la biblioteca de Qumrán (siglo II a.C. – siglo I d.C.).

Se trata, pues, de explicar una cierta diversidad del texto bíblico desde la antigüedad y, *a la vez*, la unidad innegable que une a estas formas textuales entre sí. Ésta es la tarea que la *historia del texto* se propone cumplir. También hay que descubrir la mejor forma textual: ésta es la tarea de la *crítica textual*.

2.1. Historia del texto y crítica textual

La *historia del texto* nace en el momento en que un escrito es *editado*, es decir, deja de existir de forma privada (en forma de cartas, de notas personales, etcétera), a fin de ser divulgado para varios lectores a la vez (publicación). En ese momento el escrito deja de ser objeto de los cambios privados, incluidos los del autor, porque los lectores esperan que su ejemplar sea idéntico a los demás ejemplares existentes, puesto que todos ellos se fundan sobre el arquetipo creado por la edición. Antes de ese momento, la historia del texto no ha comenzado aún, y la historia de la composición literaria no ha terminado todavía. La historia del texto puede ser rastreada a partir de las formas textuales existentes, es decir, las que están representadas por los manuscritos llamados *testigos textuales* –y la historia del texto trata precisamente de establecer la filiación de tales testigos.

La *crítica textual* del AT, a su vez, determina la cronología entre las diferentes lecturas atestiguadas por los testigos textuales con miras a distinguir la lectura más antigua de las alteraciones textuales introducidas posteriormente (*variantes*).

En el ámbito de la crítica textual se entiende por *lectura* un elemento individual del texto (por ejemplo, una palabra, una forma, un miembro de

una frase, una cláusula, una división en la frase o en el texto, un conjunto textual, etcétera; cf. Tov).

2.2. Los primeros escritos «publicados»

El AT señala ya diferentes factores que explican la «publicación» de ciertos escritos desde la época monárquica. (a) Varios profetas escriben sus oráculos para conservarlos intactos a través de un medio hostil, deseoso de eliminarlos (Is 8,16; Jr 36; Ha 2,2-3). (b) Algunos documentos administrativos y jurídicos tienen que ser conservados al abrigo de todo cambio (Jr 32,10-14, donde se encuentra una indicación preciosa sobre la conservación de un documento en un cántaro o jarra; cf. los manuscritos del mar Muerto; cf. también Job 19,23-24). (c) En los relatos de conclusión de alianza, las estipulaciones de la alianza divina son presentadas como escritos legalmente aprobados (Ex 24,3-7; Jos 24,26; 2 R 23,1-3) e inalterables porque están grabados en tablas, en forma de inscripciones lapidarias (Ex 24,12; 31,18; Dt 10,4-5; etcétera) o de inscripciones públicas monumentales (Dt 27,2-3; Jos 8,32). (d) Las leyes promulgadas son extendidas en una forma escrita pública e intangible, porque son conservadas en un arquetipo escrito depositado en el lugar santo (Dt 31,9-13.24-26, cf. 2 R 22). (e) En la corte del rey, los escribas compilaban oficialmente tradiciones sapienciales (Pr 25,1) e históricas (1 R 11,41, etcétera). Todos estos escritos no son ya propiedad privada de sus autores, sino que pertenecen al ámbito público.

2.3. Canonización, ediciones revisadas de escritos canónicos y fijación de los textos

Los escritos que han pasado a ser propiedad pública de una comunidad religiosa, forman para ella una colección de libros sagrados o canónicos (*canon*). Hay que distinguir, no obstante, entre *canon*, por una parte, y *fijación definitiva del texto de los escritos canónicos*, por otra parte. Porque las instancias autorizadas en una comunidad religiosa pueden publicar una nueva edición de un libro canónico debido a circunstancias nuevas que requieren una adaptación del texto bíblico usado hasta entonces. Este libro, pese a ser canónico, tendrá un texto «fluido», es decir, modificable en cierta medida por una instancia autorizada para practicar intervenciones en un libro canónico.

La comunidad judía se encontró en esta situación entre los siglos III y I a.C. Prueba de ello son las «correcciones de los escribas» (*tiqqûnê sôperîm*) que afectan a puntos textuales importantes: así, por ejemplo, Dt 32,8, donde «hijo de Dios» es reemplazado por «hijo de Israel» (Barthélémy, 1962). En

efecto, tales intervenciones en el texto canónico sólo se pudieron hacer partiendo de una iniciativa autorizada. Y se sitúan en los siglos II-I a.C.

El ejemplo de otra edición de la *Torah*, que existía muy probablemente ya en el siglo III a.C., es el Pentateuco *samaritano* (von Gall, Tal), la Biblia de la comunidad samaritana, un grupo particular dentro del judaísmo.

Otra prueba más de la existencia de ediciones autorizadas o canónicas viene de las *recensiones* del texto bíblico de los Setenta. La *Septuaginta* (LXX) es la primera traducción del Pentateuco en griego (siglo III a.C.). Según la leyenda relatada en la *Carta de Aristeas*, esta traducción fue hecha a petición del rey Ptolomeo II Filadelfo (285-246) por setenta y dos traductores (de ahí el término de «*Septuaginta*») en la isla de Faros, próxima a Alejandría, en circunstancias milagrosas. El resto de la traducción del AT en griego se realizó en los siglos II-I a.C.

Por *recensión* se entiende un trabajo de redacción del texto de los LXX realizado con la finalidad de ajustarlo de una manera más estricta a un texto hebreo considerado como la edición auténtica. El testigo manuscrito más antiguo de tal recensión es el rollo de los *Dōdekaprophētōn* (los XII profetas menores) encontrado en el *Nahal Hever*, cerca del mar Muerto. Data tal vez de mediados del siglo I d.C. Los traductores «hexaplares», llamados así porque su trabajo fue reunido por Orígenes en las *Hexapla*s (primera mitad del siglo III d.C.), y que deben ser datados a principios del siglo II d.C. (Aquila, Símaco, Teodoción, Quinta), son en realidad «recensores», es decir, redactores que retoman la traducción de la *Septuaginta* para ajustarla de manera más o menos radical al texto *protomasorético*, el cual posee para ellos una autoridad *exclusiva*.

2.4. Pluralidad de formas textuales bíblicas

Conviene, pues, distinguir entre la composición literaria de los libros bíblicos y sus ediciones sucesivas, que a veces modificaron en ciertos puntos un libro canónico. Esta pluralidad de ediciones o de formas textuales afecta a la Biblia hebrea antes del comienzo de nuestra era. No es el resultado de las *traducciones* de ésta, como permite ya entrever «la edición samaritana», y como prueban sobre todo los manuscritos bíblicos descubiertos cerca del mar Muerto. Porque éstos se ajustan, ora a un texto que debía conducir al texto masorético, y que por esta razón se puede llamar *protomasorético*, ora a los textos griegos de la *Septuaginta*, cuya traducción estaba basada en un texto hebreo idéntico llamado *Vorlage* (Cross/Talmon). Este hecho demuestra que la forma textual de ciertos libros de la Biblia griega no

es obra de los traductores griegos, sino que corresponde a la base hebrea que éstos tenían delante y que traducían fielmente.

Gracias a los manuscritos del mar Muerto y a la *Septuaginta*, es posible determinar algunas de estas ediciones distintas de varios libros bíblicos: particularmente de Éxodo (especialmente la sección del tabernáculo), Samuel, Jeremías, Ezequiel, Esdras-Nehemías, Daniel y otros muchos.

La extensión de los cambios introducidos entre dos ediciones es variable, pero puede ser importante (como, por ejemplo, en el libro de Jeremías). F.-M. Cross explica la diferencia de los tipos textuales por su proveniencia de lugares diferentes (Babilonia, Egipto, Palestina). Sin embargo, parece más probable que, por determinados motivos, la autoridad de las comunidades judías reeditara algunos libros bíblicos en una forma modificada (Barthélemy, 1978).

La cronología de las ediciones es aún poco conocida porque su sucesión relativa sigue siendo objeto de discusión. No obstante, es posible fijar un *terminus ad quem* para la coexistencia de varias ediciones hebreas de libros bíblicos. Parece, en efecto, que hacia finales del siglo I d.C., un texto específico adquirió el estatus de texto autorizado *exclusivo* en el judaísmo que empleaba el hebreo en la liturgia sinagoga y en los estudios de la Escritura (salvo, claro está, para la *Torah* leída en la comunidad samaritana). Se puede designar este texto con el calificativo de *protomasorético*, porque está caracterizado por particularidades de grafía y de formas que se encuentran en el texto masorético, pero que están ausentes en otras partes. Este texto protomasorético está atestiguado en los manuscritos del mar Muerto, es decir, antes del año 70 d.C. (cf. Barthélemy, 1978).

Es más difícil indicar la época de la bifurcación de libros bíblicos en ediciones distintas. Es probable que la intervención de una actividad editorial oficial en el texto bíblico hebreo tuviera lugar en Palestina en los siglos II-I a.C. (van der Kooij).

2.5. La historia textual implica la historia literaria

La publicación de una nueva edición de libros bíblicos que incluya cambios textuales *queridos* y autorizados obliga a estudiar la historia del texto del Antiguo Testamento, empezando por restablecer estas ediciones en su forma específica. La historia del texto tendrá que situar unos textos con respecto a otros, y asignarles sus fechas respectivas. Este trabajo corresponde de hecho al análisis *literario* de los textos bíblicos del mar Muerto, del Pentateuco samaritano, de la *Septuaginta* considerada como el reflejo de un original hebreo, y de otros testigos textuales (filacterias, papiro Nash).

2.6. El texto protomesorético

Hacia finales del siglo I d.C., un texto hebreo consonántico particular fue adoptado como único texto autorizado de la Biblia en la comunidad judía, excepto la comunidad samaritana. Este texto se remonta sin duda a un manuscrito individual de excelente calidad (Barthélémy, 1978). Esto queda demostrado por las particularidades ortográficas, y también por los errores materiales del escriba, errores reproducidos fielmente en adelante en todos los descendientes de este arquetipo.

2.7. El texto masorético (TM)

Se llama TM al texto bíblico hebreo que contiene las consonantes, los signos de puntuación y de acentuación (acentos o *te'amim*), las vocales, las divisiones en párrafos, secciones y libros, y las notas textuales en forma abreviada («masora parva») o en forma detallada («masora magna») en los márgenes de los manuscritos, escritas por los eruditos medievales del texto, los *masoretas* (cf. Ginsburg, Dotan, Yeivin).

Las divisiones del texto bíblico en párrafos, en secciones y en libros no han estado nunca perfectamente unificadas. Se remontan a los ciclos litúrgicos de lectura y a la división en pericopas que corresponden al oficio sinagógico (Perrot). Los manuscritos del mar Muerto, la *Septuaginta* y el TM atestiguan diferentes sistemas de división (Oesch).

Los acentos son más antiguos que las vocales. La notación de los acentos y de las vocales se remonta al período que va del siglo VI al siglo IX d.C. Hay dos sistemas: el babilónico, más antiguo, el de la «Tierra de Israel» (palestino); y el tiberiense, más desarrollado y más reciente (Kahle, Dotan). El sistema tiberiense (siglos IX y X) terminó imponiéndose. Las vocales representadas por los signos vocálicos masoréticos corresponden a una tradición fonética más antigua. Las transcripciones griegas y latinas de términos y de nombres hebreos en la antigüedad (LXX, traducciones hexaplares, Vulgata, Juan Crisóstomo, Jerónimo, Teodoreto, pero sobre todo la columna de transcripción de las palabras del texto hebreo en las *Hexapla*s) permiten observar tanto la estabilidad fonética como los cambios que, no obstante, se introdujeron.

Las notas masoréticas están destinadas a proteger el texto considerado correcto contra las alteraciones. Su desarrollo histórico es muy complejo (cf. Ginsburg, Dotan). Estas notas corresponden a su manera al trabajo de crítica textual moderno, con la diferencia de que no conservan las lecturas secundarias rechazadas (variantes) –excepto, no obstante, las lecturas illa-

madas *ketib* y *sebir*–, pero indican las formas textuales consideradas originales (Ognibeni, Kelley/Mynatt/Crawford).

2.8. La crítica textual del TM

La primera tarea de la crítica textual de la Biblia hebrea (cf. Tov) es el establecimiento del TM tiberiense (consonantes, acentos, vocales, divisiones, masora). La mayor colación de manuscritos hebreos sigue siendo la de Benjamín Kennicott en dos volúmenes *in folio* (Oxford, 1776-1780). Pero se limita, no obstante, a las consonantes. Joh. Bern. de Rossi la completó con una elección suplementaria de variantes consonánticas y vocálicas en dos volúmenes (Parma, 1784-1798). La calidad de los numerosos manuscritos colacionados en esta obra es muy diversa. Por este motivo su aportación a la crítica textual sigue siendo objeto de debate (cf. Ognibeni). La cuestión es saber si contienen lecturas independientes de los manuscritos masoréticos eruditos de los siglos X y XI, y más antiguas que el texto de éstos. Los testigos principales del TM tiberiense para la crítica textual siguen siendo los grandes manuscritos «científicos» tiberienses de los siglos IX al XI.

No obstante, algunos autores definen la finalidad de la crítica textual de la Biblia hebrea de otra manera. Según ellos, hay que establecer un texto bíblico crítico, llamado a veces texto «ecléctico», a partir de todos los testigos textuales, como, por ejemplo, el texto del Nuevo Testamento de Nestle-Aland o las ediciones de autores antiguos. Este objetivo sigue siendo, sin duda alguna, el fin último de un trabajo de edición de la Biblia hebrea, pero supone que se hayan resuelto previamente la identificación y la cronología de cada tipo textual atestiguado en hebreo o en las versiones. Parece que no nos encontramos todavía en esta situación.

Aemás, la naturaleza de los testigos textuales es diferente. En efecto, mientras que el TM ofrece las consonantes, las vocales, los signos masoréticos de puntuación y vocalización, así como la división en perícopes y en libros, los manuscritos del mar Muerto no tienen el equivalente ni de la puntuación ni de la vocalización por signos extra-consonánticos. Por lo que respecta a las versiones antiguas, éstas revelan sólo imperfectamente su base hebrea. Así pues, si estos testigos textuales presentan la lectura textual más antigua, puede resultar anacrónico o incierto transcribirlos con las formas hebreas masoréticas.

Así pues, la renuncia provisional al establecimiento de un texto crítico ecléctico del AT y la elección de la edición crítica del TM tiberiense, enriquecida con toda la información textual disponible desde los comienzos de la historia textual, no son el resultado de una preferencia axiomática o dogmática por el TM, sino de las fuentes de la historia del texto del AT.

2.9. La aportación de las versiones antiguas

La más antigua traducción de la Biblia es la *Septuaginta*. Es un testigo textual muy valioso debido a su antigüedad. Por otro lado, tuvo también una historia textual compleja que ha de ser tenida en cuenta por quienes la usen. Gracias al descubrimiento de los manuscritos bíblicos del mar Muerto, que se extienden esencialmente del siglo II a.C. al siglo I d.C., se ha recuperado el texto hebreo de ciertas formas textuales de la *Septuaginta*.

Los *Targumim* (traducciones arameas de los libros bíblicos, de autores y de épocas diferentes), la *Peshitta* (llamada también *Peshitto*; traducción siríaca, del siglo II) y la *Vulgata* (nueva traducción al latín por Jerónimo de los libros del canon judío [excepto el Salterio, para el cual se ha conservado la traducción de la *Vetus Latina*], realizada en torno al año 400) corresponden por lo general a una base hebrea idéntica al texto protomasorético. Esto vale también para las traducciones *hexaplares*, que son generalmente testigos del TM. La *Vetus Latina*, las traducciones coptas, la versión etíopica y la armenia tienen como base la *Septuaginta*, de la que a veces pueden ser testigos más antiguos que los propios manuscritos griegos, los cuales reflejan entonces un estado textual más alejado de la *Septuaginta* primitiva.

En algunas ocasiones, las versiones antiguas están atestiguadas únicamente en las citas que hacen de ellas los autores de la antigüedad cristiana.

2.10. Síntesis de la historia del texto bíblico

1. La primera fase, que comienza ya antes del siglo VI, es la de la composición literaria de los textos bíblicos, que conduce a su publicación o a su edición en diferentes épocas.

2. En la segunda fase tiene lugar la formación de una colección de libros sagrados pertenecientes a las comunidades judía y samaritana (comienzo del canon bíblico). Los escritos canónicos tienen un texto relativamente estabilizado (siglos IV-III a.C.).

3. Algunas instancias oficiales introducen modificaciones literarias en ciertos escritos canónicos, probablemente y ante todo por motivos teológicos; de este modo dan origen a *nuevas ediciones* de estos escritos. Puesto que las ediciones antiguas siguen existiendo contemporáneamente (manuscritos del mar Muerto, LXX), esta fase conoce una relativa pluralidad literaria de los textos bíblicos. En esta fase, en efecto, la estabilidad textual de los libros canónicos no ha llegado a ser aún absoluta (siglo III a.C. – siglo I d.C.). Una de las formas textuales que circulaban en aquel momento puede ser llamada *premasorética* porque corresponde de manera bastante aproximada a lo que será el texto consonántico del TM. Es la precursora de éste.

4. Fase del texto *protomasorético*, caracterizada por la estabilidad absoluta, a partir de este momento, del texto consonántico, y muy probablemente también por una cierta consistencia de las tradiciones orales relativas a la pronunciación, la acentuación y la división del texto bíblico (desde finales del siglo I d.C.).

5. Fase del TM propiamente dicho, caracterizada por la *notación* de la acentuación (puntuación), de la vocalización y de la división del texto bíblico, y por el desarrollo progresivo de una «crítica textual» sistemática en forma de notas masoréticas, al servicio de una estabilidad máxima del texto bíblico considerado como el único texto correcto (a partir del siglo V, y, por lo que respecta más precisamente el texto tiberiense, a partir del siglo VIII).

2.11. Sinopsis recapituladora

Antes de Cristo	TORAH	NEBIIM	KETUBIM	
siglo V	Canonización; estabilización relativa del texto			
siglo IV		Canonización; estabilización relativa del texto		
siglo III			En vías de canonización; relativa fluidez del texto	
siglo II	Edición nueva parcial (<i>Exodo</i>)	Coexistencia de formas textuales o de ediciones diversas	Ediciones nuevas; estabilización relativa del texto	<i>Qumrán</i>
siglo I	Fijación del texto protomasorético			
Después de C.				
siglo I	Texto protomasorético			
siglo II	Traducciones hexaplares Peshitta (traducción)			
siglo III				
siglo IV	Vulgata (traducción)			

2.12. Indicaciones bibliográficas

D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Jude* (VTS 10), Leiden, 1963. ID., «Les Tiqquné Sopherim et la critique textuelle de l'AT», en *Congress Volume Bonn 1962* (VTS 9), Leiden, 1963. ID., «Histoire du texte hébreu de l'AT», en D. BARTHÉLEMY, *Etudes d'histoire du texte de l'AT* (OBO 21), Friburgo (CH) / Göttingen, 1978, pp. 341-364. ID., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. 1-3 (OBO 50/1-3), Friburgo (CH) / Göttingen, 1982-1992. P.-M. BOGAERT, «Le livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», *RB* 101 (1994), pp. 363-406. B. BOTTE / P.-M. BOGAERT, «Septante et versions grecques», *DBS* 12 (1996), col. 536-691. F.M. CROSS / S. TALMON (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge (Ma) / Londres, 1975. A. DOTAN, «Masorah», *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 16, Jerusalén, (1972) 1978^a, col. 1401-1482. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (TECC 64), Madrid, 1998^b. D.N. FREEDMAN (ed.), *The Leningrad Codex. A Facsimile Edition*, Leiden, 1998. A. GALL, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen, 1918. C.D. GINSBURG, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, Londres, 1897. M.-H. GOSHEN-GOTTSTEIN / S. TALMON, *The Hebrew University Bible Project: The Book of Isaiah*, Jerusalén, 1975-1993; ID., *The Book of Jeremiah*, Jerusalén, 1997. P. KAHLE, *Masoreten des Ostens. Die ältesten punktierten Handschriften des Alten Testaments und der Targums* (BWAT 15), Leipzig, 1913. ID., *Masoreten des Westens. I* (TUVMG 1; BWAT 33), Stuttgart, 1927. ID., *Masoreten des Westens. II* (TUVMG 4; BWANT 50), Stuttgart, 1927. P.H. KELLEY / D.S. MYNATT y T.G. CRAWFORD, *The Masorah of the Biblia Hebraica Stuttgartensia. Introduction and Annotated Glossary*, Grand Rapids (Mi), 1998. J.M. OESCH, *Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments* (OBO 27), Friburgo (CH) / Göttingen, 1979. B. OGNIHENI, *Tradizioni di lettura e testo ebraico della Bibbia* (Studia Friburgensis 72), Friburgo, 1989. A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (SC 89), París, 1962. C. PERROT, *La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (Massorah 1/1), Hildesheim, 1973. A. TAL, *The Samaritan Pentateuch: Edited According to Ms 6 (C) of the Shekern Synagogue*, Tel Aviv, 1994. E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis (Mn) / Assen, 1992. J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia*, Trotta, Madrid 1998^c (trad. inglesa: *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible*, Leiden / Grand Rapids (Mi), 1998). W. WICKES, *Two Treatises on the Accentuation of the Old Testament: Prolegomenon by A. Dotan* (LBS), Nueva York, 1970. I. YEIVIN, *Introduction to the Tiberian Masorah* (SBL Masoretic Studies 5), Missoula (Mo), 1980.

LOS MEDIOS PRODUCTORES DE LA BIBLIA HEBREA

Ernst Axel Knauf

Para comprender los textos bíblicos, es especialmente necesario interesarse por los medios sociológicos que los pusieron por escrito y los conservaron. Hay que recordar que la escritura estaba reservada, en la antigüedad, a las élites intelectuales y políticas. Así pues, tenemos que renunciar a nuestras visiones un poco románticas de beduinos que escribían en sus tiendas las historias de su clan, o también de compiladores de leyendas que recorrían Palestina y copiaban palabra por palabra los relatos que escuchaban en las reuniones familiares. Para el antiguo Israel, los medios que redactan y transmiten los textos (sagrados y profanos) son la escuela, el palacio, el templo y, en una época tardía, los propietarios de bibliotecas privadas.

3.1. La escuela

La historia de las formas (*Formgeschichte*) se esforzó por clasificar los textos del Antiguo Testamento en función de los géneros y por atribuir a cada género un *Sitz im Leben* específico (cf. en francés, por ejemplo, Guillemette-Brisebois). La tentativa fracasó: un texto o un género llegan a ser «literarios» cuando abandonan su *Sitz im Leben*. William Shakespeare, actor y copropietario de un teatro, compuso también sonetos; pero no por ello se convirtió en un cortesano. Ciertamente hubo, junto a la tradición escrita, una tradición oral, en particular cuando un texto complejo (como el libro de Job) contenía pocas vocales o carecía de ellas, y dependía, por consiguiente, en lo relativo a su comprensión, de la tradición de lectura que lo acompañaba. Se puede especular sobre la «prehistoria oral» de los textos de la Biblia y del Oriente Bíblico; no obstante, nosotros no disponemos de cintas magnéticas, ni de transcripciones de etnólogos que realizaran su trabajo de campo en la antigüedad, sino de textos adecuadamente corregidos. El recurso al fuego de campamento como origen de algunas tradiciones explica pocas cosas, y ciertamente no esclarece el texto en su contexto actual, además de complicar mucho la interpretación del mismo.

En el ámbito de las sociedades sin escritura, el trabajo de campo de los etnólogos ha mostrado que toda interpretación de un material da como resultado una obra nueva, una apropiación de la tradición según el interés de quien la interpreta y de su público. Ciertamente, un beduino conoce su genealogía hasta la décima o la decimoquinta generación, y tiene que conocerla si pretende mantener su rango en la sociedad beduina. Y es evidente que los coetáneos oponen una fuerte resistencia a toda «revalorización» de la ascendencia personal. Precisamente por esta razón se contradicen los árboles genealógicos de los diferentes clanes y familias: unos reclaman un origen prestigioso que los otros cuestionan. Consideradas en un periodo de varios siglos, las genealogías de este género ponen de manifiesto ascensiones y decadencias asombrosas en este o aquel clan o familia. En algunos momentos, hay que contar con pretensiones concurrentes. Así, en Gn 36,21, Disón es hijo de Sefr, mientras que en Gn 36,25 no es más que su bisnieto.

El célebre cuento de Caperucita Roja era, en efecto, conocido en numerosas variantes en Francia y en Alemania. Resulta embarazoso que los rasgos característicos del cuento, que llegaron a ser particularmente determinantes para las interpretaciones de la psicología profunda, no se encuentren en las versiones más antiguas (como, por ejemplo, la caperuza roja). Los hermanos Grimm no tomaron este material de la tradición popular, sino que lo encontraron en una colección francesa de cuentos, publicada en 1697 con el objetivo de distraer a la corte de Versalles. El elogio del pan moreno por parte de quienes están saciados y la aspiración a una vida sencilla son, en definitiva, tan antiguos como el nacimiento de una clase de lujo; los pastores y las novelas pastoriles no eran solamente apreciados por las cortes de Luis XIV, Luis XV y Luis XVI, sino que eran estimados ya por la cultura helenística. Estos rasgos se revelan también fácilmente en los cantos del Cantar de los Cantares (1,5-8), como una «interpretación forzada hacia abajo» por parte de los habitantes de Jerusalén de la época persa o helenística, e incluso de la época asiria, mientras que «jugar a los reyes» era considerado como una «interpretación forzada hacia arriba» (Ct 1,4.12). Recordemos también que, en el Antiguo Testamento, «paraíso» representa un nombre de origen persa: designaba el parque señorial, el jardín zoológico y el jardín de las delicias, antes de convertirse en un concepto que designaba un «estado primitivo de felicidad».

Volvamos al punto donde la cuestión del *Sitz im Leben* de la literatura del Oriente Bíblico tiene un cimiento sólido: la escuela. Junto al aprendizaje de la lectura y la escritura, se enseñaba a los futuros funcionarios normas sobre la manera de comportarse, que pretendían asegurarles una vida profesional coronada por el éxito. Tales textos son designados como *sabiduría* en el sentido estricto del término y no se encuentran solamente en el Antiguo Testamento (cf., por ejemplo, Pr 25-29), sino también en Mesopotamia, en Egipto

(Pr 22,17-23,11 se remonta a un libro de sabiduría egipcio, cf. Lévéque, pp. 53-69) y entre los arameos (Ajicar; cf. Grelot, pp. 427-452). Esta sabiduría se caracteriza por la creencia según la cual toda acción buena recibe su recompensa terrestre y todo acto contrario al orden recibe su castigo inminente. Es evidente que lo que aquí está en juego es la estabilidad de una sociedad; los protagonistas de esta ideología ocupan un papel privilegiado de pilar del Estado con miras a imponer el orden proclamado. Los sabios de las escuelas del Oriente Bíblico eran perfectamente conscientes de que la doctrina no coincide en modo alguno con la experiencia. Pero la experiencia no tenía ningún valor argumentativo: se tenía por justo aquello que había sido transmitido (cf. Job 8,8-10). La oposición contra este pensamiento en nombre del individuo, que zozobra en el proceso del orden universal, sólo se hizo posible, después de la caída del Estado de Judá, en el libro de Job, y la falsificación de la tradición por la experiencia solamente en la época helenística en Qohélet.

Se concibe, sin embargo, la «sabiduría» y el trabajo de los «sabios» de una manera demasiado estrecha si se les limita a los textos comúnmente llamados «escritos de sabiduría». Porque la escuela del Oriente Bíblico debía introducir su concepción de Dios, del mundo y de lo humano más allá de la formación profesional en las tradiciones de la cultura. Por eso los futuros escribas del acadio tuvieron que copiar (y aprender de memoria) *Gulgamés* en Meguido en la Edad del Bronce (cf. Bottéro), y los interesados en el griego la *Iliada* en la Jerusalén helenística. Ninguna civilización puede sobrevivir mucho tiempo sin un «canon educativo», sin un conjunto fundamental de textos y de tradiciones normativas. Según una suposición que resulta interesante (Lemaire, Lohfink), el «canon educativo» precede al canon bíblico, también en el caso del Antiguo Testamento: después del año 70 d.C., los mismos textos, que constituyan anteriormente la base de la escuela del Templo de Jerusalén, pasaron a ser canónicos en el judaísmo. La escuela del Templo habría sido, pues, el vínculo institucional que une todos los libros del Antiguo Testamento. Algunas observaciones llevan, en efecto, a creerlo.

La *Torah* –la «enseñanza» por excelencia– no enseña solamente lo que un judío debe hacer (o no hacer) para ser judío. En Gn 1-10, la *Torah* contiene una cosmología (Gn 1; 6-8), una antropología (Gn 2-4), una zoología (Gn 1; 6-8, cf. también Lv 11) y una geografía (Gn 10) con pretensión universal, en las cuales convergen amplias corrientes del saber del Oriente Bíblico. La mentalidad era internacional (cf. 1 R 5,10-11, Pr 30,1; 31,1; Jb 1,1) también en el Oriente Bíblico. Las listas de los primeros padres en Gn 5 y las listas de los pueblos en Gn 10 son continuación de listas mesopotámicas similares, las más antiguas de las cuales se remontan al tercer milenio antes de Cristo. Los teólogos egipcios meditaron ya sobre la palabra creadora divina (cf. Gn 1) a más tardar en el siglo VIII a.C. (Seux et al., *Creación y diluvio*, pp. 85-87). La

epopeya paleo-babilónica de Atrajasis había tratado ya la creación del ser humano como «esclavo» de los dioses para que realizará el trabajo de los dioses inferiores que anteriormente se habían «declarado en huelga» (cf. Gn 2,5,15), de la aniquilación de la humanidad que había llegado a ser demasiado numerosa y ruidosa por medio de un diluvio provocado por los dioses que se sentían importunados, así como por la salvación de un núcleo de la humanidad por una parte de los dioses (Gn 6-8; Seux *et al.*, *Creación y diluvio*, pp. 54-64). Pero los libros de los profetas fueron también leídos y transmitidos en la escuela; si no hubiera sido así, el epílogo del libro de Oseas, obra de un lector desesperado por las dificultades gramaticales del texto, resultaría incomprendible (Os 14,10: «¿Quién es suficientemente sabio para entender estas cosas, inteligente para comprenderlas?»). Los escritos de los profetas se incluyeron, pues, en el conjunto de las fuentes del saber sobre Dios y el mundo, después de que la historia hubiera dado la razón a estas críticas de la política de Israel y de Judá (cf. también Jb 4,12-16). Se perfila aquí la imagen del mundo de la apocalíptica: la idea de poder conocer de antemano el curso de la historia, tal y como se encuentra plenamente desarrollada en Dn 7-12.

El relato del egipcio Sinuhé, del siglo XX a.C. (Briend, pp. 9-13), era verdaderamente popular en las escuelas egipcias: asocia, por una parte, la narración cautivadora de una huida arriesgada y llena de exotismo y, por otra parte, informaciones sobre territorios que interesaban a los egipcios, y confirma a los futuros funcionarios en la opinión según la cual ser egipcio representa la mayor dicha. La historia de Guilgamés, el rey de Uruk, se terminó de escribir en la escuela, aun cuando las primeras epopeyas y los primeros episodios debieron formarse en las cortes del sur de Mesopotamia. La epopeya de Guilgamés demuestra que la formación de la literatura del Oriente Bíblico no se cuenta ni en días, ni en semanas, sino en siglos y en milenarios. Al comienzo, hubo leyendas aisladas, que fueron puestas por escrito todavía en sumerio. En la época paleo-babilónica (¿en el siglo XVIII a.C.?), se compuso una epopeya acadia en seis tablillas, que reunía algunos de los episodios sumerios conocidos, pero no todos. En el siglo XI, la epopeya alcanzó su forma canónica en doce tablillas: Guilgamés no es ya el guerrero heroico que, de alguna manera, vive aventuras, sino el hombre que, en la rebelión contra el destino de la muerte, llegó a aceptar la condición humana. Después de varios milenarios, un proceso redaccional desemboca aquí en una forma final con la que los autores de los episodios sumerios no habrían podido ni siquiera soñar. Pero esta historia literaria puede ser observada, porque sus diferentes fases están atestiguadas. Cabe especular si hay que reconstruir los «episodios aislados» a partir de la epopeya en doce tablillas. Sería posible adivinar algunos de ellos de un modo aproximativo, otros difícilmente y otros de ninguna manera.

El desarrollo redaccional no requiere siempre varios milenios: en los anales de Asurbanipal tuvieron lugar, en el espacio de dos decenios, perfeccionamientos asombrosos de una historia que no se había desarrollado de manera óptima. El proceso redaccional sólo es reversible dentro de ciertos límites. Se puede ver si un texto ha sido compuesto y redactado. Sin embargo, cuanto más se quieren distinguir los estratos redaccionales de manera precisa y detallada, tanto mayor es el peligro de reemplazar una ficción (la de la homogeneidad del texto) por otra (la de un proceso redaccional, que debe desarrollarse exactamente como se lo imagina quien lo reconstruye).

Tanto Guigamés como Asurbanipal nos han conducido ya necesariamente de la escuela al palacio, porque la escuela, en definitiva, estaba al servicio de las necesidades del palacio, del Estado.

3.2. El palacio

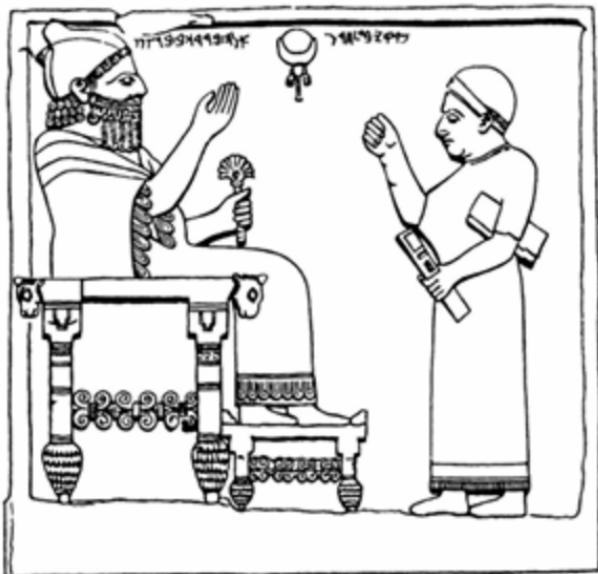
¿Qué obras interpretaron los arpistas en las cortes sumerias del tercer milenio? Sin duda (también) epopeyas, a la manera de los cantores de las cortes de la nobleza de la Grecia arcaica, a partir de las cuales fueron compiladas durante los siglos VIII y VII la *Ilíada* y la *Odisea*. Por lo que respecta a la literatura épica, hay que suponer el mismo *Sitz im Leben* en el Antiguo Testamento. La única prueba que sirve de apoyo a este género, el canto de Débora (Jc 5), muestra por su cambio frecuente de escenas, pero también porque se detiene en aspectos particulares de una escena evocada, la estructura básica de la rapsodia. Habida cuenta de su horizonte geográfico (cf. 2 S 2,9) y de los esfuerzos por apelar a la solidaridad –que no se puede dar por supuesta– con «Yhwh, el Dios de Israel», el lugar de origen del canto podría ser la corte de Isbaal (o Esbaal), que hay identificar como la corte de Saúl, a saber, el cuartel general permanente de un rey militar. Los cantos producidos y transmitidos en tales círculos estaban también reunidos en el «libro del justo» (Jos 10,12-13; 2 S 1,18-27; 1 R 8,12-13 [según el texto griego]) y en el «libro de las guerras de Yhwh» (Nm 21,14-15). Habida cuenta de que se contaba en función de los años del rey, era preciso tener listas anuales, de las cuales se tomaba todo lo que se recoge en los *anales*. Allí donde las noticias de los anales superan el perímetro del «nombre del año» (como por ejemplo, «la aniquilación de los amorreos»), se añadía también el relato de las acciones del rey, en el cual un monarca probaba a sus dioses (o un alto funcionario probaba al rey y a la posteridad, particularmente en Egipto) que había cumplido su deber (cf. la inscripción del rey moabita Mesá y los «anales» asirios que pertenecen al mismo género y son a veces redactados como cartas dirigidas a un dios; cf. Briand, pp. 57-58, y también Glassner, pp. 157-178). Es difícil saber si en 1 y 2 R se han conservado extractos de los «anales de los reyes de Israel» (cf. 1 R 14,19, etcétera) o de los anales de Judá (1 R 14,29, etcétera).

El esquema cronológico de Jeroboán I a Roboán se remonta ciertamente a tales anales. La inscripción de Siloé (poco antes del año 701 a.C., cf. Briand, pp. 73-74) contiene un extracto de anales de Judá fuera del corpus del Antiguo Testamento; esta inscripción quedó inacabada: por encima de ella, la pared rocosa estaba pulida, preparada para acoger otros textos. Cuando el extracto de los anales (el relato de la construcción del túnel) fue escrito, el lugar para el título real quedó vacío, manifiestamente porque durante la realización del trabajo el autor cayó en la cuenta de que en ese lugar (en el túnel), la inscripción no sería leída por muchas personas.

Hasta cierto punto, las colecciones *jurídicas* proceden del palacio. Ciertamente, el rey tenía la función de garante del derecho y se presentaba (por ejemplo, Hammurabi; cf. Seux, *Leyes*, pp. 29-73) como el legislador, aunque el derecho que proclama Hammurabi sea en gran medida idéntico al derecho consuetudinario siro-mesopotámico, de cuyo cumplimiento era responsable la comunidad local, a saber, la aristocracia del lugar. En Israel, la justicia se impartía a la puerta de la ciudad (cf. Rt 4,1-11; Sal 12,4-5); como conocemos varias puertas de ciudad de la época de la monarquía, se puede imaginar fácilmente que eran muy pocas las personas responsables de la jurisprudencia. Hasta la reforma de Josías, e incluso hasta el destierro, el rey tenía competencia sólo para los casos jurídicos en su casa (cf. 1 S 30,25), y eventualmente para los casos en los que ninguna comunidad de derecho tenía competencias o no quería tenerlas (cf. 1 R 3,16-28). Hay que contar, no obstante, con el hecho de que las colecciones de derecho consuetudinario existían también en las cortes, y su conocimiento formaba parte de la formación de los funcionarios (lo cual nos lleva de nuevo a la escuela). Éxodo 21-23, el «código de la alianza», se puede leer como un ejemplo de una colección preexílica de derecho consuetudinario.

Finalmente, la corte contribuyó también a la transmisión de la *profecía*, en particular cuando la aparición de un profeta o de una profetisa concernía al rey. En este caso, era necesario constituir un dossier y proceder a una indagación, cuando no se trataba de una persona en la que ya se había manifestado el don profético: ¿se trataba de un charlatán que, debido a la alteración del orden público, el ultraje al rey o la blasfemia, debía ser castigado, o de una persona inspirada cuyos servicios merecía la pena asegurarse? El hecho de que algunos agitadores con pretensiones proféticas hubieran sido encarcelados (cf. 1 R 22,26-28) o simbólicamente «aprehendidos» (agarrando la orla de su vestido o sus cabellos, cf. Asurmendi *et al.*, pp. 55-57) no representaba una «persecución» de los profetas, sino una medida pública de precaución necesaria desde el punto de vista del Estado. En los archivos de Mari (Asurmendi *et al.*, pp. 8-78) había actas de profetas. También en la corte de Biblos, en el momento de la visita de Unamón (Briand, pp. 42-48), o en

Hamat a comienzos del siglo VIII a.C. (Briend, pp. 61-62), hubo profetas (posiblemente titulares); los reyes asirios Asaradón y Asurbanipal mantuvieron con sus profetas de la corte una correspondencia detallada. En Is 7,4-9.14-16 se encuentra un oráculo de salvación para el rey Ajaz durante la crisis del año 734 a.C.; para la consignación y la transmisión de semejante oráculo, hay que contar con la corte.



Un escriba ante su rey (Siria, siglo VIII).

3.3. El Templo

En el Templo, se cultivaba el saber necesario para ejercer la función de sacerdote. El *mito*, la historia de los dioses, no transmitía solamente el conocimiento de los dioses y de las relaciones que mantenían entre ellos, sino que comentaba al mismo tiempo el culto que era celebrado en dicho templo. No era necesario recitar un mito de la creación el día de año nuevo (pero éste fue el caso, por ejemplo, en Babilonia) para decir a los celebrantes qué acción de los dioses rememoraban en el culto. La célebre historia ugarítica del comba-

te de Baal y de su consorte Anat contra el dios de la muerte Mot explica qué acción de los dioses se había de celebrar en otoño, cuando las nuevas lluvias devolvían la fertilidad al país agostado (cf. Caquot-Sznycer, pp. 253-271). Porque la lluvia era un don divino, se podía esperar que lloviera con ocasión de cada año nuevo, siempre que la relación con la divinidad dispensadora de la lluvia se mantuviera estable (así Am 4,6-8; Os 6,1-3; Ag 1,2-11). En cierto modo, la Biblia, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, pero más particularmente la «vida de Jesús», son la leyenda cultural del año eclesiástico: del anuncio del nacimiento de Jesús a la muerte, la resurrección y la ascensión.

Junto a los mitos (y la especulación teológica a partir de los conceptos míticos, tal como se realizaba particularmente en Egipto), el medio sacerdotal produce y transmite *rituales* como elementos del saber-hacer (cf. Lv 1-7), e igualmente, en un sentido más amplio, calendarios culturales, «agendas de los dioses», liturgias o, según los casos, partes de liturgias, como *cánticos culturales*, ya consignados durante el Tercer milenio en Mesopotamia. Algunos cánticos del Templo de Jerusalén entraron en el Salterio, como las «liturgias de entrada en el santuario» (Sal 15; 24) o las «oraciones de acción de gracias» (Sal 22) que pudieron servir de modelo a las fiestas familiares en el Templo (cf. Dt 12,7). En la fiesta de acción de gracias, el enfermo, que había sido excluido de la sociedad, es decir, de la esfera de la vida, recapitula, con ocasión de su curación, su desamparo y su queja, para concluir con la alabanza al dios salvador y celebrar, en el círculo del Templo y de la familia, su «retorno a la vida». El Salterio en su conjunto es, sin embargo, una composición teológica que, en la época helenístico-romana, sirve para la edificación personal de los lectores (cf. Sal 1).

Ambitos que hoy atribuiríamos a la medicina o a las ciencias de la naturaleza dependían del conocimiento de los sacerdotes: ¿qué clase de erupción produce una impureza cultural (Lv 13-14)? ¿Qué animales, qué especies animales están autorizadas para el sacrificio y para el consumo, respectivamente (Lv 11; Dt 14,1-20)? En Mesopotamia, la creencia en un orden del mundo conocible da como resultado colecciones de presagios, en particular –pero no exclusivamente– predicciones fundadas sobre la complejión del hígado del animal sacrificado. En el segundo milenio, tales colecciones de presagios encontraron también el camino hacia Palestina, por ejemplo, en Jasor. «Si el hígado tiene una mancha a la izquierda, el rey va a morir. Si el hígado tiene una mancha a la derecha, el hijo del rey va a morir...». Se encuentra aquí un ejemplo extremo del sofisma de la «inducción incompleta» (porque he visto un cisne blanco, supongo que todos los cisnes son blancos; porque me he golpeado una vez contra una viga, después de pasar por debajo de una escalera, nunca más volveré a pasar por debajo de una escalera).

No tenemos por qué referirnos: estamos en los primeros pasos del pensamiento empírico, y todavía en nuestros días encontramos las mismas actitudes en las opiniones y los comportamientos supersticiosos. Los babilonios demostraron una destreza excepcional (y gozaron de fama internacional) en la interpretación del porvenir a partir de los movimientos de los cuerpos celestes, mencionados todavía en Mt 2,1-7. Cuando las estrellas eran aún dioses, es cierto que se podía caer en la tentación de atribuir a la constelación que anunciaría la llegada de la estación de las lluvias el poder de aportar la lluvia. Como la zoología de Lv 11,6 (no se puede comer liebre, porque, aun cuando sea un rumiante, no tiene la pezuña partida), se trata, en los libros babilónicos de predicciones, de primeras tentativas de dominar la multiplicidad casi infinita de las cosas y de los acontecimientos en el universo, estableciendo relaciones entre ellos.

Finalmente, el Templo contribuyó también a la transmisión de los textos proféticos. Tanto en el santuario como en la corte real, tanto los profetas que habían sido llamados como aquellos que no lo habían sido, tenían por costumbre manifestarse. También en el caso de los profetas «independientes» era preciso establecer un protocolo e incluirlo en el dossier (cf. Am 7,10-17, aunque aquí se trata más de una anécdota que de un relato verídico). Se puede pensar que las acusaciones que Oseas dirigió a los sacerdotes de Betel (Os 4) permitieron, después de la caída de Israel en el año 720 a.C., reflexionar sobre la razón de la catástrofe y que un núcleo del libro actual de Oseas (Os 4-11) dio un nuevo impulso al santuario, hasta que Josías lo destruyó (2 R 23,15-16). Se han observado siempre los paralelos lingüísticos entre Jr 2-6 y Oseas. Este fenómeno no se puede explicar aludiendo a posibles contactos personales entre los dos profetas, pues están separados por un siglo de distancia. ¿Y si Jeremías, hijo de un sacerdote de Anatot, una ciudad del Norte de Judá, hubiera ido a la escuela en Betel? Volveríamos, entonces, a la escuela. En Sucot (hoy Tell Deir 'Allâ), en Transjordania, no sólo se conservó en los archivos una historia de la aparición de un profeta llamado Balaán, sino que una copia fue publicada sobre un muro (primera mitad del siglo VIII a.C.; Asurmendi *et al.*, pp. 92-96).

3.4. Las primeras bibliotecas privadas

El Antiguo Testamento está en gran parte compuesto por textos literarios, cuya formación no encuentra un trasfondo institucional plausible ni en la corte, ni en el Templo, ni en sus escuelas respectivas. En las antiquísimas historias de Abrahán y de Jacob, en los libros de Amós y de Isaías, de Oseas y de Jeremías se reúnen verdaderas obras maestras lingüísticas. ¿Dónde podían los

intelectuales del Oriente Bíblico desarrollar un dominio tan grande en el empleo de la lengua? Sirviendo a la corte, sin lugar a dudas. Pero esta literatura es muy crítica con respecto al Templo y el palacio. Después del fracaso de la política oficial de Judá, después de la caída del Estado y de sus instituciones (587 a.C.), fue la oposición la que se sintió naturalmente legitimada y puso el fundamento de un nuevo punto de partida, que dio como resultado, en la época persa, la *Torah* y los libros proféticos canónicos. La supervivencia de la religión de Judá en el destierro y la persistencia de la disputa de los partidos desde el último siglo del reino davídico deben ser atribuidas probablemente a la posesión de libros fuera del Templo y del palacio. Tanto Jr 45 y 36 como la redacción exílica del libro de Isaías presuponen tal patrimonio de libros.

Asurbanipal no fue el único que colecciónó, en el siglo VII a.C., los testimonios de su propia herencia cultural, aparentemente con la conciencia no confesada de que esa herencia estaba amenazada por la desaparición del acadio y el avance del arameo. En la misma época, Egipto conoce lo que se ha llamado el «renacimiento safta», durante el cual los textos del Imperio Antiguo, que tenían más de dos milenios de antigüedad, fueron recogidos, copiados e imitados. El choque cultural del siglo VII a.C., la insoslayable constatación de que el mundo ha llegado a ser *uno*, no afectaron solamente a Judá, sino también a Egipto y Asiria. Es bastante probable que en aquella época, surgiera en Judá un interés por la conservación de las antigüedades y que se reunieran así los materiales a partir de los cuales debieron componerse posteriormente la *Torah* y la «historia deuteronómista». Pero en la «moda de las antigüedades» del siglo VII a.C., la corte y la escuela y, por consiguiente, las instituciones públicas del Estado, estuvieron siempre activas.

En la misma época, se desarrolló una literatura fuera de la esfera del Estado en Grecia, que acababa de entrar en la civilización. En Grecia, los comienzos de una literatura «burguesa», después de las obras «cortesanas» de los rapsodas, se remontan también al siglo VII a.C. Poetas líricos como Arquíloco o Alceo, o una poetisa lírica como Safo, no escribían sus obras para la eternidad, sino para círculos de amigos privados pertenecientes a una aristocracia cada vez más rica, pero políticamente marginada por los nuevos tiranos. Las reuniones ordinarias de tales círculos, los banquetes (en griego: *symposion*), permitían divertirse, beber y danzar juntos; permitían también a la oposición hablar de política y, ocasionalmente, preparar un tiranicidio. Fue en las colecciones privadas de tales círculos aristocráticos, cuya calidad fue divulgada y que los círculos afines se prestaban mutuamente, donde subsistieron las obras de los poetas líricos de la Grecia antigua, antes de ser retomadas dentro de una actividad literaria comercial y por la escuela (Rösler). No nos engañemos pensando que en todos los banquetes las conversaciones

alcanzaron el nivel del tratado del mismo nombre de Platón. Estas asambleas serían muchas veces grandes borracheras, pero en esas ocasiones fueron criticadas con estrofas apropiadas por los miembros de otros círculos.

Una serie de indicios indica un trasfondo institucional comparable para la literatura antigua de Judá en el siglo VII. En los «profetas clásicos» hay una lírica política de alto nivel artístico en el plano de la lengua (las alusiones y los juegos de palabras se pierden a menudo con la traducción), de la taberna (Est 5,1-7) y del teatro de calle (Jr 27). La profecía veterotestamentaria puesta por escrito no tiene ya nada en común con la profecía extendida por todo el Oriente Bíblico –tanto si se trata de una persona que, aun cuando había pasado desapercibida hasta entonces, tenía una visión y creía que debía darla a conocer públicamente como si nos encontramos, como se ha probado, con personas que tenían disposiciones para la adivinación que, solas (cf. 1 S 9,9) o en grupos (1 S 10,5-6.10-11), «independientes» o al servicio de un templo o de un palacio (2 S 7; 1 R 18,19; 22,6), proponían su don–; y menos aún en su forma canónica, en la que los profetas «reconocidos» funcionan como portadores de una palabra divina inmutable, «como Moisés» (Dt 18,18). La manera en que el aristócrata Amós de Técoa se presenta no concierne sólo al libro de Amós: «Yo no soy profeta, ni soy miembro de una asociación de profetas» (Am 7,14). Los textos de Amós o de Oseas no se dirigen al «pueblo», que apenas habría podido gustar las sutilezas y las bajezas de sus expresiones, sino a quienes tienen responsabilidades, sus homólogos. Cuando la profecía puesta por escrito critica severamente el placer desprovisto de espíritu (Jr 5,11-12.21-23; 28,1.7-8; Os 7,5s.; 9,5; Am 3,12; 6,4-6), supone las borracheras aristocráticas, comparables al banquete griego, en Israel durante el siglo VIII y en Judá durante el siglo VII a.C.

Así pues, se puede formular la suposición siguiente. Puesto que los oráculos de los profetas no subsistieron solamente en la corte y en los archivos del Templo, entran en consideración para su transmisión y la formación de su estilo y de su retórica los círculos aristocráticos de la oposición, cuyas reuniones frecuentes, tal vez regulares, eran posibles en razón del tiempo libre y el desahogo económico de que gozaba la élite gracias al auge económico de los siglos VIII y VII a.C. Las observaciones sobre la prosa literaria del Antiguo Testamento van en el mismo sentido. Como Amós de Técoa, el Abrahán de Gn 12-16 y 19-22 posee grandes rebaños. Es el paradigma del aristócrata del campo de Judá que trata a los reyes de igual a igual (Gn 12,10-20; 20) y que es superior a ellos, si se vale de astucias. Para la transmisión del libro de Amós, así como de las primeras historias de Abrahán, se puede suponer la existencia de círculos aristocráticos del campo de Judá (que, por motivos políticos, se oponían a Jerusalén); estos círculos podrían haberse reunido en

Hebrón, donde también tuvo su centro geográfico lo esencial de las historias de David (1 S 27; 30; 2 S 2; cf. Mi 5,1; en este versículo David es el portador de las esperanzas de los círculos del campo de Judá críticos con respecto a Jerusalén). Es posible que el primer libro de Isaías tuviera su origen en los círculos de oposición jerosolimitanos. Tanto en Grecia como en Judá en el siglo VII a.C., el nacimiento de una literatura que ya no está ligada a las instituciones del Estado fue el fruto de una evolución socio-económica, en la que las clases ricas altas no sólo tenían a su disposición tiempo libre y dinero, sino que habían aprendido a leer y escribir.

La literatura es un lujo, pero no todo lujo es literatura. La corte de Versalles gastó sumas colosales para los sastres, los decoradores y los perfumistas –y cantidades menores para Lully y Racine–. No fue su producción, sino su recepción lo que convirtió a textos como *Guilgarnés*, las obras de Homero y la Biblia en bien común de una comunidad lingüística y, en último término, del mundo. Los lectores tienen la última palabra.

3.5. Indicaciones bibliográficas

P. GUILLEMEITE / M. BRISSEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques* (Héritage et Projet 35), Montréal, 1987. A. LEMAIRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39), Friburgo (CH) / Göttingen, 1981. N. LOHFINK, «Les épilogues du livre de Qohéleth et les débuts du canon», en P. BOVATI / R. MEYNET (eds.), *Ouvrir les écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans* (LeDiv 162), París, 1995, pp. 77-96. D.W. JAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archeological Approach* (JSOT.S 109), Sheffield, 1991. W. ROSLER, *Polis und Tragödie: funktionsgeschichtliche Betrachtungen zu einer antiken Literaturgattung* (Konstanzer Universitätsreden 138), Konstanz, 1980.

Para los textos del Oriente Bíblico

J. ASURMENDI et al., *Prophéties et oracles. I: Dans le Proche-Orient ancien* (Supplément au CEV 88), París, 1993 (trad. cast.: *Profecías y oráculos. I. En el Próximo Oriente antiguo*, Verbo Divino, Estella, 1980). J. BOTTERO, *L'Epopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir (L'aube des peuples)*, París, 1992 (trnd. cast.: *La epopeya de Gilgamesh. El gran hombre que no quería morir*, Akal, Madrid, 1998²). J. BRIEND, *Israël et Juda vus par les textes du Proche-Orient ancien* (Supplément au CEV 34), París, 1980 (trad. cast.: *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente antiguo*, Verbo Divino, Estella, 1982). A. CAQUOT / M. SZNYCER, *Textes Ougaritiques. Mythes et légendes* (vol. 1), París, 1974. J.-J. GLASSNER, *Chroniques mésopotamiennes* (La roue à livres), París, 1993. P. GRELOT, *Documents araméens d'Egypte* (LAPO), París, 1972. J. LÉVÉQUE, *Sagesse de l'Egypte ancienne* (Supplément au CEV 46), París, 1984 (trad. cast.: *Sabidurías del antiguo Egipto*, Verbo Divino, Estella, 1983). M.-J. SEUX et al., *La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien* (Supplément au CEV 64), París, 1988 (cf., en castellano: *La creación del mundo y del hombre en los textos del Próximo Oriente antiguo*, Verbo Divino, Estella, 1982). M.-J. SEUX, *Lois de l'Ancien Orient* (Supplément au CEV 56), París, 1986 (trad. cast.: *Leyes del antiguo Oriente*, Verbo Divino, Estella, 1987).

I
EL PENTATEUCO

INTRODUCCIÓN

El nombre «Pentateuco» designa los cinco primeros libros de la Biblia. Este nombre griego es la traducción de una expresión hebrea, *«hamišā humšē hatōrah»*, que significa literalmente los «cinco quintos de la Torah», y tal vez designa los «cinco estuches» que contienen los cinco primeros rollos de la Biblia. Para la tradición judía, estos libros constituyen la *Torah*, un término que se suele traducir por «ley», pero que significa originariamente «enseñanza, instrucción».

Dentro de la *Torah* se encuentran reunidos tanto textos de tipo legislativo (los «códigos») como narraciones. Mientras que la tradición judía, para la cual la *Torah* es el centro de la Biblia, ha prestado siempre una atención particular a las prescripciones que ésta contiene, la tradición cristiana, en cambio, se ha interesado más por la trama narrativa del Pentateuco, que se extiende desde la creación hasta la muerte de Moisés.

Los títulos habituales de los cinco libros que forman este conjunto provienen de la traducción griega. Resumen el contenido de cada libro, mientras que la tradición judía designa cada uno de los cinco libros con una de las primeras palabras que contiene. Algunas traducciones de la Biblia, especialmente en las lenguas germánicas, designan los libros de la *Torah* como los cinco libros de Moisés (por ejemplo, Éxodo = «segundo libro de Moisés»); este uso se funda sobre la tradición según la cual Moisés sería el autor del Pentateuco.

1. Los nombres de los cinco libros de la *Torah*

Español	Griego	Hebreo
Génesis	<i>gēnēsis</i> («origen»)	<i>b'rē 'šīt</i> («en el principio»)
Éxodo	<i>exodos</i> («salida»)	<i>ś'mōt</i> («nombres»)
Levítico	<i>lēvitikōn</i> («levítico»)	<i>wayyiq'ra'</i> («llamó»)
Números	<i>arithmōi</i> («números»)	<i>b'mid'bār</i> («en el desierto»)
Deuteronomio	<i>deutēronomion</i> («segunda ley»)	<i>d'barim</i> («palabras»)

El Pentateuco comienza en el libro del Génesis con relatos sobre el origen del mundo y de la humanidad. Prosigue con la historia de los antepasados de Israel y de los pueblos vecinos: Abrahán, Isaac, Jacob y José. El libro del Éxodo relata la opresión de Israel en Egipto y su liberación por medio de Moisés, que hace salir al pueblo de Egipto y lo conduce a la montaña de Dios, el Sinai, para transmitirle toda una serie de leyes y de prescripciones; estas últimas constituyen una parte del libro del Éxodo, todo el Levítico, así como los diez primeros capítulos de los Números. El resto de este último libro está constituido por relatos sobre la estancia de Israel en el desierto y sobre la conquista de un territorio en Transjordania. El último libro, el Deuteronomio, contiene el testamento de Moisés, en el cual recuerda la alianza y la ley que Yhwh, el Dios de Israel, dio a su pueblo. El Pentateuco termina con la muerte de Moisés, que ve el país prometido, pero no puede entrar en él.

2. La estructura del Pentateuco

Los últimos redactores dispusieron el Pentateuco de tal manera que el libro del Levítico aparece claramente como el centro de la *Torah*. Por una parte, varios textos del Génesis y del Deuteronomio subrayan que estos dos libros fueron concebidos en paralelo como un «marco» exterior al Pentateuco. En particular, tanto Gn como Dt contienen en su penúltimo capítulo una bendición sobre los doce hijos/tribus de Israel. Además, esta bendición es dada por las dos principales figuras que definen la identidad de Israel (Gn 49 -> Jacob; Dt 33 -> Moisés), y que mueren inmediatamente después. Finalmente, el último discurso de Yhwh a Moisés en Dt 34,4 es una cita literal de la primera promesa divina hecha a Abrahán en Gn 12,7.

Los libros de Éxodo y Números están también relacionados entre sí, y forman así una especie de «marco interior» en el Pentateuco. El itinerario de Nm presenta la trayectoria inversa a la travesía de Ex (Ex: Egipto, desierto, Sinai; Nm: Sinai, desierto, Moab), y los dos libros contienen varios relatos y temas paralelos; así, especialmente, el tema del descontento (las «murmuraciones») del pueblo en el desierto, con la diferencia, no obstante, de que en Éxodo las murmuraciones del pueblo no acarrean todavía ningún castigo por parte de Yhwh, contrariamente a lo que sucederá en Números. Esta diferencia subraya así el papel central desempeñado por la revelación de la Ley en el Sinai (Ex 19-Nm 10), que constituye verdaderamente el centro y el eje de toda la *Torah*; en Nm, el comportamiento de Israel se ha convertido en sinónimo de la desobediencia del pueblo frente a la ley. Más específicamente, el marco interior formado por Ex y Nm identifica el libro del Levítico como el centro del Pentateuco; dentro del Levítico, el punto culminante del libro está constituido por el ritual del Día de la Expiación (*Yom Kippur*) en Lv 16.

<i>Génesis</i>	<i>Deuteronomio</i>
Gn 12,7: primera promesa	Dt 34,4: última promesa
Gn 49: bendición de Jacob	Dt 33: bendición de Moisés
<i>Exodo</i>	<i>Números</i>
Egipto – desierto – Sinaí	Sinaí – desierto – Moab
Ex 12: Pascua	Nm 9: Pascua
Ex 15-17: murmuraciones	Nm 11-20: murmuraciones
Ex 25-40: el santuario	Nm 1-9: el campamento
<i>Levítico</i>	
Lv 1-15 Sacrificios y prescripciones	
Lv 16 <u>El ritual del Gran Perdón</u>	
Lv 17-26 Prescripciones y sacrificios	

Junto a esta estructura, existe otra organización del Pentateuco, que hace del libro del Génesis una especie de preludio a la gran epopeya de la constitución de Israel como pueblo de Yhwh bajo la guía de Moisés en Ex, Lv, Nm y Dt. E. Ben Zvi ha mostrado, en efecto, de qué manera las conclusiones de cada libro participan del programa teológico del Pentateuco. Ex, Lv, Nm y Dt terminan con una referencia al pueblo de Israel; Ex y Dt tienen formulaciones muy semejantes: «*a los ojos de toda la casa de Israel*» (Ex 40,38); «*a los ojos de todo Israel*» (Dt 34,12). Por su parte, Lv y Nm tienen también conclusiones similares: «*Éstos son los mandamientos que Yhwh encomendó a Moisés para los hijos de Israel en el monte Sinaí*» (Lv 27,34); «*Éstos son los mandamientos y las costumbres que dio Yhwh, por medio de Moisés, a los hijos de Israel en las llanuras de Moab, cerca del río Jordán*» (Nm 36,13).

La voluntad de reagrupar estos cuatro libros de dos en dos estableciendo paralelos entre sus conclusiones respectivas es evidente. Ahora bien, el libro del Génesis fue excluido de este proceso editorial, puesto que termina con una noticia relativa a la muerte de José en Egipto. Según Ben Zvi, los editores del Pentateuco habrían querido subrayar de este modo el carácter específico del Gn con respecto a los otros libros. En efecto, la cesura entre el Génesis y el Éxodo es la más importante en el Pentateuco. Los libros de Ex, Lv, Nm y Dt están ligados especialmente entre sí por la figura de Moisés, pues constituyen de algún modo su «biografía» (Knierim), desde su nacimiento en Ex 2 hasta su muerte en Dt 34. Este segundo principio de estructuración de la *Torah*, que se superpone en cierto modo a la estructura concéntrica identificada anteriormente es, por tanto, también coherente. Moisés da a Israel su identidad como mediador de la Ley y de la alianza. El Génesis, en cambio,

proporciona al judaísmo por medio de los patriarcas (y de las matriarcas) su identidad genealógica. Dentro del Pentateuco cohabitan y se completan estas dos fuentes de la identidad judía (la Ley y la genealogía).

El poeta Heinrich Heine, en sus *Geständnisse* [Confesiones] (1854), llamó al Pentateuco «la patria portátil» de los judíos. En efecto, es en esta *Torah* y en la reflexión sobre sus prescripciones y sus relatos donde el judaísmo encuentra su unidad hasta nuestros días, a pesar de su diversidad geográfica e ideológica.

3. Indicaciones bibliográficas

E. BEN ZVI, «The Closing Words of the Pentateuchal Books: A Clue for the Historical Status of the Book of Genesis within the Pentateuch», *BN* 62 (1992), pp. 7-10. R.P. KNIERIM, «The Composition of the Pentateuch», en *SBL Seminar Papers*, Atlanta (Ga), 1985, pp. 393-415. J.-L. SKA, «La structure du Pentateuque dans sa forme canonique», *ZAW* 113 (2001), pp. 330-352.

LA FORMACIÓN DEL PENTATEUCO: HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Thomas Römer

La exégesis histórico-crítica y la exégesis judía tradicional tienen un presupuesto en común: para estos dos tipos de aproximación, la *Torah* (el Pentateuco) constituye la piedra angular de la que depende no sólo la comprensión de las otras dos partes de la Biblia hebrea («Profetas» y «Escritos»), sino también la de la historia de la revelación –o, si empleamos la terminología de la exégesis crítica, la evolución de las concepciones religiosas en el antiguo Israel–. Por esta razón la exégesis histórico-crítica se dedica muy especialmente a explicar el proceso que condujo a la formación de los cinco primeros libros de la Biblia. A finales del siglo XIX fue elaborada una teoría que proponía un modelo global para la formación de la *Torah*, teoría que fue recibida después como una verdadera evidencia. Desde hace una veintena de años, esta evidencia se ha derrumbado para la mayoría de los exegetas; y los diferentes cuestionamientos del consenso anterior han obligado a la investigación bíblica científica a renovarse, y también a preguntarse por sus presupuestos ideológicos.

4.1. Los comienzos de la exégesis crítica

4.1.1. La cuestión del autor

El Pentateuco en su conjunto es una literatura anónima, que no lleva la firma de un autor identificable. En cambio, numerosos textos legislativos (*Ex* 24,4; *Dt* 1,1; 4,45 etcétera) son atribuidos a Moisés. Fue esta atribución de la Ley a Moisés la que permitió a las tradiciones judía y cristiana convertirlo en el autor de todo el Pentateuco (cf. Filón de Alejandría, *De vita Mosis*, I § 84; *Mc* 12,26; 2 *Co* 3,15, etcétera). Aun cuando la idea de un origen mosaico de la *Torah* no fue verdaderamente cuestionada de manera explícita hasta el siglo XVIII, algunas de las aporfas inherentes a esta concepción vieron la luz muy pronto.

Estaba, en primer lugar, el relato de la muerte de Moisés y de su enterramiento por Dios en *Dt* 34. ¿Es concebible que el mismo Moisés describiera su propia muerte? Algunos rabinos lo ponían en duda, sugiriendo que los últimos versículos del Pentateuco habían sido añadidos a posteriori por

Josué, el sucesor de Moisés (cf. *Tabnud de Babilonia, Baba Batra* 14b). En la Edad Media, los sabios judíos Isaac ben Jesús e Ibn Esra elaboraron listas que contenían los «*post-mosaica*», textos que debieron ser escritos en momentos más tardíos de la historia de Israel (por ejemplo, Gn 36,31 presupone la época de la monarquía; Nm 22,1 designa Transjordania como el país más allá del Jordán, lo cual está en contradicción con un Moisés que escribe en Transjordania, etcétera). No obstante, estos autores no se atrevieron a criticar abiertamente la tradición recibida.

Este paso lo dará el *Tractatus theologico-politicus* del filósofo judío Spinoza (1670). Éste observa que el Pentateuco forma con los libros históricos (de Josué a Reyes) una unidad orgánica, y que no pudo, por consiguiente, haber sido redactado antes del final del reino de Judá (relatado en 2 R). A sus ojos, el verdadero autor del Pentateuco es Esdras, el cual trata de dar una identidad al pueblo judío en la época persa.

4.1.2. La aceptación de la diacronía y la cuestión de las fuentes

Además de los anacronismos patentes contenidos en la *Torah*, fue el descubrimiento de diferentes *rupturas* en la lógica narrativa y literaria lo que llevó a los exegetas a plantear la cuestión de las fuentes empleadas por los autores del Pentateuco. El punto de partida estaba en la observación de numerosas tensiones, y hasta contradicciones, en los textos de la *Torah*. Así, según Gn 7,15, Noé hace entrar en el arca una pareja de animales de cada especie; en cambio, Gn 7,2 habla de *siete parejas* de animales. Según Gn 4,26, la humanidad invoca al Dios de Israel bajo el nombre de «*Yhwh*» desde los orígenes, mientras que en Ex 3,13-15, este nombre no es revelado a Israel hasta el momento de la vocación de Moisés. El comportamiento del faraón frente a las plagas de Egipto es explicado de dos maneras diferentes: según Ex 7,3, por ejemplo, es *Yhwh* quien vuelve inflexible el corazón del rey de Egipto, mientras que otros textos insisten en el hecho de que el faraón mismo endurece su propio corazón (Ex 8,11, etcétera).

Se constata igualmente la presencia de varios duplicados. El Pentateuco contiene dos relatos de creación (Gn 1,1-2,3; Gn 2,4-3,24), dos relatos que narran la conclusión de una alianza entre Dios y Abrahán (Gn 15 y 17), dos relatos de la expulsión de Agar (Gn 16 y 21,9ss), dos relatos de vocación de Moisés (Ex 3 y 6), dos versiones del Decálogo (Ex 20 y Dt 5), etcétera.

Pero lo que impresionó también a los estudiosos en los primeros tiempos de la exégesis científica y crítica del AT fue la variación continua en los textos entre el empleo del nombre propio «*Yhwh*» o el término más genérico «*Elohim*» para designar al Dios de Israel. Sobre esta base, el pastor y orientalista alemán Henning Bernhard Witter y el francés J. Astruc, médico de

Luis XV, elaboraron hacia mediados del siglo XVIII, por primera vez y cada uno de manera independiente, una teoría de las fuentes del Pentateuco. En 1753, Astruc publicó las *Conjeturas sobre las memorias originales de las que al parecer se sirvió Moisés para componer el libro del Génesis*. Su objetivo era apologético. Para defender la autenticidad mosaica del Pentateuco, Astruc postulaba que Moisés habría tenido a disposición dos documentos principales: la «memoria A», que utilizaba el nombre divino de *Elohim*, y que habría empezado en Gn 1, y la «memoria B», caracterizada por el empleo de *Yhwh*, y que habría empezado en Gn 2,4. Así nació la primera versión de una teoría llamada «documentaria», teoría que iba a marcar profundamente la exégesis histórico-crítica moderna.

4.1.3. Las primeras teorías diacrónicas

Dado que se admitía la existencia de diferentes «fuentes» (el aspecto apologetico de la empresa de Astruc fue rápidamente olvidado), era necesario un modelo para explicar cómo estas fuentes habían sido reunidas para componer el Pentateuco en su forma final. Desde el siglo XVIII fueron propuestos varios modelos. La publicación de las «conjeturas» de Astruc estuvo en el origen de la teoría llamada *documentaria*. Esta teoría afirma que en la base del Pentateuco hubo varias tramas narrativas, independientes unas de otras y redactadas en épocas diferentes; todas ellas narraban la misma «intriga», pero con acentos ideológicos diferentes (y en esto, hay un cierto paralelo con los Evangelios en el NT). Estos documentos habrían sido unidos unos a otros por los sucesivos redactores. No obstante, la dificultad de reconstruir estas tramas paralelas llevó a otros exegetas a favorecer una hipótesis llamada *de los fragmentos*. Esta teoría supone que en el origen del Pentateuco se encuentran un número importante de textos narrativos y legislativos, dispersos y aislados, sin continuidad narrativa. Estos fragmentos habrían sido reunidos por varios redactores responsables del marco cronológico del Pentateuco. No obstante, era difícil de admitir que toda la trama narrativa de la *Torah* era solamente el resultado de intervenciones redaccionales. Por esta razón se elaboró una teoría llamada *de los complementos*. Los promotores de esta hipótesis postulaban un documento básico que contenía el «núcleo» del Pentateuco, que habría recibido numerosos suplementos a lo largo de los siglos. Este modelo, aun cuando fue muy seductor para algunos, no llegaba, sin embargo, a explicar la existencia de tradiciones paralelas en el Pentateuco. Así, aunque la crítica racionalista triunfó a comienzos del siglo XIX, ningún modelo llega, no obstante, a imponerse, porque ninguno ofrecía una teoría enteramente satisfactoria para la formación del Pentateuco.

4.2. La elaboración de la teoría de los documentos

La elaboración del modelo explicativo del Pentateuco que dominará hasta 1970 se debe a J. Wellhausen. Aun cuando no fue él quien inventó la teoría documentaria, él le dio una plausibilidad nueva, mayor que la que habían conseguido todos los exegetas anteriores y, podríamos añadir, mayor que la de la mayoría de los exegetas posteriores.

4.2.1. *El desplazamiento de la Ley*

La idea según la cual el Pentateuco se habría constituido a partir de tres o cuatro documentos paralelos había sido considerada ya mucho antes de Wellhausen. Pero el orden cronológico de los diferentes documentos no estaba en modo alguno claro. El documento que contenía la legislación sacerdotal (*grosso modo* Ex 25-40*; Lv; Nm 1-10 así como los textos narrativos que ponían de manifiesto el mismo estilo) había sido considerado durante mucho tiempo como el documento más antiguo. En 1839, el profesor de Estrasburgo E. Reuss tiene la intuición de que las leyes cultuales y sacerdotales del Pentateuco reflejan aparentemente una época tardía de la historia de Israel, y su discípulo K.H. Graf proporciona la demostración. Éste observa que ni el Dt, ni los libros proféticos, ni los libros históricos (Jos-2 R) conocen la legislación sacerdotal tal y como aparece en la *Torah*. El documento sacerdotal debía, por tanto, ser datado en la época exílica, e incluso en la postexílica. Esta redefinición de la cronología relativa de los diferentes documentos se convirtió entonces en uno de los pilares sobre los cuales Wellhausen iba a construir su teoría de la formación del Pentateuco.

4.2.2. *El sistema de Wellhausen*

Según Wellhausen, el Pentateuco es el resultado de la combinación de cuatro documentos: el documento Yahvista («J», a causa de la preferencia de este documento por el nombre divino Ywh, «Jahwe» en alemán), el documento Elohistá («E», para «Elohim»), el Deuteronomio (D) y el documento sacerdotal («P», según el alemán «Priesterschrift»). Contrariamente a sus sucesores, Wellhausen siguió siendo extremadamente prudente por lo que respecta a una datación precisa de estos documentos. «J» y «E» son para él siglas que reagrupan varios documentos cada una de ellas. Una diferenciación de estas fuentes le parece a menudo difícil, y prefiere reagruparlas bajo la sigla «JE» (para «Jehowist»). JE dataaría de la época de la monarquía (siglo VIII), «D» de finales de la monarquía, en la época de Josías (hacia 620), y habría que situar P alrededor del año 500 (comienzo del período postexílico). Para Wellhausen, JE y P están también atestiguados en el libro de Josué, donde los relatos de conquista de la tierra prometida constituyen la culminación

del tema del «país» en el Pentateuco. De este modo se empezó a hablar de un *Hexateuco*, siguiendo a Wellhausen.

4.2.3. Los documentos como reflejos de la evolución de la fe veterotestamentaria

Para Wellhausen, la teoría documentaria no era únicamente una herramienta de análisis literario, sino que ofrecía también la clave de la evolución de la religión veterotestamentaria. En su opinión, cada documento refleja una etapa decisiva de esta evolución, puesto que corresponde a una época diferente: JE a la monarquía, D a la reforma de Josías (siguiendo la identificación propuesta por Wette en 1805 del Dt primitivo con el libro mencionado en 2 R 22-23), P al período post-exílico y la «restauración». La investigación que realiza Wellhausen a partir de cinco instituciones (el lugar del culto, los sacrificios, las fiestas, el clero y el diezmo) hace aparecer en cada ocasión el mismo esquema evolutivo: pluralidad, centralización, ritualización. Así, por ejemplo, los textos bíblicos hacen aparecer una diversidad de santuarios locales para la época monárquica, mientras que en la época de Josías, el culto está centralizado. El Templo de Jerusalén se convierte en el único santuario legítimo (cf. 2 R 22-23 y Dt 12). La fuente P supone esta centralización y la retrotrae a los relatos de los orígenes (cf. el tabernáculo en el desierto, cuya construcción en Ex 25-40 se relata como la culminación de la creación del mundo).

Esta visión evolutiva de la religión de Israel confirma a Wellhausen en la idea que la Ley no está en el origen ni del antiguo Israel, ni del Pentateuco, sino que se convierte en el fundamento del judaísmo a partir de la época postexílica.

4.2.4. La dimensión ideológica del sistema de Wellhausen

El período de la historia de Israel que goza de todos los favores de Wellhausen es el de la monarquía, tal como la refleja el documento JE. Se puede ver en ello la influencia del romanticismo alemán, como se ha dicho con frecuencia. Pero esta preferencia monárquica de Wellhausen se comprende mejor aún en el contexto de la creación del Imperio alemán en 1871. Wellhausen, que admiraba al Kaiser, tuvo la ocasión de pronunciar ante él un discurso que comparaba el nacimiento de la monarquía israelita y el del imperio alemán de Bismarck. Esta sobrevaloración del período monárquico en Wellhausen es muy problemática, puesto que lleva a ver en la continuación de la historia de Israel un proceso de degeneración creciente hacia un judaísmo ritualista y legalista, proceso que culmina según él en la época postexílica.

Las críticas provenientes de los medios conservadores cristianos y judíos fueron virulentas. Provocaron la dimisión de Wellhausen de la Facultad de Teología de Göttingen; éste enseñó a partir de entonces filología semítica en

la Facultad de Letras. Pero muy pronto su modelo de explicación de la composición del Pentateuco fue adoptado por numerosos exegetas en el mundo académico.

4.3. Modificaciones y forma final de la teoría documentaria

El modelo explicativo del Pentateuco concebido por Wellhausen estaba basado casi exclusivamente sobre el método de la crítica «literaria» (*Literarkritik*). En los exegetas que adoptaron este modelo se puede observar, desde comienzos hasta mediados del siglo XX, una cierta tendencia a abusar de este método. Así, el Yahvista fue pronto subdividido en J, F, etcétera, y después también en L (fuente «laica») y N (fuente «nómada»). E y P tuvieron destinos análogos. La proliferación de los estratos hacía que el consenso en los detalles se hiciera cada vez más imposible.

4.3.1. H. Gunkel y «la escuela de la historia de las religiones»

Por otro lado, se observa poco después de Wellhausen el desplazamiento de la exégesis histórico-crítica hacia un método que trataba de tener en cuenta las tradiciones (orales) de los textos del Pentateuco así como su contexto sociológico; este desplazamiento está estrechamente ligado al nombre de H. Gunkel, el cual era partidario de la *Religionsgeschichtliche Schule*, o «escuela de la historia de las religiones». Esta escuela insistía particularmente en la necesidad de no limitarse a la mera delimitación de los estratos literarios de un texto bíblico, sino ir más allá, ganar en «profundidad», a fin de captar las tradiciones, las ideas, los «arquetipos mitológicos» que están en la base de los textos.

Hay que recordar que la *Religionsgeschichtliche Schule* estaba fuertemente marcada por los descubrimientos arqueológicos en Mesopotamia, que habían dado a conocer textos asirio-babilónicos (como la epopeya de Gilgamesh o la de Atrajasis) que contenían pasajes asombrosamente próximos a los relatos de la creación y del diluvio, tal y como aparecen en el libro del Génesis. Resultaba imposible explicar el primer libro del Pentateuco sin tener en cuenta los relatos que se encuentran en otras culturas paralelas.

4.3.2. La valorización de la tradición oral

«El Génesis es una colección de leyendas»: ésta es la primera afirmación y el *leitmotiv* del comentario de Gunkel sobre el Génesis. Esta divisa implica, entre otras cosas, que los «autores» de las fuentes del Pentateuco no son los inventores de los materiales que transmiten, sino que son ante todo compiladores y editores de relatos populares, de leyendas y de tradiciones orales –son, de alguna manera, los «hermanos Grimm» del antiguo Israel.

Las fuentes J, E, D y P representan para Gunkel un estadio ya muy tardío en el proceso de formación del Pentateuco. En el origen de las partes narrativas se encontrarían leyendas autónomas, que constituirían unidades primitivas. Al poner de relieve la importancia de la tradición oral, Gunkel dirigía el interés de la investigación hacia las etapas preliterarias de la formación del material contenido en el Pentateuco. Esta valorización ocultaba, no obstante, el peligro de que las afirmaciones sobre el origen de los textos se hicieran difícilmente controlables y más especulativas.

4.3.3. La historia de las formas

Tal vez el propio Gunkel percibiera este peligro; siempre insistió con fuerza en la investigación del arraigo sociológico e histórico de las tradiciones. Él introdujo la noción del «*Sitz im Leben*» de los textos bíblicos. Esta expresión, que significa literalmente «asiento en la vida», significa que todo texto está arraigado originariamente en una situación de comunicación precisa y en un contexto sociológico particular, situación que se refleja en la *forma* del texto en cuestión. Por ello Gunkel es uno de los fundadores del método exegético llamado de la «*Formgeschichte*» (o «historia de las formas»), método que él desarrolló sobre todo en su comentario a los Salmos. Por lo demás, gracias a la *Formgeschichte* la exégesis histórico-crítica empezó a interesarse más por los textos legislativos del Pentateuco.

4.3.4. La emergencia del Israel premonárquico en el marco de la teoría documentaria

A partir de Gunkel se constata un interés creciente por el Israel premonárquico y sus instituciones religiosas y políticas. Un estudio de A. Alt sobre el «Dios de los padres» fue particularmente influyente a este respecto. En esta obra, Alt piensa poder descubrir detrás de ciertos relatos del Génesis, donde Yhwh es presentado a menudo como el «Dios de los padres», las huellas de una religión nómada y pre-yahvista. M. Noth reconstruyó, a su vez, las instituciones de las tribus israelitas en la época de los Jueces, y especialmente la de la *anfiktonía* (liga sacrificial de doce tribus que se distribuyen las tareas de mantenimiento de un santuario común). A partir de entonces hubo casi una especie de euforia en la reconstrucción de toda clase de fiestas del Israel tribal, como la fiesta de la renovación de la alianza, la fiesta de los *mazzot* (panes ázimos), etcétera. Las bases textuales para tales reconstrucciones eran, sin embargo, muy escasas.

Por lo que respecta al trabajo sobre los textos, la concentración en las «unidades primitivas» hizo surgir progresivamente la cuestión siguiente: ¿cuál fue el proceso por el que estos relatos originariamente independientes se convirtieron después en el material que sirvió de base a los diferentes autores del Pentateuco?

4.3.5. M. Noth y la historia de la transmisión de las tradiciones

Fue M. Noth quien se esforzó por responder a esta cuestión teniendo como objetivo seguir el rastro de la historia de las tradiciones del Pentateuco hasta sus últimas redacciones. Pero, al igual que Gunkel, Noth prestó interés en primer lugar a los estadios preliterarios de la formación de las tradiciones. Porque también para Noth todo se decidió en la época premonárquica, y el Yahvista, primera fuente escrita del Pentateuco, no tuvo más que organizar y unir las diferentes tradiciones preexistentes. Para explicar el camino que lleva de las leyendas independientes a las tradiciones más complejas, Noth introdujo la tesis según la cual el Pentateuco se habría formado a partir de algunos «grandes temas». Estos temas provendrían de medios productores diferentes, los más antiguos de los cuales eran la salida de Egipto y la entrada en Canaán. Otros temas se organizaron después en torno a ellos, como la tradición patriarcal, la tradición de la estancia en el desierto y, finalmente, la tradición de la revelación en el Sinaí. Aun cuando Noth se expresa con bastante vaguedad por lo que respecta a la organización de estas tradiciones, su estudio subraya que éstas expresan perspectivas teológicas a menudo bastante diferentes unas de otras; y demuestra también la importancia de la historia de las tradiciones como campo de investigación para la exégesis científica del AT.

4.3.6. Del Hexateuco al Tetrateuco

Otro cambio provocado por Noth fue el cuestionamiento del concepto del Hexateuco. Desde Wellhausen, los investigadores suponían que los documentos del Pentateuco se prolongaban en el libro de Josué, el cual era considerado entonces como parte integrante, e incluso como final de la trama narrativa de los primeros libros de la Biblia. Al preparar un comentario sobre el libro de Josué, Noth se da cuenta de que el material contenido en este libro (relatos y listas) era tan diferente del de las fuentes J, E y P que era imposible postular la continuación de estas mismas fuentes en Josué. Esta conclusión se confirmó para Noth cuando postuló la existencia de una «historia deuteronómista» que habría contenido los libros que iban de Dt a 2 R (véase más adelante), y a la que el libro de Josué debía pertenecer necesariamente. Según esta modificación del modelo heredado de Wellhausen, en el origen de la *Torah* no habría estado el Hexateuco, sino un *Tetrateuco* (Gn-Nm); el Pentateuco habría visto la luz mucho más tarde, cuando el Dt fue separado de la historia dtr.

4.3.7. El problema del final de las fuentes

La cuestión que Noth y sus partidarios estaban obligados a plantearse era la del final de las fuentes, y especialmente de J. Aun cuando tal final no se

pudiera buscar ya en el libro de Josué, Noth seguía al menos convencido de que los documentos antiguos, J y E, habían contenido un relato de la conquista. Pero ¿dónde encontrar tal relato? Noth estaba obligado a postular que el final de J (y de E) se había perdido o había sido suprimido con ocasión de la fusión entre el Tetrateuco y la historia dtr, puesto que ésta representaba un duplicado superfluo de los relatos de Josué. Era, no obstante, evidente que esta solución no resultaba satisfactoria.

4.3.8. La forma final de la teoría documentaria en la obra de G. von Rad

No es exagerado considerar a G. von Rad como el gran arquitecto de la «forma final» de la teoría documentaria, tal y como ésta ha aparecido tanto en los manuales de introducción como en las obras de vulgarización (¡hasta hoy!). Von Rad reformula de hecho la teoría documentaria según una concepción que considera la formación del AT sobre el modelo de una «historia de la salvación» a la manera de la teología dialéctica. A diferencia de su colega Noth, von Rad veía con escepticismo la idea de un Tetrateuco y seguía trabajando con la tesis de un Hexateuco. Del mismo modo, contrariamente a Noth, von Rad dejó de lado el problema de las etapas preliterarias del Pentateuco para concentrarse en las diferentes fuentes y sus autores, a los que elevó al rango de verdaderos *teólogos*. Así, el Yahvista pasó a ser, en von Rad, el arquitecto del Hexateuco. Fue él quien, según von Rad, creó el Hexateuco a partir de un núcleo heredado de la tradición, a saber, el «pequeño *credo histórico*» de Dt 26,5-9.

Con su obra, J persigue un objetivo teológico. Su finalidad es mostrar que el imperio salomónico constituye la culminación de las promesas y del proyecto de Yhwh. Así, Gn 12,1-3 debe ser comprendido en la perspectiva de von Rad como el pasaje programático («el kerigma») del Yahvista. Las promesas hechas por Yhwh a Abrahán relativas a «la gran nación», la bendición, así como la posesión del país, se cumplieron manifiestamente bajo Salomón; y el «gran nombre» (Gn 12,2) es el otorgado a David (2 S 7,9). Aun cuando las otras fuentes no llegan a la altura del genio literario e histórico del Yahvista, von Rad estima necesario, no obstante, emprender igualmente el estudio del «kerigma» de estas fuentes, tarea a la cual se incorporan después otros exegetas, marcados, como von Rad, por la teología de Barth.

4.3.9. El modelo «canónico» de la teoría documentaria en la década de 1960

Especialmente después de los trabajos de von Rad, el consenso exegético sobre las cuatro fuentes constitutivas del Pentateuco se puede resumir así:

- J** *Fecha:* hacia 930 (época de Salomón).
Extensión: de Gn 2,4 a Jos 24 (?; alternativa: fin perdido).
Textos clave: Gn 12,1-3; Ex 19,3ss.
Teología: justificación del imperio davídico. Dios acompaña al hombre, a pesar de sus debilidades, y cumple sus promesas.
- E** *Fecha:* hacia 850-750, en el reino del Norte.
Extensión: de Gn 15^a (?) a ?
Textos clave: Gn 20-22.
Teología: el «temor de Dios»; E insiste en el comportamiento ético que se deriva de este temor y está próximo a los medios proféticos.
- D** *Fecha:* hacia 750-620. Posiblemente originario del Norte, después fue llevado por los refugiados a la corte de Jerusalén.
Extensión: Dt 5-30.
Texto clave: Dt 6,4ss.
Teología: alianza, obediencia a la ley y veneración exclusiva de Yhwh.
- P** *Fecha:* hacia 550, durante el destierro o después de él.
Extensión: de Gn 1 a Dt 34^a (?; alternativa: algún pasaje de Jos).
Textos clave: Gn 1; Gn 17; Ex 6.
Teología: soberanía y santidad de Yhwh. Importancia de las instituciones y de la mediación sacerdotal.

4.4. El cuestionamiento de la teoría documentaria

4.4.1. Los precursores del cuestionamiento

La teoría documentaria ha sido puesta siempre en tela de juicio en ciertos medios religiosos fundamentalistas. Dentro de la exégesis histórico-crítica, el cuestionamiento se centraba esencialmente en el Eloísta. Desde el comienzo, esta fuente había planteado algunos problemas; era difícilmente reconocible y nunca había habido consenso sobre su extensión. Así, muy pronto, se empezó a hablar de «fragmentos eloístas». El carácter fantasmal de esta fuente provocó, en la década de 1930, el cuestionamiento de su misma existencia (véase P. Volz y W. Rudolph).

Contrariamente a E, la existencia de textos sacerdotales dentro del Pentateuco no fue nunca sometida a discusión. En cambio, la naturaleza y la datación de la fuente «P» fueron objeto de un vivo debate. Para algunos exegetas, especialmente F.M. Cross, P no debía ser considerado un documento originalmente independiente, sino más bien un estrato redaccional integrante de los documentos anteriores en la obra sacerdotal. Tampoco había unanimidad acerca de la datación de P. Varios investigadores judíos han postulado una fecha preexílica para los textos sacerdotales, argumentando especialmente que, en la época de la monarquía, ciertamente debían existir tanto sacerdotes como reglamentos relativos al culto y el sacrificio.

4.4.2. Las razones para el cuestionamiento de la teoría documentaria a mediados de la década de 1970

Entre 1975 y 1977 se publicaron tres libros que hicieron saltar en pedazos, cada uno a su manera, el consenso exegético sobre el Pentateuco: (a) J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* [Abrahán en la historia y la tradición]; (b) H.H. Schmid, *Der sogennante Yahwist* [El llamado Yahvista]; y (c) R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* [El problema de la transmisión de las tradiciones del Pentateuco]. Estos trabajos provocaron una verdadera «crisis» del Pentateuco, según la expresión de J. Briand. No obstante, estuvieron precedidos por numerosos estudios centrados en problemas más específicos, que anuncian ya, en muchos aspectos, importantes cambios de perspectiva.

4.4.2.1. El cuestionamiento de la reconstrucción del Israel premonárquico

Numerosos trabajos pusieron de manifiesto de un modo cada vez más claro la fragilidad de la reconstrucción de las instituciones y de la religión del Israel premonárquico. Por lo que respecta a los relatos patriarciales, B.J. Diebner y otros mostraron que el «Dios de los padres» del Génesis, al igual que el motivo de las promesas patriarciales, no reflejan en modo alguno un tipo de religiosidad nómada, sino que deben ser explicados en el plano literario como técnicas de composición con ayuda de las cuales los redactores refuerzan el vínculo entre las diferentes figuras patriarcales (Abrahán, Isaac, Jacob). En el plano sociológico, el «Dios de los padres» puede reflejar una religiosidad popular, pero propia de la época monárquica, e incluso de la época postexílica. El estudio de Van Seters (1975) establece definitivamente este cuestionamiento de la época «patriarcal», situando en adelante las tradiciones sobre Abrahán y su fijación por escrito en la época del destierro.

4.4.2.2. El descubrimiento del estilo y de la teología deuteronomistas en las «fuentes antiguas»

A partir de la década de 1960, se publicaron varios trabajos que establecieron que los textos pretendidamente «yahvistas» atestiguaban en realidad características que los aproximaban más bien al estilo y a la teología del Deuteronomio. Un estudio particularmente importante a este respecto fue el de L. Perlitt, que demostró que los textos que elaboran una teología de la alianza entre Yhwh e Israel no podían ser atribuidos a J/E, sino que debían ser caracterizados como «deuteronómicos», y datados en torno al siglo VII a.C. En efecto, un texto como Ex 19,5: «Si de veras me obedecéis y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos...», general-

mente atribuido a J, encuentra sus paralelos en el Deuteronomio (cf. Dt 28,9 y Dt 7,6). Algunos autores empezaron a hablar entonces de una redacción dtr en el Pentateuco, mientras que otros, para salvar la antigüedad de los pasajes en cuestión, inventaron el término (problemático) de «proto-deuteronómico». El estudio de Schmid, por su parte, explota sistemáticamente la presencia de lenguaje deuteronómico en la fuente J, situando la totalidad de esta fuente en un ámbito próximo al Deuteronomio.

4.4.2.3. El malestar creciente frente al consenso

En la fachada del consenso aparecieron grietas cada vez más evidentes. No había unanimidad acerca del comienzo y el final de las diferentes fuentes. Se disponía de muy pocos criterios para distinguir entre J y E, y de menos aún para datarlos. Este malestar frente a la teoría documentaria se encuentra especialmente en la aproximación de Rendtorff, que insiste mucho, en consecuencia, en la importancia que se debe dar al texto recibido.

4.4.3. John Van Seters: una teoría de los complementos radicalizada

Van Seters subraya en su obra el hecho de que la mayoría de las tradiciones en Gn 12-25 reflejan el contexto histórico del siglo VI, es decir, la época *exílica*. En cierto modo, el modelo de Van Seters retoma la teoría de los complementos radicalizándola: el Pentateuco se forma sobre una trama narrativa básica, que es la obra de J (un Yahvista exílico), y que es completada después con diferentes añadidos, especialmente P, la redacción sacerdotal; de este modo, P pasa a ser en Van Seters la redacción «final» del Pentateuco (y, en este punto, la concepción de Van Seters es muy próxima a la de Cross). En el origen se encuentran algunos textos «proto-yahvistas» y «elohístas» que fueron integrados en la trama de J; este último sigue siendo el verdadero artífice del Pentateuco. Se trata de una concepción próxima a la de von Rad, con la diferencia de que el Yahvista de Van Seters no se encuentra ya en la corte de Salomón, sino que vive en la época del destierro.

4.4.4. H.H. Schmid y la transformación del Yahvista en Deuteronomista

Schmid pone también el acento principal sobre el análisis del «llamado Yahvista». El punto de partida de su investigación se encuentra en los textos «J», tal y como son delimitados por Noth. Schmid reexamina estos textos por lo que respecta a su estilo, su vocabulario y su temática. Los resultados de este examen son los siguientes: todos los textos «J» analizados presuponen el profetismo clásico de los siglos VIII y VII, y tienen vínculos estrechos con la literatura deuteronómica. Según Schmid, el relato de la vocación de Moisés

en Ex 3,10ss es un resumen de los relatos de vocación de Jeremías (Jr 1) y de Ezequiel (Ez 2). Al imitar estos relatos (que datan del siglo VII!), el autor de Ex 3 quiere hacer de Moisés el profeta por excelencia. Por lo que respecta a los relatos de la desobediencia del pueblo en el desierto en Ex y en Nm, están construidos según el mismo esquema de falta y castigo que se encuentra en la historiografía deuteronómista (cf. Jc 2,6ss). Schmid observa también que la mayoría de las tradiciones «yahvistas» del Pentateuco no se encuentran, fuera de este último, más que en los textos exílicos o postexílicos. Su conclusión es que los textos llamados «yahvistas» deben ser situados en torno al destierro, y en un ámbito próximo al medio dtr.

Schmid no se había pronunciado claramente sobre la relación entre su «Yahvista» exílico y la historia dtr (HD); es su discípulo M. Rose quien se dedica a esta tarea, en una obra cuyo título es claramente evocador: *Deuteronomist und Jahwist* [Deuteronomista y Yahvista]. Para definir la relación entre estos dos conjuntos, Rose compara los textos del comienzo de la HD con los textos J/E del Tetrateuco relativos a las mismas tradiciones, como, por ejemplo, la historia de los espías en Nm 13-14* y Dt 1,19ss. Tales comparaciones establecen, según Rose, la anterioridad de los textos de la HD. Así, en el caso del relato de los exploradores, no hay equivalente en Dt 1 para la oración de intercesión de Moisés en Nm 14, y el enunciado de Dt 1,37 (cólera de Yhwh contra Moisés) habría sido imposible si la *Vorlage* [documento-base] del autor hubiera sido Nm 13-14 (J/E); además, Nm 14,25 (retorno hacia el mar de los Juncos) aparece como un motivo ciego en Nm 13-14, mientras que adquiere todo su sentido en Dt 1,40; 2,1. «J» debe ser datado, pues, después de la primera edición de la HD.

Ésta es también la tesis de Van Seters, que ve al Yahvista como un «historiador» que, a la manera de sus colegas griegos (Heródoto, Hellanikos), habría organizado las diferentes tradiciones fundadoras de Israel según un esquema tripartito: orígenes mitológicos (Gn 1-11), tiempos heroicos (Gn 12-50), orígenes del pueblo (Ex-Nm). Si Van Seters y Rose coinciden para decir que J fue concebido como un « prólogo » a la HD, lo cual resuelve, por otra parte, el espinoso problema del final de J, Rose tiene una concepción más «teológica» que Van Seters de la función de este prólogo. A juicio de Rose, J quiere corregir la concepción de la ley presente en la HD; mientras que para la HD, la obediencia a la ley garantizaría la dicha del hombre (Dt 28), según J, el hombre es simplemente incapaz de cumplir los mandamientos divinos (véase Gn 3).

4.4.5. R. Rendtorff: el abandono de la teoría documentaria y la recuperación de un modelo de los fragmentos

La obra de Rendtorff tuvo una importancia decisiva en el cambio radical de las investigaciones sobre el Pentateuco. Primero, porque expone de mane-

ra despiadada, y con mucha ironía, las incoherencias y las debilidades de la hipótesis de los cuatro documentos; y segundo, porque desarrolla un modelo alternativo retomando por su cuenta varias intuiciones de Noth. El Pentateuco estaría compuesto, en su forma actual, de «unidades mayores», todas ellas caracterizadas por una gran coherencia interna y por una independencia casi total de unas con respecto a otras. Estas unidades son las siguientes: la historia de los orígenes (Gn 1-11), los patriarcas (Gn 12-50), la salida de Egipto (Ex 1-15), el Sinaí (Ex 19-24; 32-24), la estancia en el desierto (Ex 16-18; Nm 11-20), la conquista del país (Nm + Jos). Todas estas unidades habrían sido transmitidas durante un largo período de manera independiente, y cada una de ellas habría conocido su propio proceso de redacción antes de ser puesta en contacto con las otras. Rendtorff trata de demostrar esta tesis a propósito de los relatos patriarcales, y por medio de un análisis de las promesas. Estas promesas (país, descendencia, acompañamiento, bendición) son, según él, el «mortero» redaccional por medio del cual los tres patriarcas fueron inscritos y situados en una relación *genealógica*. La amplia independencia del ciclo patriarcal se ve confirmada, por otro lado, por la promesa del país a Moisés en Ex 3,8ss, la cual se hace sin ninguna referencia a las promesas dirigidas a Abrahán, Isaac y Jacob. La primera redacción que elabora un vínculo entre todas las unidades (salvo el ciclo de los orígenes) es una redacción de tipo «deuteronomico», perceptible en textos como Gn 50,24; Ex 13,5.11; 33,1-3; Nm 11,12; 14,23; 32,11. Por lo que respecta a los textos sacerdotales, son considerados por Rendtorff como un estrato redaccional y editorial, y no como un documento independiente (véase también *supra*, Van Seters).

La aproximación de Rendtorff fue desarrollada y modificada por su discípulo E. Blum. Blum realizó primero un análisis global de los relatos patriarcales (Gn 12-50), que confirma la tesis de Rendtorff según la cual el conjunto de Gn 12-50 habría conocido un largo proceso redaccional antes de ser vinculado a las otras tradiciones del Pentateuco. Esta vinculación se hace a través de la composición «D» (*D-Komposition*) en la época postexílica. En adelante, en sus *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Blum propone considerar el Pentateuco como el resultado de dos composiciones de origen postexílico: una composición deuteronómista (KD) y una composición sacerdotal (KP). Por lo que respecta a las unidades mayores de Rendtorff, aparecen mucho menos claramente en el conjunto Ex-Nm, y la «fisura» más visible se sitúa entre la tradición patriarcal y la del Éxodo.

A pesar de las diferencias que caracterizan estas aproximaciones, las obras de Van Seters, Schmid, Rendtorff y sus discípulos tienen varios puntos

en común. Por lo que respecta a las tesis defendidas, estos autores coinciden en la importancia de las épocas exílica y postexílica para la formación y la composición del Pentateuco, así como en el hecho de que la mayor parte de los textos no sacerdotales conocen ya la literatura dtr.

No obstante, aún no se ha llegado a ningún nuevo consenso después del derrumbamiento de la teoría documentaria; así pues, cohabitan varias aproximaciones, sin que sea posible decir con certeza cuál es marginal y cuál es mayoritaria. Necesitamos, pues, empezar presentando las diferentes concepciones que se debaten actualmente en la exégesis científica del Pentateuco, antes de presentar en el próximo capítulo una visión provisional, y más personal, de la formación de los cinco primeros libros del AT.

4.5. La situación de la exégesis del Pentateuco en la década de 1990

4.5.1. El mantenimiento de la teoría documentaria tradicional

Sería erróneo creer que la teoría documentaria simplemente ha desaparecido hoy del debate exegético. Sus partidarios son relativamente numerosos, aun cuando sus concepciones presentan varias divergencias en los detalles, y no siempre están de acuerdo en la manera en que conviene considerar el mantenimiento de la hipótesis tradicional.

Algunos, como, por ejemplo, H.W. Schmidt, firmemente convencidos de que el modelo de von Rad es correcto, siguen defendiendo la hipótesis de un Yahvista salomónico. Otros son partidarios de volver a Wellhausen, pues se muestran escépticos por lo que respecta a la posibilidad de datar con precisión J en la época de Salomón, y reconocen la dificultad de distinguir claramente entre J y E; por lo demás, estos autores dan más peso al «Yehovista» (así, especialmente, H. Seebass). Varios exegetas siguen manteniendo la tesis de un Yahvista situado al comienzo de la época monárquica, pero reconocen el hecho de que numerosos textos atribuidos en otro tiempo a J pertenecen más bien a una época tardía de la redacción del Pentateuco. E. Zenger y P. Weimar postulan la existencia de redacciones yehovistas (entre 722 y 587) y deuteronómicas (a partir de 587), que engloban la mayoría de los «grandes» textos atribuidos a J, como Gn 12,1-3; Ex 32*, etcétera. Según Zenger, las redacciones yehovistas en Gn-Nm habrían formado una gran «historiografía jerosolimitana» (*Jerusalemitisches Geschichtswerk*) preexílica, que habría conocido más tarde, en la época del destierro, una importante revisión dtr. De ello se sigue que el Yahvista salomónico pasa a ser, después de todo, bastante fantasmal, y los textos que se le atribuyen podrían contenerse en una hoja de papiro, o en una piel de cordero.

4.5.2. Una teoría de las dos fuentes con datación tardía

Varios autores consideran hoy el Pentateuco, o más bien el Tetrateuco, como resultado ante todo de la fusión de los documentos J y P, que datarían de la época exílica. Además de O. Kaiser y M. Rose, éste es especialmente el caso de C. Levin. Para Levin, J es un teólogo de la diáspora, que integra en su obra algunas fuentes más antiguas; valora la religiosidad popular y polemiza contra la ideología dtr del santuario único. P es un escrito independiente, que conoce J y es redactado en la época persa con la finalidad de reemplazar a J. La redacción final conservó los dos documentos de manera tan completa como resultó posible, incluyendo, después de un relato J, el relato paralelo P, o viceversa. Hay que observar que, para Levin, más de la mitad de los textos del Pentateuco son añadidos tardíos a J o P.

4.5.3. Una teoría redaccional y conflictiva

Otra teoría, elaborada por Blum y retomada con algunas modificaciones por R. Albertz, J. Blenkinsopp, F. Crüsemann y otros autores, considera igualmente la época postexílica como el período decisivo de la formación del Pentateuco. Pero contrariamente al modelo anterior, que postula un Yahvista tardío completado por un documento o una redacción «P», esta teoría concibe esencialmente el Pentateuco como el resultado del diálogo conflictivo entre dos escuelas, D y P. Para Blum, la KD (la composición dtr) tiene su punto de partida en el ciclo de Abrahán, y su final se encuentra en cierta medida en 2 R 25, puesto que KD es concebida como preludio a la historia dtr. Dt 34,10 marca, no obstante, un corte que da al conjunto Gn-Dt una autonomía, incluso una supremacía (con respecto a los libros que siguen) como «*Torah de Moisés*». La intención de KD se puede caracterizar de la siguiente manera: al dirigirse a la *golah*, KD quiere recordar, por medio de la historia de Abrahán y del Éxodo, los dos pilares sobre los cuales se basa la relación entre Yhwh e Israel, para afirmar que estos pilares siguen siendo estables a pesar de la catástrofe del destierro. KD habría tenido a disposición material más antiguo, legislativo y narrativo, que dataría de la época preexílica. Si KP (la composición sacerdotal) interviene claramente como una *redacción* en la obra de KD, la escuela sacerdotal habría usado al mismo tiempo textos escritos anteriormente como *documentos independientes* (la versión P del diluvio en Gn 6-8; Ex 6,2-8; la versión del ciclo de las plagas en Ex 7ss; el relato de la travesía del mar en Ex 14, etcétera). KP insiste en el culto y las instituciones, que son presentadas como un don de Yhwh que debía permitir a Israel hacer la experiencia de la *restauración* de la proximidad divina después del diluvio. Además de KD y KP, Blum descubre varios añadidos redaccionales que son

afines unas veces a la ideología dtr, y otras a la ideología sacerdotal, y que indican un diálogo constante entre estas dos escuelas. La fuerza de este modelo está en haber mostrado que el Pentateuco se desarrolla a partir de una «cohabitación» entre dos escuelas de pensamiento. Sigue planteado el problema de saber si todos los textos de la *Torah* pueden ser atribuidos a una u otra de las dos composiciones propuestas por Blum. ¿No hay que tomar en serio el hecho de que ciertos textos no muestran rastro de una redacción dtr o sacerdotal? Esta observación, que vale particularmente para los relatos patriarciales del Génesis, nos introduce así en el debate más reciente sobre la formación del Pentateuco, que es presentado en el capítulo siguiente.

4.6. Indicaciones bibliográficas

4.6.1. Historia de la investigación

F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al estudio de la Biblia 3a), Estella, 2003. C. HOUTMAN, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung nebst einer Auswertung* (CBET 9), Kampen, 1994. A. DE PURY / T. RÖMER (eds.), *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible 19), Génova, 2002¹.

4.6.2. Obras y artículos importantes

4.6.2.1. Publicaciones hasta 1975

(Las referencias de los autores no mencionados aquí se pueden encontrar en la obra *Le Pentateuque en question*, citada en el apartado anterior).

A. ALT, *Der Gott der Väter* (1929), reimpresso en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München, 1953, pp. 1-78 = *The God of the Fathers*, Oxford, 1966. J. ASTRUC, *Conjectures sur la Genèse* (1753). *Introduction et notes de Pierre Gibert*, Paris, 1999. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge (Ma), 1973. B. DIERNER, «Die Götter des Vaters – Eine Kritik der "Vätergott"-Hypothese Albrecht Alts», *DBAT* 9 (1975), pp. 21-51. H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt* (HKAT 1/1), Göttingen, 1902 (para una traducción francesa de la introducción, cf. P. GIBERT, *Une théorie de la légende: Hermann Gunkel*, Paris, 1979). M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948 = *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs (NJ), 1972. L. PÉRLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn, 1969. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938), reimpresso en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1971, pp. 9-86 = «The Form Critical Problem of the Hexateuch», en ID., *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Nueva York 1966, pp. 1-78. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (1899), Berlín, 1963².

4.6.2.2. Publicaciones desde 1975

R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 2 (GAT 8), Göttingen, 1992 = *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume II*, Londres, 1994

(trad. cast.: *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Trotta, Madrid, 2000). O. ARTUS, *Le Pentateuque* (CEv 106), París, 1998 (trad. cast.: *Aproximación actual al Pentateuco*, Verbo Divino, Estella, 2001). J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (The Anchor Bible Reference Library), Nueva York et al., 1992 (trad. cast.: *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella, 1999). E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlín / Nueva York 1990. J. BRIEND, «La "crise" du Pentateuque», *Revue de l'Institut catholique* 29 (1989), pp. 49-62. F. CRÜSEMAN, «Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale», en A. DE PURY / T. RÖMER (eds.), *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible 19), Génova, 2002¹, pp. 339-360. P. HAUDIBERT (ed.), *Le Pentateuque. Débats et Recherches* (LeDiv 151), París, 1992. O. KAISER, «The Pentateuch and the Deuteronomistic History», en A.D.H. MAYES (ed.), *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Studies*, Oxford, 2000, pp. 289-322. C. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen, 1993. R. MICHAUD, *Débat actuel sur les sources et l'âge du Pentateuque*, Montréal / París, 1994. R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlín / Nueva York, 1976 = *The Problem of the Transmission in the Pentateuch* (JSOTS 89), Sheffield, 1990. M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungs punkten beider Literaturwerke* (ATHANT 67), Zürich, 1981. Id., «La croissance du corpus historiographique de la Bible – une proposition», *RThPh* 118 (1986), pp. 217-236. H.H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuch-forschung*, Zürich, 1976. W.H. SCHMIDT, «Elementare Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch», en J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Leuven 1989* (VTS 43), Leiden et al., 1991, pp. 22-45. H. SEEBASS, «Pentateuch», *TRE* 26 (1996), pp. 185-209. Id., «Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Elohiste?», en DE PURY / RÖMER (eds.), *Le Pentateuque en question*, pp. 199-214. J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (Le livre et le rouleau 5), Bruselas, 2000 (trad. cast.: *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella, 2001). J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven / Londres, 1975. Id., «The Theology of the Yahwist: A Preliminary Sketch», en I. KOTT-SIEPER et al. (eds.), «Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?». *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*, Göttingen, 1994, pp. 219-230. Id., *The Pentateuch: A Social Science Commentary* (Trajectories), Sheffield, 1999. E. ZENGER, «Die Bücher der Tora / des Pentateuch», en E. ZENGER et al., *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart / Berlín / Köln, 1995, pp. 34-123.

EL DEBATE ACTUAL SOBRE LA FORMACIÓN DEL PENTATEUCO

Christophe Nihan y Thomas Römer

En el debate actual, la distinción entre textos sacerdotales (P) y «no sacerdotales» (no-P) sigue siendo un dato adquirido fundamental, así como el punto de partida de toda reflexión sobre la formación del Pentateuco. Por otro lado, hay tres grandes problemas que están hoy en el centro del debate científico: el perfil y la coherencia de los textos no sacerdotales («yahvistas» o «deuteronomistas»); la diacronía interna de los textos sacerdotales o, dicho de otro modo: el problema de la génesis y la formación del material reagrupado bajo la sigla «P»; y el papel de las redacciones *post-sacerdotales* en la composición del Pentateuco. Trataremos estos tres problemas en el orden en que han sido enunciados, presentando en esta segunda parte una visión más personal que en la parte anterior, la cual estaba esencialmente consagrada al estado de la cuestión.

5.1. El problema de la extensión y de la naturaleza del Pentateuco pre-sacerdotal

5.1.1. Planteamiento del problema

Para algunos autores, la sigla «P» corresponde a una redacción sacerdotal que es responsable de la edición final del Pentateuco, y que reelabora sistemáticamente los textos no-P con este fin. En este modelo, especialmente defendido por J. Van Seters, la definición de las relaciones cronológicas entre redacciones P y no-P apenas plantea problemas, puesto que los textos no-P del Pentateuco son, salvo raras excepciones, casi automáticamente *pre-sacerdotales*. No obstante, como se verá detalladamente más adelante, tal modelo es sin duda demasiado simple para estar en condiciones de explicar la formación del Pentateuco. En particular, una gran mayoría de investigadores rechazan la idea según la cual P sería el editor del Pentateuco, y atribuyen, por el contrario, esta edición a una o varias redacciones *post-sacerdotales*. Como consecuencia, el problema repercute sobre la definición de la cronología de los textos no-P y P: no todos los textos no sacerdotales son necesariamente *pre-sacerdotales*, y algunos de ellos, por el contrario, deben ser atribuidos más bien a una redacción *post-sacerdotal*. La cuestión que se plantea es saber cuál

era la extensión y la naturaleza de la obra pre-sacerdotal. En el debate actual sobre esta cuestión no se ha llegado aún a ningún consenso.

5.1.2. El final del Yahvista

Se puede afirmar, simplificando, que la crisis del modelo documentario clásico, heredado de la síntesis magistral de Wellhausen, ha dado paso, muy recientemente, a un nuevo consenso exegético; la hipótesis de una obra «elohística» (fuente E) ha sido pura y simplemente abandonada por la mayoría de los investigadores, mientras que la obra «yahvista» (J) ya no se sitúa en la época de Salomón, en el siglo X a.C., sino en torno al siglo VI (poco antes del destierro, durante el destierro o poco después del destierro). La obra yahvista pasa a ser, pues, el principal documento pre-sacerdotal en el Pentateuco; además, la relación tradicional entre J y la historia deuteronómista (HD) se ha invertido. Salvo para C. Levin, el Yahvista presupone la HD y concibe sistemáticamente su obra en Gn-Dt como una especie de « prólogo » a la HD en Dt-2 R (cf. Rose, Van Seters). Este modelo es defendido todavía hoy por muchos investigadores. No obstante, sigue presente una cierta ambigüedad por lo que respecta a la relación de J con la escuela deuteronómista (dtr). Para unos (Van Seters), J es un autor/redactor que conoce y presupone la terminología y la teología de la escuela dtr, pero que se distancia de ella por una posición más «liberal», como reacción y en oposición a la ortodoxia dtr. Otros autores, por el contrario (Rose), ven en el Yahvista un descendiente directo de los deuteronómistas. Una concepción similar se encuentra en Blum, que no atribuye los textos no-P del Pentateuco a un autor yahvista sino a una «composición dtr» (*D-Komposition*), que sería la heredera de la escuela dtr responsable, en la época del destierro, de la composición de la HD. Esta diferencia de juicio no es anodina, sino que, por el contrario, pone de manifiesto un problema fundamental para la coherencia de la obra pre-P en el Pentateuco. Los textos no-P del libro del Éxodo y, en menor medida, de Números tienen afinidades evidentes con el lenguaje y la teología dtr (cf., por ejemplo, Ex 23,31-33 o 34,10-13, textos que presentan una versión «militar» de la promesa del país, ligada a la expulsión de los pueblos autóctonos). En cambio, los textos no-P del Génesis, a excepción de unos pocos, apenas tienen paralelos con la tradición dtr. Según se ponga el acento en las promesas patriarciales de Gn o en la ideología militar que caracteriza Ex-Nm, se obtiene una concepción muy diferente de la obra J y de su relación con la escuela dtr.

En realidad, más bien hay que preguntarse si la diferencia manifiesta de estilo y de ideología entre Gn y Ex/Nm no pone radicalmente en cuestión la hipótesis subyacente en las investigaciones recientes, según la cual la redacción pre-P del Pentateuco debía englobar necesariamente un conjunto que empezaba con el Gn. En este punto, el modelo que ha surgido de la crisis de

1970 sigue siendo, después de todo, muy dependiente de la concepción tradicional de J en la teoría documentaria. En 1990, no obstante, T. Römer demostró, siguiendo a Van Seters, que los «padres» a los que hace referencia la HD no designan, originariamente, a los patriarcas, sino a la generación del éxodo; y sugirió, en este contexto, que las tradiciones del Gn y del Ex estaban aún separadas en el Pentateuco pre-sacerdotal, y que P sería el artífice de su reunión en una sola y única colección literaria. Esta hipótesis ha sido objeto después de una demostración detallada por K. Schmid (1999), y es adoptada por un número creciente de investigadores, al menos en el ámbito de lengua alemana (cf. sobre este punto el volumen colectivo editado por Gertz *et al.*, 2002). Ahora bien, implica una refundición completa del modelo tradicional para la redacción pre-P del Pentateuco. Una redacción homogénea del tipo de J, que incluya de Gn a Dt, no existió *nunca* en un estadio pre-P, y J no es el artífice del Pentateuco. Si, antes de P, las tradiciones del Gn* y del Ex* eran transmitidas aún por separado, hay que hacer constar el carácter heterogéneo del material pre-sacerdotal, *que no estaba reunido aún en un documento único*. Esta conclusión coincide con una tendencia reciente de la investigación, que redescubre, detrás del Pentateuco en su forma canónica, la existencia de varias colecciones inicialmente independientes («teoría de los fragmentos»).

5.1.3. La vuelta de una teoría de los fragmentos

La vuelta de una «teoría de los fragmentos» ha sido anunciada, en la investigación contemporánea, por el trabajo de R. Rendtorff sobre las «unidades mayores» en el Pentateuco. Rendtorff, retomando la aproximación de M. Noth en su *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, llegaba, no obstante, a una conclusión muy diferente de la de este último. Mientras que para Noth, la puesta en común de las principales tradiciones y de los grandes «temas» del Pentateuco (patriarcas, éxodo, desierto, Sinaí, conquista) se había realizado en la época premonárquica, Rendtorff atribuía esta puesta en común a una redacción de tipo deuteronómico, comparable a la «KD» de E. Blum. Este cambio de perspectiva implicaba ya que estas tradiciones, originariamente distintas, habrían sido combinadas en una época tardía. Mientras que los primeros trabajos realizados después de la crítica de la hipótesis documentaria insistían sobre todo en la obra literaria del Yahvista, los trabajos más recientes, por el contrario, subrayan considerablemente la importancia de las colecciones independientes en la formación del material pre-sacerdotal. En este sentido, la vuelta parcial a una teoría de los fragmentos debe ser comprendida probablemente como una reacción contra un modelo de la formación del Pentateuco sin duda demasiado simplista.

5.1.3.1. Dos tradiciones divergentes de los orígenes de Israel en Gn/Ex

Al demostrar que la referencia a los padres en la tradición dtr hace referencia a la generación del éxodo y no a los patriarcas del Gn, el trabajo de Römer coincide en muchos aspectos con las conclusiones alcanzadas por A. de Pury en su investigación sobre el ciclo de Jacob en Gn 25-36*. De Pury había establecido especialmente que el ciclo de Jacob constituía en un primer momento un mito autónomo de los orígenes de Israel, mito que, por lo demás, parece oponerse a la tradición de la salida de Egipto. Se trata, pues, evidentemente, de dos tradiciones antagónicas de los orígenes del pueblo de Israel; según la tradición preservada en los ciclos de los patriarcas en Gn 12-36*, este origen se remonta al establecimiento de antepasados lejanos sobre la tierra de Canaán, mientras que según la tradición del éxodo, se remonta a la salida de Egipto. El conflicto entre estas dos tradiciones corresponde al conflicto entre dos concepciones opuestas del origen. A la concepción *genealógica* (Gn) se opone una concepción *vocacional* (Ex), de tipo «profético-deuteronomista», para la cual la identidad de «Israel» no se basa sobre la ascendencia, sino sobre la obediencia a la Ley. Un texto como el de Ez 33,24 sugiere que el enfrentamiento entre estos dos mitos de origen se sitúa esencialmente en el momento del destierro y del retorno, donde debió ser particularmente violento. Al unir por primera vez estas dos tradiciones en una narración continua, la fuente P («P^B», véase más adelante) habría tratado de superar el conflicto ofreciendo una síntesis personal.

Esta conclusión no excluye, no obstante, que hubieran podido existir ciertos contactos entre las dos tradiciones antes del trabajo redaccional de P. Por una parte, algunos textos de carácter dtr (*y* de origen pre-sacerdotal?), especialmente Dt 26,5-9, parecen presuponer ya la existencia de un vínculo entre una tradición de la bajada a Egipto y la tradición de la salida de Egipto. Se puede, por supuesto, considerar para estos textos una datación *post-sacerdotal*, pero con ello también se corre el riesgo de un razonamiento circular. Por otra parte, varios textos en los relatos patriarcales contienen alusiones muchas veces irónicas a la tradición del Éxodo, especialmente en Gn 12,10-20 o en Gn 16. Esto significa que las tradiciones del Éxodo eran ya conocidas por una parte de los autores de los relatos patriarcales, que, al parecer, querían distanciarse de ellos, e incluso criticarlos. Por último, el problema del vínculo entre Gn y Ex plantea la cuestión del origen del relato de José (Gn 37-50), sobre el cual no existe ningún consenso. Las fechas propuestas actualmente van del siglo IX (legitimación del reino del Norte: Dietrich) hasta la época helenística (Soggin). La ausencia de la historia de José de todos los sumarios históricos de la Biblia hebrea, excepto el Sal 105, e incluso del «Elogio de los padres» del Sirácida (Si 44-50; la mención de José en 49,15 es

probablemente un añadido redaccional), anima a ver en ella un escrito de la diáspora tardío (véase la introducción a Gn 37-50 en este volumen). En todos los casos se observa que la historia de José no es necesaria para establecer un vínculo entre los patriarcas y el Éxodo.

5.1.3.2. La historia de los orígenes (Gn 1-11)

Desde 1981, F. Crüsemann había insistido en la independencia de la versión pre-sacerdotal del relato de los orígenes, que, en su opinión, no contiene ningún indicio que permita anunciar una continuación en Gn 12-25*. El único vínculo claro entre los dos conjuntos literarios se encuentra en Gn 12,1-3, pero éste es un empalme tardío, que para varios autores es de origen post-sacerdotal. La investigación reciente de M. Witte va en la misma dirección, puesto que concluye que nunca existió una redacción pre-sacerdotal que uniera Gn 2-8* al resto del Pentateuco. Este vínculo sería únicamente la obra de un redactor final, cuyo trabajo integra la historia de los orígenes llamada «yahvista» (que él data a comienzos de la era postexílica) en el relato sacerdotal. Algunos autores van aún más lejos, y consideran que el *conjunto de los textos no-P* en Gn 1-11 es de origen post-sacerdotal (Krüger, Otto 1996). El estudio de Witte muestra, sin embargo, que la hipótesis de un relato pre-sacerdotal independiente sigue siendo preferible (véase también la introducción a Gn 1-11 en este volumen). Este relato narraba probablemente la creación (Gn 2-3*) y el diluvio (Gn 6-8*), y constitúa así el equivalente judío de los mitos de orígenes mesopotámicos (cf. especialmente Arajasis).

5.1.3.3. ¿Una antigua historia de Moisés o de la salida de Egipto?

Se ha sugerido muchas veces que el relato de Ex 1-15 formaba, originalmente, una tradición independiente. Entre los autores recientes, P. Weimar, E. Zenger y E.A. Knauf han postulado la existencia de una historia premonárquica de la salida de Egipto, mientras que R. Albertz identifica en Ex 1-15 los restos de una antigua historia de Moisés (de la época de Jeroboán I), así como una historia de las plagas y de la salida de Egipto que dataría de la época exílica. W. Oswald subraya igualmente la independencia primitiva de Ex 1-15, que habría sido transformado en la época exílica en un relato más coherente (Ex 1-24*) y que relataría no sólo el éxodo, sino también la llegada de Israel a la montaña de Dios («*Exodus-Cottesberg-Erzählung*»). En un estudio reciente, J.C. Gertz ha reconstruido también detalladamente el perfil literario de un relato del éxodo pre-P, originariamente independiente. La existencia de una tradición autónoma de la salida de Egipto debe, en efecto, ser

considerada como una hipótesis de investigación totalmente seria. Otros autores, entre ellos especialmente Blum y E. Otto (2001), piensan más bien que existió una «vida de Moisés» (*Vita Mosis*) de la época neo-asiria, que se encontraría esencialmente en el relato actual del libro del Éxodo (contrariamente a Otto, Blum encuentra también algunos fragmentos de ella en el libro de los Números). Las dos hipótesis no son, por otro lado, irreconciliables, y se puede perfectamente considerar que un relato primitivo del éxodo fue ampliado, en torno al siglo VII, hasta formar una verdadera biografía de Moisés, que sobre todo habría tratado de presentar a éste como el equivalente de los soberanos neo-asirios (el relato del nacimiento de Moisés en Ex 2 se inspira en la leyenda sobre el nacimiento de Sargón de Acad, que data del siglo VIII a.C.).

El principal problema concierne al final de estas tradiciones. Si bien se puede imaginar sin dificultad que el relato primitivo de la salida de Egipto terminaba en Ex 14* (relato no-P), con el paso del mar, es mucho más difícil precisar dónde terminaba, originariamente, la historia de Moisés. Otto sugiere que concluía en Ex 34*, con el relato de la renovación de la alianza, pero esta hipótesis es bastante especulativa y tropieza con numerosas dificultades. De todas formas, es probable que la tradición primitiva del éxodo no incluyera aún el motivo de la estancia en el desierto, que podría ser un desarrollo más tardío. En efecto, las menciones del desierto en el libro de Oseas (Os 2,5; 9,10; 13,5) presentan la época del desierto como una época positiva del encuentro entre Yhwh e Israel, y no presuponen aparentemente aún la existencia de una tradición de murmuraciones y de rebeliones tal y como se encuentra en el texto actual del Éxodo (Ex 15-18) y, sobre todo, en el libro de los Números.

5.1.3.4. Los códigos legislativos

La investigación exegética ha identificado desde hace mucho tiempo tres códigos legislativos en el Pentateuco, a saber: el «código de la alianza» (Ex 20,22-23,33), el código deuteronómico (Dt 12-26*), y el «código de santidad» (Lv 17-26[27]); estos tres códigos han sido considerados durante bastante tiempo como códigos originariamente independientes, que habrían sido introducidos a posteriori en su contexto literario actual. La independencia del código de la alianza y del código deuteronómico son hipótesis aceptadas actualmente por una gran mayoría de investigadores; lo mismo vale para la hipótesis tradicional según la cual el código de la alianza es el más antiguo de los tres códigos (la única excepción es Van Seters). En cambio, la independencia original y la datación tradicional del código de santidad (en torno

al destierro) son hoy cada vez más cuestionadas por autores que ven en él, por el contrario, una composición tardía, de carácter sacerdotal o, más probablemente, post-sacerdotal (véase más adelante).

El principal problema, en el caso del código de la alianza y del código deuteronómico, concierne a su integración en sus contextos literarios y narrativos actuales. ¿Cuáles son las redacciones responsables de esta integración? En el caso del código deuteronómico, se encuentran evidentemente los redactores dtr responsables de la composición de los Profetas anteriores (Jos 2 R); pero parece también que una parte del marco redaccional de Dt 12-26, especialmente en Dt 31-34 pero tal vez también en Dt 1-11, está al servicio de la inserción del Dt en el *Pentateuco*, y debe ser atribuido a redactores postsacerdotales.

La situación es más compleja en el caso del código de la alianza. Contrariamente a Blum, que sitúa la integración del código de la alianza en la perícopa del Sinaí ya en un estadio pre-dtr, varios trabajos recientes atribuyen esta inserción a una redacción post-sacerdotal (cf. especialmente Crüsemann Levin, Otto 2000). Para Otto, especialmente, la edición del código de la alianza y su inserción en la perícopa del Sinaí en el momento de la redacción final corresponden a la voluntad de publicar la totalidad de las tradiciones legislativas en Israel, de las más antiguas (código de la alianza) a las más recientes (código de santidad), pasando por el código deuteronómico. En general, actualmente es cada vez mayor el número de exegetas que identifican numerosos pasajes del marco narrativo de la perícopa del Sinaí (Ex 19 y 24) como post-P (cf. especialmente Ex 19,3-8). Así pues, hay que preguntarse seriamente si el conjunto de la perícopa del Sinaí en Ex 19-24 es de origen post-P, como sostiene Otto. Hay que observar, no obstante, que esta solución plantea dificultades importantes, puesto que esta perícopa ha conocido manifiestamente una historia redaccional compleja y es difícil atribuirla a un solo redactor del Pentateuco, como afirma Otto. Se puede, claro está, considerar que en el marco de la edición del Pentateuco en la época persa, esta perícopa experimentó varias relecturas sucesivas, pero si se acepta esta hipótesis, aún hay que identificar tales relecturas de manera precisa. Otra alternativa sería imaginar, como hace W. Oswald, un relato no-P, formado por Ex 1-24*, que habría completado la tradición pre-P del éxodo en 1-14* con el relato de la conclusión de una alianza en el desierto, alianza condicionada al respeto a la legislación del código de Ex 20,23-23,33 conforme al modelo de los tratados de vasallaje neo-asirios. Según Oswald, la composición de Ex 1-24* dataría de la época neo-babilónica, y la edición del código de la alianza en esta época habría tenido como finalidad, en la perspectiva defendida por Oswald, hacer de él una especie de «constitución» para los habitantes de Judá.

que se habían quedado en el país después de la deportación de la élite de Jerusalén y eran gobernados por Godolías. Habida cuenta del lenguaje y de la teología del marco redaccional de la perícopa del Sinaí, que parecen reflejar ya la influencia de la escuela dtr, cabe preguntarse si esta datación no es demasiado alta. Otra posibilidad sería datarlo en el momento del primer retorno del destierro, a finales del siglo VI. La tradición de la salida de Egipto habría sido leída en la perspectiva de la salida de Babilonia y del retorno al país (como más tarde en Esd 7-8). La alianza concluida en el Sinaí daría, a los judíos que volvían del destierro, la seguridad de que la bendición del dios nacional, Yhwh, estaría de nuevo sobre ellos como antes del destierro, *siempre que respetaran la legislación tradicional contenida en el código de la alianza preexílico reeditado para aquella ocasión*. Podría haber un reflejo de esta composición en el texto (tardío) de Ez 20,1-38, donde Yhwh anuncia a los exiliados que va a hacerlos salir de la cautividad para llevarlos al desierto, establecer su derecho sobre ellos, hacerlos entrar (¡por la fuerza!) en una relación de alianza renovada. Si los vv. 39-44 son un añadido más tardío, como se ha dicho con frecuencia, en Ez 20,1-38 (cf. explícitamente el v. 38) no se considera aún la entrada en el país.

5.1.4. Síntesis

En síntesis: el breve panorama que precede sugiere que las tradiciones pre-sacerdotiales en el Pentateuco no estuvieron nunca reunidas en un solo y único documento antes del trabajo de la escuela sacerdotal. Hay que renunciar, por tanto, a la hipótesis de un relato unificado que contendría de Gn a Nm o de Gn a Dt (o incluso Gn a 2 R) en el estadio pre-P. Las principales tradiciones literarias que componen el material pre-sacerdotal del Pentateuco son los dos códigos, originariamente independientes, de Ex 20,22-23,33* y Dt 12-26*; el relato de los orígenes en Gn 1-11*; las colecciones de relatos sobre los patriarcas Abrahán y Jacob en Gn 12-25* y 26-36*; y, por último, un mito de origen alternativo que relata la salida de Egipto. Esta última tradición se extendía muy probablemente hasta Ex 14* en un primer momento, y pudo ser transformada después en una «vida de Moisés» de época neo-asiria, e incluso completada, en un estadio pre-P, con el añadido de una primera versión de Ex 19-24*. La posibilidad de reconstruir una versión pre-P de la perícopa del Sinaí, que casi no está atestiguada en los sumarios históricos, excepto en Ne 9, sigue siendo, no obstante, objeto de debate. La composición pre-P de Éxodo no continuaba aún en el libro de los Números, que es probablemente en conjunto una composición tardía, aun cuando preserva algunas tradiciones antiguas (véase más adelante).

5.2. Investigaciones recientes sobre la literatura sacerdotal (P) del Pentateuco

5.2.1. La renovación de las investigaciones sobre P en la exégesis del Pentateuco: contornos y cuestiones discutidas

Después de haber estado en el centro del debate entre defensores de la antigua y de la «nueva» teoría documentaria en la segunda mitad del siglo XIX, la fuente «sacerdotal» (P) no ha desempeñado más que un papel menor en la investigación sobre el Pentateuco durante la mayor parte del siglo XX. Hoy, el derrumbamiento de las teorías tradicionales sobre la formación del Pentateuco va acompañado de un aumento del interés por P. Por una parte, porque la distinción entre material P y no-P sigue siendo, hoy como en el siglo XIX, el fundamento de todo análisis de las fuentes y de la redacción del Pentateuco. Pero también, por otra parte –y esto es lo que distingue en parte la investigación reciente sobre P de las investigaciones más antiguas–, porque la exégesis histórica descubre, o redescubre, progresivamente la importancia de la aportación de los sacerdotes del Segundo Templo de Jerusalén a la vida intelectual y religiosa de la comunidad postexílica. Hoy parece totalmente claro, en particular, que el medio sacerdotal fue el principal promotor del monoteísmo yahvista. En este sentido, el estudio de la formación de este conjunto literario complejo reagrupado bajo la sigla «P» ofrece un interés muy particular, no sólo para la formación del Pentateuco, sino también de manera más general, porque en «P» se puede leer, al menos parcialmente, el reflejo del desarrollo social, económico y religioso de la comunidad del Segundo Templo en la época persa.

Las investigaciones recientes sobre P han estado centradas principalmente en la reconstrucción del escrito P primitivo, el *«Grundschrift»* (P^E) y, en menor medida, en el llamado código de santidad en Lv 17-26, cuya significación para la historia de la composición de la literatura sacerdotal y del Pentateuco es hoy objeto de un importante debate. El resto de las leyes sacerdotales, especialmente en Lv 1-16, han sido objeto sobre todo de estudios de tipo sincrónico, pero la cuestión de su origen, de su formación, y de su significación para la composición del Pentateuco ha sido olvidada casi por completo en la investigación reciente, lo cual es de lamentar.

5.2.2. Origen, naturaleza y función del escrito sacerdotal primitivo (*«P^E»*) en el debate reciente

En el contexto de la teoría documentaria, la investigación (al menos la ale-

mano) ha distinguido siempre entre un escrito P primitivo (o *Grundschrift*), esencialmente narrativo, y diferentes desarrollos secundarios, principalmente responsables de una parte del material llamado «legislativo», especialmente en Levítico y en Números. En el modelo clásico de la teoría documentaria impuesto por Wellhausen, P^E constituye la última fuente independiente en el seno del Pentateuco, después de J, E y D. P^E habría sido completado después progresivamente con diferentes añadidos a lo largo del siglo V a.C., principalmente con instrucciones de tipo ritual que reflejaban el desarrollo del culto del Segundo Templo en la época persa (= «P^S», para «P secundario»), antes de ser integrado en las otras fuentes en un documento unificado. La hipótesis de la independencia original de P^E es mantenida todavía hoy por la mayoría de los autores, aun cuando algunos exégetas, apoyándose en el cuestionamiento de la hipótesis documentaria, prefieren ver a P como redactor de todo o de parte del material no-P (así especialmente Cross, Van Seters en los Estados Unidos; Rendtorff, Blum, Crüsemann y Albertz en Alemania). No obstante, varias observaciones abogan en favor de la independencia original de P, en particular el hecho de que los fragmentos P en Gn-Ex forman un relato coherente o de que P preservó su propia versión de varios episodios narrados en los relatos no-P (diluvio, éxodo), y parece que la hipótesis de un P redactor no debe imponerse.

Si bien es verdad que se mantiene la hipótesis tradicional que veía en P una fuente originalmente independiente, no es menos cierto que la manera en que conviene concebir esta fuente es hoy objeto de un considerable debate. El debate aborda, en primer lugar, el problema de la extensión de P^E, pero esta problemática tiene implicaciones más generales para la concepción de P y de la formación del Pentateuco. Tradicionalmente, como P era considerado la última fuente de la *Torah*, el final de P^E se situaba en el libro de Jos (en Jos 18-19*) –de acuerdo con la hipótesis según la cual la *Torah* era originariamente un Hexateuco–, o en el último capítulo del Dt, en Dt 34* –cuando la hipótesis de un Hexateuco primitivo fue progresivamente abandonada, especialmente bajo la influencia de Noth–. La solución del final en Dt 34* era, no obstante, problemática, ya que los versículos atribuidos a P^E en este capítulo (un fragmento del v. 1 y los vv. 7-9) no contienen un relato de la muerte de Moisés propiamente dicho. Además, un estudio de L. Perlitt publicado en 1988 ha demostrado que el lenguaje empleado en estos versículos es más bien característico de las redacciones finales del Pentateuco, y muchos exégetas han aceptado después esta conclusión. Por eso se ha buscado el final de P^E antes de Dt 34, en el libro de los Números; pero los candidatos propuestos, esencialmente Nm 20 (muerte de Aarón) o Nm 27 (anuncio de la sucesión de Josué), ofrecen un final poco satisfactorio al relato de P^E, y estos textos contienen además, como la mayoría de los textos de tipo «P» en el libro de los

Números, numerosos elementos que los aproximan a las redacciones tardías del Pentateuco. En 1988, E. Aurelius sugirió que la conclusión de P^E había que buscarla, no en el relato de la estancia de Israel en el desierto, sino en la perícopa del Sinaí (Ex 25-Nm 10). Esta sugerencia ha sido retomada por T. Pola que, en una monografía muy consultada de 1995, ha propuesto situar el final del relato P primitivo en Ex 40*, con la conclusión de la construcción del santuario divino en el Sinaí. E. Zenger ha sugerido, por su parte, el relato de la inauguración del culto sacrificial en Lv 9*. Este capítulo ofrece una conclusión muy hermosa al relato P, que culmina así con la oblación de los primeros sacrificios sobre el altar recientemente construido. Pero esta solución choque con una dificultad, puesto que Lv 9 parece reflejar ya un estadio de desarrollo secundario con respecto a Ex 40; en efecto, Lv 9,23a (entrada de Moisés en el santuario) corresponde a Ex 40,35a: es manifiesto que este hemistiquio ha sido interpolado, como sugiere la *Wiederaufnahme* o utilización de Ex 40,34 en 40,35b. Parece, pues, preferible seguir a Pola, y buscar el final originario de P^E en Ex 40*. El propio Pola sugiere Ex 40,33b, pero este final es poco satisfactorio, y parece preferible ir hasta Ex 40,34, que narra la entrada de Yhwh en el santuario recientemente construido. La reconstrucción minimalista de P^E en Ex 25-40* propuesta por Pola (25,1.8a.9; 29,45-46; 40,16.17a.33b) es, no obstante, problemática, aun cuando esté claro, como se ha reconocido siempre y como atestiguan ya las numerosas variantes recensionales entre el TM, la *Septuaginta* y la *Vetus Latina*, que estos capítulos fueron objeto de varias redacciones y ediciones sucesivas. En particular, la idea de Pola según la cual el texto original de Ex 25-40* P^E no contenía todavía *ninguna* instrucción concreta para la construcción del santuario sigue siendo eminentemente frágil y especulativa, y se puede preferir legítimamente, con la mayoría de los investigadores, atribuir a P^E al menos una primera versión de las instrucciones de Ex 26.

La hipótesis de un final de P^E en Ex 40* está aún lejos de gozar de unanimidad en la investigación actual (cf. especialmente los trabajos recientes de Schmidt y Frevel). No obstante, si es aceptada, implica que la redacción P se limitaba, originariamente, a los libros de Gn-Ex* (lo cual coincide, en cierto sentido, con una sugerencia hecha por W.M.L. de Wette en 1807). Significa también que hay que revisar por completo la concepción de la naturaleza, de la función y de la significación de la primera versión de P, y renunciar, en particular, a concebir P^E como un relato paralelo a las otras fuentes del Pentateuco, como ha hecho sistemáticamente la crítica tradicional. La versión primitiva del escrito P no es simplemente la versión sacerdotal del relato del éxodo y de la conquista. P^E termina con la instalación de Dios en medio de su pueblo, cuando la divinidad abandona el monte Sinaí, en cuya cima moraba en la nube (cf. Ex 24,15b-18* P^E), para residir en el santuario que le

ha construido el pueblo (Ex 40,34, conclusión de P^E). En este esquema, *la finalidad y el coronamiento del éxodo no se encuentran ya en la conquista del país, sino en el retorno de la presencia divina al centro de Israel*. El relato sacerdotal presupone así una redefinición completa de la tradición del éxodo, y, más allá de ella, de la concepción de la identidad de Israel. El sentido y la función de tal redefinición aparecen mejor cuando se considera la composición de conjunto del relato sacerdotal.

La estructura del relato sacerdotal en Gn 1-Ex 40* se inspira muy claramente en un esquema común a diferentes mitos de creación en el Oriente Bíblico, y que se encuentra especialmente atestiguado en el relato mesopotámico del *Enuma elis*. Este esquema comienza con la creación del mundo (Gn 1) y concluye con la construcción de un santuario para el dios creador (Ex 25-40*), de manera que la erección de este santuario representa en cierto modo el signo concreto de la victoria del dios sobre las fuerzas del caos. En el relato de P^E, no obstante, este esquema básico está puesto al servicio de una problemática más específica, que describe especialmente la pérdida de la proximidad inicial entre Dios y los hombres como consecuencia de la irrupción de la violencia (*hāmās*, Gn 6,11-13) en la tierra, irrupción castigada por el diluvio, y la restauración de la comunicación entre Dios y el hombre en el culto de Israel. La versión P del diluvio en Gn 6-8* sanciona la incapacidad del hombre y del animal para seguir el programa de cohabitación pacífica que les había fijado el Dios creador (Gn 1,29-30). Despues del diluvio, el discurso de Dios a Noé y a sus hijos en Gn 9,1-17 (P^E) define de manera programática la relación entre Dios, hombres y animales en la creación *posterior* al diluvio. El Dios creador toma nota del carácter insoslayable de la violencia entre hombres y animales, y la admite bajo ciertas condiciones (9,2ss); como contrapartida, Dios y los hombres viven en adelante en ámbitos claramente separados, que sólo están unidos por el arco (signo del poder real) de Dios situado en el cielo «entre Dios y la tierra» (9,13), y que debe garantizar que Dios no olvida su creación (9,15-16). No obstante, esta retirada de la presencia divina no es absoluta. Por el contrario, después de que las principales naciones del mundo conocido, que descienden de los tres hijos de Noé, se extiendan sobre el conjunto del universo (Gn 10*), Dios concluye una alianza eterna con Abrahán y su descendencia (Gn 17), y, de entre esta descendencia, elige una etnia específica, los hijos de Jacob/Israel, para que sean su pueblo y para morar en medio de ellos, como narra la versión sacerdotal del Éxodo (véase especialmente Ex 6,2-8 y 29,45-46). El relato de P^E, que concluye con la descripción de la entrada de la gloria divina en el santuario construido por los hijos de Israel al pie del monte Sinaí conforme a las instrucciones divinas (Ex 40,34; cf. Ex 25-40*), termina con la restitución par-

cial de la presencia divina a la humanidad dentro del espacio sagrado del santuario de Israel. Israel se convierte así en la «nación sacerdotal» entre las naciones del mundo, según la fórmula de A. de Pury.



Un dios amenaza, con la ayuda de un arco tensado, a un monstruo acuático que representa las fuerzas del caos. Gn 9 (el arco en las nubes) expresa sin duda el hecho de que Yhwh defiende a su creación contra las fuerzas caóticas.

El tema de la restitución de la presencia divina en Israel está además estructurado, en P, por un esquema que escribe la revelación progresiva de la divinidad a la humanidad. En la sección de P^E consagrada a la historia de la humanidad en su conjunto, Gn 1-11*, el Dios del universo es llamado sistemáticamente *Elohim*, «Dios», mientras que se presenta a los patriarcas (Gn 12-50*) como *El Shadday*, «Dios Poderoso» (cf. Gn 17,1 y Ex 6,3). La época de los patriarcas marca ya, por consiguiente, un progreso en la revelación de la identidad del Dios del universo; este proceso de desvelamiento culmina, no obstante, con Israel, a quien Dios se revela bajo su verdadero nombre, *Yhwh*, en el momento en que anuncia a Moisés que tiene que liberar a los hijos de Israel de la esclavitud en Egipto para que éstos se conviertan en un pueblo (Ex 6,3). Con esta última revelación, se confirma que el Dios creador del universo y el Dios nacional de Israel no son más que *una sola y misma divinidad*. Como se ve, el tema de la revelación divina pasa a ser de este modo el medio empleado por P^E para articular y organizar los tres conjuntos de tradiciones que él hereda: la creación (Gn 1-11*), los patriarcas (Gn 12-50*) y el éxodo (véase supra, sección 1), para convertirlos en las tres épocas sucesivas de una *misma*

historia, enteramente orientada hacia la revelación de la naturaleza divina a *una* nación en particular. Nos encontramos aquí con un mito de los orígenes particularmente elaborado, en el cual, por primera vez, la historia de los orígenes de Israel es cuidadosamente articulada en función de la historia de los orígenes del mundo. El éxodo sigue siendo el momento de la separación y de la constitución de Israel como nación. Pero es una nación cuya razón de ser y cuya vocación constituyen en cierto modo la culminación de la historia religiosa de toda la humanidad posterior al diluvio, puesto que es llamada a reanudar la comunicación con la divinidad, rota después de la irrupción de la violencia sobre la tierra y el diluvio en los tiempos primordiales.

Semejante concepción de la función y de la identidad de Israel tiene como objetivo principal la reinterpretación de las tradiciones pre-P sobre los orígenes de Israel a fin de hacerlos compatibles con dos nuevas estructuras fundamentales de la sociedad judía: el monoteísmo yahvista promovido por los medios sacerdotales, y el nuevo orden político y económico impuesto por el imperio persa (aqueménida), estructuras a las cuales era incapaz de adaptarse la concepción tradicional, nacionalista, representada especialmente por la escuela dtr durante el destierro y el retorno. Al definir a Israel como «nación sacerdotal», la única nación que conocía la verdadera identidad del Dios del universo y depositaria de la presencia divina en su santuario, el autor de P^E piensa de nuevo el papel que puede desempeñar la pequeña comunidad de los hijos de Jacob reunidos en Jerusalén en torno al Templo reconstruido (o en reconstrucción) en el contexto del imperio persa. Jerusalén y su Templo pasan a ser así, en la perspectiva del autor sacerdotal, nada menos que el centro *cultural* del universo. Este tema, como se sabe, aparece frecuentemente en la profecía de restauración postexflica; no obstante, contrariamente a esta última, la transformación de Sión en centro cultural del universo no se sitúa en P^E en el ámbito de una promesa escatológica, sino que procede de la vocación que ha sido asignada a Israel desde los orígenes del mundo, según la lógica narrativa del relato P en Gn-Ex, y que forma parte, en cierto modo, del orden mismo de la creación. Esta vocación es tan fundamental que preexiste incluso a la entrada de Israel en la tierra que le fue prometida por Dios, entrada que, por otro lado, es simplemente presupuesta y que no es en modo alguno narrada en P^E. Es probable que tal concepción esté destinada a sugerir, en el contexto del imperio persa, que la vocación sacerdotal de Israel no depende, en definitiva, del control político y militar ejercido por Israel sobre su tierra. Este programa político y religioso que eleva el Segundo Templo al rango de centro cultural del universo y que alienta a la comunidad de los hijos de Israel reunidos en Jerusalén a redefinir su identidad en el imperio aqueménida por medio de una participación activa en este culto, es hecho posible, en definitiva, por la aparición al comienzo de la época persa de una estructura

religiosa radicalmente nueva, el monoteísmo yahvista *inclusivo* defendido por la escuela sacerdotal (por oposición al monoteísmo *exclusivo* que afirma la no existencia de los otros dioses, tal y como se encuentra especialmente en Isaías 40-48). Cuando Yhwh, el Dios nacional de Israel, se convierte en el Dios único, al que las otras naciones veneran como el Dios creador del cielo y de la tierra, el culto de Israel deja de ser un culto estrictamente nacional y asume necesariamente una dimensión mundial. En el contexto del gran mercado económico y multicultural establecido por la administración aqueménida, dentro del cual estaba amenazada la preservación de los particularismos étnicos, el culto a Yhwh en el Segundo Templo de Jerusalén pasa a ser, en la perspectiva del escrito sacerdotal, el lugar donde se realiza la mediación entre lo singular y lo universal.

5.2.3. Orígenes y función de la «Torah sacerdotal» (Lv 1-16)

El debate reciente sobre la composición, la extensión y la significación de P^E nos permite también esclarecer de un modo nuevo la formación de Levítico 1-16. Desde la aparición de la teoría documentaria clásica, estos capítulos han sido vistos tradicionalmente como una serie de interpolaciones de tipo ritualizante y legalista, atribuidas a diferentes redactores sacerdotales secundarios, reagrupados bajo la sigla «P^E». No obstante, un análisis más detallado pone de manifiesto la coherencia literaria de la composición de Lv 1-16, y también su importancia para el escrito sacerdotal. Los capítulos 1-16 se componen esencialmente de dos grandes colecciones de instrucciones: una sobre los sacrificios (Lv 1-7), otra sobre las medidas que se han de tomar en caso de impureza de los miembros de la comunidad, en función del grado de gravedad de esta impureza (Lv 11-15). La colección sobre los sacrificios termina con el relato de la institución de los primeros sacerdotes (Aarón y sus hijos, Lv 8) y con la ofrenda de los primeros sacrificios por los sacerdotes y la inauguración del culto sacrificial (Lv 9). Por lo que respecta a la colección sobre los casos de impureza, termina con la descripción de un gran ritual anual para la purificación del santuario en Lv 16. En conjunto, los capítulos 1-16 forman una especie de gran «*torah*» (instrucción) sacerdotal, destinada a ser leída a la comunidad reunida al pie del monte Sinaí, ante la Tienda del encuentro. Esta *torah* constituye el complemento lógico e incluso necesario al relato de P^E en Gn 1-Ex 40*. Por una parte, el hecho de que la comunidad reunida al pie del monte Sinaí reciba instrucciones sobre el culto sacrificial y las medidas que se han de tomar en caso de impureza, *dos ámbitos de competencia típicamente sacerdotal*, concreta el hecho de que todo Israel ha pasado a ser ya un pueblo de sacerdotes. Por otra parte, mientras que el relato de P^E concluía con el retorno de la presencia divina al seno de Israel en el espacio sagrado del santuario (Ex 40,34), la *torah* sacerdotal de Lv 1-16 ense-

ña a la comunidad reunida al pie del monte Sinaí (en el contexto de la ficción mosaica de P) cómo aplacar a la divinidad por medio de los sacrificios apropiados (Lv 1-7), y cómo evitar provocar su cólera manchando su santuario (Lv 11-16).

Los redactores de Lv 1-16 utilizaron diferentes instrucciones tradicionales sobre los sacrificios (especialmente en Lv 1-3) y sobre los casos de impureza (especialmente en Lv 11,2-23*; 12*?; 13-14*; 15*). Es probable que estas instrucciones fueran ejercicios esribiales destinados originariamente a la formación de los sacerdotes; los redactores de Lv 1-16 las insertaron en el contexto de la revelación P del Sinaí transformándolas especialmente en instrucciones destinadas *al conjunto* de la comunidad de los hijos de Israel (aun cuando algunas instrucciones siguen estando reservadas a los sacerdotes, cf. Lv 6-7 y 13-14). Además, por medio del añadido de los rituales de Lv 9 y 16, los redactores P insertaron explícitamente estas instrucciones en la perspectiva del tema rector de P^E, el acceso de la comunidad de los hijos de Israel a la presencia divina. En Ex 40, Yhwh toma posesión del santuario que le han construido los hijos de Israel (40,34 P^E); pero Moisés no puede todavía franquear la entrada de este santuario (Ex 40,35, un añadido P^s destinado a preparar Lv 9,23-24). El libro del Levítico empieza con un discurso de Yhwh (1,1), que se dirige por primera vez a Moisés desde la entrada de la Tienda del encuentro para darle diferentes instrucciones sobre los sacrificios (Lv 1-7). Después de que los primeros sacerdotes han sido consagrados, y los primeros sacrificios han sido ofrecidos conforme a las instrucciones recibidas por Moisés (9,1-21), Aarón, el sumo sacerdote, bendice al pueblo (9,22), y Moisés, acompañado de Aarón, puede finalmente franquear el primer velo que marca la entrada de la Tienda del encuentro (9,23). Yhwh consuma los sacrificios sobre el altar y hace aparecer su «gloria» en presencia de toda la comunidad reunida ante el altar (9,23b-24), mostrando así que *la comunicación entre Dios y el hombre (Israel) ha sido plenamente restablecida por primera vez después del diluvio*. En Lv 16, finalmente, Aarón es autorizado por primera vez a franquear el segundo velo del santuario, y a entrar en el Santo de los santos, el lugar mismo de la presencia divina. El marco redaccional formado por Ex 40,35 y Lv 9,22-23 sugiere que el primer suplemento P^s al relato P^E de Gn 1-Ex 40* pudo limitarse a Lv 1-9*; un segundo estadio del desarrollo redaccional habría introducido la colección sobre los principales casos de impureza en Lv 11-15, enmarcándola de nuevo con el ritual del capítulo 16, que retoma Lv 9. En este caso, la composición de los capítulos 9 y 16 correspondería a las dos etapas principales de la redacción de Lv 1-16.

Sea lo que fuere de esta última hipótesis, la composición de Lv 1-16 representa, como puede verse, el verdadero *coronamiento* del relato sacerdotal que empieza en Gn 1, aun cuando constituye un estadio secundario del desarro-

llo de P. La comunidad de los hijos de Israel, que ha sido definida como «nación sacerdotal» al final del libro del Ex (Ex 40*), es iniciada en las normas y las leyes que le permitirán realizar este sacerdocio. En este sentido, Lv 1-16 prosigue y prolonga a su manera el proceso de separación de Israel con respecto a las otras naciones ya iniciado en el relato P de Gn 1-Ex 40*; la comunidad en el seno de la cual reside el Dios del universo tiene que diferenciarse de las otras naciones por su ciencia del sacrificio (Lv 1-7) y su mayor pureza (Lv 11-15, véase especialmente Lv 11). A modo de especulación, cabe incluso preguntarse si el relato de Gn 1-Ex 40* y la *torah* P de Lv 1-16 se conservaron en dos rollos distintos de longitud equivalente, cuya lectura y meditación constituirían dos estadios sucesivos de la iniciación del miembro de la comunidad del Templo: Gn-Ex* representaría en cierto modo el estadio *exotérico* (de la creación a los orígenes del Templo) y Lv 1-16 el estadio *esotérico*, con la revelación de la *torah* divina proclamada desde el seno del santuario (cf. Lv 1,1).

5.2.4. El «código de santidad» (Lv 17-26/27) y la edición de la Torah como constitución ideal de la comunidad del Segundo Templo de Jerusalén a finales del siglo V

Contrariamente a Lv 1-16, la colección formada por los capítulos 17-27 ha vuelto a ser objeto de un debate importante en la investigación reciente. Esta discusión, que sigue aún abierta, tiene probablemente implicaciones considerables para la manera de concebir la historia de la composición de la literatura sacerdotal.

A partir del estudio de K.H. Graf en 1866, se admitió generalmente que detrás de Lv 17-26 había un código más antiguo, el llamado «código de santidad», que habría sido editado y armonizado por P en el momento de su inserción en el Levítico. En razón de sus paralelos con el código deuteronómico, y también con Ezequiel, la redacción del código de santidad (CS) pre-P se situaba a lo largo del siglo VI a.C., e incluso, en los autores más conservadores, en la segunda mitad del siglo VII. Se admitía, sin embargo, que los autores del CS habrían empleado numerosas tradiciones legales más antiguas, algunas tal vez reunidas ya en colecciones (Lv 18-20*; 21-22*, etcétera). Ahora bien, desde hace algunos años, este consenso está totalmente cuestionado.

1. Por una parte, varios autores han reafirmado de manera convincente la dependencia *literaria* del CS con respecto al código de la alianza, al código deuteronómico y al Decálogo (véase especialmente Cholewiński, Otto [1994, 1999], Grünwaldt), que había sido puesta en tela de juicio progresivamente en el marco de los trabajos de la escuela de la crítica de las formas. En los trabajos más recientes, el CS aparece claramente como el *último* código del

Pentateuco, que conoce ya el conjunto de la tradición legal anterior, y que se esfuerza, en varias ocasiones, por armonizarla, completarla o revisarla, especialmente por lo que respecta a las divergencias entre el Dt y el código de la alianza (CA). Este fenómeno se manifiesta en numerosas instrucciones específicas del CS, y se encuentran varios ejemplos en los autores anteriormente mencionados, pero es particularmente evidente en las tres grandes leyes de Lv 17; 23 y 25. Lv 17 es una polémica contra la matanza de animales profana, asimilada a una ofrenda a las divinidades demoníacas, que ordena que todo animal susceptible de ser sacrificado sea degollado únicamente sobre el altar; esta legislación sólo se puede comprender como una reacción crítica contra la innovación introducida por el código deuteronómico (cf. Dt 12), que autorizaba la matanza de animales profana. Lv 23 es un calendario de fiestas que retoma las tres grandes fiestas anuales de peregrinación atestiguadas en Ex 23,14-17 y Dt 16, pero las enriquece con diferentes celebraciones suplementarias, y sobre todo establece por primera vez una fecha fija para cada fiesta en el año litúrgico. Se notará especialmente que el calendario de Lv 23 retoma por su cuenta la asociación entre las fiestas de la Pascua y de los Panes ázimos (23,5-8), asociación todavía desconocida en el código de la alianza y que es atestiguada por primera vez en el Dt, en el capítulo 16. Lv 25, por último, realiza una síntesis audaz entre la ley sobre el año sabático en Ex 23,10-11, que es esencialmente un año de barbecho para la tierra, aun cuando tiene un componente social, y la ley de Dt 15,1-18, que es ya una revisión de la legislación del código de la alianza sobre el séptimo año. En el código D (deuteronómico), el séptimo año no es ya un año de barbecho para la tierra, sino que se convierte en un año de remisión de las deudas (Dt 15,1-11); además, esta legislación va seguida en el texto actual por una nueva versión de la legislación sobre la liberación de los esclavos después de siete años (Dt 15,12-18, cf. Ex 20,2-11), mientras que en el código de la alianza, las dos legislaciones están todavía separadas. Lv 25, por su parte, rehabilita contra D una interpretación puramente agrícola del año sabático (cf. 25,2-7), sin un verdadero elemento social, y aplica la dimensión socio-económica al *séptimo* año sabático, el año *jubilar*, que tiene lugar, por consiguiente, cada 49 años. Lv 25 desarrolla además una perspectiva original, según la cual Yhwh permanece como el único propietario de la tierra, y confía la explotación de ésta a los hijos de Israel, que son definidos como «esclavos» (!) de la divinidad (cf. especialmente 25,23-24 y 55). Tal concepción prohíbe en adelante a los miembros de la comunidad de los hijos de Israel apropiarse de la tierra y de la fuerza de trabajo de sus compatriotas, puesto que ambas pertenecen a Yhwh. Las leyes anteriores sobre la liberación de los esclavos y la remisión de las deudas en el código de la alianza y el código D se vuelven de este modo caducas,

según la perspectiva propia del CS; un miembro indigente de la comunidad puede, como mucho, vender el producto de su tierra y alquilar su fuerza de trabajo hasta el siguiente año jubilar (25,14-16 y 39-43).

2. Por otra parte, varios autores han sostenido recientemente que el CS no constituyó nunca un código independiente, sino que fue concebido desde el principio para su contexto literario actual y, por lo tanto, como un *complemento* a la legislación P en Lv 1-16 (cf., con perspectivas diferentes, Knöhl, Milgrom, Otto [1999] y Ruwe). Esta conclusión se ve especialmente confirmada por el hecho de que, según parece, el CS no sólo remite en varias ocasiones a la legislación P (así, por ejemplo, en 20,25, que remite explícitamente a Lv 11,41-45), sino que trata manifiestamente de armonizar la legislación P con las otras legislaciones *no* sacerdotales; así, por ejemplo, en el calendario de Lv 23,5-8, el CS adopta (contra la tradición anterior representada por el código de la alianza y el código D) la fecha precisa de P para la celebración de la Pascua (el día catorce del primer mes al atardecer, cf. Ex 12,6), pero asocia en lo sucesivo (contra P, pero en conformidad con la tradición de Dt 16) la Pascua a la fiesta de comienzo de la semana de la celebración de los Panes ázimos. La hipótesis según la cual el CS presupone ya el escrito P en Gn 1-Lv 16* permite, además, resolver las dificultades que planteaba tradicionalmente la reconstrucción de un código originalmente independiente en Lv 17-26*. Contrariamente al código de la alianza y al código D, el código de santidad no tiene una introducción independiente. Además, está sistemáticamente impregnado por la ficción sacerdotal del Sinai, no sólo en su marco redaccional (palabras dirigidas por Yhwh a Moisés, Aarón y la comunidad de los hijos de Israel reunidos al pie del monte Sinai), sino también en sus leyes concretas, algunas de las cuales hacen referencia explícitamente al contexto de la estancia de Israel en el desierto (véase especialmente Lv 17; así como 19,23-25 y 25,2ss). Por último, se puede mostrar fácilmente que en varios capítulos del CS, como, por ejemplo, Lv 17, es difícil, si no imposible, reconstruir un texto coherente eliminando el conjunto de los elementos que reflejan la influencia de P –la exégesis del CS después de Graf se esforzó en vano por realizar esta tarea–. Por todas estas razones, es preferible considerar que el CS es en su conjunto una composición tardía (aun cuando integra probablemente algunas tradiciones más antiguas, en particular en Lv 18*), que fue redactada desde el principio para su contexto literario actual, como conclusión de Lv 1-16. Contrariamente a algunos autores, en particular E. Blum, F. Crüsemann (1992) y A. Ruwe, parece dudoso que Lv 17-26/27 pueda ser atribuido a la misma escuela sacerdotal que redactó el documento P en Gn 1-Lv 16*. Es mucho más probable que se trate de una composición *post-P*, que presupone ya el lenguaje y la teología de P pero desarrolla igualmente una terminología y, sobre todo, una teología propias, como han mostrado especial-

mente I. Knöhl y J. Milgrom.

Consideradas juntas, estas dos tendencias recientes de la investigación implican que el CS procede de una redacción a la vez *post-deuteronomista* y *post-sacerdotal*, como ha sostenido especialmente Otto. Esta redacción se inscribe probablemente ya en el marco de una primera edición de la *Torah* por los medios sacerdotales del Templo de Jerusalén en la época persa, probablemente en la segunda mitad del siglo V a.C. La naturaleza misma del CS, que revisa, completa y armoniza sistemáticamente las principales tradiciones legislativas de Israel (a saber: el código de la alianza, el código D, el Decálogo y la legislación sacerdotal), se explica así como una tentativa de síntesis en el momento en que estas tradiciones son reunidas *por primera vez* en un solo documento. Este documento, la primera versión de la *Torah*, representaba probablemente una especie de constitución ideal, que no tenía ninguna fuerza de ley para los magistrados y los responsables de la administración de la provincia de Yehud, pero a la cual tenían que someterse los miembros de la comunidad del Segundo Templo. Ahora bien, esta conclusión plantea de manera más general la cuestión de la historia de la composición del Pentateuco en la época persa, desde su primera edición hasta su conclusión final.

5.3. La formación y la edición del Pentateuco en la época persa

5.3.1. *El libro de los Números en el marco de la edición del Pentateuco en la época persa*

La primera edición de la *Torah* en la época persa nació claramente de una tentativa de síntesis entre dos tradiciones mayores independientes entre sí, el Deuteronomio (separado de los Profetas anteriores) y el escrito P en Gn 1-Lv 16*; además, en Gn y en Ex, el relato P fue combinado por primera vez con las diferentes tradiciones no-P paralelas identificadas anteriormente (punto 1), a saber: la creación, los patriarcas, el éxodo y, probablemente, una primera versión no-P de la perícopa del Sinai en Ex 19-24*. El principal problema, para los escribas responsables de la edición de la *Torah*, consistía sobre todo en explicar *dos* revelaciones sucesivas y divergentes de la ley divina a Moisés y a Israel. Desde este punto de vista, la síntesis entre el relato de Gn 1-Lv 16 y el Deuteronomio se hizo claramente a favor de la legislación sinaitica y en detrimento del Deuteronomio. Como muestra muy claramente el CS, que elabora la síntesis del conjunto de las principales tradiciones legales de Israel, en lo sucesivo la legislación del Sinai prevalece sobre la legislación deuteronómica. El Deuteronomio se convierte entonces, en esta perspectiva, en una *segunda ley* (como lo entendió, correctamente, la tradición griega), una ley secundaria, incluso un simple *comentario* a la ley anterior bajo la forma

de un testamento de Moisés, como sugieren especialmente los primeros versículos del primer capítulo (Dt 1,1-5). Con la composición del CS, la revelación divina en el monte Sinai iniciada en Ex 19 queda ya *cerrada*, como afirman explícitamente los finales de Lv 26,46 y 27,34, y ya nada puede ser añadido en principio. El libro de los Números, que establece el vínculo entre Gn-Lv, por una parte, y Dt, por otra parte, se convierte, hasta el final de la edición del Pentateuco, en el último rollo que queda a disposición de los editores del Pentateuco para integrar masivamente los elementos nuevos antes de la conclusión de la *Torah*.

Esta hipótesis se ha visto confirmada recientemente en la monografía de R. Achenbach consagrada a la composición del libro de los Números. Achenbach demuestra especialmente que, fuera de algunas tradiciones aisladas integradas en el libro –cuyo estatus debe ser todavía precisado–, las principales redacciones que pueden ser identificadas son *todas* post-deuteronomistas y post-sacerdotiales, lo cual significa que *nunca* pertenecieron a un documento originalmente independiente; la redacción del libro de los Números se hizo, pues, *desde el principio* en el marco de la edición del Pentateuco. La cuestión que sigue planteada es saber si resulta posible o no identificar una o varias redacciones coherentes a través del conjunto del libro, como sostiene Achenbach, que identifica, siguiendo a Otto, una «redacción Hexateuco» (*Hexateuchredaktion*), una redacción «Pentateuco» (*Pentateuchredaktion*), y, por último, una redacción final de tendencia «teocrática» (*theokratische Bearbeitung*), en tres etapas sucesivas.

No obstante, los criterios para identificar la pertenencia de un texto a una de estas redacciones siguen siendo muchas veces frágiles, por no decir aleatorios, y cabe preguntarse si, al menos para ciertas partes del libro, no es mejor considerar un proceso de tipo «*Fortschreibung*» (añadidos sucesivos, que no se inscriben en el marco de una redacción de conjunto del libro) –ésta fue la tesis sostenida ya por Noth para la última sección del libro, Nm 27-36, en su comentario–. La historia del don del espíritu de Yhwh, que se había posado sobre Moisés, a los setenta ancianos en Nm 11, por ejemplo, procede claramente de una redacción profética tardía (cf. especialmente los paralelos entre Nm 11,17 y Ez 37,5; Nm 11,21 y Ez 37,1.3; Nm 11,23 e Is 50,2; 59,1; Nm 11,29 e Is 44,3; Ez 36,27, etcétera), que compuso una especie de midrás de Ex 18 y Dt 1,9ss para ilustrar el ideal escatológico de un «pueblo de profetas» atestiguado en varios lugares en el corpus de los Profetas posteriores (cf. Is 32,15; 44,3; Ez 36,27; 39,29; Jl 3,1-5; Za 8,23) poniéndolo en boca del mismo Moisés (11,29). Semejante texto no tiene equivalente ni en el resto del Pentateuco ni en Números, y difícilmente puede ser atribuido a una redacción de conjunto del libro; se trata más bien de una intervención en la *Torah* de los medios de la profecía escatológica, que, de manera general, fueron más bien

excluidos de la composición del Pentateuco. No obstante, esta redacción de tipo profético-escatológico fue corregida más tarde en el capítulo 12 por una redacción más «ortodoxa», que reafirma el carácter incomparable de Moisés y que está próxima, en este sentido, a todas las redacciones finales del Pentateuco (véase especialmente Dt 34,10-12). Si bien es verdad que el relato de Nm 12 es una reacción al de Nm 11, no es menos cierto que resulta difícil atribuirlo a una redacción de conjunto del libro; se trataría más bien, en este caso, de una composición puntual por los editores de la *Torah*. Se podrían poner otros muchos ejemplos de este tipo en Nm. No obstante, cabe preguntarse legítimamente si el conjunto del libro debe ser atribuido a un proceso de tipo *Fortschreibung*, habida cuenta de que las diferentes tentativas de estructuración del libro (especialmente con el motivo del censo del pueblo en Nm 1 y 26; cf. sobre este punto la introducción a Números) parecen claramente implicar un proyecto redaccional coherente. La identificación de este proyecto, y de las redacciones que intervinieron en Nm en el caso de la edición final de la *Torah*, es hoy una de las principales cuestiones clave de la exégesis crítica del Pentateuco.

5.3.2. ¿Una «escuela de santidad» que intervino en el Pentateuco?

Otra dirección importante para las investigaciones sobre la redacción del Pentateuco es la relativa a la influencia del código de santidad sobre la composición o edición de la *Torah*. Desde el siglo XIX se ha observado que algunos pasajes del Pentateuco, en particular en Ex y en Lv 1-16, están redactados en un estilo idéntico al del código de santidad; véase, por ejemplo, Ex 12,14-20; 31,12-17; Lv 11,41-45; 16,29-34; Nm 15. Tradicionalmente, se postulaba que se habría tratado de fragmentos pertenecientes originariamente a este código, y que habrían sido separados después por razones mal determinadas. Recientemente, Knöhl y Milgrom han defendido una hipótesis mucho más interesante, atribuyendo estos pasajes a la misma escuela que la responsable de la redacción del código de santidad, llamada por ellos, consiguientemente, la «escuela de santidad» (*Holiness School*). Knöhl y Milgrom, que datan el código de santidad en la época de Ezequías, a finales del siglo VIII a.C., sitúan también en este período los comienzos de la actividad de la escuela de santidad en el resto del Pentateuco, actividad que se extendería después, según ellos, hasta el final de la edición del Pentateuco. No obstante, si se admite que el CS es en realidad una obra mucho más tardía, ya concebida en el marco de una primera edición del Pentateuco en la segunda mitad del siglo V, el papel de la escuela de santidad en la edición del Pentateuco se comprende entonces mucho mejor; *esta escuela, ya responsable de una primera síntesis de las tradiciones legislativas reunidas en la Torah por los escribas sacerdotales del Segundo*

Templo, habría continuado su trabajo en el resto del Pentateuco, tratando sobre todo de desarrollar y completar la legislación del CS (véase, por ejemplo, Nm 15), y a la vez de armonizar las otras tradiciones legislativas, especialmente P, con los principios del CS. Hay un ejemplo muy bueno del trabajo de la escuela de santidad en el caso de Ex 12,14-20, un complemento a la legislación P original sobre la Pascua en 12,1-13, que asocia la celebración de la Pascua a la de los Panes ázimos, de acuerdo con la legislación impuesta por el calendario del código de santidad en Lv 23,5-8, pero que aprovecha también para completar, desarrollar y especificar la legislación de Lv 23.

5.3.3. La alternativa Pentateuco/Hexateuco en el contexto de la edición de la Torah en la época persa

Por último, una de las últimas grandes cuestiones de la edición de la *Torah* en la época persa se refirió probablemente a la extensión de este documento y su conclusión. A partir de A. Kuenen y J. Wellhausen, la crítica de las fuentes clásica mantuvo que originariamente existió un *Hexateuco* o, dicho de otro modo, un documento que se extendía no de Gn a Dt, como el Pentateuco actual, sino de Gn a Jos, a fin de explicar el hecho de que el tema de la promesa del país que se encuentra en numerosos textos de la *Torah* parece presuponer claramente un relato de la conquista del país. Además, otros motivos del Pentateuco reclaman una continuación en el libro de Josué. Un ejemplo clásico es el tema del traslado de los huesos de José en Gn 50,25 y en Ex 13,19, que no se cumple hasta Jos 24; nótense, por lo demás, en relación con esto que el final de Jos 24 está construido claramente en paralelo al final del libro del Génesis (cf. Jos 24,29 y Gn 50,26). Se podrían mencionar otros ejemplos, que confirman la existencia de un Hexateuco; la historia de Caleb en Nm 13-14 se retoma en Jos 14,13-15; Jos 5,12 narra el final de la época del maná, que había comenzado en Ex 16,35; etcétera. A partir de Noth, no obstante, los libros de Dt y de Jos han sido considerados sobre todo como el comienzo de la historia deuteronómista, aun cuando ha habido poco interés en estos libros como conclusión de un Pentateuco o de un Hexateuco. Con el cuestionamiento del modelo documentario tradicional, las principales redacciones no-P del Pentateuco pasaban a ser contemporáneas de la historia dtr o posteriores a ésta, y la presencia de temas característicos del Pentateuco en el libro de Josué se explicaba por la hipótesis de una «composición dtr» del Tetrateuco (Blum), o de un « prólogo yahvista» en Gn-Nm a la historia dtr en Dt-2 R (Rose, Van Seters). Sin embargo, estos modelos tienen dificultades para explicar el hecho de que los vínculos intertextuales con el Pentateuco en la historia dtr se concentran en el libro de Jos, están mucho menos presentes en los libros que siguen, y un texto como Jos 24 trata manifiestamente de establecer un corte

entre la época que precede (Gn-Jos) y la que sigue (Jc-2 R).

De manera muy significativa, el cuestionamiento del modelo de Noth de una «historiografía deuteronómista» (véase la introducción a la HD en este volumen) va acompañado, en el debate reciente, por un redescubrimiento de la hipótesis tradicional de un Hexateuco. La cuestión central, que, no obstante, está lejos de haber sido resuelta, es saber de cuándo data este Hexateuco, y por qué razón los editores finales de la *Torah* en la época persa optaron finalmente por un Pentateuco. Contra algunos autores recientes (en particular Kratz), se puede afirmar que es muy improbable que la idea de un Hexateuco corresponda a un proyecto literario antiguo. Desde un punto de vista metodológico, parece preferible partir del discurso de despedida de Josué en Jos 24, ya que este resumen de la historia puesto en boca de Josué es lo que crea en cierto modo un Hexateuco, al narrar la historia de los padres al otro lado del río hasta la conquista del país. Ahora bien, las investigaciones recientes sobre este capítulo tienden a coincidir en una datación postexílica y post-dtr para este texto (Blum, Anbar); si esta conclusión está sólidamente fundada, implica que la tentativa de crear un Hexateuco es un proyecto tardío, que se enmarca en el contexto de la edición del Pentateuco en la segunda mitad de la época persa. Es probable que una parte de los medios dtr y sacerdotiales responsables de la edición de la *Torah* en la época persa trataran de incluir el libro de Josué, sobre todo con el fin de narrar en el documento fundador del judaísmo postexílico el cumplimiento de las promesas divinas con el motivo de la entrada del pueblo en el país. El conflicto entre estas dos opciones, Pentateuco y Hexateuco, se refleja también en los últimos versículos del Deuteronomio, en Dt 34 (cf. sobre este punto Römer-Brettler). Los vv. 7-9 del capítulo 34 insisten en la figura de Josué como sucesor legítimo de Moisés, a quien presentan como una especie de «segundo Moisés» a la manera de Jos 24, preparando así la continuación del relato de la *Torah* en el libro de Josué. Los vv. 10-12, en cambio, corrigen esta perspectiva insistiendo en el carácter absolutamente incomparable de Moisés, e introducen de este modo una conclusión entre la época que termina con la muerte del siervo por excelencia de Yhwh y las épocas que siguen.

El Pentateuco y el Hexateuco pudieron coexistir perfectamente durante un cierto tiempo en la segunda mitad de la época persa, e incluso es posible que cada uno de estos documentos tuviera una denominación diferente en los medios cultos de Jerusalén. Según Jos 24,26, Josué escribió un libro, como Moisés en Dt 31,24 («y Josué escribió todas estas palabras en el libro de la *Torah* de Dios»). La expresión *sépher tōrat 'elohím* no se encuentra en toda la Biblia hebrea más que en Ne 8,8 y 8,18: «Se lee en el libro de la Ley de Dios (*sépher tōrat ha'elohím*)»; y Ne 8,17 subraya explícitamente que esta lectura pública se inscribe en el marco de la primera celebración de la fiesta

de las cabañas *después de la época de Josué*. Cabría entonces suponer que *sépher torat 'elohîm* era el nombre dado al Hexateuco, mientras que *sépher torat mośēh*, que significó primero el Dt (1 R 2,3; 2 R 14,6; 23,25), sirve en lo sucesivo para designar el Pentateuco. De todas formas, la elección de editar la *Torah* como un Pentateuco, y no como un Hexateuco, refleja una opción religiosa y política profunda, que tendrá consecuencias inauditas para el judaísmo hasta nuestros días. No sólo subraya el carácter totalmente excepcional y exclusivo de la mediación mosaica, que no tiene equivalente en la revelación de los profetas que siguieron, sino que, sobre todo, *separa la revelación de la Torah de la posesión del país*. Aun cuando el horizonte de las promesas divinas sigue siendo el de la entrada en el país, en cuya frontera muere Moisés, *la totalidad de la Torah es transmitida a Moisés y al pueblo de Israel fuera del país*, contrariamente a lo que sucede en Jos 24. En la perspectiva de un Pentateuco, la posesión del país se torna en cierto modo secundaria con respecto a la obediencia a la Ley, a la que está subordinada y de la que depende totalmente.

5.3.4. Conclusión: la edición de la Torah en la época persa, un campo de investigación abierto

A pesar de la importancia de las divergencias en el debate actual sobre la formación del Pentateuco, divergencias que no pueden ser enteramente armonizadas, el desmoronamiento de la teoría documentaria tradicional ha conducido progresivamente a la investigación desde hace algunos años a subrayar cada vez más la importancia del trabajo de los últimos redactores y editores del Pentateuco. Esta tendencia de la investigación, que rompe finalmente con la fijación demasiado romántica de la teoría documentaria sobre las fuentes más antiguas y más «originales» del Pentateuco, debe ser tomada muy en serio, aun cuando no tiene que llevar a descuidar la reconstrucción retrospectiva de los documentos tradicionales empleados por los editores de la *Torah*. De este modo, la atención al trabajo de los editores del Pentateuco ha producido ya varios resultados importantes, una parte de los cuales ha sido brevemente evocada en esta sección. De manera general, uno de los desarrollos más radicales y más prometedores con respecto a la teoría tradicional se encuentra en el reconocimiento gradual del hecho de que los escribas responsables de la composición del Pentateuco no eran simples compiladores de las fuentes antiguas, sino que estaban motivados por un proyecto teológico muy preciso. La alternativa entre Pentateuco y Hexateuco descrita anteriormente, con sus opciones políticas y religiosas subyacentes, constituye un buen ejemplo de ello. No obstante, una mejor comprensión de los principales programas ideológicos de los editores de la *Torah* en la segunda mitad de la época persa, de sus divergencias, y de sus opciones recíprocas, sigue

siendo un objetivo importante de la investigación sobre el Pentateuco para los próximos años, especialmente en el caso del libro de los Números. Otro problema esencial, que exige nuevas investigaciones, es el relativo a la identidad de los editores de la *Torah* y su medio sociológico. Otto (2000) y Achenbach piensan en escribas sadoquitas (en razón de la proximidad con las últimas redacciones del libro de Ezequiel) del Segundo Templo en Jerusalén, pero se muestran muy discretos a propósito de la naturaleza del movimiento al que habrían pertenecido; ahora bien, ¿se puede considerar que la edición de un documento tan ambicioso y tan costoso como la *Torah* se realizara sin apoyo político y económico de las principales autoridades? En realidad, como han subrayado varios autores en estos últimos años, la *Torah*, en su forma «final», no es obra de uno o dos redactores aislados sino que constituye, primero y ante todo, una literatura de *compromiso* entre las principales corrientes religiosas y políticas de la época, así como un magistral esfuerzo de síntesis entre las diferentes tradiciones sobre el antiguo Israel reunidas en el Templo de Jerusalén. No obstante, la identidad de los medios implicados en esta síntesis no es aún totalmente clara. Es evidente que la coalición que editó el Pentateuco tenía acceso a la biblioteca del Segundo Templo, e incluía manifiestamente escribas sacerdotales; parece también que, exceptuando algún caso (Nm 11, véase *supra*), la corriente profética y escatológica fue sistemáticamente excluida, como ya había observado hábilmente Crüsemann (1992). Además, hay que contar probablemente con escribas de orientación más laica, menos directamente vinculados a la tradición sacerdotal, que podrían ser los herederos de la escuela dtr de la época del destierro y del comienzo de la época persa. No obstante, la localización sociológica, política e institucional de tales escribas sigue siendo difícil de precisar.

Otro problema esencial concierne a los orígenes del proyecto propiamente dicho. La hipótesis llamada de la «autorización imperial», elaborada por P. Frei y adoptada, en un primer momento, por numerosos exegetas, según la cual la administración persa (aqueménida) habría patrocinado la edición de la *Torah* por las principales instancias religiosas y políticas de Judea en Jerusalén, ofrecía una solución seductora a este problema. No obstante, esta hipótesis es hoy cada vez más cuestionada y ciertamente debe ser abandonada, al menos en su formulación clásica (véanse sobre este punto varias colaboraciones en la obra recientemente editada por Watts). La existencia misma de la práctica de la autorización imperial es discutida y, en todos los casos, los ejemplos que se dan no pueden ser asociados a la *Torah*, puesto que se trata de documentos breves y estrictamente legislativos, redactados en varias lenguas, una de las cuales es el arameo. De este modo se está formando, desde hace unos años, un nuevo consenso que ve en la edición de la *Torah* principalmente un desarrollo *interno* de la comunidad de Jerusalén. Sin embar-

go, en relación con esto siguen planteadas varias cuestiones. La edición de un documento de síntesis como la *Torah* no tiene sólo implicaciones religiosas, sino también políticas y económicas. Un proyecto tan importante refleja probablemente las ambiciones renovadas de Jerusalén y de su Templo después de la misión de Nehemías en el año 445, el cual trató probablemente de rehabilitar la ciudad como centro económico y administrativo de la provincia de Judea. Pero la edición de un documento de compromiso que debe servir para redefinir y fundar la identidad del Israel postexílico puede reflejar también una cierta reivindicación de autonomía en el contexto de finales del siglo V y principios del siglo IV, cuando el imperio persa ya no controla Egipto y su dominio sobre Palestina se debilita continuamente, pues la desaparición de la administración persa en Judea implicó un desarrollo cada vez más importante del papel económico y político del Templo de Jerusalén.

5.4. Indicaciones bibliográficas

(NB: Los títulos de los autores cuyas referencias no figuran a continuación se encuentran en la bibliografía del capítulo anterior).

5.4.1. La cuestión del Pentateuco pre-sacerdotal

- R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in altestamentlicher Zeit 1* (GAT 8), Göttingen, 1992 – *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume 1*, Londres, 1994. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin / Nueva York, 1990. F. CRÜSEMAN, «Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den "Jahwisten"», en J. JEREMIAS / L. PERLITT (eds.), *Die Botschaft und die Boten. FS H.W. Wolff*, Neukirchen-Vluyn, 1981, pp. 11-29. Id., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des altestamentlichen Gesetzes*, München, 1992 – *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, Edinburgh, 1996. W. DIETRICH, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage* (BThSt), Neukirchen-Vluyn, 1989. J.C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), Göttingen, 1999. J.C. GERTZ / K. SCHMID y M. WITTE (eds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin / Nueva York, 2002. E.A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr.* (ADPV), Wiesbaden, 1988. T. KROGER, «Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament», en T. KROGER / R.G. KRATZ (eds.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und seinem Umfeld. Ein Symposium zum Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck* (OBO 153), Friburgo (CH) / Göttingen, 1997, pp. 65-92. W. OSWALD, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperiode Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund* (OBO 159), Friburgo (CH) / Göttingen, 1998. E. OTTO, «Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext», en A.A. DIESEL et al. (eds.), *Jedes Ding hat seine*

Zeit...». *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit.* Diethelm Michel zum 65. Geburtstag (BZAW 241), Berlin / Nueva York, 1996, pp. 167-192. Id., *Das Deuteronomion im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmen* (FAT 30), Tübingen, 2000. Id., *Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik* (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 19/2), Göttingen, 2001. A. DE PURY, «Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël», en J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Leuven 1989* (VTS 43), Leiden, 1991, pp. 78-96. Id., «Le choix de l'ancêtre», *ThZ* 57 (2001), pp. 105-114. T. RÖMER, «Le deutéronome à la quête des origines», en P. HAUDEBERT (ed.), *Le Pentateuque. Débats et Recherches* (LeDiv 151), Paris, 1992, pp. 65-98 [resumen de su tesis de 1990]. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, 1999. J.A. SOGGIN, «Notes on the Joseph Story», en A.G. AULD (ed.), *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honor of George Wishart Anderson* (JSOT.S 152), Sheffield, 1993, pp. 336-349. P. WEIMAR / E. ZENGER, *Exodus: Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75), Stuttgart, 1975. M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 265), Berlin / Nueva York, 1998.

5.4.2. La literatura sacerdotal

E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament.* (CB.OT 27), Stockholm, 1988. M. BAUKS, «Une histoire sans fin». L'impasse herméneutique de la notion de "pays" dans l'Oeuvre sacerdotale (P^E), *ETR* 78 (2003), pp. 255-268. A. CHOLEWINSKI, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie* (AnBib 66), Roma, 1976. C. FREVEL, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (HBSI 23), Friburgo et al., 1999. K. GRÜNWALDT, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (BZAW 271), Berlin / Nueva York, 1999. I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis (Mn), 1995. J. MILGROM, *Leviticus 17-22* (AncB 3A), Nueva York et al., 2000. C. NIHAN, «L'écrit sacerdotal comme réplique au récit deutéronomiste des origines. Quelques remarques sur la "bibliothèque" de P^E», en D. MARGUERAT (ed.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible 48), Génova, 2003, pp. 196-212. E. OTTO, «Del Libro de la Alianza la Ley de Santidad», *Estudios Bíblicos* 52 (1994), pp. 195-217. Id., «Forschungen zur Priesterschrift», *ThR* 62 (1997), pp. 1-50. Id., «Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17-26», en H.-J. FABRY / H.-W. JÜNGLING (eds.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Berlin / Bodenheim b. Mainz, 1999, pp. 125-196. L. PERLITT, «Priesterschrift im Deuteronomium?», *ZAW* 100. Supplement (1988), pp. 65-88. T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^E* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn, 1995. A. DE PURY, «Abraham: The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor», en S.L. MCKENZIE / T. RÖMER (eds.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294), Berlin / Nueva York, 2000, pp. 163-181. T. RÖMER, «Nouvelles recherches sur le Pentateuque. A propos de quelques ouvrages récents», *ETR* 77 (2002), pp. 69-78. A. RUWE, «Heiligkeitsgesetz» und «Priesterschrift»: literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Levitikus 17-26 (FAT 26), Tübingen, 1999. L. SCHMIDT, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214),

Berlin / Nueva York, 1993. E. ZENGER, «Priesterschrift», *TRE* 27 (1997), pp. 435-446.

5.4.3. La edición del Pentateuco en la época persa

R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden, 2003. M. ANBAR, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28)* (BET 25), Frankfurt a.M. et al., 1992. P. FREI, «Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich», en P. FREI / K. KOCH, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55), Friburgo (CH) / Göttingen, 1996, pp. 5-131. E.A. KNAUF, «Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuchredaktion», *BiKG* 53 (1998), pp. 118-126. R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen, 2000. T.C. ROMER / M.Z. BRETTLER, «Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch», *JBL* 119 (2000), pp. 401-419. J.W. WATTS (ed.), *Persia and Torah: The Theory of the Imperial Authorization of the Pentateuch* (SBLSS 17), Atlanta (Ga), 2001.

GÉNESIS 1-11

Christoph Uehlinger

Como la mayoría de los monumentos literarios, la Biblia cosecha el mayor número de lectores en sus primeras páginas, llamadas «historia de los orígenes». ¿Cuántas han sido las personas que un día se propusieron leer la Biblia empezando por el comienzo, es decir, el Génesis, para abandonar después de dos o tres libros, e incluso de unos capítulos? Los primeros capítulos del Génesis tienen, por lo tanto, una ventaja indiscutible frente a todos los demás, por el hecho de que son ineludibles. Son textos que todo el mundo ha leído y que todo el mundo cree haber comprendido, más o menos... Ahora bien, el lector contemporáneo no tarda en quedar entrampado en estas páginas, entre las lecturas triviales, demasiado superficiales (la creación en siete días, la costilla o la manzana –¿acaso cree alguien en esas cosas?–), los debates estériles entre creacionistas y evolucionistas (el *big bang* ¿surgió del azar o de la voluntad del creador?; el hombre ¿fue creado por Dios o desciende del mono?), los esquemas vistosos propuestos por los «ingenieros del plan estructuralista», y los divertidos jugueteos de esos nuevos magos que son los psicoanalistas convertidos en exagerados (Gn 3 o el descubrimiento de la sexualidad que abriría al conocimiento y al «ser como dioses»...). Todos estos especialistas, y otros muchos, creen que deben escribir comentarios para proponer su clave –a veces presentada como la única legítima–, la clave que permitiría comprender mejor *la Biblia* (¡nada menos que la Biblia!) a partir de sus primeros capítulos.

Los exegetas histórico-críticos y sus discípulos/as son en parte responsables del desorden y la confusión de las opiniones. Y si no, ¿cómo comprender que cada nueva generación de estudiantes, y un buen número de lectores laicos, parezcan quedarse pasmados cuando descubren que la historia de los orígenes está compuesta de fuentes diversas que se entrecruzan o se mezclan, lo cual quedó ya firmemente establecido en 1753 por Jean Astruc en sus famosas *Conjeturas sobre las memorias originales de las que al parecer se sirvió Moisés para componer el libro del Génesis*? Hay que reconocer que durante más de un siglo, y en una especie de gran separación acrobática entre la crítica literaria y la teología dogmática, la mayoría de los exegetas modernos se han dedicado a la disección de las fuentes pre-canónicas, enmarcándolas dentro de vastos programas soteriológicos (Dios y el hombre, el pecado y la gracia...), en lugar de interpretar la historia bíblica de los orígenes a partir de su con-

texto socio-cultural e histórico propio, es decir, la historia literaria de Oriente Próximo y del Mediterráneo oriental del primer milenio antes de Cristo.

6.1. Estructura y contenido

6.1.1. Nombre y unidad

«Historia de los orígenes» (*Urgeschichte, primeval history*) es la denominación habitual que los exegetas atribuyen generalmente a los once primeros capítulos del Génesis, basándose en las primeras palabras del libro (*b'rēšit*, «al comienzo»). En efecto, estos capítulos tratan del origen del mundo y de la humanidad, de hechos de civilización (la ganadería, la agricultura, la viticultura, el urbanismo...) y de cultura (la división de los pueblos según los continentes, las naciones y las lenguas...). Casi todos los temas tratados en estos capítulos aparecen forzosamente por primera vez: el día y la noche, pasando por el primer nacimiento o el primer asesinato hasta la primera «borrachera». En ellos son también instituidas por Dios las leyes fundamentales que rigen el cosmos (el tiempo, el espacio, la vida y la muerte, la bendición y el castigo), se realizan gestos esenciales como el sacrificio o la oración, y se experimentan por primera vez emociones como la alegría o la vergüenza. Hay tantos «estrenos» en estas páginas, y conciernen a cosas tan fundamentales, que casi se corre el riesgo de olvidar que se trata de una «puesta en escena» literaria sabiamente orquestada por autores antiguos y, por consiguiente, de un esfuerzo fenomenal de etiología especulativa.

El término «historia» no es el más adecuado para estos capítulos, al menos en el sentido en que lo entendemos habitualmente. Es cierto que un sistema bastante denso de referencias cronológicas, que tiene su punto de partida en Gn 5,3ss, permitiría datar la creación del mundo en el año 2666 (P: 2320) antes del Éxodo (Ex 12,40-41), que corresponde al año 3146 (P: 2800) antes de la dedicación del Templo de Jerusalén por Salomón (1 Reyes 6,1) o también, según parece, al año 4000 antes de la dedicación del altar purificado por Judas Macabeo, lo cual daría un indicio bastante preciso –164 a.C.– para la implantación de los inventores del sistema (notemos que este cómputo no corresponde al calendario judío actualmente en vigor, que se remonta a una reforma instituida por Hillel II en el año 344 [2000 AD = 5760 *anno mundi*]). Parece que este sistema considera la creación del mundo como el acontecimiento inaugural del tiempo en términos físicos e históricos. Sin embargo, se ve claramente que la red de noticias cronológicas está tejida sobre la base de la *Torah* y de los Profetas anteriores y que no tiene ninguna importancia para la comprensión de la mayorfa de los relatos de los orígenes. Éstos proceden más bien del mito (al menos hasta el diluvio) y de la

leyenda, los cuales trascienden por naturaleza el tiempo y la historia. También tenemos razones de peso para considerar estos capítulos no como una «historia» propiamente dicha, sino más bien como un «ciclo de los orígenes», una relación de las «obras» primordiales, o incluso un *prólogo* que quiere comunicar al lector de la historia un saber esencial sobre los datos fundamentales de la existencia humana –un aspecto particular de ésta será desarrollado después por la epopeya.

No es fácil trazar el límite entre el tiempo de los «orígenes» y el de la historia, entre lo fundamental y lo particular, entre los mitos relativos a la creación (cf. Ne 9,6) y la epopeya cuyo primer héroe es Abrahán (Ne 9,7); también los exegetas vacilan a la hora de determinar el final de nuestro prólogo con precisión. Son muchos aquellos y aquellas que consideran como un conjunto los capítulos 1-11 del Génesis; esta delimitación, puramente convencional, ve en la llamada de Abrahán en Gn 12,1-3 el comienzo de la historia particular de Israel. Pero aquel que es llamado en 12,1-3 viene de otra parte: sus orígenes y primeras migraciones familiares (de Ur de Caldea a Jarán en Mesopotamia del Norte) son narrados en 11,27-32. Algunos comentaristas deducen de ello que la historia de los orígenes termina en 11,26. Pero ni este último versículo (que cierra la genealogía de los semitas, y compite con 10,21-31) ni 11,32 constituyen una cesura determinante. Si se quiere precisar un final más convincente para nuestro prólogo, éste se encontraría más bien en 11,9 (donde el proyecto abortado de Babel desemboca en la multiplicación de las lenguas y la propagación de los pueblos), o en 9,29 (el final del diluvio separa el tiempo mítico del tiempo de la historia, y la muerte de Noé cierra verdaderamente una época: cf. la mención *'ahar ha-mabbûl*, «después del diluvio», en 10,1.32; 11,10). Hay que admitir que, si bien es verdad que se puede determinar bastante fácilmente el punto final, en 8,21 (22), de una versión independiente de los relatos de los orígenes que no desembocaba aún en una obra más vasta (final cuyo equivalente en el nivel de la composición «sacerdotal» se encontraría en 9,17), la transformación de estos capítulos fundadores en prólogo de una epopeya «nacional» (cuyo final escapa también a una definición simple: ¿Jos 24 o 2 Reyes 25?) produjo una maraña con la historia del primer patriarca, maraña que se opone a una delimitación simple (es indudable que en 12,1-7 se perciben ecos de 11,1-9).

6.1.2. Estructura de conjunto

El conjunto de Gn 1-11 está esencialmente constituido por relatos y tablas genealógicas, a veces introducidas por encabezamientos que emplean el término técnico *tôl'dôt*, «descendencias» (2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19;

etcétera), que señalan cesuras importantes en el relato. Sobre la base de indicios formales y de contenido, este conjunto se puede estructurar bastante fácilmente en cuatro grandes partes:

- I.** Creación en seis días del universo y de todo lo que habita en él por la palabra creadora de Dios, que conduce a la celebración, por el mismo Dios, de un descanso sabático el séptimo día: prueba de que la creación puede, gracias a la bendición, funcionar por sí misma (Gn 1).
- II.** Segunda mirada sobre la creación de los seres vivos, especialmente del hombre (*hā'adām*, el «terroso»), encargado de la guarda de un jardín exquisito. La primera finalidad por la que son creados los animales es la de complementariedad comunicativa con el hombre, pero sólo la mujer podrá responder a este proyecto (Gn 2). Incitados por la serpiente, animal excepcionalmente astuto, la pareja transgrede una prohibición de Dios y es expulsada del jardín (Gn 3); fuera del jardín, la diferenciación de los modos de vida y la desigualdad de las relaciones con Dios conduce a los seres humanos a relaciones cada vez más violentas entre ellos, violencia cuyas figuras emblemáticas son Cain y sus descendientes (Gn 4).
- III.** Esta violencia es compensada insuficientemente por un linaje de hombres más piadosos (entre ellos *'enúš*, «humano», primer adorador de Yhwh) que lleva hasta Noé (Gn 5). Como consecuencia de otra transgresión, cometida por seres celestes (6,1-4), y frente a la constatación de la corrupción del hombre, e incluso de la violencia que llena la tierra, Dios decide eliminar, por medio de un diluvio, a todos los seres vivos, excepto a los descendientes de Noé, el justo, y a los animales que éste introduzca en el arca (Gn 6-8). Seguirá un nuevo punto de partida de la creación, sobre bases nuevas por lo que respecta a los seres vivos con los que Dios concluye una alianza, comprometiéndose formalmente a no provocar nunca más un diluvio (Gn 9).
- IV.** Propagación de los pueblos (hijos de Noé, padre de la humanidad) e instalación de las naciones sobre toda la tierra, según sus lenguas y sus territorios (Gn 10), a pesar del proyecto de Babel que quería oponerse a ello con una

Evidentemente, este programa tiene como objetivo enraizar la historia particular de Israel en un marco cósmico, antropológico y geopolítico fundamental. Mientras que la primera y la tercera parte sirven para definir este orden (en términos de creación «ideal» inicial, seguida por una disposición modificada correspondiente más bien a la realidad experimentada en el tiempo histórico), la segunda y la cuarta parte cumplen la función de transiciones: la segunda explicita por qué Dios (que había visto que las obras de su creación eran buenas, y que todo el conjunto era muy bueno, cf. 1,31) pudo llegar a constatar un fracaso que justificara el diluvio; la cuarta, preparando la escena de las naciones que vivían cada una sobre una tierra propia, esce-

na que servirá para el lanzamiento de la epopeya histórica en la que el motor esencial será la promesa, hecha a los patriarcas, de una descendencia y de una tierra. Esto significa que estas partes no tienen el mismo peso: los relatos de la creación y el diluvio forman los pilares míticos, por decirlo así, sobre los cuales están grabadas las garantías divinas que subyacen en el universo (no es una casualidad que los paralelos extra-bíblicos abunden precisamente para estas partes). Entre los dos, los relatos de la segunda parte muestran un interés ante todo antropológico y establecen la unión entre un proyecto divino que era necesariamente ideal y la percepción vivida de una realidad llena de ambigüedades, de tensiones y de violencia. Aun cuando una lectura atenta ponga de manifiesto numerosos temas latentes a los que sólo el gran relato aportará un desenlace (por ejemplo, por la institución del santuario, del shabbat y de la ley sacrificial en Ex-Lv, pero también por la expulsión del pueblo de Israel de su tierra en 2 R 24-25...), estas tres primeras partes podrían leerse muy bien como una composición aparte. Son ellas, pues, las que constituyen el verdadero «relato de los orígenes»; por lo que respecta a la cuarta parte, sólo tiene sentido como bisagra que une estos orígenes a la historia de los patriarcas.

I. Fundamentos (Gn 1,1-2,3)

1,1-2,3 Primer relato de la creación

II. Transiciones y transgresiones: «descendencias del cielo y de la tierra» (2,4-4,26)

2,4a Título (¿desplazado de 1,1?)

A. 2,4b-3,24 Yhwh/Dios, el Hombre, la Mujer y la serpiente («relato del paraíso»)

2,4b-7 Segundo relato de la creación

2,8-17 El jardín y la prohibición

2,18-25 El Hombre y la Mujer

3,1-6 Transgresión de la prohibición

3,7-13 Desnudez

3,14-19 Maldiciones

3,20 Eva, madre de todos los vivientes

3,21-24 Exclusión del jardín

B. 4,1-26 El hombre entre civilización y barbarie

a 4,1-2 Nacimiento de Caín y de Abel

b 4,3-16 Caín y Abel: el fratricidio

b' 4,17-24 De Caín a Lámcé I

a' 4,25-26 Otros descendientes de Adán (hasta *‘enōš*, «humano»)

III. Nuevos fundamentos: «descendencias de Adán» (5,1-9,29)

- A. 5,1-32 Del linaje de Adán a Noé (incluido Lámc II)
- B. 6,1-4 Los hijos de Dios, las hijas de los hombres y los «gigantes» (transgresión desde arriba)
- C. 6,5-9,17 **El diluvio**
- a 6,5-22 Prólogo: Yhwh decide preparar un diluvio
 - 6,5-8 Yhwh quiere exterminar a los seres vivos
 - 6,9-10 Encabezamiento: genealogías de Noé
 - 6,11-12 La violencia llena la tierra
 - 6,13-22 Dios instruye a Noé
 - b 7,1-16 Entrada en el arca antes de las aguas
 - c 7,17-8,14 El diluvio
 - 7,17-24 Crecida de las aguas
 - 8,1-14 Descenso de las aguas
 - b' 8,15-19 Salida del arca
 - a' 8,20-9,17 Epílogo: nunca más habrá un diluvio
 - 8,20-22 Sacrificio y promesa
 - 9,1-7 Bendición sobre Noé y sus hijos (cf. 1,26-29)
 - 9,8-11 Alianza con los seres vivos
 - 9,12-17 El signo de la alianza
- B'. 9,18-27 La viña de Noé y la maldición de Canaán
- A. 9,28-29 Conclusión de la genealogía, muerte de Noé

IV. Transición/transgresión: «descendencias de los hijos de Noé» (10,1-11,9)

- 10,1 Título
- A. 10,2-32 Los hijos de Noé (o «Tabla de las naciones»)
- B. 11,1-9 Babel: difusión de las lenguas y dispersión de las naciones
- A. 11,10-26 De Sem a Térat
- 11,27-32 De Térat a Abrán (...→ continuación en el ciclo de Abrahán)

6.2. Origen y formación

En Gn 1-11 se encuentran materiales literarios de naturaleza muy diversa: relatos mitológicos de tipo cosmogónico y/o antropogónico, a los cuales responde el anti-tema del diluvio; fragmentos de tradiciones euherméticas, mejor conocidas gracias a la epopeya griega y los historiadores helenísticos, que unen mitología e historiografía inscribiendo, entre la teogonía y la historia de los hombres, fases dominadas por los dioses menores, titanes, gigantes y otros héroes; los relatos etiológicos, algunos de los cuales definen el marco esencial de la condición humana, y otros relatan más modestamente

tal invención o fundación («X fue el primero en hacer Y...»); relatos que desembocan en bendiciones o maldiciones ejemplares cuyo alcance podía verificarse hasta el momento de la narración, e incluso más allá; declaraciones programáticas englobadas en amplios discursos divinos; por último, un buen número de listas genealógicas y de tablas cosmográficas... Es de todo punto evidente que estos materiales no surgieron del genio de un solo autor.



Un dios tiene las fuentes de los cuatro ríos (cf. Gn 2).

6.2.1. Las grandes etapas redaccionales

Mucho antes de que pudiera interesarse –debido a la falta de documentos– por los estudios de mitología y de historiografía, la crítica moderna de Gn 1-11 trató de dilucidar las tensiones internas del relato bíblico. J. Astruc, G.F. Eichhorn y otros reconocieron desde el siglo XVIII que algunos elementos de la narración de Gn 1-11 aparecen duplicados (especialmente los dos relatos de la creación o las dos cronologías y descripciones divergentes del diluvio), y que Dios figura en ellos con diferentes nombres (*Yhwh*, *'elohím*, «divinidad», o el compuesto *Yhwh 'elohtím*). El análisis de los duplicados, de las contradicciones y de las tensiones generó una «crítica de las fuentes» cuya aportación principal sigue siendo hoy la distinción de dos tramas narrativas

originariamente independientes: una, llamada «sacerdotal» (sigla P: textos que emplean *'elohim'* por lo que respecta a Gn 1-11), que la mayoría de los comentaristas consideran como una fuente autónoma; otra, pre-sacerdotal o no sacerdotal (sigla J: textos que emplean *Yhwh*, excepto en algún caso), que conservaría aún rastros, bien de una fuente anterior («laica» según O. Eissfeldt, «nómada» según G. Fohrer), de una redacción posterior («yehovista»), o de ambas. Las fuentes P y J habrían sido combinadas en un solo desarrollo narrativo por el trabajo de un «redactor» (sigla R), cuya amplitud y naturaleza segúfan siendo objeto de debate.

La «nueva hipótesis documentaria» reconocía, pues, en Gn 1-11 las mismas fuentes que trataba de detectar después a lo largo de todo el Tetrateuco o del Hexateuco. Esto mismo sucede también en el caso de los autores que favorecen una datación tardía (en la época persa) de los materiales yahvistas (Van Seters, Levin), algunos de los cuales llegan incluso a invertir el orden J(E)-P establecido por Wellhausen y a sostener que J(E) es posterior (Blenkinsopp). Sin embargo, el vínculo entre los «orígenes» y el ciclo de Abrahán parece extremadamente frágil en los materiales no-P: siguiendo una sugerencia hecha por F. Crüsemann (quien, a su vez, se basa en R. Rendtorff y R. Kessler), hoy son muchos los autores que reconocen a los relatos pre-sacerdotales o no sacerdotales de los orígenes una génesis literaria independiente de la fuente J. El estado de la cuestión ha sido recientemente formulado por M. Witte, el cual distingue cuatro perfiles principales en el crecimiento de Gn 1-11 (en el resumen siguiente, las atribuciones de versículos o de episodios pueden apartarse en algunos detalles de las propuestas por Witte).

1. Un *relato pre-sacerdotal* («el antiguo «Yahvista»), posiblemente de origen preexílico, habría contenido los elementos siguientes:

- I. Creación (de los seres vivos, y ante todo del hombre): 2,5-7a^o.(¿18?) 19-20a. (¿20b?) 21-22; 3,20
- II. Civilización, violencia, grupos emigrantes (de Caín a los hijos de Lámc): 4,1-5[±].8.17a.18-22[±]
- III. Diluvio (lluvia de 40 días) y promesa: 6,7-8[±]; 7,1a.2.4-5.10a.12.23[±]; 8,2b(?) 6-7.13b.20-21a[±].22[±]

Contrariamente a Witte, según el cual esta composición primitiva no habría desembocado aún en un relato del diluvio, nosotros pensamos ya en un conjunto tripartito en el cual el diluvio responde a la creación (mito y anti-mito), pero sin aniquilarla: Yhwh se compromete a seguir un orden establecido y cíclico, en el cual la lluvia no será más que un elemento propio de una estación y, por consiguiente, un elemento benéfico; y confirma

su preferencia para el sacrificio cruento (cf. 4,4; 8,20-21), que parece ofrecer al hombre un medio para canalizar su violencia. Hay que admitir, sin embargo, que este relato primitivo no se puede reconstruir ya completamente palabra por palabra.

2. Una primera *relectura* de este relato lo habría ampliado considerablemente según el espíritu de la *sabiduría escéptica*, si no pesimista, de los siglos V/IV (~ el antiguo «Yehovista»; los añadidos se marcan en *cursiva*):

- I. Relato del jardín (en siete escenas: creación del hombre, mandato con respecto al árbol «del conocimiento del bien y del mal», creación de la mujer, transgresión, interrogatorio, maldición, expulsión): 2,4b.5-7a^b.8-9a.16-17^a.18-20.21-22.23-25; 3,1-13.14^a.15-18a.19.20. 21-23
- II. Aumento exponencial de la violencia a causa del pecado, nueva expulsión (Caín expulsado de la tierra arable), ineficacia de la venganza como medio preventivo (Lámcet; en total siete escenas): 4,1-5.6-7.8.9-16.17a. 18-22.23-24
- III. Diluvio a causa de la perversidad del corazón del hombre, Yhwh se lamenta de tener que sacrificar su creación a causa de la imperfección del hombre, promesa (en total siete escenas): 6,5-6.7-8^a; 7,1a.2.4-5.10a.12.23^a; 8,2b.6-7.8.9^a.10-12.13b.20-21a.21b.22

Se ve claramente cómo el pensamiento teológico enriquece el relato: hay una distancia entre el orden original deseado por Yhwh, idealizado en la figura del jardín (mito), y la realidad de la existencia humana marcada por el duro trabajo y el sufrimiento, realidad profundamente ambigua porque es el resultado de transgresiones elementales (contra Yhwh, contra la vida) de las que sólo son responsables el hombre, la mujer y la serpiente (anti-mito). Si la humanidad sigue viva y la tierra produce su fruto, es gracias a la benevolencia de Yhwh, pues sus castigos nunca cumplen la amenaza inicial, y contienen medidas provisionales (en lugar de la pena de muerte, la pareja es únicamente expulsada del jardín, pero vestida; Caín el asesino recibe un signo que deberá protegerlo; el diluvio no es ejecutado finalmente *in toto*). En la perspectiva de este relato ampliado, la humanidad descendiente de Noé puede comprenderse como una comunidad de supervivientes que debe su existencia a la simpatía de Yhwh. Witte ha observado numerosos indicios de parentesco tanto con textos sapienciales como con las tradiciones de la redacción dtr de Jeremías y, en menor medida, de la historia dtr, lo cual confirma la datación propuesta anteriormente.

3. El *relato llamado «sacerdotal»* (P) ofrece una presentación mucho más solemne y formal que su predecesor:

- I. «Descendencias» del cielo y de la tierra (creación en seis días, descanso en el séptimo día santificado): 1,1-2,3 (relecturas en 1,26ss) (¿2,4a?)
- II. Transición: «descendencias» de Adán (hasta Noé): 5,1-29a.30-32
- III. «Descendencias» de Noé, el justo (hasta su muerte)
 - a. Diluvio (irrupción de las aguas que rodean el cosmos; duración total: 1 año): 6,9-19a.20-22; 7,6-7.11.13-14^z.15.17^z.18-21.22^z.24; 8,1-2a.3-5.13a.14-19
 - b. Alianza (¡pero no de sacrificio!): 9,1-17 (redactado en varias etapas)
 - c. Descendencia y muerte de Noé: 9,18a.19.28-29
- IVa. Transición: descendencias (genealogías)
 - a. Hijos de Noé: 10,1-4a.5-7.20.22-23.31-32
 - b. Hijos de Sem: 11,10a.11-26
 - c. Hijos de Téraj (hasta Abrahán): 11,27-32 (...→ continuación en el ciclo de Abrahán).

A diferencia de J, esta trama comienza con un verdadero poema cosmogónico, que presenta la creación como una obra compleja que emana de la voluntad divina. Basta con que Dios hable, a la manera de un soberano invisible, para que las cosas se realicen de inmediato a la perfección, sin que sean precisadas las instancias empleadas. La humanidad, creación última «a imagen de Dios», recibe el poder de cultivar la tierra y de dominar el mundo animal. El conjunto está coronado por el descanso divino del séptimo día, prefiguración del shabbat.

Por lo que respecta al diluvio, está motivado por el hecho de que la tierra se ha corrompido por la violencia de «toda carne», excepto Noé, el único justo entre sus contemporáneos. Noé es llamado a construir el arca según un plan preciso, que sugiere un verdadero santuario de tres plantas. Después del diluvio, Dios modificará ligeramente el mandato de dominación confiado a la humanidad, permitiéndole en adelante alimentarse de carne, no sin proteger al mismo tiempo la vida humana. Por otro lado, Dios concluirá una alianza con «toda carne». A esta primera alianza seguirán más tarde las alianzas particulares con Abrahán e Israel: los «origenes» de P no son una obra autónoma, sino que preparan, engloban y prefiguran la historia de Israel que encontrará su apogeo en el Sinaí.

Las listas genealógicas (II, IV) sirven para establecer el ritmo de la historia realizando la transición entre las generaciones esenciales; el relato desarrolla después más detalladamente los hechos y las gestas de tales generaciones. Hay que destacar que la genealogía de Quénán a Lámcé (5,12-27) sigue aproximadamente los mismos nombres que la de Caín a Lámcé en Gn 4,17-18 (*J*); se trata de lecturas variantes con las que el redactor formará después dos linajes diferentes (*nota bene*: los textos P no son totalmente homo-

géneos pero muestran rastros de relecturas sucesivas más o menos puntuales, tanto en Gn 1 como en Gn 6-9).

4. La *redacción* (R, esta sigla reagrupa el conjunto de las intervenciones responsables de la «redacción final» del Pentateuco) reunió las dos grandes tramas interpolando el relato «J» ampliado allí donde P ofrecía puntos de anclaje oportunos; si bien es verdad que se pueden descubrir aquí y allá empalmes destinados a atenuar la transición, no es menos cierto que la intervención de los redactores dejó siempre rastros visibles. Sin embargo, hay que distinguir *a priori* los pasajes donde R trata de armonizar las fuentes preexistentes (así, especialmente, 2,1.7b; 4,25-26 [Set y Enós]; 5,29b; 6,7*; 7,1b.3.8-9.10b.16.22-23; 8,21; 9,5b.18b; 10,4b.8-10*.12b.14*.18b-19.21.24-25*.29b-30) de otras perícopas, más desarrolladas, donde los relatos nuevos, tomados en su mayoría de terceras fuentes, dispersas y generalmente desconocidas, son añadidos para completar aquello que representará en adelante el verdadero « prólogo » a la gran historia nacional que va de Gn al libro de los Reyes.

«Material propio» (*Sondergut*) de R:

- a. 2,9b-15; 3,22.24 (dos árboles, cuatro ríos)
- b. 6,1-4 (hijos de Dios e hijas de los hombres)
- c. 9,20-27 (la viña de Noé y la maldición de Canaán)
- d. 11,1-9 (relato de Babel)

La utilización del doble nombre *Yhwh 'elohim*, «Yhwh Divinidad», en los capítulos 2-3 (fórmula heterogénea que encuentra paralelos en las inscripciones tardías de Palmira) es emblemática de la actitud de los redactores que trataron de armonizar las fuentes preexistentes. La creatividad de su trabajo aparece, por ejemplo, en el tratamiento de las dos versiones genealógicas, que ellos comprenden en el sentido de dos líneas alternativas: una pasa por Caín el asesino hasta el brutal Lámc I; la otra parte de Set, sustituto de Abel, y de su hijo Enós ('enōs, el «humano» frente a Dios), generación de los primeros adoradores de Yhwh (4,26), que conduce a Lámc II, padre de Noé. Su trabajo debió ser particularmente arduo en el relato del diluvio, que no se podía contar razonablemente dos veces seguidas...

R asumiría la paternidad redaccional (si no de autor) de materiales que, en la antigua hipótesis documentaria, cuadraban difícilmente con los textos J(E), *a fortiori* cuando se atribuyó a estos últimos un origen preexílico. Resulta, por otra parte, que ninguno de estos relatos tiene paralelos en la mitografía del Oriente Bíblico. Estas perícopas nuevas (en el seno de las cuales se podría distinguir todavía el substrato original del barniz aportado por «R») permiten situar bastante bien las intervenciones que nosotros englobamos bajo la sigla R en el siglo IV, tal vez incluso en los primeros años del siglo III a.C. El moti-

vo del árbol de la vida introduce el tema de la inmortalidad (aun cuando sea muy hipotética), tal vez en conflicto con las teorías greco-fenicias sobre la inmortalidad del alma humana. El fragmento (*¿de origen henóquico?*, cf. el capítulo 6 del libro de Henoc) sobre los ángeles seducidos expresa esta misma preocupación y añade la noción de las generaciones intermedias de los Gigantes y los Héroes, conocida desde la *Teogonía* y el *Catálogo de las mujeres* atribuidos a Hesíodo (siglo VII), y repetida muchas veces por los autores griegos y helenistas. La aparente contradicción de un relato que representa a Cam (*el Africano!*) comportándose de forma impudica, y a Canaán (cuya filiación a partir de Cam es artificial) recibiendo la maldición se resuelve si se considera a los dos como héroes desventurados de versiones divergentes (una en la perspectiva de la historia nacional, construida sobre la oposición fundamental entre Canaán e Israel, y la otra en la perspectiva de un relato proto-histórico que engloba la suerte de toda la humanidad, incluida la expansión de Jafet [representante del mundo griego] en tierra semítica; las dos dimensiones se unen en la derrota de Tiro por Alejandro Magno en 332/331 a.C.). Por lo que respecta al famoso relato de la construcción incompleta de Babel, una especie de segunda caída, colectiva, después de la caída de la primera pareja (cf. 3,3,22 y 11,6), utiliza motivos que se remontan probablemente a la época de los esplendores asirios bajo Sargón II y Senaquerib (Uehlinger); éstos debieron encontrar un nuevo reflejo en la época en que Alejandro se propuso sin éxito restaurar Babilonia y su *ziggurat* Etemenanki (Witte).

La aproximación diacrónica aquí propuesta siguiendo a Witte se basa en gran medida en los estudios de J. Wellhausen y de sus sucesores, sin negar no obstante la pertinencia de las críticas recientes: el primer relato (o «J» primitivo) engloba los elementos que anteriormente se atribuyó a una fuente pre-J; la redacción teológica (= J «ampliado») retoma muchos materiales anteriormente asignados a «JE»; de acuerdo con la tendencia actual, la sucesión J-P es, si no invertida, al menos matizada: «J primitivo» precedió sin duda a P; «J ampliado» es, en cambio, probablemente posterior. Pero es sobre todo en el nivel de R donde el modelo de Witte se hace muy interesante. Se comprende bien el interés que tiene R por enriquecer la concepción teocéntrica de P por la teología casi sapiencial de «J ampliado». Impresiona sobre todo la gran diversidad de los materiales aportados por R, que aparece como un compilador de tradiciones, instruido y bastante hábil, más que como un erudito que habría tratado de imponer su síntesis propia. Si bien es verdad que nada nos obliga a atribuir todas las intervenciones redaccionales a una sola mano, lo cierto es que éstas no carecen de coherencia, lo cual justifica la sigla colectiva (y la intuición de Franz Rosenzweig que propuso traducir R por *rabbənū* «maestro nuestro»). Pero no olvidemos que estos escribas realizaban su trabajo de reunión de las tradiciones en la montaña de Palestina, a la sombra del

Templo de Jerusalén, donde no se tenían ni los medios ni la pretensión de rivalizar con las últimas obras, historias o encyclopedias, de los autores helenistas de Alejandría o de Gaza, y que su verdadero centro de interés se situaba más bien en los libros siguientes (especialmente Ex-Dt).

Es evidente que los autores de los dos principales «relatos-fuente» («J primitivo» y P) no inventaron sus textos enteramente. La incongruencia de las diez obras de la creación con los siete o los seis días en que se realizan permite adivinar que el narrador de Gn 1 (P) sometió a su noción particular de un ritmo de tiempo ideal (la semana que conduce al descanso sabático) una tabla cosmológica que no se prestaba a ello sin resistencia. En el relato de la creación separada de la mujer (Gn 2,21-22...; 3,20), un vocabulario idiosincrásico muestra claramente que el narrador depende en última instancia de una fuente (no identificada aún) escrita en lengua acadia y, por lo tanto, de origen asiro-babilónico. El título de la tercera parte hace referencia a un «rollo de las genealogías de Adán» (5,1) que el autor (P) parece haber utilizado como una obra aparte (cf. 1 Cro 1-9; Lc 3,23-28). Gn 6,1-4 (R) contiene una reminiscencia mitológica de tipo henóquico (cf. 4Q201 III; 4Q202 II) y/o de inspiración hesiódica, hoy perdida. Por lo que respecta a la tradición del diluvio (J, P, R), sus raíces se hunden a su vez en la memoria milenaria de la literatura sumero-acadia.

6.2.2. Gn 1-11 y la mitología antigua

Los vínculos que unen Gn 1-11 a las tradiciones mitológicas, épicas y historiográficas de Egipto, del Oriente Bíblico, de Asia Menor y de Grecia antigua han sido muy estudiados desde la segunda mitad del siglo XIX, como consecuencia del desciframiento de las escrituras cuneiformes y jeroglíficas. La atención se concentraba entonces en la epopeya de Gilgamés en su versión larga de 12 tablillas, descubierta en los archivos de Nínive, y en el poema cosmogónico *Enūmī elīš* («Cuando en lo alto...»). Estos documentos casi intactos y muy antiguos relegaban de pronto a un tercer plano a los autores de época helenística conocidos anteriormente, como el sacerdote babilonio Berozo (nacido hacia el año 330), a los historiadores judíos citados por Alejandro Polihistor (siglo I a.C.), o al historiador fenicio Filón de Biblos (64-141 d.C., que se basa en un autor más antiguo llamado Sanchoniaton). Estos últimos no sólo eran de difícil acceso, ya que sus escritos se conservaban únicamente en estado fragmentario en citas dispersas en otros autores como Flavio Josefo o Eusebio de Cesarea, sino que sobre todo pasaban a ser de pronto epígonos decadentes, puesto que su encuentro con el helenismo debió mancillar el *Volksgeist* («espíritu del pueblo») idealizado en aquel momento por los nacionalismos europeos. La inspiración del relato bíblico, ya maltratada por los descubrimientos y las teorías de los científicos, se vio doble-

mente cuestionada por el descubrimiento del «Génesis babilónico», lo cual encendió una apasionada controversia intelectual conocida bajo el título-pamfleto de «Biblia y Babel» (*Bibel und Babel*). Lamentablemente, la empresa resultó en parte desacreditada por las interpretaciones llamadas «pan-babilonistas». Los estudios comparados fueron puestos entre paréntesis durante casi medio siglo, lo cual no dejó de satisfacer a los representantes principales de la teología dialéctica, que llegaron a separar casi completamente, entre los años 1930 y 1960, las religiones y la mitología «paganas» de la fe en un Dios de la historia de Israel.

Hay que esperar hasta finales de la década de 1960 para que la comparación de los relatos bíblicos de los orígenes con sus parientes del Oriente Bíblico recupere toda su importancia (compárense desde este punto de vista los comentarios de von Rad y de Westermann), ampliamente desconectada, ciertamente, de los helenizantes. Con respecto al siglo XIX, se había enriquecido considerablemente el corpus de textos sumerios y acadios, sobre todo gracias a la epopeya del «supersabio» (*Atrajasis*) –el único texto cuneiforme conocido hasta la fecha que vincula, como el relato bíblico, creación y diluvio–, a la epopeya de Gilgamés –donde la tablilla XII contiene un relato del diluvio bastante próximo al de nuestro «J primitivo»–, y a una versión sumeria del diluvio que debe estar en el origen de la tradición conocida por Berozo (lo atestigua el nombre del héroe, Ziusudra, que se convierte en Χιούθρος). Un fragmento de la epopeya de Gilgamés datado en el siglo XIV o en el XIII a.C. fue hallado en Meguido, lamentablemente fuera de contexto (es, sin embargo, improbable que la tradición bíblica se remonte a una tradición escribal «cananea» de la Edad del Bronce). Una generación de investigadores ha podido confrontar los relatos bíblicos con sus parientes sumero-acadios y ha obtenido bastantes resultados interesantes gracias a la sinopsis elaborada con ellos. Los testigos cuneiformes más importantes se extienden a lo largo de un extenso período que va de comienzos del segundo milenio hasta la época de Asurbanipal, a mediados del siglo VII a.C. Es difícil precisar la forma literaria exacta que revestían estas tradiciones en las escuelas y los archivos mesopotámicos y semítico-occidentales en los siglos VI-III a.C., es decir, en las épocas (neo-babilónica, aqueménida y helenística) en que los textos de Gn 1-11 fueron redactados y posteriormente reunidos. Sólo algunos estudios recientes tratan de incluir a Grecia en esta empresa. No obstante, sería oportuno retomar no sólo los pseudoepígrafos –mejor conocidos ahora gracias a Qumrán, donde la figura de Gilgamés está atestiguada en 4Q530 II 2 y en 4Q531 fr. 17,12–, sino también el dossier de los autores helenísticos, a fin de determinar con más precisión el lugar que ocupan los «orígenes» bíblicos en la literatura mitográfica, cosmogónica e historiográfica del Oriente Bíblico y del mundo mediterráneo antiguo.

No disponemos aquí de lugar para detallar la pluriformidad de las tradiciones que, en el Oriente Bíblico y en el mundo mediterráneo antiguo, se referían a la cosmogonía, a la antropogonía y al diluvio (cf., en francés, las colecciones fácilmente accesibles de los «Suppléments a los Cahiers Evangile» y, en español, la colección «Documentos en torno a la Biblia»). Señalaremos solamente algunas pistas de lectura sinóptica que parecen particularmente interesantes para el esclarecimiento de los textos bíblicos. Ya hemos dicho que el relato «J primitivo» se sitúa bastante cerca de la epopeya de *Atrajasis*, de Guigamés XII y de una versión sumeria del diluvio; pero mientras que la primera considera la creación simultánea de siete parejas (!) de hombres y de mujeres, Gn 2* insiste en la idea de una sola pareja primitiva, noción igualmente atestiguada en el mito sumerio «Enki y Ninmaja», donde la pareja primitiva nace de la diosa madre Nammu. En el relato bíblico, la mujer aparece como la cumbre de la creación de los seres vivos, puesto que sólo ella saca al hombre de su soledad; como hemos indicado anteriormente, esta creación en dos tiempos depende probablemente de una fuente acadia que podría haber inspirado a su vez un relato neo-asirio con una perspectiva polifónica evidente, que habla de una creación, primero del hombre, y después del rey (cf. la identificación del hombre primordial con el rey de Tiro en Ez 28!). Si bien es verdad que algunos motivos aislados –como el episodio de las aves (el cuervo después de la paloma, Gn 8,6-12)–, así como la trama general que conduce al sacrificio (Gn 8,20-21), se inspiran, evidentemente, en la tradición cuneiforme, no es menos cierto que la transferencia del mito a un marco monoteísta planteó dificultades a los redactores: en las versiones antiguas, el mito presenta una pluralidad de divinidades (Enlil que decide el diluvio, Enki/Ea que instruye a quien será el superviviente, la diosa madre Mami/Istar que se rebela al ver cómo perecen sus criaturas...); en las versiones bíblicas es Yhwh quien asume esos papeles. Yhwh es el único que decide el diluvio, pero también su final; lo que puede dar la impresión de una cierta contradicción (cf. 6,5 y 8,21) permite a los autores bíblicos insistir en la simpatía que experimenta Yhwh hacia su creación, y marcar la diferencia entre la omnipotencia divina y el despotismo casi arbitrario. Por lo que respecta al relato sacerdotal de la creación en Gn 1, que resume la multiplicidad de lo divino con el nombre '*elohím*', «divinidad(es)», se ha comparado con un documento menfita, copiado a finales del siglo VIII a.C., que elogia la prioridad en el acto creador de Ptah del corazón, de la boca y de la palabra antes de los otros órganos divinos, para contrarrestar los modelos biológicos y sexuales más tradicionales; se ha observado también un cierto parentesco entre la descripción del caos primordial en Gn 1,1-2 y las nociones cosmogónicas egipcias. Sin embargo, la continuación de Gn 1 parece más próxima a los conceptos babilónicos de una creación por divisiones y mandato de funciona-

miento, que se ha de situar a medio camino entre el *Enūma eliš* y el relato abreviado que ofrece Berozo de la creación del mundo por Marduk en Babilonia. A diferencia de estos modelos mitológicos, el relato sacerdotal no reconoce ninguna fuerza malvada o monstruosa que habría podido oponerse a la acción creadora de Dios.



El árbol de vida rodeado de dos querubines (cf. Gn 2-3).

Es imposible por ahora especificar la fuente de los relatos sobre las transgresiones fundamentales, sobre los Gigantes (*n̄pilim*) y los Héroes (*gibbōrīm*) y, finalmente, sobre los inventores y los fundadores. Contentémonos con señalar que la tradición tuvo, sin lugar a dudas, un origen doble o incluso triple: junto a tradiciones más locales (los hijos de Cain), se encuentran vestigios de listas sumero-acadias de reyes antiguos (conocidas también por Berozo y por otros muchos historiadores helenísticos) y una influencia de la historiografía llamada euhemerística, que transformó ciertos mitos (orientales o griegos) en narraciones relativas a los héroes más antiguos. De este modo, por ejemplo, el dios asirio-babilónico Ninurta, guerrero y señor de las estepas, se convirtió en el rey Nemrod, bravo cazador delante de Yhwh y fundador de las mayores metrópolis mesopotámicas (Gn 10,8-12).

6.2.3. Medios productores

¿Se pueden precisar los medios productores de textos que parecen, a primera vista, formar parte de la herencia universal de la humanidad? ¿No habría que contentarse con reconocer que nosotros leemos en estas páginas versiones un tanto regionales de relatos cuyos modelos más elaborados, e incluso sofisticados, se encontraban en los centros de la erudición antigua que eran a la sazón Menfis, Nínive, Babilonia, y después Atenas y Alejandría? Esta constatación puede incluso dar alguna idea sobre el arraigo de los «origenes» en el medio de los letrados de Judea, grandes consejeros y sacerdotes, algunos de los cuales se encontraban sin duda en el destierro, si no en misión en el extranjero... A partir de la época neo-babilónica, los templos se erigie-

ron cada vez más en guardianes de la tradición tanto religiosa y científica como histórica. Del libro de Ezequiel hasta el *Talmud de Babilonia*, no faltan indicios para probar que a partir del siglo VI a.C. se produce un intercambio entre sacerdotes-académicos babilonios (mitógrafos, adivinos y médicos) y letrados de Judea en la *golah*, algunos de los cuales pudieron acceder a una formación intelectual en un medio cuneiforme. La mayoría de estos intelectuales, a los cuales se deben los elementos más tradicionales de Gn 1-11, debieron ser sacerdotes instruidos, dedicados a los estudios más que a las tareas prácticas del culto diario que, de todas formas, no pudieron desarrollarse en el destierro.

La biblioteca del Templo de Jerusalén debió recoger, a partir del siglo V, estas informaciones y conocimientos y erigirse en una especie de academia-conservatorio: fue allí donde los sacerdotes más brillantes tomaron la iniciativa de componer el relato llamado «sacerdotal»; y también allí debieron cruzarse la mitología y la corriente sapiencial. Nótese que los «orígenes» están más abiertos a tener en cuenta una antropología pesimista que a la recepción de las últimas teorías cosmogónicas de los científicos (griegos o egipcios: cf. Jb 38, que parece más instruido en materia de cosmografía que Gn 1, el cual se limita a lo esencial). Por el contrario, Gn 1-11 es retomado con más frecuencia en la literatura sapiencial (Sal, Jb, Ct, Si) que en la historiografía, el derecho o el profetismo (pero cf. Ez 14,14; Is 54,9, etcétera), aun cuando estas páginas llegaron a ser finalmente ineludibles para los historiógrafos a causa de su estatus de prólogo a la historia nacional (cf. Ne, Cro; Jos 24,2 ignora aún los «orígenes»).

La anteposición de los «orígenes» al gran relato de la historia nacional aporta, por otro lado, una dimensión importante a la comprensión de ésta: en la perspectiva de P, la elección de Abra(ha)n, y, después, de los hijos de Israel, servirá para constituir, alrededor del shabbat y, después, del culto, una comunidad-modelo que sea la más próxima posible al creador del cosmos y a su proyecto de vida para la tierra entera. En la perspectiva de «J» (o JE, o «KD», véase la introducción al Pentateuco), el aparente fracaso del proyecto de Yhwh con Israel encontrará finalmente una parte de explicación etiológica a través de la antropología fundamental, es decir, la pertenencia de este pueblo a una humanidad que piensa equivocadamente que puede construir su futuro contra Dios: la desobediencia de los primeros hombres, expulsados del jardín como más tarde Israel de su tierra, predispone en cierto modo la suerte nacional de Israel (pero mientras que la entrada al Edén permanece cerrada, la fe de Israel se construirá a partir de un retorno...). Por lo que respecta a la redacción final, que relee el prólogo en una perspectiva historiográfica que mezcla mitografía y antropología, insistirá en la necesaria separación de la esfera divina y del mundo humano. Se ofrece entonces a los hombres la elección entre

Cafín/Lámc I o Set/Enós/Noé, entre la violencia o el respeto a Yhwh; sólo sobrevivirán, en definitiva, los justos, entre los cuales se preparará un camino especial para el linaje que es llamado a escuchar y a practicar la *Torah* –y ésta aparece en lo sucesivo como un verdadero instrumento de humanización.

6.3. Temas y cuestiones clave

Gn 1-11 trata, como hemos visto, de cosas esenciales y fundamentales; por eso se vacila a la hora de querer resumir la riqueza de estas páginas en algunas frases que corren el riesgo de caer en la trivialidad. Se puede, y se debe, leer los «orígenes» primero como un conjunto bastante denso de etiologías de todas las clases, donde se entremezclan el saber empírico y la especulación, el conocimiento, la tradición y la información de tercera mano para explicar el advenimiento de un orden y de una organización fundamental del mundo, en el plano cósmico, geográfico y geopolítico (los continentes y los países) o étnico y cultural (las lenguas, los modos de vida...). Que estas etiologías muestran los límites de los conocimientos de sus autores antiguos no tiene nada de sorprendente. Cuando se lee la Biblia a partir de los interrogantes principales de otra época, hay que insistir, sin lugar a dudas, menos en las modalidades particulares, después de todo anecdóticas, según las cuales estos relatos consideran la cosmogonía y la antropogonía (a no ser para subrayar que Dios mismo, según la Biblia, no forma parte de la creación), y hay que insistir sobre todo en las cuestiones fundamentales que tales relatos plantean a propósito de las relaciones que mantienen los hombres con las mujeres y entre sí (sexualidad y violencia), o la especie humana con el resto de la creación (ecología; naturaleza, cultura y civilización) y con Dios.

Por lo que respecta al hombre en el conjunto de la creación, Gn 1 le otorga un poder cierto sobre la tierra y sobre los animales (el *dominium terrae*) que se comprenderá a partir de las condiciones de una época en que la humanidad estaba lejos de poder aniquilar las especies y los biotopos. Se notará que este poder es legado al hombre en calidad de ser creado «a imagen de Dios» (1,26) y, por tanto, dotado no sólo de inteligencia sino también de responsabilidad, como un representante o un visir enviado con autoridad por un rey. Si no se pide al hombre que sustituya a Dios, único señor de la vida, ni siquiera que ocupe el lugar de un «co-creador» (según una fórmula teológica que está de moda), es sin duda porque el hombre de aquella época vivía su entorno natural (habitado por animales salvajes) como una amenaza y, a la vez, como un terreno de extraversión. Por otro lado, el paso del «vegetarianismo» antediluviano a la autorización de comer la carne de los animales (pero no la sangre, cf. 1,28-30 y 9,2-7) prepara la matanza ritual de animales, así como la comunión sacrificial instaurada en el Sinaí. Por lo que res-

pecta a Gn 2-3, se trata de conservar el equilibrio entre los dos capítulos, que se responden como un mito y su anti-mito: el ideal es formulado por el relato antropogónico, que establece el parentesco fundamental entre el hombre (*hā'adām*, el «terroso»), los animales y la tierra arable (*hā'adāmā*); el anti-mito subraya la realidad dolorosa, que ve en el trabajo agrícola un perpetuo combate contra la tierra, pues el aspecto de jardín paradisiaco de ésta no es más que un recuerdo del tiempo anterior a la transgresión: contrariamente a las quimeras burguesas y ciudadanas, la imagen no tiene nada de bucólico. No obstante, el relato del diluvio, donde se ve al hombre asumir el cuidado de la supervivencia de las especies que viven sobre la tierra y en el aire, recuerda aún la comunión vital entre hombres y animales, que forman con la imagen del arca un poderoso símbolo no desprovisto de una cierta ingenuidad. Recuérdese, sin embargo, que Gn 1 o 9 no dicen ni la única ni la última palabra de la Biblia sobre la creación (cf. Sal 8; 104; Jb 38ss; Pr 8,23ss; Ct, etcétera).

Por lo que respecta a la dimensión antropológica de estos textos, insistimos en la unidad y la igualdad fundamental de la humanidad, hombres y mujeres, como «imagen y semejanza (!) de divinidad» (Gn 1,27; cf. 5,1-3), fundamento de una dignidad indivisible (por medio de la reflexión sapiencial bíblica [cf. Pr 14,31; 17,5; 22,2; 29,13] y de la filosofía, ésta será la fuente última de los derechos del hombre). A propósito de la relación hombre-mujer, se tratará también de respetar el equilibrio entre Gn 2 y 3 para no ensombrecer demasiado con nocións anacrónicas (pecado original, necesidad de justificación por la fe, etcétera) un cuadro que es ya suficientemente sombrío en sí mismo. Consideraremos que el Hombre primordial (*hā'adām*) sólo llega a ser realmente él mismo después de la aparición de la mujer (*'isšā*), y que, sin tardar, la diferenciación sexual hará de él un varón (*'is*). Por lo que respecta a la mujer, no es creada como una «ayuda» inferior al hombre sino como un «apoyo» (*'ezer*) indispensable frente a él (*k'negdō*); gracias a ella el hombre se convertirá en un ser en diálogo, pues lo propio del ser humano se encuentra en su capacidad de comunicación, y su figura más intensa es el reconocimiento mutuo en la pareja (hasta la relación sexual; de ahí el reflejo de Gn 2-3 en el Cantar de los Cantares).

Nos preguntamos, por último, por el potencial a la vez creador, inventor y destructor del hombre, que parece ser el reverso necesario de una criatura inteligente y, por lo tanto, curiosa por naturaleza (hasta conocer «el bien y el mal») y expuesta al riesgo de una eterna frustración. Por su capacidad de considerar otra cosa, siempre mejor, el hombre puede llegar hasta desconfiar de Dios, e incluso querer ocupar un lugar que sólo corresponde al creador. Como en la más sencilla tradición mitológica, Dios se defiende con vehemencia, hasta lamentarse de haber creado al hombre (6,6: punto culminante

de los «origenes»). Pero la simpatía prevalecerá sobre el lamento. Por eso, el Dios de Gn 1-11 aparece no sólo como el creador al que toda realidad debe su existencia primordial, sino también como el único garante de la perennidad del cosmos y de la supervivencia del mundo y de la humanidad.

6.4. Indicaciones bibliográficas

6.4.1. Comentarios

F. CASTEL, *Commencements. Les onze premiers chapitres de la Genèse*, París, 1987. G. VON RAD, *La Genèse* (Commentaires bibliques), Génova, 1968 (trad. cast. del original alemán: *El libro del Génesis. Texto y comentario*, Sígueme, Salamanca, 1988'). L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. I. Teilband: Gen 1,1-11,26* (FzB 70), Würzburg, 1992. H. SEEBAß, *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn, 1996. C. WESTERMANN, BK.AT 1/1, 1974 – *Genesis I-II: A Commentary*, Londres, 1984. G.J. WENHAM, WBC 1, 1987.

6.4.2. Estado de la investigación

J. ROGERSON, *Genesis I-II* (OTGu), Sheffield, 1991. C. WESTERMANN, *Genesis I-II* (EdF 7), Darmstadt, 1972.

6.4.3. Obras y artículos importantes

L. DESROUSSEAUX (ed.), *La création dans l'Orient ancien: congrès de l'ACFEB, Lille (1985)* (LeDiv 127), París, 1987. N.C. BAUMGART, *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9* (HBS 22), Friburgo i.Br., 1999. J. BOTTÉRO / S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne* (Bibliothèque des histoires), París, 1989 (trad. cast.: *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*, Akal, Madrid, 2004). P.J. HARLAND, *The Value of Human Life: A Study of the Story of the Flood (Genesis 6-9)* (VTS 64), Leiden et al., 1996. M.-J. SEUX, *La création du monde et de l'homme dans les textes mésopotamiens* (Supplément au CEv 38), París, 1981 (trad. cast.: *La creación del mundo y del hombre en los textos del Próximo Oriente antiguo*, Verbo Divino, Estella, 1982). M.-J. SEUX et al., *La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien* (Supplément au CEv 64), París, 1988. M. LUGENBÜHL, *Menschschöpfungsmythen. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem Alten Orient* (EHS 15/58), Berne et al., 1992. H.-P. MÜLLER, «Der Welt- und Kulturentstehungsmythos des Philon Byblos und die biblische Urgeschichte», ZAW 112 (2000), pp. 161-179. H. PFEIFFER, «Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,24)», ZAW 112 (2000), pp. 487-500; ZAW 113 (2001), pp. 1-16. A. DE PURY, *Le chant de la création. L'homme et l'univers selon le récit de Genèse I* (Cahiers bibliques 1), Aubonne, 1986. J. VAN SETERS, «The Primeval Histories of Israel and Greece Compared», ZAW 100 (1988), pp. 1-22. C. UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sog. Turmbauzerzählung (Gen 11,1-9)* (OBO 101), Friburgo (CH) / Göttingen, 1991. M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologieschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 290), Berlín, 1998. E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterliche-Urgeschichte (SBS 112)*, Stuttgart, 1987.

GÉNESIS 12-36

Albert de Pury

Bajo su forma canónica, los capítulos 12-36 del libro del Génesis se integran plenamente en la gran narración que parte de la creación del cielo y de la tierra en Gn 1 y conduce a la muerte de Moisés, justo antes de la entrada de los israelitas en el país de Canaán en Dt 34, y que se extiende, más allá del Pentateuco, hasta el final de la historia de los reinos de Israel (2 R 17) y de Judá (2 R 25). En el seno de esta gran construcción historiográfica, nuestros capítulos siguen a la historia de los orígenes de la humanidad y de las naciones (Gn 1-11), y se interesan por los antepasados de un pequeño grupo de tribus procedentes de esta humanidad, para concentrarse finalmente en las figuras de Jacob y de sus hijos (Gn 34; 35,16-26; 37-50). Estos doce hijos, llamados en Ex 1,1-5 hijos de *Israel*, son presentados como los antepasados del pueblo cuyo nacimiento, constitución y vocación van a ser relatados a partir del libro del Éxodo. Desde el punto de vista de los editores que dieron al Pentateuco su forma actual, el libro del Génesis no pretende aún narrar la historia de Israel, pero ofrece en cierto modo su *prehistoria*. Con respecto al conjunto formado por los libros que van de Éxodo a Deuteronomio, los cuales pretenden presentar la existencia y la identidad de Israel como pueblo de Yhwh, todo el Génesis cumple únicamente la función de un prólogo. Pero sucede como en las grandes óperas: laertura puede contribuir al resplandor de la obra tanto como el libreto propiamente dicho.

7.1. Estructura y contenido

Siguiendo el hilo narrativo, descubrimos la estructura siguiente:

Gn 11-25²: La historia de Abrahán y de sus dos hijos

- | | |
|----------|--|
| 11,10-32 | <i>Genealogía</i> : descendencia de Sem. <i>Nacimiento</i> y matrimonio de Abrahán. Esterilidad de Sara. Migración de Abrahán y de los suyos de Ur de Caldea a Jarán |
| 12,1-9 | Vocación de Abrahán. Partida de Jarán y llegada al país de Canaán. Primera promesa patriarcal (<i>tierra</i>). Construcción de altares en Siquén y en Betel |

12,10-20	Bajada de Abrahán y de Sara a Egipto. Sara en la corte del faraón
13,1-18	Abrahán en Betel. Separación de Lot. Reafirmación de la promesa (tierra, descendencia innumerable). Llegada a Mambré
14	La campaña de los cuatro grandes reyes. Abrahán salva a Lot, después se encuentra con Melquisedec
15	La promesa (hijo, descendencia innumerable, tierra [«del Torrente de Egipto al Río Grande (Efrates)»]), confirmada por la visión de un juramento divino (<i>b'rît</i>)
16	Huida de Agar, encinta, al desierto. El ángel de Yhwh le anuncia el nacimiento de Ismael, destinado a tener un gran futuro. Nacimiento de Ismael
17	Alianza con Abrán, a quien Yhwh llama <i>Abrahán</i> (v. 5), y con su descendencia (Ismael). Anuncio de un destino particular para el hijo que nacerá de Sara: Isaac
18,1-16	Visita de los tres «hombres» a Abrahán bajo la encina de Mambré. Anuncio del nacimiento de un hijo de Sara
18,17-32	Intercesión de Abrahán por Sodoma
19	El juicio de Sodoma y el salvamento de Lot. Lot y sus hijas
20	Abrahán y Sara en el país de Abimélec. El temor de Dios de Abimélec
21,1-7	Nacimiento de Isaac
21,8-21	Expulsión de Agar y de Ismael
21,22-34	Tratado entre Abrahán y Abimélec
22,1-19	Abrahán puesto a prueba: el (casi-)sacrificio de Isaac
23	La adquisición por Abrahán de una sepultura cerca de Mambré al término de una negociación con los hijos de Het
24	El siervo de Abrahán enviado a buscar una mujer para Isaac
25,1-6	Matrimonio de Abrahán con Queturá. Lista de los descendientes de esta unión
25,7-11	<i>Muerte de Abrahán.</i> Abrahán es sepultado por Isaac e Ismael en la tumba comprada a los hijos de Het
25,12-18	Genealogía: enumeración de los descendientes de Ismael

En su estado final, la historia de Abrahán es el relato de una elección y de una transmigración, y de las consecuencias que se derivan de ellas. En el seno de la humanidad nacida de Noé, Dios elige un pequeño clan. Abrahán obedece a la orden de partida que se le dirige y cree en la promesa que se le hace. Lo que está en juego en el relato a partir de este momento es saber si

Abrahán va a lograr establecerse en el país de Canaán y si –o en qué condiciones– va a obtener en él una descendencia. También se plantea la cuestión de saber cuál de los dos hijos, Ismael o Isaac, está destinado a recibir la herencia paterna. Aparte de los relatos que ponen los fundamentos enunciando la promesa (Gn 12,1-9; 13,4b-18; 15,1-6.17-21; 17,1-27; 18,1-18; 22,15-18) y de los que relatan el cumplimiento de ésta (21,2-7.22-34; 23 [?]), la mayoría de los demás relatos son episodios que ponen obstáculos a la realización de la promesa (11,30; 12,10-20; 14; 16; 19; 20) o que hacen pesar una amenaza sobre el fruto de la promesa (21,17-21: renuncia a Ismael; 22,1-14: renuncia a Isaac). Aun cuando no está exento de toda debilidad –pensemos en su cobardía en 12,11-13 y 20,2, cuando hace pasar a su mujer por su hermana–, Abrahán es presentado como un modelo de obediencia y de fe (12,4; 15,6; 17,23-27), que no retrocede ni siquiera ante la exigencia de sacrificar a su propio hijo (22,1-14). Es, además, un ejemplo de generosidad y de grandeza de alma (13,8-9; 14,11-24; 18,1-8.16-32; 20,17-18), reconocido como tal por los demás (23,6; cf. también 12,3b).

Gn 25-36*: La gesta de Jacob

La gesta de Jacob, que, en el capítulo 26, integra igualmente el pequeño ciclo de Isaac, se estructura claramente en tres partes: I. Jacob y Esaú (primer acto): el desarrollo de su conflicto; II. Jacob y Labán; III. Jacob y Esaú (segundo acto): el desenlace de su conflicto. Estas tres partes están unidas entre sí por escenas de encuentro divino (28,10-22 y 32,23-33). La gesta de Jacob termina con dos escenas de consagración de lugares de culto en Siquén (33,18-20) y Betel (35,1-15).

I. Jacob y Esaú, primer acto (Gn 25,19-28,22)

La génesis del conflicto y sus consecuencias

- 25,19-26 Nacimiento de Jacob y de Esaú, en lucha en el seno materno
- 25,27-34 Venta del derecho de primogenitura de Esaú a Jacob
- [26,1-33] Historia de Isaac: reiteración de la promesa (descendencia numerosa y posesión del país) a Isaac. Isaac y Rebeca en la corte de Abimélec en Guerar. Isaac se establece en Berseba. Alianza con Abimélec]
- 27,1-40 Robo de la bendición de Esaú por Jacob
- 27,41-45 Esaú promete venganza. Huida de Jacob
- 26,34-35;27,46;
- 28,1-9 Otra motivación de la partida de Jacob
- 28,10-22 Encuentro divino en Betel (el sueño de Jacob)

II. Jacob y Labán (Gn 29,1-32,1)*El ascenso de Jacob*

- 29,1-14 Llegada de Jacob a casa de Labán
- 29,15-30 Matrimonios de Jacob
- 29,31-30,24 Nacimiento de los hijos de Jacob
- 30,25-43 Enriquecimiento de Jacob

La lucha de Jacob por la independencia de su clan

- 31,1-21 Deliberaciones, y después partida de Jacob y de su clan
- 31,22-42 Altercado con Labán, que da alcance a los fugitivos
- 31,43-32,1 Desenlace del conflicto y conclusión de un tratado

III. Jacob y Esaú, segundo acto (Gn 32,2-36,43)*El desenlace del conflicto con Esaú*

- 32,2-22 Anuncio y preparación de un enfrentamiento con Esaú
- 32,23-33 Encuentro con Dios en Penuel (combate nocturno). Jacob es bendecido y recibe el nombre de Israel
- 33,1-17 Encuentro con Esaú. Reconciliación de los dos hermanos

Resultado(s) de la gesta de Jacob y/o Comienzo(s) de la historia de los hijos de Jacob y Epílogos

- 33,18-20 Llegada de Jacob a Siquén. Construcción de un altar a «El, Dios de Israel» (resultado 1)
- 34,1-31 Dina, hija de Jacob, pedida en matrimonio por el príncipe de Siquén. Los hijos de Jacob masacran a los siquemitas y pillan la ciudad (comienzo 1)
- 35,1-15 Retorno de Jacob y de su clan a Betel. Erección de un altar y de una estela. Reiteración de la promesa de una descendencia numerosa y del don del país (resultado 2)
- 35,16-20 Nacimiento de Benjamín y muerte de Raquel
- 35,21-22 Incesto de Rubén (comienzo 2)
- 35,23-26 Enumeración de los hijos de Jacob
- 35,27-29 Muerte y sepultura de Isaac en Mambré
- 36,1-43 Establecimiento de Esaú en el país de Edom. Enumeración de los descendientes de Esaú

En el texto actual del Génesis, los diferentes ciclos narrativos están unidos entre sí de múltiples maneras, y no es fácil delimitarlos claramente unos con respecto a otros. ¿Dónde termina verdaderamente el ciclo de los orígenes, y dónde comienza la historia de Abrahán? (cf. *supra*, las observaciones sobre este punto en la introducción a Gn 1-11). El ciclo de Isaac (Gn 26) se encuentra integrado en la gesta de Jacob. Por lo que respecta a la historia de

los hijos de Jacob, que forma la sustancia de la cuarta parte del Génesis (Gn 37-50), empieza, al parecer, ya en Gn 34 y prosigue en Gn 35,21-22. Por otro lado, Isaac desempeña un papel importante en la historia de Abrahán, puesto que a él se le reserva la parte más específica de la herencia de su padre. Sigue con vida hasta el retorno de Jacob al país, como el mismo Jacob seguirá vivo y continuará siendo una figura narrativa de pleno derecho hasta el final de la historia de José. Por lo que respecta a los vínculos que unen al libro del Génesis con los libros siguientes del Pentateuco, están sobre todo en el hecho mismo de que Jacob muere en Egipto y de sus hijos nacen los «hebreos» a quienes Moisés reunirá y hará salir de Egipto. Fuera de esta organización narrativa, sólo un pasaje –Gn 15,13-16– hace referencia explícitamente a los acontecimientos del Éxodo. Se observa que, aun cuando muchos elementos del Génesis tienen casi ciertamente un origen independiente de su contexto actual, la redacción final del Pentateuco puso un cuidado particular en hacer del Génesis un relato único y subrayar su estatus de prólogo con respecto a la «verdadera historia», la que comienza en Ex 1. En la redacción última del Pentateuco, la tríada de los patriarcas –Abrahán, Isaac y Jacob (enumerados de esta forma por ejemplo desde Gn 50,24; Ex 2,24; Dt 1,8; 6,10, etcétera)– se impondrá como la referencia clásica y estereotipada a esta «prehistoria anterior a Moisés».

7.2. Origen y formación

7.2.1. Planteamiento del problema

Aun cuando, como acabamos de ver, los «relatos patriarcales» se integran bien en la continuidad de las etapas propuestas por el libro del Génesis y, por esta razón, cumplen perfectamente la función de prólogo atribuida a este libro en el marco del Pentateuco, se trata de saber si siempre fue así. Desde el momento en que entramos en una perspectiva histórica, se plantean varias cuestiones:

1. Los relatos de Abrahán y de Jacob ¿fueron redactados desde el principio para ser integrados en la perspectiva de este gran proyecto literario o tuvieron otro destino antes de encontrarse en su posición actual? Es el problema de la *crítica literaria*.

2. Estos relatos ¿se remontan –y en qué medida– a tradiciones narrativas preliterarias? ¿Tenemos indicios que permitirían explicar el posible paso de la «tradición oral» a la «fijación por escrito»? ¿Qué podemos saber de esas tradiciones primeras? ¿Se plantea este problema en los mismos términos para Abrahán y para Jacob? Es el problema de la *historia de las tradiciones*.

3. Si admitimos que los relatos (orales o escritos) sobre Abrahán y/o Jacob tuvieron al principio una función autónoma, ¿tenemos medios para esclarecer las condiciones y las circunstancias en que estos relatos habrían sido retomados y adaptados para ser integrados en un proyecto literario dominado por la figura de Moisés? ¿Por qué las tradiciones patriarcales fueron relegadas –en el plano de la jerarquía de las tradiciones– a un estatus de «pre-historia»? O, con otras palabras, ¿cuándo fue concebido este «cohete de dos cuerpos» en que se convirtió el Pentateuco (Gn + Ex-Dt)? Es el problema de la *historia de la redacción*.

Antes de tratar de ofrecer una respuesta a estas cuestiones, tenemos que presentar la historia de la investigación.

7.2.2. Historia de la investigación

Desde los comienzos de la crítica bíblica moderna, los exégetas han dado siempre por supuesto que la historia que empezaba con los primeros capítulos del Génesis se extendía necesariamente más allá, hasta al estancia en el desierto (Nm 20*, fuente E; Nm 32*, J), la muerte de Moisés (Dt 34, P), e incluso la conquista y el establecimiento en el país (Jos 24*, J; Jos 19*, P). La observación de tensiones y variantes en el libro del Génesis (especialmente el empleo alternativo de *Yhwh* y de *Elohim* para designar a Dios) permitía reconstruir diferentes fuentes que habían sido fusionadas por el redactor final del Pentateuco (cf. la introducción a la historia de la investigación sobre el Pentateuco en este volumen). Ahora bien, era evidente que estas fuentes debían proseguir necesariamente en los otros libros del Pentateuco (Gn-Dt), o del Hexateuco (Gn-Jos). Nunca se planteó claramente la cuestión de saber cuál pudo ser el *proyecto literario* que dio origen al Pentateuco. Por lo que respecta a la posibilidad de una independencia original de ciertas partes del Génesis –y especialmente de las tradiciones sobre los patriarcas–, cuando era considerada, se encontraba relegada a un estadio forzosamente *preliterario*.

Después de las intuiciones de H. Gunkel (1901) sobre la autonomía de los relatos originales (*Einzelsgaben*) –Gunkel comprendía los episodios de la gesta de Jacob, por ejemplo, en parte como cuentos de hadas (*Märchen*), que habrían sido enlazados secundariamente unos a otros para formar un ciclo narrativo–, G. von Rad (1938) y M. Noth (1948) fueron los primeros en preguntarse por la prehistoria autónoma de los relatos patriarcales y en proponer una historia de las tradiciones preliterarias que condujeron a la eclosión del Pentateuco en su estructura actual. Como ellos mantenían una fecha muy antigua para la fuente yahvista –situaban a »J« en el siglo X, bajo el reinado de Salomón–, los orígenes de la estructura básica del Pentateuco (creación-patriarcas-Moisés) se remontaban, en su opinión, a la época del supuesto »rei-

no unificado». Por lo que respecta a las tradiciones autónomas que habían sido reunidas en esta estructura, se remontaban, en consecuencia, a la época premonárquica, y sólo podían haber sido transmitidas oralmente. Varios trabajos destacados de los años anteriores a la guerra –de A. Alt (1929) sobre el «dios de los padres» como forma de religión pre-yahvista propia de los grupos nómadas, o del propio Noth (1930) sobre el sistema «anfictiónico» de las tribus israelitas– parecían, por otro lado, confirmar este postulado de tradiciones patriarcales muy antiguas. Estas tesis de Alt, von Rad y Noth se vieron ampliamente desacreditadas a partir de la década de 1970 debido a la «crisis» del consenso wellhauseniano, ya mencionado en el capítulo de esta obra consagrado a la historia de la investigación. Desde el momento en que la redacción de las primeras obras en prosa preservadas en la futura Biblia hebrea se situaba en el siglo VIII, o en el siglo VII, se hacía más difícil imaginar que la primera versión escrita de los relatos patriarcales hubiera surgido directamente de tradiciones orales de origen premonárquico. Como consecuencia, toda la reconstrucción histórica de los orígenes de Israel se vio sacudida.

La investigación de tradiciones, o de conjuntos literarios autónomos, siguió, sin embargo, ocupando a algunos investigadores. Este o aquel conjunto –los relatos llamados «yahvistas» de Gn 2-11* (Crusemann), o el ciclo de Jacob (de Pury)–, ¿no se explicaban mejor como composiciones narrativas (y hasta literarias) independientes de su inserción ulterior en el proyecto literario global del Pentateuco? En el plano del sistema explicativo global del Pentateuco, la actualización de la «teoría de los fragmentos» por R. Rendtorff tuvo como consecuencia el derrumbamiento de la hipótesis axiomática tradicional según la cual la *redacción* de una parte específica del Génesis debió hacerse necesariamente en el marco del proyecto literario global de un Pentateuco o de un Hexateuco. Un texto o un conjunto textual podían remontarse perfectamente a la época preexílica mientras que la concepción y la disposición del futuro Pentateuco no tuvieron su origen antes del período exílico. Cuando T. Römer, finalmente, demostró en su obra sobre los padres en la literatura deuteronómista que el Deuteronomio y toda la tradición literaria dependiente de él probablemente no conocieron –o ignoraron deliberadamente– a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, y que el proyecto historiográfico elaborado por esta escuela situaba el comienzo de la historia de Israel en Egipto, resultó evidente que la separación entre el libro del Génesis y los libros de Éxodo a Deuteronomio era mucho más profunda de lo que se había supuesto hasta entonces.

La «crisis» de la década de 1970 parece haber desembocado, en estos diez últimos años, en dos orientaciones muy distintas. Unos (Van Seters, Rose, Levin) siguen admitiendo la existencia de al menos dos fuentes continuas –«J» y «P»– que se extenderían como mínimo por el Génesis, el Éxodo y Números,

pero datan estas fuentes en la época exílica o postexílica. En esta perspectiva, se considera siempre posible reconstruir una historia de Abrahán, de Jacob y de Moisés «yahvista», reescrita o completada por el autor «sacerdotal». Para Van Seters, el Yahvista se convierte en un mitógrafo/historiógrafo análogo a los que nos encontramos en el mundo griego más o menos contemporáneo. Los otros, impresionados por la naturaleza de la divergencia entre los relatos del Génesis y los que van de Éxodo a Deuteronomio, tratan de identificar el momento en que se realizó por primera vez la unión entre Génesis y Éxodo. El libro de K. Schmid es un ejemplo representativo de esta corriente: la historia de los patriarcas y la historia de Israel en Egipto habrían tenido, en un primer momento, un crecimiento redaccional independiente, y sólo después de que el autor sacerdotal («P^E») reunió, en su obra, los dos «capítulos» y puso la historia de la creación y de los patriarcas como prólogo de la historia del nacimiento de Israel en Egipto, surgió, poco a poco, tras sus huellas, el Pentateuco que nosotros conocemos. Para unos y otros, no obstante, el Pentateuco canónico nació en la época postexílica. Actualmente hay un amplio consenso en torno a esta tesis.

7.2.3. La historia de los patriarcas en el autor sacerdotal (P^E)

La fuente «sacerdotal» (P^E) es el único elemento del sistema de Wellhausen que ha sobrevivido a todas las crisis que han sacudido los estudios sobre el Pentateuco desde hace treinta años. Esta fuente constituye manifiestamente un texto coherente –los versículos que la componen pueden ser unidos unos a otros prácticamente sin lagunas ni perturbación– y abarca claramente los libros del Génesis y del Éxodo. Su contenido se puede identificar bastante fácilmente hasta Ex 15, pero la continuación y el final son más difíciles de precisar. Esto parece confirmar la hipótesis reciente según la cual la fuente P se extendía, originariamente, hasta la construcción del santuario en el Sinai en Ex 40* (cf. sobre este punto la introducción al Pentateuco).

En el Génesis, P^E comprende los textos siguientes:

1,1-2,4a	Creación del universo y de la <i>humanidad</i>
5,1-32	Genealogía de los hombres de Adán a Noé
6,9.11-22; 7,6.11.13-16aba'.	
17-21.24	El diluvio
9,1-17.28-29	Concesión de una <i>b'rît</i> (- ± juramento/alianza) en favor de Noé, de la humanidad y de todos los seres vivos
10,1-7.20.22-23.	
31-32	La tabla de las naciones

11,10-28a.29-32	Genealogía de los descendientes de Sem hasta Abrán
12,4b.5	Llegada de <i>Abrán</i> y de los suyos a Canaán
13,6.11b.12	Separación de Abrán y Lot
16,3.15-16	Nacimiento de Ismael
17,1-13.15-27	Teofanía de Yhwh bajo el nombre de <i>El Shadday</i> ante Abrán, que se convierte en Abrahán. Concesión de una doble <i>b'rít</i> , primero en favor de Abrahán y de su descendencia multiétnica en general (vv. 1-14: se les promete el país de Canaán, todos tienen que circuncidar a sus hijos el octavo día), y después en favor del hijo esperado de Sara y de su descendencia en particular (vv. 15-21: ellos son llamados a «vivir ante la faz de Yhwh» [cf. v. 18]). Cumplimiento de la circuncisión por Abrahán e Ismael (vv. 23-27)
19,29	Salvamento de Lot
21,1b-5	Nacimiento de Isaac
23,1-20	Muerte de Sara. Compra de la cueva de Macpelá
25,7-10	Muerte de Abrahán, sepultado en la cueva de Macpelá por Isaac e Ismael
25,13-17	Lista de los doce hijos de Ismael
25,20	Matrimonio de Isaac y Rebeca
26,20	Nacimiento de <i>Jacob</i> y Esaú
26,34-35; 27,46 [±] ; 28,1 [±] -2.5.6 [±] -9	Matrimonios de Esaú con mujeres hititas. Decepción de Rebeca. Jacob es enviado a casa de Labán para que tome mujer. Matrimonio de Esaú con una hija de Ismael
35,6aa'.11-15	Llegada de Jacob a Luz (Betel). Jacob recibe la promesa de una descendencia numerosa («una asamblea de pueblos») y tierra. Erección de una <i>massebah</i>
(...)	[laguna]. Estancia de Jacob en Labán, matrimonio con las hijas de Labán, nacimiento de los hijos de Jacob
31,18 [±] ; 35,9-10	Retorno de Jacob y de su familia. Con ocasión de su retorno, Dios le da el nombre de Israel
35,27-29	Llegada de Jacob a Mambré. Muerte de Isaac, que es sepultado por Esaú y Jacob en la cueva de Macpelá
36,40-43	Lista de los once jefes de Esaú
37,1	Jacob se instala en Canaán
46,6-7; 47,27b-28	Bajada de Jacob y de sus hijos a Egipto
49,1a.28b ^β	Jacob bendice a sus hijos

49,29-33	Jacob pide a sus hijos que sepulten sus restos mortales en la cueva de Macpelá. Muerte de Jacob
50,12-12	Jacob es enterrado por sus hijos en la cueva de Macpelá
Ex 1,1-5a	Lista de los 12 hijos de Jacob (en la cual hay que restituir la mención de José) que bajan con su padre a Egipto

El relato de P^E en Gn-Ex se subdivide en tres partes principales (para más detalles, véase la introducción al Pentateuco).

I. *La historia de la humanidad*: el orden de la creación (1,26-30) es dispuesto de nuevo después del diluvio en la alianza concedida a Noé (9,1-17). La descendencia de Noé (es decir, la humanidad entera) venerará a Dios bajo su nombre genérico *Elohim*: ella está destinada a habitar la tierra entera y a contener la violencia renunciando a consumir la sangre y castigando el asesinato. Al poner su arco en la nube, Dios mismo se compromete a renunciar a la violencia ciega. A merced de la arborescencia genealógica, la humanidad forma naciones (10,1-7.20.22-23.31-32).

II. *La historia de los descendientes de Abrahán*, que prolonga la historia de la humanidad en una de sus ramas. La descendencia multiétnica de Abrahán recibe el privilegio de una alianza específica (Gn 17): esta descendencia venerará a Dios bajo el nombre de *El Shadday*; tendrá derecho de ciudadanía en el país de Canaán y practicará la circuncisión como signo de pertenencia. Se anuncia una disposición especial relativa a Isaac, el hijo de Abrahán todavía no nacido, pero esta disposición sólo surtirá efecto después de Isaac, a través de la descendencia de los hijos de Jacob. La historia de Jacob sólo sirve de eslabón generacional entre Abrahán y el pueblo de Israel, el cual no se constituirá antes de haber sido conducido fuera de Egipto por Moisés. Aun cuando Jacob es beneficiario de dos encuentros divinos (35,6.11-15 y 35,9-10) y se le confirma la promesa hecha a Abrahán, con él no se concluye ninguna alianza.

III. *La historia y la vocación de los hijos de Israel* (Ex 1,7-40,33*). Los descendientes de Jacob –una comunidad también pluriétnica, sin lugar a dudas, porque incluye a judíos y samaritanos (cf. Gn 35,11b)– son llamados a convertirse, como hemos visto, en constructores y guardianes del Templo de Yhwh en la tierra.

Se observará, por otro lado, que la trama sacerdotal no comprende una historia autónoma de Isaac y que ignora todo lo relativo a la historia de José. Jacob y sus hijos bajan a Egipto, donde después de haberse multiplicado hasta el punto de llenar el país (Ex 1,7), son esclavizados por los egipcios. Dado que P^E es la primera obra literaria de la que se puede afirmar con certeza que «cubre» los temas del Génesis y del Éxodo, hay que plantearse la cuestión siguiente: el *autor* de esta obra –a quien llamaremos sencillamente «P»–, ¿fue

únicamente el primer *testigo* de esta estructura bipartita (que, entonces, existiría antes que él), o fue él claramente quien *la concibió*, su inventor y arquitecto? Pero antes, si observamos más de cerca la trama del relato sacerdotal, basta con que nos preguntemos: ¿qué es lo que presupone este relato, y qué es lo que no presupone? ¿Qué es anterior a P, y qué es posterior a él?

7.2.4. El ciclo de Jacob (Gn 25-36*)

Es más sencillo comenzar por el ciclo de Jacob (Gn 25-36*), porque la historia de este patriarca ha llegado hasta nosotros, casi íntegramente, en dos versiones diferentes: en su versión sacerdotal (P^E) y en una versión no sacerdotal (antes llamada «JE»). Si se desajusta la escena de Gn 35,6a.9-15 (dentro de la cual se fusionaron, en el momento de la integración de la versión «JE» en la versión «P», dos teofanías sacerdotales anteriormente distintas), se comprueba de inmediato que las dos versiones concuerdan en su estructura básica. En los dos casos, Jacob parte de la región del sur palestino (P: Mambré; «JE»: Berseba), para dirigirse al norte de Mesopotamia (P: Padán Aram; «JE»: Jarán), tras haber recibido, en Betel, una promesa divina relativa a su descendencia innumerable y su futuro en el país de Canaán (P: 35,6a.11-15; «JE»: 28,10-22). Después de tomar mujeres y tener hijos durante su estancia en casa de Labán, Jacob parte de nuevo con su clan, experimenta un encuentro con Dios en el que recibirá el nombre de Israel (P: Gn 35,9-10; «JE»: Gn 32,23-33) y regresa a su «domicilio» (P: Mambré 35,27; «JE»: Betel 35,1-5.6b-7). Pero más allá de esta estructura esquelética, los dos ciclos divergen totalmente, ya sea en su sustancia narrativa o en su «tono». P no conserva, o no conoce –eso es precisamente lo que se tratará de determinar– ninguno de los episodios llenos de color, generalmente conflictivos o escabrosos, que caracterizan la gesta de Jacob no sacerdotal. No menciona ni la lucha en el seno materno (25,21-26), ni la venta del derecho de primogenitura (25, 27-34), ni el robo de la bendición paterna (27,1-45), ni los altercados con Labán (29-31), ni el encuentro con Esaú (32,4-22; 33,1-17). Y si Jacob deja a sus padres, no es para huir de la venganza de Esaú (27,41-45), sino para encontrar una mujer de su parentela (26,34-35; 27,46; 28,1-2). ¿Hay que sacar la conclusión de que el autor sacerdotal no conocía aún la sabrosa gesta de Jacob tal y como se nos cuenta en la otra versión, es decir, en la mayor parte de Gn 25-35*?

Felizmente, un poema muy particular, Os 12, procedente de la única colección profética originaria del reino del Norte, nos da algunas indicaciones no sólo sobre la sustancia de esta gesta sino también sobre su popularidad en el reino de Israel durante los últimos decenios anteriores a la caída de Samaria. En este poema, el autor opone Jacob a Moisés e invita a sus oyentes a elegir al «antepasado» bueno vinculándose al «profeta» (Moisés) y no al «hombre de mujeres» (Jacob, el antepasado tribal; cf. vv. 13-14), a este antepasado califi-

cado al comienzo del poema como «pastor de viento» (v. 2). Ahora bien, este texto, que sin duda fue puesto por escrito después de la caída del reino de Israel, hacia finales del siglo VIII –¡incluso las relecturas que se hicieron en Judá (Os 12,1b.6) son preexílicas!–, hace alusión a una docena de rasgos o de incidentes arraigados precisamente en los episodios del ciclo de Jacob que parecen haber suscitado tantas reticencias por parte de nuestro autor sacerdotal. Así pues, no cabe duda de que la sustancia de la versión «JE» del ciclo de Jacob es anterior al gran proyecto de P⁸. Así, P optó muy sabiamente por conservar sólo aquellos elementos de la historia de Jacob que eran indispensables para su propia visión de la historia de los orígenes de Israel. La anterioridad de la versión no sacerdotal de Gn 25-36* no significa, sin embargo, que P conociera esta versión ya en su función de prólogo del nacimiento de Israel en Egipto, y menos aún como continuación de la historia de Abrahán.

El ciclo de Jacob parece constituir, esencialmente, una leyenda autónoma de los orígenes de Israel, y tal vez una de las más antiguas. En el plano arqueológico e histórico asistimos al nacimiento, en la Edad del Hierro I (siglos XII-X), de las futuras tribus de Israel en las regiones montañosas de la Palestina central y de la meseta de Transjordania. El «Israel» de los inicios es una sociedad tribal. En una sociedad de este tipo, es la genealogía –y en particular la genealogía de tipo «segmentado»– la que proporciona el sistema explicativo que la sociedad necesita. Como han mostrado antropólogos y etnólogos, la genealogía en las sociedades tribales (por ejemplo, los beduinos árabes todavía a principios del siglo XX) se transmite oralmente, de manera que pueda ser readaptada periódicamente a las nuevas relaciones de fuerza que se puedan establecer entre diferentes grupos (para tales readaptaciones, cf., por ejemplo, Gn 25,29-34; 38,27-30; 48,13-20). Ahora bien, la historia de Jacob, tal y como la encontramos en Gn 25-35*, es un excelente ejemplo de leyenda genealógica. La mayoría de los episodios y de las anécdotas de este ciclo de relatos tienen una connotación o una finalidad genealógica, y todo el ciclo encuentra su culminación cuando Jacob, primero excluido de su territorio debido al delito que cometió, y después acogido como refugiado indigente por otro grupo, logra, gracias a su talento y su perseverancia, pero también y sobre todo gracias a su astucia, no sólo contraer matrimonio con las dos hijas del jefe del otro grupo y adquirir muchos bienes, sino también imponer a su suegro la separación y el reconocimiento de su clan como grupo tribal autónomo. Hasta el final, los ataques, los obstáculos y toda clase de perfidias amenazarán con ponerlo todo en cuestión, pero al final de su historia, el antepasado fundador, a quien se otorga el nombre de «Israel» (Gn 32,29), habrá llegado a establecerse con su pueblo-en-formación en «su» territorio (alrededor de Siquén o tal vez de Betel), sentando los cimientos del futuro reino de Israel.

Observamos, por tanto, que el ciclo de Jacob ofrece una historia completa de los orígenes de Israel, una historia que se basta a sí misma y no tiene necesidad ni de un prólogo (Noé, Abrahán, etcétera), ni de un epílogo (Moisés, etcétera). Por sí mismo, el ciclo de Jacob funda todo lo que tiene que ser fundado, explica todo lo que debe ser explicado: el nacimiento o los orígenes de Israel, la existencia de Israel como conjunto tribal, estructurado a merced de sus configuraciones genealógicas sutiles y evolutivas, el derecho a su territorio en las montañas de Palestina central, sus santuarios principales (Siquén, Betel, Penuel, Majanáin), sus convenciones de matrimonios con las tribus arameas, sus relaciones más o menos conflictivas con algún grupo vecino (Esaú) o alguna ciudad (Siquén).

Se ha observado muchas veces que el Israel que se define por su antepasado Jacob no es todavía el Israel ortodoxo del Deuteronomio o del Levítico. El Dios de Israel de la gesta de Jacob podría ser una variante del dios El (cf. Gn 33,20). En cualquier caso, no es todavía el Yhwh guerrero del Cántico de Débora (Jc 5) ni desempeña, como en la tradición de Moisés, el papel de un Dios exigente y exclusivo. En los tratados entre grupos tribales vecinos, se llega a invocar a dos dioses diferentes para garantizar el tratado. Labán dice a Jacob: «¡Que el Dios de Abrahán y el Dios de Najor protejan el derecho entre nosotros!» (Gn 31,53). Así pues, el clima religioso se caracteriza por una gran flexibilidad. Los conflictos no desembocan normalmente en el enfrentamiento cruento, sino que se resuelven por medio de regateos, astacias, trampas y, al final, se llega a un compromiso. El antepasado no es un modelo ni de virtud ni de piedad, sino un despabilado, con encanto (temido por los hombres, pero sostenido siempre por las mujeres), un realista, un ganador.

Aun cuando nos resulta imposible determinar en qué época se empezó a narrar la primera gesta de Jacob (el *terminus a quo* es la coalescencia del primer grupo de clanes o de tribus que reivindican el nombre de Israel), ¿sabemos al menos cuándo, aproximadamente, pudo ser puesta por escrito? La comparación con el poema de Os 12 nos muestra que a finales del siglo VIII casi todos los episodios del ciclo eran conocidos y, si bien estas alusiones no nos revelan la manera en que estos episodios eran narrados, ciertos giros o juegos de palabras nos muestran que debió haber, en la formulación, algunos pasajes obligados, por ejemplo, cuando se dice que Jacob, en su lucha nocturna, «le pudo» (Os 12,5; cf. Gn 32,26.29).

Dicho esto, no todo en el actual ciclo de Jacob tiene necesariamente el mismo origen. El relato del nacimiento de los hijos de Jacob en Gn 29,15-30,24, por ejemplo, podría muy bien ser una variante tardía de este episodio –es natural, en efecto, que un relato como éste tuviera que ser readaptado periódicamente en función del último estado de la genealogía deseada–, pero

esto no resta nada a la certeza de que el ciclo de Jacob no pudo nunca prescindir de una noticia relativa al nacimiento del hijo de Jacob. De lo contrario, el héroe del ciclo no sería ya un patriarca. Se plantea también otra cuestión a propósito del marco geográfico original del ciclo de Jacob. Mientras que los episodios manifiestamente centrales del ciclo se sitúan a lo largo del itinerario que une Mispá de Galad con Siquén pasando por Majanáin, Penuel y Sucot, el horizonte se amplía claramente en el ciclo actual incluyendo, hacia el sur, Betel (Gn 28,10-22; 31,13; 35,1.3.7) y, hacia el Norte, Jarán (Gn 27,43; 28,10; 29,4). Ya en 1954 había observado O. Eissfeldt que el marco geográfico primero de Gn 29-31 correspondía mejor a la región de las estepas de Safa al este y al sur del Jaurán sirio –región que Gn 29,1 parece designar bajo el nombre de *'ērēš b'ney qedem*, «país de los hijos de Oriente»– que a la región, o a la metrópolis de Jarán ('Urfa, en la Alta Mesopotamia turca). El tratado que separa el territorio de los hijos de Jacob del territorio de los hijos de Labán (arameos) fija la frontera sobre un promontorio de Galaad y, por lo tanto, en el norte de Transjordania (Gn 31,45-54), lo cual implica con respecto a Jarán una distancia mucho mayor que los tres o cuatro días de marcha sugeridos por Gn 31,20-23. Por otro lado, cuando se recuerda que precisamente en el período asirio Jarán adquiere una importancia considerable y el culto a su dios lunar Sin, venerado en Palestina bajo una forma asimilada a la del gran El, hace sentir su influencia sobre toda la región, cabe preguntarse si el desplazamiento hacia Jarán de la estancia «aramea» de Jacob no es una aportación de este período asirio, como ha sugerido especialmente E.A. Knauf. El hecho de que el santuario de Betel pase a primer plano –en detrimento del santuario de Siquén (Gn 33,18-20*; 35,1-7*)– podría poner de manifiesto esa misma actualización. El relato del sueño de Jacob (Gn 28,10-22), en efecto, está marcado por varias imágenes –la noche, la escala, la «puerta de los cielos», El que aparece de pie y proclamando un oráculo de salvación– que cuadrarían bastante bien con lo que se sabe de la «astralización» de la religión en la época asiria. Si hubo una reorganización, Os 12 presupondría ya la gesta actualizada (puesto que en ese texto Betel es mencionado en los vv. 5 y 7). En conclusión, podemos admitir que la fijación por escrito de la historia de Jacob en su versión «JE» (reservándose el derecho de remodelaciones o reformulaciones posteriores) se remonta a los lustros que siguieron a la caída del reino de Israel en el año 720. Se ha sugerido que fue en el santuario de Betel –no destruido por los asirios en el 720– donde se realizó, durante los dos decenios que siguieron a la catástrofe nacional, el esfuerzo de reunir y fijar por escrito algunos libros de dimensiones modestas –colecciones de oráculos o ciclos de relatos proféticos, el «Libro de los Salvadores» (cf. la introducción al libro de los Jueces en este volumen) o

incluso la gesta de Jacob— que entrarán a formar parte, mucho más tarde, del canon de los escritos bíblicos.

¿Qué sucedió con la gesta de Jacob entre el momento de su primera fijación por escrito y su integración en la gran estructura iniciada por el autor sacerdotal en la época postexílica? El poema de Os 12 nos permite adivinar hasta qué punto esta gesta de Jacob, que gozaba, sin lugar a dudas, de una gran popularidad tanto entre las élites tribales como en los medios populares, era despreciada e incluso detestada y combatida por los círculos proféticos de oposición del reino del Norte. ¿Cuál fue la razón de este rechazo? ¿Fue el comportamiento del héroe? En Os 12, Jacob es acusado de mentira, de violencia (v. 2), de engaño (v. 4), de agresividad (v. 4), de arrogancia (v. 9), de cobardía (v. 13a) y de inestabilidad (v. 2), y algunas de estas acusaciones aparecen reflejadas en otros lugares de la tradición profética (cf. Jr 9,3; Is 43,27; Ml 3,6). ¿O fue el recuerdo de que los orígenes de la tradición de Jacob se remontaban a los tiempos «antes de Yhwh» y carecía de rigor yahvista? Para Oseas, esto no ofrece ninguna duda (cf. Os 12,10a!). No sorprende, por lo tanto, que en los medios productores del Deuteronomio y de la literatura deuteronomista, herederos de la teología profética, el patriarca Jacob sea objeto de una verdadera *damnatio memoriae*. El único pasaje del Deuteronomio que menciona a Jacob —y de manera indirecta— es la famosa confesión de fe que todo israelita debe pronunciar: «Mi padre era un arameo en perdición cuando bajó a Egipto...» (Dt 26,5-9). Esta confesión debe ser comprendida en un sentido peyorativo: el «padre» es un *arameo*, no un israelita; está en *perdición* (es decir, sin sustancia ni futuro como antepasado fundador) y, sobre todo, ¡no es digno de ser mencionado por su nombre! El verdadero Israel, para los autores del Deuteronomio, nace en Egipto. Es suscitado por Yhwh, en Egipto, y sólo existe a partir del momento en que Yhwh lo hace salir de Egipto y se revela a él.

Ciertamente no fue P quien inventó el reconocimiento de Jacob como antepasado de los israelitas salidos de Egipto: Jacob como epónimo del reino del Norte (y, más tarde, también de Judá) está muy bien arraigado en los Profetas preexílicos (cf. McKenzie), y por eso en diferentes lugares, como en Dt 26,5-9, se llega a poner en marcha la tradición profética (mosaica) a partir del antepasado tribal primitivo y, por consiguiente, a postular una bajada de Jacob a Egipto. Pero hasta la época exílica se trató de tradiciones separadas, y fundamentalmente rivales. En la medida en que se revela cada vez más como el gran «diseñador» de la estructura canónica de la historia de los orígenes de Israel, el autor sacerdotal tiene, por lo tanto, todas las posibilidades de ser el primero que integró la historia del antepasado tribal en un proyecto global de la presentación de los orígenes del pueblo de Yhwh y de su

misión en el mundo. Pero lo hizo, como hemos visto, de manera extremadamente prudente, dejando de lado todo aquello que había chocado tanto a los defensores de la tradición profética y, sobre todo, situando a Jacob a la sombra de un personaje patriarcal más impresionante: Abrahán, a quien Yhwh (Gn 17,1!) concede su *b'rít*. Sólo más tarde, cuando la trama establecida por P empezó a enriquecerse con aportaciones más antiguas o más recientes, el viejo ciclo de Jacob pudo ser reinsertado en el contexto del Pentateuco naciente. Así pues, hay que darse cuenta de que, si no hubiera sido por la iniciativa del autor sacerdotal de ofrecer una síntesis –lacónica, por cierto– del ciclo de Jacob y de abrir de ese modo, para sus sucesores, el camino a recuperaciones más audaces, hoy sólo conoceríamos la maravillosa gesta de Jacob a través de las alusiones mordaces y sibilinas del libro de Oseas.

7.2.5. La historia de Abrahán

¿Cómo presenta el autor sacerdotal la historia de Abrahán? ¿Y cuáles son sus intereses? De hecho, esta historia se limita en P^E a dos puntos fuertes.

1. *La alianza otorgada por Dios a Abrahán y a su descendencia pluriétnica (especialmente a Ismael)*. Dios invita a todos los descendientes de Abrahán a habitar en el país de Canaán y a practicar la circuncisión, y a todos ellos les dirige la promesa de ser «su Dios» (17,8). En el seno de los descendientes de Abrahán, una rama va a tener el privilegio y la responsabilidad de «vivir ante la faz de Yhwh» (17,18-19), lo cual debe ser comprendido en un sentido cultural. Esta rama, que brota del hijo que Sara va a dar a luz, designa a los hijos de Israel, llamados a ser los constructores del Templo y los sacerdotes de la humanidad (cf. Ex 19,2-6, Sal). 2. *La adquisición de la cueva de Macpelá* (Gn 23), destinada a ser la tumba no sólo de Sara sino también de Abrahán, de Isaac, de Jacob y, tal vez, de todos los patriarcas descendientes de Abrahán. En la continuación de su relato, P insiste mucho en la necesidad de sepultar los restos mortales de los patriarcas –e incluso de Jacob– en esa sepultura (25,9-10; 35,27-29; 49,29-33; 50,12-13).

Lo que impresiona es que, para P, Abrahán es presentado desde el principio como un antepasado «ecuménico»: en la escena fundadora de Gn 17, Abrahán e Ismael se encuentran solos ante Dios, e Isaac ni siquiera ha nacido. Los representantes exteriores, especialmente Ismael, pero también Esaú, son incluidos en la alianza y desempeñan un papel importante. ¿Quiénes son estos representantes no israelitas? Conocemos a los ismaelitas por los anales asirios y las inscripciones babilónicas: una federación de tribus árabes designada bajo el nombre de Shumu'il está atestiguada en el norte de Arabia entre mediados del siglo VIII y principios del siglo VI a.C. Al menos seis de los nombres de los hijos de Ismael enumerados en Gn 25,12-15 corresponden a

nombres de tribus que son miembros de esta federación. La decadencia o la destrucción de los reinos sedentarios de la meseta siria y de las montañas de Palestina bajo los ataques de los asirios y de los babilonios acarreó una inmigración considerable de elementos tribales venidos de Transjordania y de Arabia, de modo que al comienzo del imperio persa (539 a.C.) el sur palestino estaba ya muy arabizado o, si se prefiere, «ismaelizado» e «idumizado». Cuando los persas establecen la satrapía de Transeufratina, el sur palestino, incluido Hebrón, forma una provincia distinta de la de Yehud y que recibe el nombre de Idumea. Así pues, es en la región de Hebrón –y no en la lejana Arabia– donde P y sus contemporáneos judíos frecuentan a los «hijos de Ismael», los «hijos de Edom» o los «hijos de Esaú». Resulta aún más llamativo ver cómo nuestro autor se esfuerza por concebir, en torno al antepasado común y su tumba, una especie de ecumenismo judío. Por lo demás, no es imposible que ese proyecto estuviera discretamente apoyado por los persas. Durante los últimos años de Ciro, Egipto sigue siendo la única potencia fuera de la órbita persa –la conquista de Egipto tendrá lugar bajo su sucesor, Cambises (529-522)– y esta región del sur palestino es, por consiguiente, una región de frontera neurálgica.

Planteémonos ahora la pregunta que hemos hecho a propósito del ciclo de Jacob: en su versión de la historia de Abrahán, ¿qué es lo que el autor sacerdotal presupone, qué toma de una tradición anterior, y qué ignora? Cómo distinguir lo que es pre-sacerdotal de lo que es post-sacerdotal?

Se impone una primera constatación: P da a la historia de Abrahán la forma de una transmigración, pero este rasgo no debió formar parte de la tradición primitiva de Abrahán. Es manifiesto que la partida de Jarán (11,31; 12,4b.5 según P^E), así como las etapas en Siquén (12,6) y Betel (12,8; 13,3) se toman prestadas de la tradición de Jacob. Sólo Ur de Caldea (11,28.31 P^E; cf. Gn 15,7 y Ne 9,7 para las menciones post-sacerdotiales) representa una aportación de P. Puesto que este autor sitúa los comienzos de la humanidad en Mesopotamia, quiso, sin lugar a dudas, hacer salir a Abrahán de un centro prestigioso de esta región del mundo.

En realidad, Abrahán no tiene nada de inmigrante. ¿De qué tipo de antepasado se trata? Si comparamos las figuras de Abrahán y de Jacob, pertenecen a horizontes geográficos diferentes: Jacob está en movimiento perpetuo entre la montaña de Efraín (Siquén, Betel) y la Transjordania y el Jaurán, mientras que Abrahán está sólidamente instalado, casi arraigado, en el sur palestino y, de hecho, en Hebrón (*'al-Khalil*) y Mambré (*Rāmat 'al-Khalil*). Cuando Jacob tiene un encuentro con Dios, es él quien llega (casi inadvertidamente) al lugar «habitado» por la divinidad, ya se trate de Betel o de Penuel.

Pero cuando Abrahán tiene una teofanía, es la divinidad quien lo visita (cf. sobre todo Gn 18; pero también Gn 17 y 15). Por otro lado, Jacob y Abrahán no son antepasados de la misma manera. Jacob es el padre de un número respetable de hijos que forman entre ellos un clan, una tribu o una nación: está, por lo tanto, a la cabeza de una genealogía segmentada, como principio de una federación tribal. No hay nada de esto en el caso de Abrahán. Se ha propuesto hacer de él el antepasado de Judá, del mismo modo que Jacob es el antepasado de Israel, pero en Abrahán no se encuentra ninguna genealogía segmentada, y ninguno de los grupos que forman de ordinario el mosaico de Judá –calebitas, otnielitas, quenitas, quenazitas, judíos (cf., por ejemplo, Jc 1,10-20)– figuran entre sus descendientes. Los dos hijos de Abrahán pertenecen desde el principio a grupos diferentes o enemigos. Probablemente habrá que buscar la solución en una dirección diferente.

El punto de partida de la tradición de Abrahán –y también de su función– es probablemente el «lugar», la «roca» (Is 51,1), la «cueva» o la «tumba» de Abrahán en Hebrón y/o en Mambré. Hebrón, que es la «capital» no cuestionada de las montañas del sur palestinense, aparece en las tradiciones relativas a la historia de David menos como una ciudad fortificada que como un centro de reunión para todos los grupos (clanes, tribus y bandas de todos los orígenes) que habitan en el Negueb, en las colinas de las tierras bajas y en la misma región montañosa, sin contar con los vecinos más lejanos de Transjordania, de Arabia y del Sinaí. Los dos nombres de la ciudad, Hebrón (procedente de la raíz *h-b-r*, «aliar»/«asociar») y Qiryat Arbá (la «ciudad de los cuatro»), sugieren que el lugar servía ante todo de punto de encuentro y de transacción entre grupos diferentes. En el siglo VI, los ismaelitas formaban parte también de los grupos que frecuentaban el mercado y el santuario de Hebrón. En otras palabras, desde el comienzo, y mucho antes de la fase «ismaelita», Abrahán debió representar al padre común al cual podían apelar o al cual trataban de afiliarse los diferentes grupos que frecuentaban el mercado y el santuario de Hebrón. Incluso la etimología popular (e inexacta) de su nombre –Abrahán interpretado como «padre de una multitud» en Gn 17,5– podría ser indicio de la naturaleza originariamente pluriétnica y de la vocación «mediadora» de este antepasado.

Dos testimonios del período exílico, pero probablemente un poco anteriores a P^g, confirman esta impresión de que Abrahán es una figura a la vez folclórica y tutelar, una especie de *genius loci* de Hebrón. En Ez 33,23-29, el profeta desterrado arremete contra aquellos que permanecieron en el país y apelean a Abrahán para reivindicar la posesión de las tierras, y después denuncia

con virulencia las impurezas, abominaciones y adulterios cometidos en este contexto. Aparentemente la pretensión de quienes se quedaron en el país es que las tierras de Abrahán no pertenecen a las élites jerosolimitanas deportadas, sino a ellos, que son «numerosos» en el lugar (cf. 33,24) y que, además, representan una población heterogénea, pluriétnica y, sin lugar a dudas, a punto de mezclarse. Pero para Ezequiel, el *melting pot* o crisol abrahámico de Hebrón sólo inspira horror y repugnancia. El segundo pasaje, Is 51,1-2, está desprovisto de connotaciones polémicas. Pero muestra también que se supone que la descendencia de Abrahán es no sólo «numerosa», sino también *múltiple*, ya que es necesario mencionar a la madre de la que procede. Así pues, P no elige ciertamente un personaje desconocido para convertirlo en el mascarón de proa de su gran prólogo. Pero el hecho de que el autor sacerdotal, tan próximo en muchos aspectos a Ezequiel, haya elegido precisamente a este antepasado *mixto*, pluri-comunitario, testimonia, no obstante, un cambio total y audaz con respecto a las tradiciones anteriores, tanto de Jacob como de Moisés.

Si retomamos ahora la historia de Abrahán en su estado canónico y tratamos de distinguir, a partir de la trama sacerdotal, entre un «antes de» y un «después de», ¿es posible reconstruir el crecimiento del relato bíblico? Resulta manifiesto que queda poco que atribuir a una trama literaria pre-sacerdotal. A lo sumo cabe preguntarse si el itinerario de Abrahán, que en Gn 12-13*; 18,1-15 conduce a la escena de la visita de los tres hombres bajo la encina de Mambré, constituye un relato más antiguo, independiente de P^E, según una hipótesis admitida con frecuencia después de Gunkel. Es poco probable, porque la promesa de 12,1-3 («haré de ti *una* gran nación») parece haber realizado ya el estrechamiento del horizonte multiétnico de P, pero sigue siendo posible. Quedaría entonces por saber si este relato se concebía ya como prólogo del ciclo de Jacob, o si se bastaba a sí mismo. Para casi todos los demás relatos, se comprueba que deben su existencia a las cuestiones planteadas por el relato sacerdotal y que, por lo tanto, difícilmente pueden ser anteriores a él. P^E, por ejemplo, no conoce ni la expulsión de Ismael ni el alejamiento de Esaú, ya que los dos están presentes en la sepultura de su padre respectivo en la cueva de Macpelá (Gn 25,9; 35,29), lo cual muestra, por lo demás, que, en la época de P, la custodia de este lugar de peregrinación era compartida entre ismaelitas, edomitas y judíos. La presencia de Ismael en un lugar tan próximo debió parecerles difícilmente soportable a los sucesores de P, que se apresuraron a introducir relatos que decretaban y motivaban la expulsión de Ismael y de su madre (Gn 16* y 21,1-21). Es notorio que el relato de la alianza en Gn 15 depende de Gn 17 (cf. Römer, 1994). El bloque errático de Gn 14, que pone en escena a un Abrahán que interviene en una espe-

cie de «guerra mundial» es considerado con razón muy tardío. También hay dudas planteadas a propósito de algunas viñetas narrativas, por ejemplo, el tripe relato de la «matriarca puesta en peligro» (Gn 12,10-20; 20; 26,6-14), el episodio del salvamento de Lot y de la destrucción de Sodoma, precedido de la intercesión de Abrahán (Gn 18,16-19,29), la anécdota escabrosa de Lot y sus hijas (19,30-38), los relatos de las rivalidades con los filisteos (21,22-34; 26,14b-33) y, por último, el encantador relato breve de la búsqueda de una mujer para Isaac por el siervo de Abrahán (24). Algunos de estos relatos se remontan sin duda a leyendas, relatos o anécdotas autónomos, tal vez antiguos, pero necesariamente ligados a la figura de Abrahán. En todo caso, no permiten reconstruir el hilo de una historia de Abrahán pre-sacerdotal o no sacerdotal, como han tratado de hacerlo, incluso recientemente, E. Blum, I. Fischer y otros.

Y después viene ese relato estremecedor, fuera de toda norma, Gn 22, donde se exige al patriarca que ofrezca en sacrificio a su propio hijo. Un relato tan fuerte que es, desde entonces, el primero que viene a la mente cuando se evoca el nombre de Abrahán. No obstante, parece que este relato es uno de los últimos añadidos a la saga canónica. En efecto, si se considera el destino de Abrahán a partir de su punto de partida en P^E, se asiste a una «nacionalización» progresiva del patriarca: el antepasado «ecuménico» concebido por el autor sacerdotal se transforma poco a poco en un antepasado «nacional» o «confesional»: el hijo «legítimo» es Isaac, «el ilegítimo» es Ismael. Pero este proceso conduce al drama. Es evidente que el capítulo 22 responde al capítulo 21. En 21,14, vemos a un Abrahán, obligado y contrito, que «se levanta de mañana» y da un pan y un odre de agua a Agar y a su hijo, antes de expulsarlos al desierto (21,14). En el capítulo siguiente se invita a Abrahán a renunciar a su segundo hijo, Isaac. También en esta ocasión «se levanta de mañana»... para entregar a Dios a su «hijo [a la sazón] único». Es como si los transmisores de la tradición, después de imponer el estrechamiento de lo que les parecía demasiado abierto, asistieran de pronto, impotentes, a la implosión de su sueño. Es como si el rechazo del Otro acarreara la pérdida del Sí mismo, la pérdida del yo. El problema del elegido es que el abandono del excluido no será nunca perdonado. En ciertos aspectos, el relato del sacrificio de Abrahán ejerce una función análoga a la del combate de Jacob en el Yaboc (Gn 32,23-33): en el momento en que Jacob cree que sólo tiene que enfrentarse a Esaú, el hermano engañado, se encuentra confrontado con su propio Dios –o consigo mismo, con el abismo, con lo último-. Son relatos como éstos los que permiten salvar las tradiciones patriarcales de su tendencia a la entropía, y dan universalidad al texto canónico.

7.3. Temas y cuestiones clave

En resumen, constatamos que el problema de los orígenes y de las cuestiones clave de Gn 12-36* se plantea en términos muy diferentes para la historia de Abrahán y para el ciclo de Jacob.

1. El ciclo de Jacob se remonta a una *gesta* oral antigua que sirvió inicialmente de leyenda autónoma de los orígenes de Israel, una leyenda sin ninguna relación con la historia de Moisés e independiente de la estructura ulterior del Pentateuco. Esta gesta, menospreciada por los círculos proféticos y deuteronómistas, no habría llegado hasta nosotros si el autor sacerdotal no hubiera decidido, bajo el reinado de Ciro, integrar un breve sumario de ella en su historia de los orígenes de la humanidad y de Israel. Pero sólo más tarde de la vieja gesta, sin duda reelaborada, fue introducida en el Pentateuco en proceso de formación.

2. Es posible, como hemos visto, que el relato bíblico sobre Abrahán tenga su punto de partida, en el plano literario, con la versión sacerdotal. Es P quien elige hacer de Abrahán (después de Noé y antes de Moisés) una de las tres figuras centrales de su reconstrucción de la historia. Antes de él, Abrahán era una figura de antepasado intercomunitaria implantada en Hebrón. La mayoría de los relatos no sacerdotales de Gn 12-25* podrían explicarse como excrescencias posteriores a la versión sacerdotal.

3. La estructura particular dada por P a su historia (humanidad/Abrahán/Moisés) se mantendrá durante la construcción del Pentateuco global y le servirá de base. En un primer momento, la separación Génesis/Éxodo se funda sobre la visión teológica de P. Según esta visión, la vocación de Israel es ante todo de naturaleza sacerdotal: presupone una humanidad que, *de facto*, reconoce ya al Dios único, creador del cielo y de la tierra, y en el seno de esta humanidad, una familia de tribus que, *de facto*, practican ya la circuncisión y reconocen al Dios de Abrahán como su Dios. Por esta razón en P ya no hay polémica contra los dioses extranjeros.

4. ¿Cuáles son los «valores» representados por las historias de Abrahán y de Jacob? La aportación de la historia patriarcal a la irradiación de la Biblia es considerable tanto en el judaísmo como en el cristianismo y en el islam, y también en la cultura enraizada en estas tres tradiciones religiosas. Pero hay que distinguir entre Abrahán y Jacob. Abrahán se convertirá en el patriarca predilecto tanto de los prosélitos judíos como de los primeros cristianos y, después, del fundador del islam –que consideraba a Abrahán el primer musulmán-. Su vocación «ecuménica», inscrita en su personaje desde la primera fijación por escrito de su tradición, no dejará de acentuarse a lo largo de los siglos. Por lo que respecta a Jacob, su itinerario en la historia de la

recepción es sin duda menos rectilíneo: después de haber sido rechazado por la tradición profética y deuteronómista, Jacob conocerá una rehabilitación completa, ya sea «nacionalista», «religiosa» o «sapiencial», en toda la literatura judía a partir de la época helenística, exaltación generalmente acompañada de una demonización de Esaú. Para el lector moderno, menos preocupado por la apologética y más sensible a las dimensiones literarias de los relatos, la gesta de Jacob proporciona una pequeña epopeya de una gran frescura y, en algunas partes, de una profundidad insospechada. Jacob, como Saúl o David en otros relatos, se convierte en un héroe literario realmente denso, un personaje complejo, unas veces interesante y otras casi despreciable, a la vez héroe y anti-héroe, pero sobre todo un superviviente, uno de esos hombres por los cuales pasa la historia.

5. Se ha recordado que el Génesis no es más que el prólogo del Pentateuco. Los relatos de Abrahán y de Jacob, por lo tanto, nos hacen oír dos voces distintas y muy particulares, la del «patriarca de todos los hombres», que tiene la visión de una humanidad reconciliada, y la del «antepasado tribal», obstinadamente arraigado en la realidad. Ninguna de estas dos voces es la de Moisés, la figura tutelar del Pentateuco. Y, no obstante, después de todo hoy parece que Abrahán y Jacob no han contribuido menos que el ineludible liberador y legislador a la irradiación de este conjunto canónico.

7.4. Indicaciones bibliográficas

7.4.1. Comentarios

H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, 1910⁸ – *Genesis* (Mercer Library of Biblical Studies), Macon (Ga), 1997. G. VON RAD, *La Genèse* (Commentaires bibliques), Génova, 1968 (trad. cast. del original alemán: *El libro del Génesis. Texto y comentario*, Sigüeme, Salamanca, 1988⁹). W. ZIMMERLI, ZBK.AT 1,2, 1976. C. WESTERMANN, BK.AT 1/2, 1981, 1989¹⁰ – *Genesis: A Commentary*, Minneapolis (Mn), 1984-1986. G.J. WENHAM, WBC 1, 1987. H.J. BOECKER, ZBK.AT 1,3, 1992. J.A. SOGGIN, *Das Buch Genesis*, Darmstadt, 1997. H. SEEBAß, *Genesis. 2: Vätergeschichte (11,27-36,43)*, 2 vols., Neukirchen-Vluyn, 1997-1999.

7.4.2. Estado de la investigación

G. COUTURIER (ed.), *Les Patriarches et l'histoire. Autour d'un article inédit du père M.-J. Lagrange, o.p.* (Lectio Divina. Hors série), París, 1998. H. SCHMID, *Die Gestalt des Isaak: ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition* (EdF 274), Darmstadt, 1991. C. WESTERMANN, *Genesis 12-50* (EdF 48), Darmstadt, 1975.

7.4.3. Obras y artículos importantes

E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn, 1984. D.M. CARR, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville

(Ky), 1996. O. EISSENFELDT, «Das Alte Testament im Licht der safatenischen Inschriften», *ZDMG* 104 (1954), pp. 88-118. I. FISCHER, *Die Erzähler Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36* (BZAW 222), Berlin / Nueva York, 1994. J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (BiSe 12), Sheffield, 1991. R.S. HENDEL, *The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel* (HSM 42), Atlanta (Ga), 1987. E.A. KNAUF, «Towards an Archaeology of the Hexateuch», en J.C. GERTZ et al. (eds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin / Nueva York, 2002, pp. 275-294. J.-D. MACCHI / T. RÖMER (eds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-35. Mélanges offerts à Albert de Pury* (Le Monde de la Bible 44), Génova, 2001. T. NAUERTH, *Untersuchungen zur Komposition der Jakoberzählungen. Auf der Suche nach der Endgestalt des Genesisbuches* (BEAT 27), Frankfurt a.M., 1997. S.L. MCKENZIE, «Jacob in the Prophets», en MACCHI / RÖMER (eds.), *Jacob*, pp. 339-356. A. DE PURY, «Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël», en J.A. EMERITON (ed.), *Congress Volume Leuven 1989* (VTS 43), Leiden et al., 1991, pp. 78-96. Id., «Abraham, the Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestors», en S.L. MCKENZIE / T. RÖMER (eds.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 293), Berlin / Nueva York, 2000, pp. 163-181. Id., «Situier le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard», en A. WENIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis* (BETHL 155), Leuven, 2001, pp. 213-241. T. RÖMER, «Genèse 15 et les tensions de la communauté juive postexilique dans le cycle d'Abraham», *Trans* 7 (1994), pp. 107-121. T. RÖMER (ed.), *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre* (Essais Bibliques 28), Génova, 1997. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, 1999. J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven (Ct) / Londres, 1975. Id., *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville (Ky), 1992. W. VOGELS, *Abraham et sa légende. Genèse 12, 1-25, 11* (Lire la Bible 110), París, 1997. H.M. WAHL, *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftlung und Historizität* (BZAW 258), Berlin / Nueva York, 1997. A. WENIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History* (BETHL 155), Leuven, 2001.

GÉNESIS 37-50: «LA NOVELA DE JOSÉ»

Christoph Uehlinger

Si el escritor alemán Thomas Mann se sirvió de las figuras de Jacob, de José y de sus hermanos para hacer de ellas el objeto de una monumental tetralogía novelada, *Joseph und seine Brüder* (*José y sus hermanos*), es porque ningún otro relato bíblico se podía prestar mejor para que este autor, apasionado por la historia de las religiones y por la psicología, se ejercitara en alcanzar el apogeo de la saga familiar, género literario tan característico de la burguesía europea de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En efecto, Gn 37-50, donde se narran rivalidades, abandonos y solidaridades entre los hijos de Jacob, hace pensar casi naturalmente en una novela familiar. El ambiente particular que reina en estos capítulos oscila entre el cuento maravilloso y el psicodrama y, por otro lado, parece que se respira una atmósfera de modernidad que sorprende en medio de un relato épico de historia nacional y religiosa, entre la historia de los patriarcas y la del éxodo. La mención de Dios en estos capítulos se limita a algunas intervenciones clave u observaciones bien situadas del narrador; en vez de tener un papel de primer plano, Dios actúa aquí bajo los rasgos de una discreta providencia, a la cual, por lo demás, no se dirige ninguna oración. La elección del justo en tierra extranjera se manifiesta no por la piedad religiosa de éste, sino ante todo por su éxito social fantástico, su capacidad de adelantarse al futuro por la interpretación de los sueños, y su aptitud para guiar a las personas, aun a riesgo de manipularlas, pero sin usar nunca la violencia. ¿Sería esto una síntesis de la identidad judía adaptada a la compleja modernidad (proto-) helenística en tierra de Egipto? Al dominar lo esencial, a saber, el futuro, las relaciones humanas y la maquinaria del poderoso Estado vecino, José el rechazado se convierte en un garante de supervivencia para sus hermanos de Canaán, que antes lo habían considerado un «soñador» (37,19): he aquí una cuestión identitaria muy importante para un relato que describe Egipto como una tierra de acogida, justo antes de que el libro del Éxodo la transforme en casa de esclavitud.

8.1. Estructura y contenido

8.1.1. Nombre, género literario y unidad de la obra

El título que Gn 37,1 pone al comienzo de la historia de José, *tôl'dôt Ya'agôb*, «descendencias de Jacob», resulta sorprendente, porque el personaje principal de los capítulos 37-50 es José (excepto en el capítulo 38), y no su padre. Jacob está ausente de los capítulos 39-41 y no participa directamente en los altercados de sus hijos con José, nombrado virrey de Egipto, en los capítulos 42-45; en el capítulo 50, finalmente, Jacob ya está muerto. Ahora bien, Gn 37,1 subraya claramente que la cuestión clave de estos capítulos no está sólo en el destino de José, sino en la relación bastante conflictiva entre éste y sus hermanos, y en el vínculo que toda esta prole mantiene con Jacob, el padre. Por otro lado, el título *tôl'dôt* da a entender que, en el lugar que ocupan en el libro del Génesis, estos capítulos forman primero la continuación del ciclo de Jacob. A diferencia de Gn 25-36, sin embargo, la historia de José muestra a un patriarca anciano frente a un destino sobre el cual ya no ejerce ningún control.

Con la mayoría de los lectores de la Biblia, los exégetas tienen la costumbre de hablar de la *historia*, el *ciclo*, la *novela* o incluso el *relato breve* de José. La variedad de los términos indica una cierta vacilación por lo que respecta a la definición apropiada del género literario de Gn 37-50. Como «historia» puede prestarse a confusión (porque no hay ningún núcleo histórico que se pueda extraer de lo que se narra en estas páginas) y «ciclo» no subraya bastante el carácter literario particular de un conjunto que es muy distinto de los ciclos patriarciales anteriores (Abrahán, Jacob), es preferible elegir entre «relato breve» o «novela». Según los criterios literarios modernos, el relato breve narra uno o varios acontecimientos situados en torno a un personaje central cuya evolución está jalona por situaciones conflictivas o de crisis; esto vale igualmente para la novela, aun cuando ésta prolonga el tiempo descrito y, además, aumenta la complejidad de los personajes. La historia de un muchacho que se libra del fraticidio siendo vendido como esclavo en tierra extranjera, donde llegará a ser virrey y favorecerá a su indigna familia con una generosidad sin rencor, lleva, por otro lado, los signos evidentes de un *cuento* maravilloso, género que parece haber sido utilizado en la literatura egipcia más que en las de otros países del Oriente Bíblico; así pues, no le faltaba razón a H. Gunkel cuando calificaba esta narración como *«Märchennovelle»*.

Evidentemente, estas definiciones tienen que ser adaptadas al marco socio-cultural y al contexto de la producción literaria de Oriente Próximo en las épocas persa y helenística. Con sus 449 versículos (de los cuales 30 se dedican a Tamar en Gn 38, y 28 a la bendición de Jacob en Gn 49), Gn 37-50 es mucho más amplio que otros relatos breves de carácter sencillo, como los que se encuentran en los pequeños rollos de Rut, Tobías o Judit, los cuales

abordan, por otro lado, temáticas claramente más limitadas. Dada la pluralidad de los temas tratados en Gn 37-50 y la extensión de su desarrollo a lo largo de algunas decenas, o de casi un centenar de años de vida de los protagonistas (cf. 37,2; 41,46-47.53-54; 47,28; 50,22.26) –lo cual, como hemos dicho, evoca indefectiblemente una saga familiar–, y habida cuenta del destino ulterior de esta composición hasta la tetralogía de Mann citada al comienzo, no parece excesivo emplear la noción de «novela» para designar este asombroso conjunto que no tiene paralelo en la Biblia hebrea.

Optar por la novela significa postular una unidad literaria de la obra que no es evidente, habida cuenta de sus imbricaciones con el ciclo de Jacob y la historia del Éxodo. Admitimos también la legitimidad de lecturas múltiples: vistas desde lejos, en la perspectiva del «gran relato» de la historia nacional, podría parecer que las peripecias de José y de sus hermanos no son más que un conjunto de episodios de transición, si no de «abismado», entre la promesa y su realización. Por otro lado, el contrapunto dado tanto a la promesa de una tierra en el país de Canaán como a la imagen de la opresión que dibujará el libro del Éxodo merece que abordemos Gn 37-50 como una entidad literaria independiente. Ésta conoció una historia redaccional prolongada cuyos contornos pueden ser reconstruidos, al menos en sus grandes líneas. Según la perspectiva y el horizonte literario considerados, llamaremos *«relato breve de José»* al núcleo original (un relato del tipo *Diasporanovelle*, «relato breve de la diáspora», identificado por A. Meinholt y comparable en muchos aspectos a Ester, Daniel 1-6, Tobías, etcétera); *«novela de José»* a la obra más completa que incluye el conflicto entre los hermanos; e *«historia de José»* al estado final de esta última parte del Génesis que constituye un elemento de transición al servicio de un proyecto historiográfico de gran envergadura, a saber, la epopeya de los orígenes y de la historia de Israel.

8.1.2. Estructura

La estructura de la obra en su versión final no puede ser establecida fácilmente, ya sea sobre la base de indicios formales o de contenido: la razón es probablemente la complejidad de la génesis redaccional, la complicación de tramas narrativas limitadas al relato breve o a la novela con otras vinculadas más bien al ciclo de Jacob o incluso a la gran historia nacional. Sin embargo, algunos criterios dramáticos (lugar, tiempo y elección de los personajes) permiten reconocer un guión desarrollado en tres actos principales, encuadrados por un prólogo (preparación) y un epílogo (desenlace). El acto más accidentado se sitúa en el centro del relato, en los capítulos 42-45, donde las peripecias conducen al reconocimiento mutuo y a la reconciliación de los hermanos; el acto anterior, donde se trata del ascenso de José, prepara, a

modo de contraste, el establecimiento con toda seguridad de Jacob y de sus hijos en Egipto. Sólo los capítulos 38 y –en menor medida– 49 quedan relativamente fuera de esta estructura simétrica.

37,1 Título

Prólogo: José y sus hermanos I (Gn 37,2-36)

- 37,2-11 José preferido entre sus hermanos
- 37,2-4 Introducción: José preferido por su padre
- 37,5-8 Primer sueño de José: las gavillas de trigo
- 37,9-11 Segundo sueño: el homenaje de los astros
- 37,12-36 El fratricidio evitado: José vendido en Egipto
(vv. 21-22.29-30: intervención de Rubén; vv. 26-27: intervención de Judá)
- 38 JUDÁ Y TAMAR

Primer acto: la carrera providencial de José en Egipto (Gn 39-41)

- 39,1-20a José en casa de Putifar
- 39,20-40,23 José encarcelado: dos sueños y su interpretación
- 41,1-36 José llamado al palacio: dos sueños y su interpretación
- 41,37-57 José virrey de Egipto
 - 41,37-45 Investidura y establecimiento
 - 41,46-49 Abundancia en Egipto: la interpretación se confirma
 - 41,50-52 Los hijos de José
 - 41,53-57 Hambre en Egipto: la interpretación se confirma

Segundo acto: José y sus hermanos II (Gn 42-45)

- 42 Primer viaje
(v. 6: los hermanos a los pies de José; primera confirmación del primer sueño de José); Simón retenido (vv. 21-24a.36-37: intervención de Rubén)
- 43-45 Segundo viaje
(vv. 14-16: los hermanos con Benjamín a los pies de José; nueva confirmación del primer sueño de José)
- 44,17-34 Apología de Judá
- 45,1-15 José se da a conocer
- 45,1-8 Reconocimiento y perdón
- 45,9-15 Jacob es invitado a viajar a Egipto
- 45,16-20 Invitación del faraón

Tercer acto: Jacob en Egipto, o José y su padre (Gn 46-49)

- 46,1-47,26 Migración y establecimiento en Egipto
 - 46,1-7 Migración en Egipto
 - 46,8-27 Lista de los emigrantes
 - 46,28-30 Jacob encuentra José
 - 46,31-47,12 Audiencia ante el faraón
 - 47,13-26 Política agraria de José (endeudamiento y esclavitud de los egipcios)

- 47,27-49,33 Muerte de Jacob
 47,27-31 José se compromete ante Jacob moribundo a enterrarlo en la tumba ancestral
 48,1-49,33 Bendiciones de Jacob
 48,1-22 Jacob bendice a Efraín y Manasés
 49,1-28 BENDICIÓN DE LOS DOCE HIJOS DE JACOB
 (vv. 22-26: bendición de José que retoma elementos de su segundo sueño)
 49,29-33 Petición de enterramiento en la tumba ancestral; muerte de Jacob

Epílogo: José y los hijos de Jacob III (Gn 50)

- 50,1-14 Lamentación y enterramiento de Jacob
 50,15-21 Temores, petición de perdón de los hermanos y garantías dadas por José (explicación a propósito del segundo sueño: ¡José no ocupa el lugar de Dios!)
 50,22-26 Muerte de José

Un aspecto formal particular es interpretado explícitamente por el narrador: lo que para una lectura superficial podrían parecer simples duplicados (los dos sueños de José, los dos sueños de los ministros encarcelados, dos relatos relativos a los dos sueños del faraón) es explicado en 41,32: «El que se haya repetido el sueño del faraón dos veces es porque la cosa es firme de parte de Dios, y Dios se apresura a realizarla». La crítica literaria exigirá, pues, aún más rigor y el exégeta deberá estar particularmente atento a la posible significación de repeticiones y utilizaciones deliberadas. Éstas desempeñan con frecuencia una función de confirmación, y sirven como medio de dramatización (dos viajes de los hermanos, dos estratagemas, dos invitaciones a Jacob para que vaya a Egipto) o subrayan la preocupación por el equilibrio respetuoso que el relato quiere mantener entre José y sus hermanos (cf. Donner).

8.2. Origen y formación

Aun cuando se puede leer la novela de José sin recurrir al análisis diacrónico, éste permite, no obstante, dar sentido a muchas tensiones o contradicciones (incluidos algunos duplicados). José ¿fue llevado a Egipto por comerciantes madianitas o ismaelitas (compárense 37,28.36 y 37,25.27; 39,1), o pasó por varias manos, como sugiere el midrás? ¿Quién desempeña el papel de hermano responsable en esta historia, Rubén el primogénito (cf. 37,21-22.29-30; 42,21ss.37), o Judá el más audaz (37,26-27; 43,3ss; 44,17ss; 46,28)? ¿Por qué el narrador insiste en la simpatía de Yhwh hacia José sólo en el capítulo 39, donde se trata de la caída injustificada de José, pero no en el

capítulo 37, que habla del conflicto con los hermanos, ni en los capítulos siguientes, que narran el ascenso de José en el entorno del faraón? ¿Por qué el padre es llamado unas veces Jacob y otras Israel (cf. en particular 37,2-3; 43,6.8.11; 45,25-26.27-28; 46,1ss; 47,28-29.31; 48,1-3), sin que el contexto inmediato justifique enteramente este cambio (aun cuando el empleo del nombre de «Israel» sirve a menudo para subrayar el alcance colectivo de los relatos relativos al antepasado)? Por lo que respecta a Putifar, el primer amo egipcio de José, ¿era el «gran sumiller», un «eunuco» del faraón (39,1), o el «sacerdote de Menfis/On» y el padre de una hija que llegó a ser la esposa de José (41,45.50)? Bajo la influencia de la teoría documentaria, la exégesis histórico-crítica, que trató de ordenar las tramas narrativas rivales, favoreció durante mucho tiempo la hipótesis de un estrato «yahvista» antiguo aumentado con complementos «elohístas» o «yehovistas» más recientes (cf. también Dietrich, Schmitt), pero sin llegar a un consenso acerca de quién –Jacob o Israel, Rubén o Judá– debía figurar en uno u otro estrato.

¿Cómo explicar que la historia sacerdotal, fuente considerada más reciente que las otras dos, ignore completamente las peripecias de José y de sus hermanos? Algunos exégetas piensan, en efecto, que pueden identificar (en Gn 37,1[-2a?]; 41,54b; 46,6b-7; 47,[7b-10]28; 49,1ac-29-33; 50,12-13... Ex 1,1-5a, etcétera) los rastros de un relato sacerdotal en el cual el paso del ciclo de Jacob a la opresión en Egipto no contenía, originariamente, la historia de José. En cambio, el comienzo de la novela menciona a la madre de José (Gn 37,10), como si ésta no hubiera muerto aún (cf. Gn 35,18-20; 48,7). Esto expresaría la relativa independencia de Gn 37-50*, o al menos de su núcleo narrativo, que narra el conflicto entre los hermanos de Jacob y la asombrosa carrera de José en Egipto. Es, por consiguiente, legítimo preguntarse acerca de la génesis y el crecimiento redaccional de Gn 37-50* independientemente de todo modelo global relativo al nacimiento del Pentateuco. Parece, en efecto, que fue en el antepenúltimo estadio de la historia de la redacción de la novela de José, leída hasta entonces como una obra literaria independiente, cuando los escribas historiógrafos la destinaron a servir de conexión entre la historia de los patriarcas y el libro del Éxodo.

8.2.1. Tramas narrativas e historia redaccional

La novela de José contiene al menos tres *tramas narrativas distintas*, cada una de las cuales implica un horizonte temático y literario diferente. La primera (*el ascenso de José*), que se reduce casi a los capítulos 39-41 (primer acto, con algunos complementos en 47,13-26), narra la asombrosa carrera de un joven hebreo injustamente encarcelado que destaca por su capacidad de interpretar los sueños (oniromancia), y terminará siendo virrey de su país de acogida. Motivos idénticos o similares se encuentran en Est y Dn, pero tam-

bien en relatos arameos extra-bíblicos de época persa y helenística. El tema del ascenso de un extranjero hacia una posición privilegiada ante el rey inspiró la imaginación de más de un autor de la diáspora, tanto en Irán como en Babilonia o en Egipto (cf. Meinhold, Wahl).

Una segunda trama está constituida por el conflicto entre *José y sus hermanos*. Empieza en el capítulo 37 con una triple introducción (José es el hijo preferido de su padre; los dos sueños) y prosigue con las peripeyas de los hermanos que van a Egipto para comprar trigo (segundo acto). Actuando como señor anónimo y casi todopoderoso, José obligará a sus hermanos a alejar de su padre a Benjamín, el hijo menor. La dependencia con respecto al señor anónimo, el reconocimiento progresivo del delito cometido y el aumento del sentimiento de solidaridad fraterna abren el camino a la reconciliación en el capítulo 45 (la relectura del capítulo 50 confirma solemnemente la perennidad de esa reconciliación). La cuestión principal de esta segunda trama es el reconocimiento por la comunidad de los hijos de Jacob de una deuda con respecto a José, y la superación de esta deuda en la reconciliación con un hermano que se ha convertido mientras tanto en un semi-extranjero. Se trata de un complemento al ciclo de Jacob que tiene en cuenta la existencia de una importante diáspora israelita en Egipto.

La tercera trama celebra el reencuentro del padre con su hijo José, pero aborda sobre todo el establecimiento de *Jacob/Israel en el país de Gosen*, en el noreste de Egipto, y después las medidas tomadas antes de la muerte de éste a fin de asegurar su sepultura en la tumba de los patriarcas en la tierra de Canaán (tercer acto). El último tema, anunciado en el capítulo 47 y llevado a término en el epílogo de la novela, implica la existencia de una historia patriarcal que engloba a las tres generaciones de padres. Por otro lado, el recuerdo de la tumba familiar hace que la mirada se vuelva hacia el país de Canaán desde el establecimiento de los hijos de Israel en Egipto. La adopción por Jacob de los nietos Efraín y Manasés, hijos de José como inmigrante en Egipto (capítulo 48), contribuye a preparar el decorado para enlazar con la historia del exodo.

Si bien es verdad que se puede suponer en principio un crecimiento sucesivo del relato de forma paralela en las tres tramas narrativas que hemos distinguido, no es menos cierto que los detalles de la historia redaccional no se ajustan siempre a este único modelo de crecimiento por adición. Cada una de las tres partes contiene, en efecto, núcleos duros y desarrollos secundarios, algunos de los cuales son puntuales y otros están ligados a remodelaciones literarias.

Veamos, por ejemplo, un elemento típico de la primera parte de la novela, los sueños, su interpretación y su realización: en el marco de la primera trama narrativa (el ascenso de José), la capacidad oniromántica de José le abre las puertas de la cárcel y, después, del palacio real. Sin embargo, si nos fijamos

atentamente, vemos que dos manos diferentes manejan la pluma en los capítulos 40-41: una considera el don de José como la expresión de su propia capacidad (40,12.16.18; 41,12); la otra atribuye sólo a Dios, que se comunica con los hombres a través de los sueños, el conocimiento último de su significación (40,8; 41,16.25.28.32). Más que un matiz, esta diferencia indica una relectura, hipótesis confirmada por otras observaciones. José, intérprete de sueños, pasa a ser un soñador en la segunda trama (37,19); también aquí se nota una amplificación, puesto que sólo su primer sueño (37,5-8: las gavillas de trigo), cuya significación parece evidente a los ojos de todos, se realizará verdaderamente (y no sólo una vez, sino tres: cf. 42,6; 43,26.28; 44,14), mientras que el segundo sueño quedará en cierto modo en suspenso. ¿Es casual que este último sueño tenga paralelos arameo-mesopotámicos (en una inscripción de Nabonido y en la versión siríaca de los proverbios de Ajicar)? Resulta fácil imaginar que el autor de una relectura, familiarizado con este motivo literario, pudo añadirlo tardíamente al relato, pero con ello no trató de modificar el curso de una historia ya bien definida. Por lo que respecta a la tercera trama, ignora completamente la dimensión oniromántica; en cambio, las referencias explícitas e implícitas a la historia de los patriarcas y del éxodo se multiplican en un relato que supone el conocimiento previo de las tradiciones «sacerdotales» (P, cf. especialmente la importancia concedida a la tumba de los patriarcas).

En conclusión, si bien se puede considerar hoy como dato adquirido que la teoría documentaria no tiene ya la clave decisiva para interpretar la historia redaccional de la novela de José, hay que admitir, no obstante, un crecimiento literario progresivo y bastante complejo, que se extendió probablemente a lo largo de varias generaciones, e incluso de varios siglos.

8.2.2. Cronología

Hay grandes divergencias entre los exégetas cuando se trata de datar la novela de José: las proposiciones extremas van de la época de Ramsés (siglos XIII-XII a.C.) hasta la época helenística tardía (siglo II, cf. Catastini). Desde un punto de vista metodológico, sólo son admisibles las hipótesis que no dependen de un *a priori* sobre la génesis del Pentateuco. ¿Es posible apoyarse sobre argumentos establecidos fuera de la crítica bíblica? En un examen minucioso del trasfondo egipcio de la novela, el egiptólogo D.B. Redford ha proporcionado observaciones detalladas que van en este sentido. Según su análisis, nada permite remontarse más allá de la dinastía XXVI (dinastía safa, 664-525 a.C.). Los elementos onomásticos (especialmente Putifar / Poti Fera / *P3-dj-p3-r'*, «el que da Ra», y Safnat Panéaj / *Dd-p3-nu-īw.f-'nh*, «el dios habla, y él [el hombre] vive», en 41,45) indicarían un origen del relato en la época safa o persa. El miedo a los espías asiáticos expresado en 42,9ss podría comprenderse bien no sólo en la época safa, en el siglo VI, en un con-

texto de conflicto con el imperio babilónico, sino también en el siglo IV, en la época de los últimos faraones indígenas. Otros elementos, en cambio, se comprenden difícilmente en la época saíta: así, el comercio privado de esclavos (39,1), el pago en metálico de grandes compras de cereales (42,25.35 etcétera), la práctica egipcia de no comer con extranjeros (43,32), apuntan más bien a la época persa e incluso helenística. Si hay que asociar las vacas, en los sueños del faraón (41,17ss), con una criptografía egipcia para el término «año», tendríamos que situarnos en la época ptolemaica.

Hay que decir desde el principio que esta lista de observaciones puntuales tiene que ser combinada con una aproximación del tipo de la crítica redaccional. No obstante, las observaciones de Redford confirman la hipótesis de un crecimiento literario entre los siglos VI y III a.C. Resumamos, pues, sencillamente las distinciones establecidas hasta ahora:

– En el origen de nuestra historia, probablemente desde la época saíta (siglo VI a.C.), un «relato breve de la diáspora» (*Diasporanovelle*) narra el asombroso ascenso en tierra de Egipto de un joven israelita desterrado, que llega a ser virrey gracias a su capacidad de interpretar los sueños.

– En el siglo V, la «novela de José» (primera edición) da a este relato breve un marco mayor, ampliéndolo para formar una historia familiar donde los principales protagonistas son los hijos de Jacob. Esta novela proporciona una etiología y una figura identitaria a la diáspora israelita, afirmando incluso una cierta supremacía –tanto económica como moral– de ésta sobre los hermanos que se quedaron en Palestina.

– Una edición ulterior de la novela, realizada sin duda en Palestina, pone las cosas en su sitio: recupera un cierto equilibrio valorando de un modo más particular a Judá y Benjamín, los dos epónimos que representaban en la época persa a la provincia de Yehud.

– En el siglo IV, la novela es integrada en la epopeya «nacional» y se convierte así en «la historia de José», tal y como la conocemos. La diáspora egipcia es reconocible vagamente en el trasfondo, y se pone el acento en el establecimiento provisional de Jacob y de todos sus hijos en Egipto para llegar a ser allí «un gran pueblo», como preludio al éxodo. Con miras a este retorno hacia la tierra prometida, José, el antepasado epónimo e hijo de Jacob emigrado a Egipto, es reemplazado por adopción por sus hijos Efraín y Manasés.

– Los redactores post-sacerdotiales sellarán finalmente la reconciliación de José con sus hermanos (50,15-21), y después recuperarán el motivo de los huesos del «patriarca de la diáspora» para un último traslado a Samaria (50,25; Ex 13,19; Jos 24,32) –prueba, si es que era necesaria, de que el Pentateuco evoluciona hacia su «redacción final» en un medio caracterizado por el respeto mutuo y un cierto equilibrio entre tradiciones judías y samaritanas.

8.2.3. Ajustes finales

Parece que dos capítulos interpolados tardíamente no tienen ningún vínculo literario inmediato con la historia de José. En el momento mismo en que José es vendido en Egipto, el relato de Judá y Tamar interrumpe la novela como para subrayar la confusión de los hermanos (Gn 38; nótese que 37,36 se retoma en 39,1). El antepasado de Yehud se casa con una cananea, pero tiene dificultades para asegurar su descendencia: su primogénito (Er) muere antes de engendrar hijos, el segundo (Onán) no quiere asumir su responsabilidad de *levir*, y el tercero (Selá) es a la sazón todavía un niño. Tamar, la nueva amenazada de quedarse sin hijo, elegirá la estratagema para concebir un hijo de su suegro; y dará a luz gemelos, uno de los cuales será el antepasado de David (cf. Rt 4,12). Respondiendo con la ironía y la burla a una variante estrecha del judaísmo postexílico, que tendería a encerrarse en sí mismo y a hacerse xenófobo hasta poner en peligro su propia supervivencia, este relato paradigmático contribuye en su contexto actual a poner de relieve la arrogancia, el doble juego y la hipocresía de uno de los hermanos mayores de José.

Por lo que respecta a la «bendición de Jacob» (Gn 49), que contiene sin duda materiales más antiguos que la novela de José —la cual, por otro lado, los ignora orgullosamente (salvo en Gn 49,8b, que corrige 37,7.9)—, debió ser originariamente una pieza etiológica independiente (cf. Macchi). Nótese que el poema se dirige a las «doce tribus de Israel» (49,28) y que una de ellas está representada por José, con lo cual se ignora la adopción de Efraín y de Manasés (capítulo 48) para que ocupen el puesto de aquél. Verdadero «testamento de Jacob», el capítulo 49 permite al lector de la historia de José escuchar una especie de juicio final de sus actores principales, un juicio en el que sólo dos personajes clave, el hermano arrepentido (Judá, vv. 8-12) y el héroe maltratado (José, vv. 22-26), reciben los primeros premios.

8.2.4. Medios productores, frentes polémicos

1. Un relato que cristaliza las relaciones entre la diáspora egipcia e «Israel»

La hipótesis diacrónica enunciada anteriormente permite adivinar los contornos de los *medios productores* que pudieron contribuir al nacimiento y el crecimiento sucesivo de la historia de José. Es muy probable que el relato breve original fuera obra de un miembro de la diáspora israelita en Egipto. Conocemos esta diáspora gracias a los documentos arameos de Elefantina y otras fuentes papirográficas (como el papiro Amherst 63). Su origen se remonta a las conquistas asirias de finales del siglo VIII, así como a los desplazamientos de poblaciones y a los movimientos de mercenarios que tuvieron lugar durante el siglo VII. Algunas de estas colonias o guarniciones israelitas integraron a emigrantes de origen judío desde el siglo VI (cf. Jr 42-44); a finales del

siglo V, la correspondencia de Elefantina refleja todavía a su manera este sentimiento de doble pertenencia (a Jerusalén y a Samaria) de la diáspora egipcia.

En tiempo de los grandes imperios, el género literario «relato breve de la diáspora» gozó de un favor particular entre los letrados, como lo atestiguan también Dn, Est y Tb. Contrariamente a éstos, sin embargo, el lugar donde se desarrolla la acción en el relato breve de José no es la corte real –excepto en alguna ocasión–, sino más bien el mundo de los altos funcionarios y administradores que, de acuerdo con el rey, disponen de una gran autonomía. Para el autor y los primeros lectores del relato breve, José representa sin duda un modelo de integración y de ascenso social en el país anfitrión. Es una figura con un gran potencial de identificación para los lectores: como judíos de Palestina, eran invitados a preguntarse por el origen y la naturaleza de los vínculos que los unían a Egipto; como miembros de la diáspora egipcia, podían deleitarse con el modo en que uno de los suyos supo integrarse en el país anfitrión hasta dejar en él la huella de su genio administrativo (una realidad posible desde la época persa, donde la alta administración no estaba ya, en efecto, reservada a los autóctonos). A diferencia de otros relatos breves que tratan de la vida en la diáspora, en la novela de José no hay contraposición entre el éxito social y la perfecta integración del principal protagonista en la sociedad egipcia (cf. especialmente su nombre egipcio y su matrimonio con la hija del sacerdote de Menfis/On, 41,45) y sus convicciones religiosas. Pero ni el autor ni los redactores se preocupan por subrayar excesivamente la piedad de José; incluso se desinteresan claramente de posibles problemas específicamente religiosos que la cohabitación con los egipcios, el matrimonio con la hija de un sacerdote egipcio y la omnipresencia del politeísmo habrían podido plantear a su héroe.

2. Entre egiptofilia y judeofobia

En la novela de José no hay ningún rastro de enemistad entre israelitas y egipcios: podemos, sin embargo, preguntarnos en qué medida el relato trata por este medio de desbaratar las trampas de un tema muy conflictivo –el anti-judaísmo egipcio–, cuyo origen se remonta precisamente a la segunda mitad de la época persa. En efecto, los capítulos 45-47, que narran el establecimiento de los hijos de Jacob como pastores y ganaderos en el país de Gosen, subrayan con mucho énfasis la invitación y el acuerdo del faraón, al mismo tiempo que el narrador sabe que en principio «los egipcios detestan a todos los pastores» (46,34). Sabiendo que Manetón y otros autores alejandrinos realizarán desde el siglo IV a.C. la amalgama entre los pastores hicsos –poblaciones de origen siro-palestino que habían invadido el delta donde, según la tradición tardía, fueron instaladas en Avaris por el faraón Amenofis bajo la autoridad de un tal Osarsef–, las experiencias traumatizantes ligadas a la imposición del

monoteísmo por Akenatón/Amenofis IV, y el éxodo de los judíos guiados por Moisés, podemos preguntarnos en qué medida la historia de José participa ya a su manera en este debate historiográfico, vital para las relaciones entre Menfis, Alejandría y Jerusalén y para la diáspora judía en Egipto.

Así pues, no es sorprendente que la novela de José deje entrever también algunos *frentes polémicos*. La gran potencia más próxima, Egipto, ejerció con frecuencia una influencia cultural, política y económica considerable sobre Palestina, al mismo tiempo que representaba la primera tierra de acogida para un buen número de inmigrantes de Palestina. La suerte de José, verdadero espejo de la diáspora «israelita» en Egipto para los hermanos de Palestina, podía ser vista como un abandono (cf. José vendido por sus hermanos), o como el ejemplo de un éxito que debía suscitar envidia entre ciertos «israelitas» de la Palestina postexílica. Las pretensiones de José, que sueña con ser el primero entre sus hermanos, ¿están justificadas? La novela dirá que sí –pero limitándolas a Egipto, donde, en definitiva, sirven al conjunto de los hermanos, sobre todo cuando éstos se ven expuestos a las amenazas aleatorias de una hambruna.

La relativa egiptofilia de la novela sorprende en el marco actual de la *Torah* y parece antitética con respecto a la memoria de Egipto como «casa de esclavitud», tema clave de la tradición exódica fuertemente mantenida por la corriente deuteronómista y la *golah* babilónica. Entre las dos, la «segunda edición» de la novela trata de hacer de intermediaria sirviéndose de Benjamín –el hijo menor, el hermano más próximo a José, aliado de Judá en la época postexílica – como de un verdadero *joker*. El hijo tomado como rehén se convierte en prenda de la reconciliación, y en torno a Benjamín se decidirá la unidad perdida y reencontrada de los hijos de Jacob. Es difícil saber qué prevalece en el último momento: ¿la polémica latente o el «final feliz»? Si la distribución de los papeles en esta saga familiar de resurgimientos múltiples no deja dudas por lo que respecta a las simpatías primeras del autor y de los revisores hacia José, hay que admitir que este hermano brillante tiene éxito siempre en la distancia. El antepasado de lo que fue en otro tiempo el corazón del reino del Norte aparece como el «patriarca de la diáspora egipcia» por el cual Jacob/Israel tendrá que hacer duelo eternamente. Para los judíos de Palestina, Judá, el deshonesto arrepentido, será llamado a desempeñar en el futuro el primer papel.

3. Gn 37-50 en la perspectiva de un proyecto historiográfico

En el marco del «gran relato» que va del Génesis al libro de los Reyes (¿e incluso más allá?), Gn 37-50 cierra la historia de los patriarcas (cf. la muerte de Jacob en el capítulo 49, de José en el capítulo 50) y prepara el éxodo (cf. las referencias en Ex 1,1-8) haciendo pasar a Jacob/Israel y sus hijos del país de Canaán a la tierra de Egipto (Gn 46-47). Como la historia de los orígenes

antes de la caída, la de José conserva la nostalgia de una coexistencia pacífica entre Egipto y los hijos de Jacob, de un tiempo donde Egipto podía ofrecer un refugio y acoger a los hijos de Jacob sin oprimirlos ni explotarlos. Gracias a José, el faraón podía incluso ofrecer los mejores productos de su país a los israelitas (Gn 45,18.20) y conceder audiencia a los hermanos y al padre hasta ser bendecido por éste (capítulo 47). Pero eso fue antes de que reinara «otro faraón que no había conocido a José...» (Ex 1,8). Una vez interpolada en este gran desarrollo historiográfico, la novela de José debió perder una parte de su alcance identitario tanto para la diáspora egipcia como para los hijos de Israel establecidos en Palestina. Era un modelo que consideraba una relación con Egipto diferente de la expuesta por la tradición exódica, y pasó a ser preludio del éxodo, o relato de transición que explicaba por qué y cómo los israelitas tuvieron que instalarse en el país de Gosen. En efecto, ¿no era necesario que Jacob emigrara a Egipto y que Israel se multiplicara allí para que Yhwh pudiera rescatar a un pueblo que había llegado a ser numeroso (cf. el recuerdo de las promesas en 46,1-5)?



Llegada de un grupo de semitas a Egipto.

8.3. Temas y cuestiones clave

Lo hemos dicho al comienzo: Dios no aparece en primer plano en la historia de José, sino que actúa más bien bajo en forma de una providencia discreta. El nombre de «Yhwh» sólo es empleado por el narrador en un capítulo (en 39,2-5.21.23, breves observaciones que enmarcan el episodio de la mujer de Putifar). En adelante, *'elohim'* es con gran diferencia el nombre preferido para designar la divinidad; el término es, por lo demás, suficientemente neutro, de modo que puede aparecer no sólo en labios de José (39,9; 40,8; 41,16.25.28.32.38-39.51-52, etcétera), de sus hermanos (42,28; 44,16) o

de Jacob (48,11.15.20-21), sino también en los del faraón, que reconoce en José a un hombre «en quien se encuentra el espíritu de Dios» y que, por consiguiente, tiene una inteligencia y una sabiduría que no pueden ser igualadas por nadie (41,38-39). Más que un cumplido exagerado, la admiración del faraón refleja un sistema de pensamiento religioso coherente que subyace en el conjunto de la historia de José: Dios puede dar a conocer sus designios a cualquier hombre, ya sea israelita o egipcio, por medio de sueños premonitorios; la interpretación de estos sueños supone, sin embargo, una inspiración particular que, en la historia de José, queda reservada al protagonista principal. Por desconfiar de los sueños de su hermano menor, los hijos de Jacob precipitan su propia corrección. En esta visión religiosa del mundo, nadie puede escapar a su destino, ya sea para bien o para mal. Ahora bien, aquello que puede aparecer, para una mirada superficial, como un mal –y más aún si éste resulta efectivamente de un acto culpable, como en el caso del rechazo de José por sus hermanos– puede, en definitiva y por medio de la divina providencia, producir el bien y acrecentar (cf. la raíz del nombre de José, *ysp*, «aumentar») la vida. Ésta es la enseñanza teológica principal que se puede sacar de los dos discursos de José a sus hermanos, discursos que valen como confesión y como clave de lectura para el conjunto de la novela: «No os aflijáis ni os atormentéis por haberme vendido acá, pues fue Dios quien me envió aquí delante de vosotros para conservar vuestras vidas» (45,5, cf. 45,7-9). «Aunque vosotros pensasteis hacerme daño, Dios lo pensó para bien, para hacer sobrevivir, como hoy ocurre, a un pueblo numeroso» (50,20).

Leído desde esta perspectiva, Gn 37-50 representa un episodio particularmente complejo de la historia sinuosa y a veces dialéctica de la bendición divina concedida en otro tiempo a Abrahán, y después renovada a Isaac y a Jacob. En el ciclo de Jacob, éste se había arrogado el derecho de primogenitura por medio de una astucia que le había obligado a un destierro prolongado, hasta que se reconcilió con su hermano. En la historia de José, le toca a Jacob sufrir la hostilidad de sus propios hijos hasta perder dos veces a su hijo preferido y desechar la muerte por ello. Quien lea la historia de José teniendo como trasfondo la de Jacob, puede pensar que la bendición divina va a perderse definitivamente debido a la indignidad de Jacob y de sus hijos, afligidos muy pronto por el hambre en tierra de Canaán. Ahora bien, precisamente en el momento en que Jacob abandona toda esperanza («por mi parte, si he de perder a mis hijos, qué le vamos a hacer», 43,14), es cuando *El Shadday*, el Dios de los patriarcas, pone en marcha el «programa misericordia» (cf. 43,30) después de haber preservado –una vez más– al hijo rechazado.

Dada la amplitud del relato, por comparación con las breves secuencias que establecen el ritmo de los ciclos patriarcales, la historia de José presenta

una profundidad psicológica no igualada en el resto de la *Torah*. Este rasgo queda subrayado por la abundancia de los discursos que sirven para caracterizar a los diferentes actores del drama y esclarecer y explicitar sus motivaciones profundas. Por eso no resulta extraño que Gn 37-50 haya ejercido a menudo sobre los lectores una fascinación tanto psicológica como teológica. En efecto, la historia de José permite seguir una lenta transformación de los personajes principales: primero, José, hijo de Jacob rechazado por sus hermanos, que cae justo después de haberse vanagloriado, experimenta un asombroso ascenso hasta llegar a ser «el padre del faraón» (45,8) –pero aún era necesario que esta brillante carrera se inscribiera en el proyecto de Dios para todo Israel–; después, Jacob, el astuto, que atraviesa en Gn 37-50 una especie de duelo de purificación; entre los dos, finalmente, los hermanos, primero culpables de desprecio y de odio con respecto a José, y que no cometan el fratricidio sólo por falta de determinación. En un guión que mezcla la astucia estratégica y la verdadera conversión, José los hará pasar por la experiencia física de ser entregados a merced de un hombre extranjero y la obligación de arrancar al padre un segundo hijo, hasta hacer que reconozcan su verdadera falta. Ningún otro relato de la *Torah* da tanto que pensar acerca de las exigencias y las promesas de una reconciliación.

8.4. Indicaciones bibliográficas

8.4.1. Comentarios

A. CATASTINI, *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, Venecia, 1994. G. VON RAD, *La Genèse*, Génova, 1968 (trad. cast. del original alemán: *El libro del Génesis. Texto y comentario*, Sigüeme, Salamanca, 1988'). H. SEEBAß, *Genesis III. Josephgeschichte (37,1-50,26)*, Neukirchen-Vluyn, 2000. J.A. SOGGIN, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt, 1997, pp. 424-454. G.J. WENHAM, *WBC 2*, 1994. C. WESTERMANN, *BK.AT 1/3*, 1982 – *Genesis: A Commentary*, Minneapolis (Mn), 1986.

8.4.2. Estado de la investigación

C. PAAP, *Die Josephsgeschichte Genesis 37-50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (EHS.T 534), Frankfurt a.M., 1994.

8.4.3. Obras y artículos importantes

G.W. COATS, *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story* (CBQ.MS 4), Washington (DC), 1976. B.J. DIEBNER, «Le roman de Joseph, ou Israël en Egypte. Un midrash postexilique de la Tora», en O. ABEL / F. SMYTH (eds.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, 1992, pp. 55-71. W. DIETRICH, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage* (BThSt 14), Neukirchen-Vluyn, 1989. H. DONNER, *Die literarische*

Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Abh. 2), Heidelberg, 1976. B. GREEN, *What Profit for Us? Remembering the Story of Joseph*, Lanham, 1996. W.L. HUMPHREYS, *Joseph and His Family: A Literary Study* (Studies on Personalities of the Old Testament), Columbia (Sc), 1988. N. KEBEKUS, *Die Joseferzählung. Literakritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50* (Internationale Hochschulschriften), Münster / Nueva York, 1990. R. LUX, *Josef* (Biblische Gestalten 1), Leipzig, 2001. J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (OBO 171), Friburgo (CH) / Göttingen, 1999. A. MEINHOLD, «Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches. Diasporanovelle I», ZAW 87 (1975), pp. 306-324. J.M. MODRZEJEWSKI, *Les juifs d'Egypte de Ramsès II à Hadrien* (Civilisations), Paris, 1991. D. NOCQUET, «Genèse 37 et l'épreuve d'Israël. L'intention du cycle de Joseph», ETR 77 (2002), pp. 13-35. R. PIRSON, «The Sun, the Moon, and Eleven Stars: An Interpretation of Joseph's Second Dream», en A. WENIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis* (BETHL 155), Leuven, 2001, pp. 561-568. D.B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)* (VTS 20), Leiden et al., 1970. T. RÖMER, «Le cycle de Joseph. Sources, corpus, unité», FV 86 (1987), pp. 3-15. ID., «Joseph approche: sources du cycle, corpus, unité», en O. ABEL / F. SMYTH (eds.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, 1992, pp. 73-85. ID., «La narration, une subversion: l'histoire de Joseph (Gn 37-50*) et les romans de la diaspora», en G.J. BROOKE / J.-D. KAESTLI (eds.), *Narrativity in Biblical and Related Texts. La narrativité dans la Bible et dans les textes apparentés* (BETHL 199), Leuven, 2000, pp. 15-27. H.-C. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik* (BZAW 154), Berlin, 1980. A. DA SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères* (Héritage et Projet 52), Montréal, 1994. C. UEHLINGER, «Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50*)», en T. RÖMER / J.-D. MACCHI (eds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Genèse 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury* (Le Monde de la Bible 44), Génova, 2001, pp. 303-328. R.S. WALLACE, *The Story of Joseph and the Family of Jacob*, Grand Rapids (Mi), 2000.

9

ÉXODO

Jean-Daniel Macchi

La salida de los israelitas del país de Egipto es un tema central para el pensamiento teológico veterotestamentario. Este éxodo señala el momento en que Israel entra plenamente en relación con el Dios que lo libera. El libro del Éxodo ha sido calificado a veces como «Evangelio del Antiguo Testamento» precisamente porque, como el evangelio neotestamentario, proclama una buena nueva de salvación que funda la fe de Israel (Ex 13,14ss).

9.1. Estructura y contenido del libro

Según la costumbre que consiste en designar un libro con una de las primeras palabras que figuran en él, el segundo libro de la *Torah* es llamado *š'môt*, «los nombres», en las Biblia hebreas (cf. Ex 1,1). El título «Éxodo» proviene de los traductores griegos del Antiguo Testamento, que quisieron resumir el contenido del libro con ayuda de la palabra *exodos*, «salida». En efecto, el libro del Éxodo narra –al menos en los capítulos 1-15– la salida de los israelitas de Egipto.

La cesura entre el libro del Génesis y el del Éxodo está claramente señalada. Así, después de la llegada del clan de Jacob a Egipto, se desarrolla un largo período antes de que Israel se convierta en un pueblo numeroso y el Éxodo pueda comenzar. Además, mientras que, en el Génesis, la relación con Dios es propia sobre todo de individuos (Noé, Abrahán, Jacob), en el Éxodo, en cambio, Dios entra en contacto principalmente con un pueblo. En este sentido, se puede decir que el Éxodo marca el nacimiento del pueblo de Israel.

Por el contrario, el corte entre el Éxodo y la continuación de la *Torah* es menos claro. El establecimiento de la nube en el santuario marca ciertamente una cesura (40,34-38), pero la estancia en el Sinaí, que comienza en Ex 19, prosigue a lo largo de todo el Levítico y no termina hasta Nm 10. Además, los relatos de desplazamiento por el desierto, que empiezan en Ex 15-18 (15,22-18,27), se reanudan desde Nm 10. El libro del Éxodo se inserta, pues, en un conjunto literario más amplio, donde los episodios se encadenan, sin que haya una ruptura significativa, en un fresco que narra los acontecimientos que conducen a los israelitas de la esclavitud de Egipto a la preparación de su entrada en la tierra prometida. Hay que esperar hasta el final del libro de los Números para que el lector encuentre una cesura importante,

puesto que el Deuteronomio forma una unidad literaria coherente que tiene un carácter claramente distinto de lo que precede.

En el libro del Éxodo, los episodios forman un relato articulado en tres grandes períodos situados en tres lugares distintos. Se puede distinguir así la presencia de Israel en Egipto (Ex, 1,1-15,21), la marcha por el desierto (Ex 15,22-18,27), y la estancia de Israel en el Sinaí (Ex, 19,1-40,38).

Primer período: Israel en Egipto (1,1-15,21)

- 1-2 *Situación de partida:* multiplicación (1,1-7) y opresión (1,8-22) del pueblo. Nacimiento, infancia y huida de Moisés (2)
- 3-4 *Intervención divina en el desierto.* Vocación de Moisés, circuncisión (ataque de Yhwh) y retorno de Moisés a Egipto
- 5-14 *La liberación de Egipto*
 - 5 Moisés y Aarón sufren un fracaso ante el faraón
 - 6 «Confirmación» de la vocación mosaica
 - 7-11 Enfrentamiento entre Moisés y el faraón. Las plagas sucesivas que se abaten sobre Egipto terminan con la muerte de los primogénitos egipcios; este episodio introduce el ritual de la Pascua
 - 12,1-13,16 Relato de la institución de la Pascua
 - 13,17-14,31 El paso del mar, salida de Egipto
- 15 *Himno conclusivo*

Segundo período: los desplazamientos en el desierto (15,22-18,27)

- 15,22-27 Las aguas de Mará
- 16 El maná
- 17,1-7 Las aguas de Masá y Meribá
- 17,8-16 Guerra contra Amalec
- 18 Jetró y la administración del derecho

Tercer período: el Sinaí (19-40)

- 19-24 *Conclusión de la alianza*
 - 19 Anuncio de la alianza
 - 20,1-17 El Decálogo
 - 20,22-23,19 El código de la alianza
 - 24 Conclusión de la alianza
- 25-31 *Proyecto de edificación del santuario*
- 32-34 *Ruptura y restablecimiento de la alianza*
 - 32 El becerro de oro
 - 33-34 Restablecimiento de la alianza
- 35-40 *Edificación del santuario*

La primera sección comienza con una descripción muy sombría de la situación en que se encuentra Israel al comienzo del relato (capítulos 1-2). Después de su establecimiento en Egipto (1,1-7), los hijos de Israel sufren la opresión (1,8-22). En el capítulo 2, el relato de la infancia de Moisés y de su huida fuera de Egipto subraya que, desde un punto de vista humano, la situación en que el pueblo se encuentra no tiene salida. La mención del grito de los hijos de Israel oído por Yhwh constituye el primer giro de la obra (2,23-25) e introduce las acciones divinas que, desde el capítulo siguiente, van a encadenarse hasta conducir a la liberación del pueblo. Los capítulos 3 y 4 señalan la primera intervención de Dios en el episodio de la zarza ardiente; Dios se presenta a Moisés y le ordena que vaya a liberar al pueblo de Israel. Este episodio, que conduce al retorno de Moisés a Egipto, termina con una afirmación según la cual el pueblo «creyó» después de haber oído el relato de las promesas hechas por Dios a Moisés (4,31). Esta noticia sobre la «fe» del pueblo constituye también la conclusión del episodio del paso del mar (14,31) y, de este modo, encuadra el relato propiamente dicho de la liberación de Egipto (capítulos 5-14). Éste se caracteriza por un largo «pulso» entre Moisés, que exige se deje salir a Israel de Egipto conforme a la orden de Yhwh, y el faraón, que rechaza esta reivindicación. De este modo, después de una primera intervención fallida de Moisés ante el faraón y la confirmación de su vocación tiene lugar la serie de las plagas de Egipto, que castigan cada vez más duramente los rechazos sucesivos del faraón. La institución del ritual de la Pascua permite a los israelitas librarse de la última plaga que condena a muerte a todos los primogénitos. El paso del mar señala la salida definitiva de Egipto y la victoria completa sobre el faraón y sus tropas (13,17-14,31). El Cántico de Miriam (Ex 15) cierra la primera parte del libro.

La sección que narra los desplazamientos por el desierto es relativamente breve (15,22-18,27), y continúa a partir de Nm 11, en una serie de relatos que desarrollan problemáticas análogas. Las etapas del viaje de los israelitas están marcadas por problemas de aprovisionamiento de agua (Mará, Masá y Meribá) y de alimento (el maná), así como por la guerra contra los amalecitas. El motivo de las murmuraciones del pueblo contra Moisés y contra Yhwh es recurrente en esta sección. El episodio del maná permite introducir la cuestión del shabbat (Ex 16), que los israelitas deben respetar, mientras que el episodio de la guerra contra Amalec presenta a Moisés como un intercesor entre Dios y el pueblo. El capítulo 18 contiene un relato independiente, en el curso del cual Moisés encuentra a su suegro Jetró, que lo invita a establecer a los jefes y los jueces del pueblo.

El relato de Israel en el Sinaí está organizado en cuatro partes que se corresponden dos a dos. El relato de la conclusión de la alianza (capítulos 19-24) es simétrico al de la ruptura después de la renovación de esta misma

alianza en el episodio del becerro de oro (capítulos 32-34). Entre estos dos episodios figura una serie de instrucciones relativas a la edificación del santuario móvil y la organización del culto (Ex 25-31). Estas instrucciones son dadas por Yhwh a Moisés, que ha subido solo al monte Sinaí. Y no se cumplirán hasta los capítulos 35-40 (y también en Lv 8), es decir, *después del* establecimiento de la alianza.

Entre el anuncio de la alianza concluida por Dios con su pueblo, llamado a convertirse en un pueblo de sacerdotes (19,6), y el cumplimiento de esta alianza en un ritual durante el cual los jóvenes ofician como sacerdotes (24,1-8), se interponen dos textos legislativos: los diez mandamientos (Ex 20,1-17) y el código de la alianza (Ex 20,22-23,33).

El código de la alianza es una colección de leyes donde figuran instrucciones religiosas y culturales, así como leyes que pretenden proteger a las categorías sociales débiles (esclavos, extranjeros, viudas, etcétera). Las leyes que figuran en él testimonian tipos de derechos diferentes. El derecho *casuístico* está fundado sobre la jurisprudencia y utiliza fórmulas que empiezan por «cuando» —«si» para presentar un caso y exponer las consecuencias jurídicas (por ejemplo: Ex 22,28)—. El derecho *apodíctico*, por el contrario, es declarado de manera incondicional y es legitimado por la autoridad que lo proclama (por ejemplo: Ex 22,17).

Los célebres diez mandamientos (Ex 20,1-17) contienen, por una parte, prohibiciones relativas a la relación con Dios (rechazo de la idolatría) y, por otra parte, prohibiciones relativas a la relación con los otros. Entre estas series de prohibiciones, hay dos mandamientos positivos, relativos al shabbat y al honor debido a los padres. Estas prescripciones muy generales pueden ser comprendidas como un comentario que explica los fundamentos del derecho israelita. En Dt 5 figura otra versión de los diez mandamientos. La diferencia principal entre los dos textos concierne a la justificación del shabbat. El elemento que legitima el shabbat en el libro del Éxodo es el descanso sacerdotal de Yhwh después de la creación (Gn 2,1-3), mientras que en Dt 5 es el recuerdo de la servidumbre en Egipto.

Nótese, finalmente, que la renovación de la alianza en Ex 34 termina como había comenzado la conclusión de la alianza: con diez mandamientos. Este decálogo cultural de Éxodo 34,10-27 contiene mandamientos relativos a los ritos y a las fiestas.

9.2. Origen y formación

9.2.1. *El contexto histórico del Éxodo*

La cuestión de la historicidad de los acontecimientos del Éxodo ha suscitado y suscita todavía un amplio debate. Una dificultad considerable provie-

ne del hecho de que la redacción de nuestra principal fuente de información –el libro del Éxodo– se llevó a término varios siglos después de los acontecimientos narrados. Aun cuando esta constatación arroja una cierta sombra sobre la exactitud de los datos proporcionados por el texto, no implica, sin embargo, necesariamente que el relato no se base sobre algún hecho histórico. El recuerdo de acontecimientos tan importantes como los ligados a la salida de Egipto pudo haber perdurado durante siglos en las tradiciones de las poblaciones, antes de encontrar su forma literaria definitiva.

La documentación extra-bíblica, particularmente la documentación egipcia, no ha proporcionado ningún documento que permita confirmar el relato bíblico, ni siquiera identificar con certeza algún personaje del relato. Sin embargo, lo que se sabe de Egipto entre los siglos XVI y XI a.C. presenta un marco compatible con la huida de un grupo de semitas en dirección a Palestina, seguida de su implantación en esta tierra. Durante aquel período, Egipto controló en gran parte la región de Siria-Palestina y no dejó de utilizar la mano de obra semita sometida a esclavitud.

Por lo que respecta a los acontecimientos que constituyen el núcleo histórico del Éxodo, se pueden considerar varios contextos. La expulsión de los hicsos, un grupo semita, fuera de Egipto –un acontecimiento que se sitúa en torno al año 1550 a.C.– es cada vez menos asociada al relato bíblico por los historiadores. 1 Reyes 6,1 menciona que la salida de Egipto tiene lugar 480 años antes de la erección del Templo de Salomón, lo cual situaría el Éxodo hacia el año 1450 a.C. Sin embargo, el número 480 es a todas luces el resultado de un cálculo teológico tardío (12 sacerdotes entre Aarón y Sadoc multiplicado por 40 años) cuyo fundamento histórico es dudoso. Muchos eruditos prefieren situar el Éxodo en el siglo XIII. En efecto, durante este período la dinastía XIX egipcia (la dinastía de Ramsés II) instala su capital en el delta del Nilo y procede a realizar en él grandes trabajos de construcción. Las ciudades de Pitom y Ramsés (Ex 1,11) son mencionadas en los textos egipcios de este período. Además, esta datación es compatible con la mención, en la estela de Merneptah, de la victoria de este soberano egipcio sobre un grupo llamado «Israel» y situado en Canaán (~1230 a.C.). Finalmente, se ha considerado una época más tardía sobre la base de un episodio que tiene lugar en la corte egipcia a finales de la dinastía XIX (~1187 a.C.). Un semita llamado B'y, que ejercía el poder gracias al apoyo de la reina Taosret, se vio obligado a huir de Egipto tras haber sido expulsado del poder por el futuro faraón Sethnakt. La identificación de B'y con Moisés se basa no sólo en el episodio de la huida en dirección al desierto, sino también en el hecho de que el nombre de «Moisés» es la forma hebrea de un afijo corriente en egipcio, que significa «engendrado por» (cf. Ptha-mosis: «engendrado por Ptha»).

Podemos preguntarnos si conviene optar por una de las diferentes posibilidades de datación consideradas anteriormente. En efecto, los recuerdos que sirvieron de base a la redacción del libro del Éxodo fueron probablemente múltiples, hasta tal punto que el Éxodo tal y como es descrito por el Antiguo Testamento podría reflejar un largo proceso de transmisión más que un acontecimiento único.



El canciller semítico Beya y la reina Tausret (ca. 1180). Beya es uno de los posibles candidatos para el «Moisés histórico».

9.2.2. Proceso redaccional

Las cuestiones generales ligadas al proceso redaccional de elaboración del Pentateuco han sido tratadas de manera sistemática en la sección de esta introducción consagrada a esta problemática. A ella remitimos al lector, a la vez que añadimos aquí algunas observaciones sobre los problemas específicos del Éxodo.

Desde el punto de vista de la evolución literaria de la obra, la mayoría de los comentaristas coinciden en distinguir en el seno del libro del Éxodo los textos de origen sacerdotal (P) de los textos procedentes de otros medios. Algunos autores encuentran entre los textos no sacerdotales al Yahvista, bien en su forma clásica (Schmidt) o bien varios siglos más joven (Van Seters, Levin). Bajo la influencia de E. Blum y otros, muchos investigadores prefieren hoy caracterizar un gran número de textos no sacerdotales como «deuteronomistas» (véase más adelante). Comencemos primero por los textos sacerdotales.

(a) Los textos sacerdotales

Los textos sacerdotales se caracterizan tanto por un vocabulario como por ciertas problemáticas que los hacen fácilmente identificables. Se suele admitir por lo general que la obra sacerdotal fue elaborada durante la época del destierro y del retorno, y que no fue redactada de un tirón. Se distingue un estrato básico (= P^E) del material secundario de origen variado (= P^S). Según algunos trabajos recientes (cf. K. Schmid), la obra sacerdotal, P^E, primero autónoma e independiente, habría establecido el vínculo literario entre las epopeyas de los patriarcas del Génesis y el relato «nacional» del Éxodo.

En los 14 primeros capítulos de la obra, los textos sacerdotales forman una narración continua y coherente, que puede ser atribuida en lo esencial a P^E. El material sacerdotal aparece tanto en secciones enteras como en textos más heterogéneos, donde no representa más que un estrato literario entre otros. Entre los principales textos sacerdotales se encuentran primero las genealogías de Ex 1 y el recuerdo de la alianza (Ex 2,23-25). Sigue la vocación sacerdotal de Moisés (Ex 6,2-7,7 P; sólo 6,2-12 es generalmente atribuido a P^E), que se distingue del relato no sacerdotal que figura en los capítulos 3-4, una parte del relato de las plagas y la mayor parte de la institución de la Pascua (Ex 12). El relato del paso del mar (Ex 13-14) es el producto de la combinación entre un texto sacerdotal que presenta la separación de las aguas como un fenómeno análogo al que se produce en Gn 1 (el paso del mar equivale para P a la creación de Israel como pueblo de Yhwh) y un texto no-P que describe el paso del mar como un combate victorioso de Yhwh.

El relato de la marcha por el desierto está estructurado por una serie de noticias de itinerario de origen sacerdotal (15,22.27; 16,1; 17,1; 19,2), similares a las que se encuentran en el relato P de la partida de los israelitas de Egipto (12,37; 13,20; 14,1-2). En cambio, los textos de estilo sacerdotal presentes en el relato de la marcha por el desierto proceden probablemente de redacciones secundarias. Éste es sin duda el caso, en particular, del relato del maná y del shabbat (Ex 16).

En el episodio del Sinaí, los capítulos sobre la elaboración del santuario y de los rituales (Ex 25-31 y 35-40) se distinguen fácilmente de los pasajes no sacerdotales (Ex 19,3-24,14 y 32-34). La mayoría de los textos que conciernen a la elaboración de la institución cultural en el desierto deben ser atribuidos al material sacerdotal secundario (P^S). Su finalidad es especialmente poner en paralelo el culto del Israel de los orígenes y el de la comunidad del Segundo Templo. La identificación del material perteneciente a la *Grundschrift* sacerdotal en estos capítulos es objeto de debate. Algunos autores, como T. Pola, incluyen sólo una decena de versículos diseminados en los capítulos 24, 25, 29 y 40; esta posición minimalista no es compartida por todos los

autores, algunos de los cuales atribuyen a P^E una parte un poco más coherente de los capítulos 25-40, especialmente en los capítulos 25-26* (véase, por ejemplo, Weimar).

En todos los casos, la presencia combinada de material narrativo (sobre todo en Ex 1-14) y legislativo (en particular la institución de la Pascua y la construcción del santuario) es un rasgo característico de la literatura sacerdotal en general. Los textos sacerdotales insisten especialmente en la necesidad de los rituales y del culto para el pueblo liberado. También establecen el vínculo con la historia de los patriarcas durante la cual, según su concepción, el Dios de Israel no se habría dado aún a conocer bajo su nombre propio de *Yhwh* (Ex 6,2ss), sino bajo el de *El Shadday*. En los relatos llamados de las «plagas» (que para P son más bien relatos de la manifestación del poder de *Yhwh*), los autores sacerdotales insisten en la soberanía de *Yhwh*. Es él especialmente quien endurece el corazón del faraón (el cual no tiene, por lo tanto, verdadero libre arbitrio frente al Dios del universo), mientras que en los relatos no sacerdotales es el propio faraón quien opta por obstinarse.

(b) Los textos no sacerdotales

La redacción de los textos no sacerdotales del Éxodo se extiende a lo largo de un período más largo que el de los textos sacerdotales. Si bien algunos de ellos son anteriores o contemporáneos a los textos sacerdotales, otros son claramente posteriores.

Entre los textos más antiguos del Éxodo, es posible reconstruir un conjunto literario que no puede ser asociado al movimiento sacerdotal ni al deuteronómista y que dataaría de la época de la monarquía. Blum y Otto piensan en una *Vita Mosis*, un relato consagrado a la vida de Moisés, mientras que otros exégetas recientes optan por un rollo que contendría únicamente el relato de la opresión y de la salida de Egipto (Weimar, Knauf, Oswald). Nótese en particular que el relato del nacimiento de Moisés está construido de la misma manera que la leyenda del gran rey Sargón de Acad, lo cual revelaría tal vez la voluntad de situar en el mismo nivel a la figura ancestral que estaría en el origen del Israel monárquico y al soberano unificador de la Mesopotamia antigua. Además, la descripción de las plagas en el texto no-P hace pensar en un relato pintoresco donde Moisés cumple la función de negociador astuto frente al faraón, mientras que el relato no sacerdotal del paso del mar recuerda los relatos de guerra de los reyes de Oriente Próximo. Por lo que respecta al episodio del becerro de oro, su primera versión constituye probablemente una reflexión sobre el culto del reino del Norte (cf. los bocerros de Jeroboán en 1 R 12,28ss), reflexión que podría remontarse también al período monárquico. Habida cuenta de las influencias asirias manifiestas presentes en algu-

nos de estos textos, es probable que un relato de la salida de Egipto viera la luz durante el período monárquico israelita (siglo VIII a.C.) antes de ser retomado y reelaborado por los escribas judíos, tal vez en la corte de Josías, después de la desaparición del reino del Norte.

Hay otros textos que provienen de materiales preexílicos. El *código de la alianza* (Ex 20,22-23,19) forma una colección legislativa que fue fijada por escrito probablemente a finales del siglo VIII (a pesar de las tentativas recientes de Van Seters que pretenden demostrar que el Código de la alianza es una reinterpretación exílica del código deuteronómico). La ausencia de centralización del culto (Dt 12), así como la insistencia en la protección de las categorías sociales débiles, especialmente los emigrados de origen israelita, corresponden al contexto de la monarquía de Judá posterior a la caída de Samaría. De todas formas, varios trabajos recientes atribuyen la inserción del código de la alianza en el libro del Éxodo a una redacción *post-sacerdotal* (Crusemann, Levin, Otto). Queda entonces por explicar el retorno de este antiguo código en la época persa; tal vez se quiso reagrupar en la *Torah* todas las tradiciones legislativas del pueblo judío.

Es evidente que en las épocas exílica y postexílica se efectuó un importante trabajo literario de utilización y de edición de tradiciones o de textos en estos medios no sacerdotales. De este modo se explica que algunos pasajes del libro del Éxodo reflejen una concepción teológica próxima a la de los medios deuteronomistas (por ejemplo, la vocación de Moisés en Ex 3). Este tipo de textos se caracteriza, no sólo por una fraseología particular, sino también por la insistencia en la fidelidad a Yhwh y a su alianza. Blum piensa que los textos deuteronomistas forman una «red» cuyo centro se encuentra en Ex 3. Este relato prepara, en efecto, varios temas deuteronomistas que son retomados después: la cuestión de la fe en Yhwh y su siervo: 4,31; 14,31; la insistencia en la transmisión catequética: 3,8; 13,3-16; el anuncio de una «guerra de Yhwh» contra Egipto: 3,11-20; 14*. Para Blum, esta red textual se comprende en el marco de una redacción o «composición» deuteronomista de conjunto que se inserta en material más antiguo.

Si bien el trabajo literario deuteronomista es en parte contemporáneo a la actividad literaria de los medios sacerdotales, no se realizó de manera totalmente independiente. El análisis muestra, en efecto, influencias mutuas, así como la existencia de una voluntad editorial de armonizar las corrientes deuteronomistas y sacerdotales (sobre este punto, véanse, por ejemplo, los trabajos de Gertz, que insiste en la importancia de las últimas redacciones del Éxodo).

Finalmente, una gran parte de los pasajes sobre la conclusión y el establecimiento de la alianza en Ex 19; 24 y 32-34 es el resultado de desarrollos literarios tardíos bastante posteriores a P (cf. especialmente Pola).

Es probable que suceda lo mismo con el *Decálogo*: el lugar que ocupa al comienzo de la sección del derecho del *Sinai* testimonia una voluntad de establecer una síntesis del derecho israelita y de situar la proclamación legislativa del *Sinai* paralelamente a la del libro del *Deuteronomio* (donde el *Decálogo* inaugura también la proclamación de la Ley de Moisés en Moab, cf. Dt 5). El *Decálogo* ya no aparece hoy, en efecto, como el origen de la tradición legislativa de Israel, sino más bien como su síntesis.

9.3. Temas y cuestiones clave

9.3.1. *El Éxodo, fundamento de la ley judía*

El éxodo tuvo una repercusión considerable tanto dentro de la Biblia como en el judaísmo y el cristianismo. En la historia deuteronómica, el tema de la subida fuera del país de Egipto se convierte en un verdadero estribillo que recuerda la obra de Dios en favor de su pueblo. Durante el destierro, el autor del Segundo Isaías (Is 40-55) no deja de desarrollar la idea de que ha llegado el momento de un nuevo éxodo. El éxodo ocupa un lugar central en muchos textos que datan del período del Segundo Templo, especialmente en el Salterio. Para el judaísmo, el Éxodo es percibido como una experiencia fundadora, y el recuerdo de este acontecimiento ocupa un lugar considerable en la liturgia. Los rituales de la Pascua tienen como finalidad hacer memoria de los acontecimientos de la salida de Egipto y hacerlos presentes cada año en las familias judías. El cristianismo utilizó también el motivo del éxodo, y los autores del Nuevo Testamento consideran la salvación aportada por Jesucristo como un cumplimiento del Éxodo de Israel.

El inmenso éxito del tema exódico en la literatura y el pensamiento religioso judeo-cristiano se explica por las cuestiones teológicas fundamentales planteadas por el libro del Éxodo. Desde un punto de vista teológico, el Éxodo es el momento en que Dios se da a conocer a su pueblo. El motivo de la revelación se explicita de diversas maneras en el relato. Dios es el que salva, libera y da la Ley. Además, el tema de la revelación del nombre (Ex 3,13-15; 6,3), así como el de la imposibilidad de ver a Dios (33,18-23; 40,35), plantean cuestiones esenciales sobre la identidad y la especificidad de Yhwh.

9.3.2. *De la servidumbre al servicio*

El éxodo es el relato de la liberación de un pueblo que es víctima de la opresión y de la esclavitud. El Dios del Éxodo se revela, por lo tanto, ante todo como un Dios que libera a los oprimidos. El Dios de la Biblia comba-

te el mal bajo todas sus formas y libera de él a los hombres. Al leer el Éxodo en un contexto marcado por desigualdades sociales de consecuencias a menudo muy graves, los teólogos de la lucha social han insistido en el hecho de que, en Egipto, los hijos de Israel son víctimas de una sociedad injusta. Por eso, estos teólogos encuentran en el Éxodo un fundamento para la lucha de sus iglesias contra la miseria y la injusticia del mundo contemporáneo.

En el libro del Éxodo, la intervención divina es explicada por la compasión de Yhwh, y el hecho de que se acuerda de la alianza que había concluido con los antepasados de Israel, los patriarcas (cf. Gn 17ss). La queja de los hijos de Israel en la servidumbre (Ex 2,23-25) lleva a Yhwh a intervenir, aun cuando este grito no se le ha dirigido directamente. El Éxodo expresa el hecho de que la salvación ofrecida por el Dios de la Biblia tiene lugar antes de cualquier iniciativa humana y en ausencia de todo mérito particular. Este aspecto central de la teología del libro del Éxodo es puesto de relieve por la organización misma de los episodios. La Ley y la organización del culto israelita son instituidas en el Sinaí (capítulos 19-40), después de que el pueblo ha sido liberado de la esclavitud de Egipto. Por esta razón el itinerario del libro es resumido a veces como un camino que va de la servidumbre (en Egipto) al servicio (de Dios).

El motivo de la fe y del compromiso del pueblo aparece de manera significativa dentro de la obra. Se encuentra al comienzo y al final del relato de la liberación de Egipto (4,31 y 14,31), en la adhesión del pueblo a la alianza (Ex 24,2), así como en el celo puesto en la construcción del santuario (Ex 35). Sin embargo, también se pone de relieve la ausencia de mérito particular de Israel, especialmente por medio del motivo recurrente de las murmuraciones y de las rebeliones. Los israelitas se rebelan contra Moisés después del fracaso de su primera intervención ante el faraón (Ex 5,20-21), antes del paso del mar (Ex 14,10-12), durante la travesía por el desierto (Ex 15,24; 16,2-3; 17,3) y, sobre todo, en el episodio del becerro de oro (Ex 32). Estas múltiples rebeliones muestran claramente que la época fundadora de Israel no debe ser comprendida como la edad de oro de la relación entre Dios y su pueblo, sino más bien como el comienzo de unas relaciones agitadas que pasan por buenos y malos momentos.

Las rebeliones, las preguntas y las dudas del pueblo impiden leer ingenuamente los elementos maravillosos que caracterizan la intervención divina a lo largo del Éxodo (cf. las plagas, el paso del mar, el maná, la nube, etcétera), y comprender esta intervención como un acontecimiento necesariamente brillante y exigente. Incluso en las condiciones «extraordinarias» descritas por el relato, la confianza en Yhwh sigue siendo un desafío.



Representación de un ejército ahogado en el agua (cf. Ex 15,1).

9.3.3. Los ritos y el culto

Los textos del Éxodo instituyen las prácticas rituales de la Pascua (Ex 12) y del shabbat (Ex 16; 31,12-17). Además, se encuentra en el libro del Éxodo toda una reflexión sobre la institución del *culto*. El conjunto de los capítulos 25-31 organiza el culto ordenando la erección de un santuario móvil, las prácticas rituales que están ligadas a él y la consagración de los sacerdotes. En efecto, este santuario, que prefigura el Templo de Jerusalén y su culto, es edificado y consagrado (capítulos 35-40) después del episodio del becerro de oro y la renovación de la alianza. Estos capítulos terminan (Ex 40,34-38) con el establecimiento de la nube, hasta entonces sin morada, sobre el santuario. La presencia divina legitima de este modo el Templo recientemente construido. El motivo de la nube enmarca la construcción del santuario, puesto que en 24,18 Moisés entra en la nube antes de recibir las instrucciones relativas al santuario. De esta manera se vincula a la gesta del Éxodo la mayor parte de las prácticas rituales judías.

Junto a esta perspectiva esencialmente cultural, el hecho de que los capítulos 19-24 contengan toda una serie de normas sobre cuestiones de ética social invita a comprender la alianza de Dios con su pueblo en términos de respecto a la Ley (Ex 24,3) más que en términos rituales. Este tipo de teología recuerda la que se encuentra en el libro del Deuteronomio.

9.3.4. Moisés, mediador por excelencia

Conviene, finalmente, mencionar la figura omnipresente de Moisés, liberador, jefe y organizador del pueblo (Ex 18), mediador entre Dios y los hombres (Ex 20,18-21), legislador (24,3.12) y primer sacerdote (40,16ss). En el libro del Éxodo, Moisés cumple todas las funciones de dirección de Israel y desempeña, en muchos aspectos, el oficio tradicional del rey, que era el principal mediador entre el Dios nacional y su pueblo, en el Oriente Bíblico.

9.4. Indicaciones bibliográficas

9.4.1. Comentarios

O. ARTUS / D. NOËL, Commentaires, 1998. G. AUZOU, *De la servitude au service* (Connaissance de la Bible), París, 1968¹ (trad. cast.: *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo*, Fax, Madrid, 1974²). B.S. CHILDS, OTL, 1974. R.E. CLEMENTS, CNEB, 1972. G.W. COATS, FOTL, 1999. J.I. DURHAM, WBC, 1987. C. HOUTMAN, HCOT, 1996. J.P. HYATT, NCBC, 1981. J.G. JANZEN, Westminster Bible Companion, 1997. F. MICHAELI, CAT, 1974. M. NOTH, ATD, 1959 – OTL, 1962. N.M. SARNA, JPSTC, 1991. J. SCHARBERT, NEB.AT, 1989. W.H. SCHMIDT, BK.AT 2, 1999 (Ex 1-11).

9.4.2. Estado de la investigación

W. JOHNSTONE, *Exodus* (OTGu), Sheffield, 1990. G. VANHOMMISSEN, *En commençant par Moïse. De l'Egypte à la Terre promise* (écritures 7), Bruselas, 2002.

9.4.3. Obras y artículos importantes

E. BLUM, «Israël à la montagne de Dieu», en A. de PURY / T. RÖMER (eds.), *Le Pentateuque en question* (Le monde de la Bible), Génova, 2003³, pp. 271-295. F. CRÜSEMAN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, 1992 – *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, Edimburgo, 1996. J.C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduszählung* (FRLANT 186), Göttingen, 2000. E.A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* (ADPV), Wiesbaden, 1988. R. KRAUSS, *Moïse le Pharaon*, París, 2000. C. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen, 1993. W. OSWALD, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperiode Ex 19-24 und deren historischen Hintergrund* (OBO 159), Friburgo (CH) / Göttingen, 1998. E. OTTO, «Forschungen zum nachpriesterschriftlichen Pentateuch», *ThR* 67 (2002), pp. 125-155. T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift: Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^c* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn, 1995. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, 1999. J. VAN SETERS, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville (Ky), 1994. P. WEIMAR, «Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte», *RB* 95/3 (1988), pp. 337-385.

LEVÍTICO

Adrian Schenker

Dentro del Pentateuco, el Levítico es ciertamente el libro menos leído y el menos querido espontáneamente por los lectores cristianos. En cambio, tiene un lugar privilegiado en el judaísmo (el midrás, o comentario talmánítico, del *Sifra*, llamado también *Tôrat kôhanîm*, «Torah de los sacerdotes», es el libro básico para la formación de los jóvenes estudiantes de la *Torah*). El Levítico contiene muy pocos relatos, a diferencia de los libros del Génesis, Éxodo y Números, que abundan en ellos y sacan de ellos su encanto inagotable. Por lo que respecta al Deuteronomio, la parte legislativa es más importante que las secciones narrativas, pero este libro seduce en cambio a sus lectores por su tono cálido y su ardor en el esfuerzo por ganarse los corazones. En el Levítico no hay nada de esto. Impresiona, al menos a primera vista, la sequedad de un código ritual y jurídico, preocupado por reglamentar materias que el Nuevo Testamento parece haber dejado a un lado.

Por otra parte, sin este libro, la Biblia no sería la Biblia, porque en él se encuentra, por ejemplo, el mandamiento del amor al prójimo (Lv 19,18), el Día de las expiaciones (*Yom Kippur*: Lv 16), el año jubilar (Lv 25), la santidad como programa de vida (Lv 11,44; 19,2), así como otros muchos pasajes clave del patrimonio bíblico.

Además, el Levítico está en el origen de orientaciones éticas influyentes hasta nuestros días y hoy consideradas a veces como problemáticas; así, por ejemplo, la prohibición de la unión sexual entre personas del mismo sexo (masculino: Lv 18,22; 20,13), la pena de muerte para quien blasfeme (Lv 24,15-16), la impureza de las enfermedades de la piel que acarrean la exclusión de la comunidad (Lv 13,45-46), el período de purificación al cual debe someterse la mujer que ha dado a luz (Lv 12). En una palabra, un libro importante, pero de acceso difícil.

10.1. Estructura y contenido del libro

En hebreo, el título del libro es la primera palabra del escrito: *Wayyiq'ra'*, «(Yhwh) llamó». El nombre que se utiliza hoy normalmente está tomado de la Biblia griega y de los Padres de la Iglesia (Origenes) y designa el contenido del libro como materia «levítica», es decir, relativa a la responsabilidad de los

levitas, y entre éstos especialmente los sacerdotes. No es raro que el Levítico sea también designado simplemente como el tercer Libro de Moisés.

10.1.1. Aspecto de conjunto

El Levítico se compone de cuatro grandes secciones y de un suplemento:

I. 1-7	La <i>torah</i> de los sacrificios
II. 8-10	Institución del sacerdocio levítico e inauguración solemne del culto en el santuario del desierto
III. 11-16	Condiciones de pureza de la asamblea litúrgica israelita
IV. 17-26	«Ley» o «Código de santidad»
V. 27	Apéndice que indica el valor pecuniario de un objeto o de una persona consagrados a Yhwh

10.1.2. Complejidad literaria y estructural

Este plan general simple recubre en realidad una arquitectura literaria o composicional (redaccional) sutil y compleja.

Hay que notar primero que el Levítico es un conjunto de *palabras de Dios* dirigidas a Moisés, el cual debe transmitirlas a Israel. Por esta razón la fórmula más frecuente del libro es: «y Yhwh habló a Moisés diciendo: habla a X; dirás, etcétera» (con variaciones). Se encuentra 37 veces aproximadamente y divide el libro en otras tantas palabras divinas.

10.1.3. Indicaciones topográficas

El lugar desde donde Yhwh se dirige a Moisés es la tienda de la cinta, o Tienda del encuentro (*'ohel mó'ēd*): Lv 1,1, en conformidad con Ex 40,34-35 (cf. igualmente Ex 33,7-11). Éste será el lugar de la comunicación de las palabras divinas de Lv 1 a 24. De Lv 25 a 27, Yhwh habla a Moisés en la cima del monte Sinaí, Lv 25,1; 26,46; 27,34. De ello se deduce una división del libro en dos secciones:

- | | |
|-----------|--|
| I. 1-24 | Palabras de Yhwh reveladas en la <i>Tienda de la cinta</i> . |
| II. 25-27 | Palabras de Yhwh reveladas sobre el <i>monte Sinaí</i> . |

Parece que el lugar de la revelación sugiere que la revelación de la sección II es superior, en rango y en importancia, a la de la sección I.

10.1.4. Estructura y contenido

Desde el punto de vista de las *materias tratadas*, Lv 1-7; 8-10 concierne al culto sacrificial, del que están encargados los *sacerdotes*, mientras que Lv 11-

15 precisa las exigencias de pureza prescritas para los miembros de la asamblea litúrgica (*sacerdotes y laicos*). Lv 16 resume las dos dimensiones del culto y de la pureza en la celebración del perdón (Lv 16,11-17.21-22), y de la purificación (Lv 16,18-20), donde el culto y la pureza son restaurados gracias a la supresión simultánea de las faltas y de las impurezas.

Por su parte, Lv 17-25 (y 26-27) se presentan en dos bloques de estructura ternaria y concéntrica:

I.

- 17** Culto sacrificial (sangre)
- 18** Familia (relaciones entre parientes, relaciones sexuales)
- 19** Comunidad cultural y civil
- 20** Familia (relaciones entre parientes, relaciones sexuales)
- 21-22** Culto sacrificial (sacerdotes)

II.

- 23** Calendario (*tiempos sagrados* dentro del año)
- 24** Casa de Yhwh (*espacio sagrado del santuario que excluye la blasfemia*)
- 25** Calendario (tiempos sagrados más allá del año)

10.1.5. División del libro

La división del libro desde el punto de vista de las materias se presentará así:

- I.**
 - 1. Lv 1-10** *Culto*: sacrificios y sacerdocio.
 - 2. Lv 11-15** *Culto*: condiciones (pureza) para la participación en el culto.
 - 3. Lv 16** Día de las expiaciones: apoteosis de la restauración de la pureza del culto y de la inocencia de la comunidad gracias al perdón y a la purificación general del *Yōm Kippūrīm*.
- II.**
 - 1. Lv 17-22** Condiciones sociales y morales de la comunidad.
 - 2. Lv 23-24** Organización del tiempo en secciones profanas y secciones sagradas: el calendario y la casa de Yhwh, el santuario.
 - 3. Lv 25** Año jubilar: apoteosis de la restauración del orden social trastornado gracias al retorno al origen.
- III.**
 - Lv 26** Bendiciones y maldiciones: conclusión general del conjunto de Lv 1-16 (I) y Lv 17-25 (II) bajo la forma de un ruego solemne para que se comprendan las opciones vitales de la acogida o del rechazo de la palabra de Yhwh.

10.1.6. Detalle de las materias tratadas

I. Los sacrificios (capítulos 1-7)

- 1,1-2 Introducción a toda la sección Lv 1-7
- 1,3-17 Holocaustos, *'óla*
- 2 Ofrendas vegetales, *minhá*
- 3 Sacrificios de paz (o de comunión), *šelamim*
- 4 Sacrificios por el pecado, *hattát*
- 4,1-2 Ocasión que exige este sacrificio: transgresión de una prohibición (mandamiento negativo:), por descuido (inadvertidamente)
- 4,3-12 Pecado del sumo sacerdote
- 4,13-21 Pecado de la comunidad
- 4,22-26 Pecado del príncipe
- 4,27-35 Pecado de un individuo cualquiera
- 5 Sacrificios por la falta o de reparación, *'asán*
Este sacrificio se exige para el perdón de la profanación de un bien sagrado (sacrilegio) inadvertida (Lv 5,14-16) o intencionalmente (Lv 5,20-26). [La mayoría de los autores agrupan Lv 5,1-13 en la categoría del sacrificio por el pecado, pero a causa de Lv 5,5 y de los pecados enumerados en 5,1-4, parece más plausible agrupar Lv 5,1-13 en la sección del sacrificio por la falta]
- 6-7 Precisiones del ritual de los sacrificios por los sacerdotes
- 7,37-38 Conclusión de Lv 1-7

II. Consagración de los sacerdotes e inauguración de la liturgia (capítulos 8-10)

- 8 Consagración de Aarón (sumo sacerdote) y de sus hijos (sacerdotes); cf. Ex 29,1-37
- 9 La oblación de los primeros sacrificios y su aceptación por Yhwh
- 10 Obligaciones sacerdotales

III. Normas en materia de pureza y de impureza (capítulos 11-16)

La impureza tiene cuatro fuentes: los animales impuros, las secreciones corporales, las enfermedades y manchas de la piel que desfiguran, los cadáveres

- 11,1-23 Animales impuros y prohibiciones para el consumo humano
- 11,24-38 Contacto con el cadáver de estos animales
- 11,44-47 Conclusión teológica de la sección sobre la pureza relativa al alimento
- 12 + 15 Secretiones corporales
- 12 Mujer que ha dado a luz

15,1-18	Secreciones del hombre
15,19-31	Secreciones de la mujer
15,32-33	Conclusión de la sección sobre la impureza producida por las secreciones corporales
13-14	Enfermedades de la piel que desfiguran y manchas indelebles sobre los vestidos y los muros (la impureza producida por el contacto con los muertos no se desarrolla)
16	Día de las expiaciones

IV. Código de santidad (capítulos 17-25)

17	El tabú de la sangre y la gracia de la sangre
17,10-12	Yhwh da la sangre para el perdón (la «expiación») de los pecados
18 + 20	Parentesco, matrimonio, incesto; distinción entre relaciones sexuales permitidas y prohibidas en el espacio social familiar
18,1-5	Introducción teológica sobre el beneficio de las leyes divinas, la vida
18,6-18	Veinte normas que prohíben el matrimonio por causa de vínculos de parentesco y de alianza
18,19-23	Cuatro uniones sexuales proscritas sobre la base de prohibiciones diferentes de los vínculos de parentesco y de alianza (vv. 19-20 y 22-23) sirven de marco a la condenación de un crimen grave, no sexual (culto a Moloc, v. 21)
18,24-25	Primera conclusión
18,26-30	Segunda conclusión
20	Parentesco, matrimonio, incesto; distinción entre el espacio social exento de relaciones sexuales y el espacio abierto a ellas, <i>bajo el aspecto del castigo que recae sobre las dos personas implicadas</i>
19	Interpolado entre 18 y 20: normas relativas a la vida social <i>supra-familiar</i> en el nivel cultural, moral y civil con miras a crear la paz y la armonía en las relaciones, por ejemplo, amor al prójimo (Lv 19,18)
21-22	Disposiciones cultuales
22,31-33	Conclusión de Lv 20-22
23-25	El orden sagrado del tiempo
23,1-2	Introducción: fiestas (tiempo sagrado) y asambleas litúrgicas (espacio sagrado)
23,3	El shabbat a la cabeza de las fiestas
23,4	Introducción a las fiestas
23,5-44	Siete fiestas

24,1-23	Condiciones de la celebración de las fiestas
25,1-7	Año sabático
25,8-55	Año 49, año jubilar
25,23	El patrimonio familiar israelita no puede ser enajenado
25,35-38	Prohibición del préstamo con interés a israelitas que dependen de préstamos para su supervivencia económica
25,55	Libertad de los israelitas
V. Conclusión general del libro (capítulo 26) y apéndice (capítulo 27)	
26	Los mandamientos sitúan a Israel ante la elección entre la vida (bendición) y la muerte (maldición)
26,1-2	Introducción: los tres mandamientos fundamentales
26,3-13	Bendiciones
26,14-39	Maldiciones
26,40-45	Promesa (escatológica!) del perdón divino como última realidad que ya no será superada por el pecado
26,46	Conclusión de Lv 25-26 y de Ex 19-Lv 26
27	Apéndice sobre la posibilidad gratuitamente ofrecida por Yhwh de conmutar los votos y las consagraciones por valor pecuniario, lo cual permite un cumplimiento más fácil de los votos y favorece la fidelidad a los compromisos asumidos
27,34	Conclusión de Lv 25-27 y de Ex 19-Lv 27

10.2. Origen y formación

10.2.1. La formación del libro

Este vasto conjunto de estructuras complejas es el producto de una historia de composición o de redacción.

Los materiales de *Lv 1-16* son generalmente considerados como *suplementos* interpolados en una «historia sacerdotal» (*priesterliche Grundschrift*, o P^g) esencialmente *narrativa*. Por esta razón son designados con ayuda de la sigla P^s (para P «secundario»). Desde A. Klostermann (1877), el conjunto de *Lv 17-26* generalmente es llamado «*Código de santidad*» y comprendido como una colección específica de disposiciones cultuales, morales y legales, distinta de las leyes de P^s por su terminología y por sus concepciones teológicas propias.

La proveniencia de los materiales del Levítico de P^s y del *Código de santidad* plantea las cuestiones siguientes, a las que la investigación responde de varias maneras:

1. El corpus de las leyes de Lv 1-16 y el Código de santidad (Lv 17-26) ¿forman unidades homogéneas o conocieron un desarrollo literario en varias etapas?

2. ¿Cuál es la relación entre Lv 1-16 y Lv 17-26, por una parte, y entre estos dos conjuntos y la ley deuteronómica, por otra? La relación entre el Código de santidad y el Deuteronomio, en particular, ha sido objeto de numerosas investigaciones (cf. Cholewinski, Otto).

3. ¿Cuáles son el lugar y el papel del Código de santidad en la historia de la redacción final del Pentateuco?

Los materiales de P^s (Lv 1-16) se datan generalmente a finales del siglo VI y primera mitad del siglo V. Son considerados bien como pertenecientes a una obra literaria autónoma, la de P (que incluye P^E y P^S), bien como parte de la última redacción del Pentateuco pre-sacerdotal, llamada redacción sacerdotal (P). En efecto, algunos ven en P (P^E + P^S) una obra literaria que existió como tal, mientras que otros consideran P como la redacción de una obra literaria (Yahvista, Yehovista, composición deuteronómista) preeexistente.

Por lo que respecta al Código de santidad (Lv 17-26), es contemporáneo a P, o bien posterior a este último, con lo que en este caso sería solidario con la última redacción, *post-sacerdotal*, del Pentateuco (Otto). En todo caso, se distingue de P^s por la terminología, los contenidos y la concepción teológica. Está claro en todos los casos que el libro del Levítico recibió su estructura actual en el momento en que P^s y el Código de santidad fueron reunidos en una obra común.

10.2.2. Datación

Resulta fácil comprender que la asignación de fechas a los textos del Levítico no es sencilla. La datación del Levítico depende, *por una parte*, de la fecha atribuida a las diferentes etapas de la composición del Pentateuco (P^E, P^s y Código de santidad) y, *por otra parte*, de la presencia de tradiciones antiguas en el trasfondo de varias secciones del Levítico. Así pues, conviene distinguir, al menos en ciertas partes del libro, entre la época de la cual provienen las tradiciones reunidas en la colección y la época en que éstas fueron puestas por escrito. Así, por ejemplo, es probable que las normas de pureza (Lv 11-12; 13-14; 15), o las relativas a los incestos (Lv 18; 20), sean muy antiguas; con todo, su formulación se remonta a los autores del Código de santidad (siglos VI y V).

Habida cuenta de estas reservas, se podrá situar la composición del Levítico en su forma actual en una época en que «Israel», es decir, Jerusalén y la región circundante, se encuentra bajo el gobierno del sumo sacerdote (Lv 4,3; 16; 21,10-15), y debe tener en cuenta en su legislación interna a los resi-

dentes extranjeros establecidos en el país que, siendo económicamente poderosos, se libran en parte de la fuerza apremiante de las leyes mosaicas (véase Lv 25,47-54 en comparación con 25,39-43). Estas observaciones nos sitúan en la época persa, y más precisamente en el siglo V a.C.



Escena de sacrificio. La sangre de la víctima es recogida para ritos de aspersión.

10.2.3. Autores, destinatarios, estilo, terminología

El Levítico expone amplias muestras del saber especializado de los sacerdotes, pero lo hace, no obstante, de manera fragmentaria, puesto que muchas cuestiones descubiertas por una lectura atenta quedan sin respuesta en el libro. Los tratados de la *Misná* (siglos II-III d.C.) y, tras ellos, del *Talmud de Jerusalén* y del *Talmud de Babilonia* (siglos V-VI), desarrollaron los conocimientos técnicos relativos al culto, la pureza y los otros temas tratados en el Levítico. De ello se sigue que los destinatarios del libro no debieron ser solamente los sacerdotes y el resto del personal cultural (levitas), sino también los judíos (o israelitas) ordinarios. En el Levítico, ellos recibían la «catequesis» de los principales puntos que se habían de observar en la vida judía concreta tanto comunitaria como individual.

El *estilo* tanto de las partes provenientes de P^x como de las del Código de Santidad es sobre todo técnico, es decir, forjado para definir y distinguir con precisión las cosas que se han de observar y practicar. La precisión tiene como objetivo excluir todo error eventual nacido de formulaciones imprecisas. Las

exhortaciones a la práctica no están ausentes, pero se sitúan sobre todo en las conclusiones o, con menos frecuencia, en las introducciones a las secciones (véase Lv 11,44-45; 18,1-3.4-5.24-25.26-30; 19,1; 20,7.26; 22,31-33). Por supuesto, la gran exhortación se encuentra en Lv 26, el acorde final de la sinfonía.

Una exhortación propia del Código de santidad es la fórmula repetida incansablemente: «Yo soy Yhwh vuestro Dios», o simplemente: «Yo soy Yhwh», o también: «Yo soy Yhwh que os santifica», sobre todo en Lv 19, pero también en Lv 11,44-45; 18,1-5.30; 20,7-8.24.26, etcétera. Ya hemos señalado, además, que la declaración: «Yhwh habló a X» recorre el Levítico de principio a fin.

Un lugar especial corresponde a Lv 17,10-12, que es el más notable de los raros pasajes, en el Levítico e incluso en el conjunto del Antiguo Testamento, donde los autores explican la significación de un dato ritual (la expiación por la sangre). De este modo, el pasaje se encuentra destacado en el seno del libro del Levítico.

La terminología corresponde a vocabularios especializados: el del culto, el de los diferentes ámbitos de lo puro y lo impuro, el del parentesco y el parentesco por alianza, el de la salud (diferentes clases de enfermedades dermatológicas, secreciones corporales), etcétera.

Se notará, finalmente, que el Levítico no contiene más que dos esbozos o rudimentos de un relato: Lv 10,1-7; 24,10-23.

10.3. Temas y cuestiones clave

Por el carácter técnico de su lenguaje y por las materias que trata, el Levítico aparece primero como un libro particularmente hermético. Pero tiene un extraordinario interés desde el punto de vista de la antropología en general y de la antropología religiosa en particular. En efecto, el culto, el sistema de lo puro y lo impuro, las relaciones de parentesco, el calendario, la organización del tiempo, así como las fiestas y las celebraciones, son sistemas simbólicos. Ellos proyectan, sobre la pantalla de los signos, toda una concepción del mundo, del hombre, de la sociedad, de Dios, expresada en un lenguaje figurado que se trata de descifrar gracias a una hermenéutica de los símbolos.

Así, el culto es un vasto conjunto de gestos, de cosas, de lugares, de tiempos, destinados a sugerir la naturaleza de las relaciones, invisibles pero no obstante reales, entre Dios e Israel, en el plano a la vez comunitario e individual. Estas relaciones se expresan en los signos tangibles de palabras, de dones intercambiados, de separaciones y de grados de realidad, sugiriendo de este modo el contacto entre trascendencia e inmanencia. La distinción entre puro e impuro corresponde a la necesidad vital propia de toda comunidad humana de un espacio social decente y estético, protegido contra la irrupción violenta de aquello que es feo, inmundo, repugnante. De este modo lo puro

delimita y salvaguarda la esfera de lo socialmente bello contra la antiestética agresiva de lo indecente y de lo feo que degradarían y, finalmente, aniquilarían a la comunidad humana. Gracias a sus distinciones, las relaciones de parentesco delimitan los espacios de intimidad dentro de la gran sociedad de conjunto, y distinguen entre los lugares sociales mantenidos a cubierto del juego de las atracciones sexuales y los lugares donde las uniones sexuales se pueden y se deben realizar. Asimismo, el campo de las obligaciones éticas, presente en particular en Lv 19, deduce una cierta idea de los valores primarios que los israelitas desean traducir en la realidad de su comportamiento porque son valores queridos por Dios y necesarios para el hombre.

Leído de este modo, el Levítico es un espejo prodigioso de la conciencia religiosa de Israel y de su expresión simbólica. Bajo este aspecto, conserva todo su valor, a pesar de la abrogación de la materialidad de muchas de sus disposiciones concretas por el Nuevo Testamento (cf. Mc 7 y paralelos, Hch 15,6-29).

10.4. Indicaciones bibliográficas

10.4.1. Comentarios

P.J. BUDD, NCBC, 1996. E.S. GERSTENBERGER, ATD 6, 1993 – *Leviticus: A Commentary*, Louisville (Ky), 1996. B.A. LEVINE, JPSTC 3, 1989. J. MILGROM, AncB 3, 1991; 3A, 2000; 3B, 2001. R. PÉTER-CONTESSE, CAT 3a, 1993.

10.4.2. Estado de la investigación

J. AUNEAU, *Le sacerdoce dans la Bible* (CEv 70), 1990 (trad. cast.: *El sacerdocio en la Biblia*, Verbo Divino, Estella, 1990). H.-J. FABRY / H.-W. JÜNGLING (eds.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Berlín / Bodenheim b. Mainz, 1999. R. RENDTORFF / R.A. KUGLER (eds.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception*, Leiden, 2003.

10.4.3. Obras y artículos importantes

P. BUIS, *Le Lévitique. La loi de sainteté* (CE 116), París, 2001. A. CHOLEWINSKI, *Heiligtumsgesetz und Deuteronomium* (AnBib 66), Roma, 1976. K. GRUNWALDT, *Das Heiligtumsgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (BZAW 271), Berlín, 1999. J. JOOSTEN, «L'imbrication des codes législatifs dans le récit du Pentateuque: le cas du "Code de Sainteté" (Lévitique 17-26)», en E. LÉVY (ed.), *La codification des lois dans l'antiquité* (Travaux du centre de recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antiques), Estrasburgo, 2000, pp. 125-140. A. KLOSTERMANN, «Ezechiel und das Heiligtumsgesetz», en Id., *Der Pentateuch*, Leipzig, (1877) 1893, pp. 368-418. A. MARX, *Les sacrifices dans l'A.T* (CEv 111), 2000 (trad. cast.: *Los sacrificios del Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 2002). E. OTTO, «Das Heiligtumsgesetz Leviticus 17-26 in der Pentateuchredaktion», en P. MOMMER / W. THIEL (eds.), *Altes Testament. Forschung und Wirkung. FS H.G. Reventlow*, Frankfurt a.M., 1994, pp. 65-80. Id., «Forschungen zur Priesterschriften», *ThR* 62 (1997), pp. 1-50. A. RUWE, «*Heiligtumsgesetz*» und «*Priesterschrift*». *Literaturgeschichtliche und rechtsystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2* (FAT 26), Tübingen, 1999.

NÚMEROS

Thomas Römer

El libro de los Números ha sido poco comentado por la tradición y poco trabajado por los investigadores modernos, hasta tal punto que ocupa el lugar de pariente pobre en la exégesis del Antiguo Testamento al lado del Génesis, del Éxodo o del Deuteronomio. Es verdad que a primera vista el contenido del libro tiene elementos que repelen. Resulta difícil captar un hilo conductor en esta amalgama de prescripciones cultuales, listas y narraciones: contrariamente a los libros de Gn o de Ex, Números no se presenta a primera vista como un relato coherente. No obstante, este libro aborda varios temas centrales para la comprensión del Pentateuco y de su hermenéutica: el problema de la identidad y de la organización de una comunidad que se encuentra «en el desierto» (*b'midbâr*) y que, por lo tanto, está privada de sus estructuras habituales (estatales, etcétera); los conflictos sobre la autoridad (*¿es necesaria?; ¿de qué clase: sacerdotal, profética?*) que están en el centro de varios relatos; y, por último, la presencia en Nm de una interpretación continua de tradiciones narrativas y legislativas más antiguas, que anuncia ya, en muchos aspectos, la literatura *midrásica*.

11.1. Estructura y contenido del libro

11.1.1. El nombre del libro

El título procede de la *Septuaginta* (*arithmoi*) y fue retomado por la tradición latina (*Numeri*); puede significar «números» o «enumeraciones». Este término proviene quizás del gran censo del pueblo en los primeros capítulos (véase también el capítulo 26), a no ser que esté inspirado por la preocupación de precisión numérica que recorre el conjunto del libro, y que le da su fisonomía particular: el montante de las ofrendas aportadas por los jefes de tribus (capítulo 7), el tiempo de servicio de los levitas (4,3; 8,24), el número de días requeridos para la purificación (19,12), la cantidad de ganado que se ha de immolar en las diferentes fiestas (capítulos 28 y 29), la cantidad del botín (31,32-46s), etcétera. El nombre hebreo, *b'midbâr* («en el desierto»), expresa asimismo bastante bien un aspecto importante del libro, a saber: la

estancia de Israel entre Egipto y la Tierra prometida, primero en la península del Sinaí y después en Transjordania.

11.1.2. El estado del texto de los Números

Excepto los oráculos de Balaán, el texto masorético del libro de los Números presenta dificultades importantes, y parece que fue transmitido bastante fielmente. Desde hace algún tiempo, se dispone del manuscrito de 4QNum^b (que data aproximadamente del año 30 a.C.), que contiene el texto de Nm 11-36 (con algunas lagunas). Este texto de Qumrán contiene varias variantes, que se encuentran también en el Pentateuco samaritano y en la *Septuaginta*. Según el parecer del editor de este texto, N.R. Jastram, 4QNum^b sería un testigo de la tradición textual palestinense, sobre la cual se basaría igualmente la *Septuaginta* de Nm. No obstante, algunas variantes de la *Septuaginta* pueden explicarse también por la tendencia a hacer el texto más coherente eliminando las dificultades del TM. La *Septuaginta* testimonia asimismo una tendencia a interpretar el libro en función del pensamiento helenístico, mientras que el texto samaritano, por su parte, se amplía a veces con adiciones tomadas de otros pasajes bíblicos (ejemplo: entre 10,10 y 10,11, después de una frase que termina con: «Yo soy Yhwh vuestro Dios», el texto samaritano añade una larga *adición* inspirada directamente en Dt 1,6-8). Parece, pues, preferible conservar el TM como punto de partida para el trabajo exegético sobre Nm.

11.1.3. Estructura y plan del libro

De todos los libros del Pentateuco, el libro de los Números es aquel cuya estructura resulta menos evidente. La mayoría de los exegetas proponen una división que corresponde, *grosso modo*, a las tres partes siguientes: I. El final de la estancia en el Sinaí (Nm 1-10); II. La marcha por el desierto (Nm 11-20); y III. La preparación de la conquista en Transjordania (Nm 21-36). No obstante, esta estructura apenas queda apuntada por el propio libro de los Números, y no existe acuerdo entre los exegetas a propósito de las cesuras entre las diferentes partes. ¿Hay que situar la conclusión de la primera parte después de 10,10 (final del último discurso de Dios en el Sinaí), después de 10,36 (en 11,1 comienza el primer relato de las lamentaciones del pueblo), o después de 9,14 (final de las prescripciones cultuales)? Algunos autores sitúan el final de la segunda parte en 20,13 (antes de la marcha hacia Transjordania, que empieza en 20,14), otros en 21,9 (antes del comienzo de los relatos de conquista de Transjordania en 21,10), en 22,1 (comienzo del ciclo de Balaán) e incluso en 25,18 (antes del segundo censo).

El problema se debe principalmente al hecho de que el libro de los Números no representa un relato homogéneo e independiente, sino que constituye más bien, en la forma «final» (canónica) del Pentateuco, un relato de transición entre la estancia en el Sinaí (Ex 19-40; Lv; Nm 1-10) y la entrada en Transjordania, en el país de Moab (Nm 20-36; Dt). Además, numerosos elementos de este libro parecen retomar, desarrollar e incluso anticipar episodios narrados en otros libros, especialmente en Ex y en Dt: así, los primeros capítulos del libro prosiguen el relato de la estancia en el Sinaí comenzado en Ex 19, mientras que a partir de Nm 11 tenemos en cierto modo la continuación de los relatos de Ex 16-18 (algunos de los capítulos posteriores a Nm 11 retoman la temática de Ex 16-18); la muerte de Moisés anunciada en Nm 20,12 tendrá lugar en Dt 34, mientras que el establecimiento de Josué como sucesor de Moisés, relatado en Nm 27,12-22, se retoma en Dt 31; por lo demás, la localización en las llanuras de Moab une el final del libro con el Dt.

En este sentido, es imposible analizar el problema de la formación y de la estructura de Números sin situar este libro en el contexto global de la composición de la *Torah* como *Penta-teuco*. La división de la *Torah* judía en cinco libros no responde simplemente a exigencias materiales (disponer de cinco rollos fácilmente manejables), sino que es claramente el resultado de un proyecto de conjunto de los redactores. Desde este punto de vista, la comparación entre la introducción y la conclusión del Lv y de Nm nos da un primer indicio por lo que respecta a la manera en que el libro de los Números fue concebido por los redactores del Pentateuco.

Lv 1,1-2a	Nm 1,1-2a
<u>Yhwh llamó Moisés de la Tienda del encuentro, le dirigió la palabra:</u> Habla a los hijos de Israel, tú les dirás...	<u>Yhwh habló a Moisés en el DESIERTO, en la Tienda del encuentro,</u> era el primer día del segundo mes, el segundo año después de su salida del país de Egipto. Dijo: Haced el censo de toda la comunidad de los hijos de Israel...
Lv 27,34	Nm 36,13
<u>Estos son los mandamientos que Yhwh prescribió a Moisés para los hijos de Israel sobre el MONTE SINAÍ</u>	<u>Estas son las órdenes y las normas que Yhwh prescribió a los hijos de Israel por medio de Moisés, en la llanura de Moab, al borde del Jordán, a la altura de Jericó</u>

Los paralelos entre las introducciones y las conclusiones de los dos libros son evidentes: Lv y Nm empiezan con un discurso de Yhwh a Moisés en la Tienda del encuentro y terminan con una observación final sobre las prescripciones que Yhwh dio a Israel por medio de Moisés. Esta observación

sugiere que fueron los mismos redactores los que dieron a los dos libros su forma final. El paralelismo entre las fórmulas de Lv 1,1-2a y de Nm 1,1-2a indica la voluntad no sólo de subrayar una cierta continuidad entre los dos libros, sino también de marcar una progresión: mientras que los preceptos del Lv fueron dados a Israel aún sobre el *monte Sinaí*, las prescripciones de Nm 1ss son comunicadas ahora en el *desierto*. Esta ruptura en la localización sugiere ya que no se han de situar estos preceptos en el mismo plano que las instrucciones contenidas en la revelación sináctica (Ex 19-Lv 27); como vamos a ver más detalladamente, las instrucciones contenidas en Nm son concebidas más bien como *complementos* o *actualizaciones* de la legislación anterior.

Hasta aquí lo relativo al estatus del material reunido en el libro de los Números. Mas ¿cómo hay que considerar la división de este material? Aun cuando las noticias sobre el itinerario y los diferentes campamentos de Israel desde el Sinaí hasta Moab recorren el libro, no ofrecen un principio de estructuración realmente coherente (cf., por ejemplo, el capítulo 33, que no es más que una larga lista de itinerarios que, por lo demás, no corresponden enteramente a las indicaciones dadas en el resto del libro). En realidad, es más probable que haya que buscar el principio de estructuración de Nm en los dos relatos de recensión (Nm 1 y 26), que constituyen una de las articulaciones centrales del libro, como había sospechado ya la *Septuaginta* al darle el título *arithmoi* (cf. Olson).

Las dos listas de Nm 1 y 26 son concebidas según el modelo de las doce tribus de Israel, y parecen inspirarse directamente en la lista sacerdotal que se encuentra en Gn 35. Cualquiera que sea el significado de las cifras ofrecidas en estas listas, que son totalmente desmesuradas (más de 600.000 hombres y padres de familia, como en Ex 12,37, lo cual significa una población total de 2 a 3 millones de personas), sin duda quieren sugerir que la promesa divina de Gn 17 (multiplicación de la descendencia de Abrahán) se está cumpliendo, al mismo tiempo que reflejan probablemente especulaciones numerológicas influidas por la matemática babilónica. Lo esencial, en relación con lo que nos interesa aquí, es observar que estas dos listas delimitan las dos partes centrales del libro de los Números (1-25 y 26-36). Nm 25 es la última historia de rebelión de la generación del éxodo, y concluye con la muerte del conjunto de los representantes de esta generación que estaban aún vivos; así se cumple el castigo anunciado porque el pueblo se había negado a emprender la conquista en Nm 14, puesto que Yhwh había condenado a esta generación a vagar por el desierto durante 40 años. Se observará, por lo demás, que el juicio de 14,29 concierne a los varones de la generación censada en Nm 1 («Todos los que habéis sido censados de veinte años para arriba»). La plaga de Nm 25 cumple este juicio, y abre el camino al segundo censo, que concluye precisamente con la afirmación de que la generación de

Nm 26 ya no es la de Nm 1-25: «Entre ellos no quedaba nadie de los que habían sido censados por Moisés y por el sacerdote Aarón, cuando hicieron el censo de los hijos de Israel en el desierto del Sinaí» (26,64). La presencia de las dos recensiones de Nm 1 y 26 estructura así el libro en torno a las dos generaciones: una que debe morir al desierto y la otra que puede esperar entrar en la Tierra prometida (cf. Olson). Esta estructuración queda reforzada por la presencia de motivos transversales, que establecen una cierta continuidad entre las dos partes: así, los personajes de Josué y Caleb, que sirven de vínculo entre las dos generaciones, o la utilización, en la segunda parte (capítulos 26-36), de numerosos elementos ya presentes en la primera: cada uno de los dos censos de las doce tribus va seguido por el censo de los levitas; en Nm 29 se encuentran listas de ofrendas, como en Nm 7; 15 y 18; los capítulos 9 y 28 ofrecen precisiones relativas al desarrollo de la Pascua; la historia de los espías (Nm 13-14) se narra de nuevo en Nm 32; etcétera. La segunda generación vuelve a tener parcialmente las experiencias de la primera. Esta generación, por lo demás, no es en modo alguno idealizada —se le dirigen advertencias serias (véase 32,14-15; 33,55-56)—, pero es ella, no obstante, la portadora del futuro del pueblo. De este modo los redactores de Números preparan un tema teológico central del Deuteronomio: a los destinatarios del libro se les presentan dos generaciones, la de la muerte («la antigua») y la de la vida («la nueva»), en parte como en Dt 30, y ellos tienen que elegir en cuál de estas generaciones desean inspirarse.

11.1.4. Contenido del libro de los Números

Partiendo de esta estructura, podemos describir brevemente el contenido del libro.

A. LA GENERACIÓN DE LA SALIDA: LA MUERTE DE LA GENERACIÓN ANTIGUA (1,1-25,18)

I. Preparación e inauguración de la marcha por el desierto (1,1-10,36)

I.I. Preparación y organización ritual (1,1-8,26)

- | | |
|-----------|---|
| 1,1-4,49 | Censo del pueblo y de los levitas. Se fija el orden del campamento alrededor de la Tienda del encuentro (capítulo 2): 4 grupos de 3, con Judá a la cabeza al este. Los levitas son censados aparte; son consagrados a Yhwh en sustitución de los primogénitos |
| 5,21-6,29 | Prescripciones para conservar la pureza del campamento |
| 5 | Expulsión de los impuros y ordalía para una mujer casada sospechosa de adulterio |

6,1-21	El voto de nazireato y la pureza específica del nazir
6,22-27	La bendición sacerdotal subraya la santidad del campamento
7-8	Reacciones después del censo
7	Ofrendas realizadas por los jefes de las tribus, a fin de impedir una plaga (cf. Ex 30; 2 S 24) y de mantener la pureza del campamento
8,1-4	El candelabro, símbolo de la presencia de Yhwh
8,5-23	Consagración de los levitas y admisión al servicio

I.2. Últimos preparativos e inauguración de la marcha (capítulos 9-10)

9,1-14	La segunda Pascua (cf. Ex 12); reglamentación en caso de impureza o de cualquier otro impedimento durante la celebración de la Pascua
9,15-23	La nube y su función: da la señal de salida y la de parada en cada etapa (utilización elaborada de la tradición de la columna de nube y de fuego del Éxodo: Ex 13,21-22; 14,19-20,24)
10,1-10	Las señales de la trompeta de plata velan por el orden reglamentario de las salidas y sirven para convocar al pueblo
10,11-13	Salida del Sinaí hacia el desierto de Parán
10,14-28	El orden de marcha; el grupo de Judá es situado a la cabeza
10,29-32	Súplica de Moisés, que pide a Jobab que siga con el campamento (no se narra la respuesta)
10,33-36	Función del arca durante la marcha

II. El ciclo de rebeliones (11,1-25,18)

II.1. Primera serie de rebeliones hasta la condenación de Moisés y de Aarón (11,1-20,13)

11,1-3	Prólogo, que sirve de resumen de las rebeliones futuras
11,4-35	Rebelión contra el maná –dos acciones de Yhwh: efusión del espíritu de Moisés sobre 70 ancianos a fin de descargar a éste, y actividad profética de los representantes del pueblo; envío de las codornices como manifestación de la cólera de Yhwh
12,1-16	Rebelión de Miriam y de Aarón contra la autoridad de Moisés, a quien se le reprocha especialmente el haberse casado con una mujer extranjera. Yhwh confirma el estatus excepcional de Moisés. Miriam es castigada con la lepra.
13-14	La historia de los espías. El pueblo desea regresar a Egipto. Castigo inmediato: la generación del desierto no verá el país (salvo Josué y Caleb) y morirá en el desierto, donde tendrá que permanecer durante 40 años. Vano intento de conquista por parte del pueblo

15	<i>Interludio.</i> Reglamentaciones cultuales para la vida en el país, ofrendas vegetales, ritual para la expiación de las faltas involuntarias, un caso de violación del shabbat, flecos de los vestidos
16,1-17,5	Rebelión de Coré, Datán y Abirón contra la autoridad de Moisés y el sacerdocio de Aarón (por parte de los levitas). Castigo de Yhwh
17,6-28	Rebelión del pueblo contra Moisés y Aarón. Yhwh envía una plaga que provoca 14.700 víctimas. El sacerdocio de Aarón es confirmado (su rama florece)
18-19	<i>Interludio</i> que regula el estatus y los ingresos de los levitas (18). Preparación de un rito de purificación con la sangre y las cenizas de una vaca roja (19; <i>nota bene</i> : obsérvese que los dos interludios enmarcan los textos donde se trata de la autoridad sacerdotal)
20,1-13	Lamentación del pueblo a causa de la falta de agua. Esta perícopa marca otro corte: Moisés y Aarón no serán autorizados a entrar en la Tierra prometida. Según el relato, su incredulidad consiste en que no ejecutaron literalmente la orden de Yhwh

II.2. Marcha hacia Transjordania. Conflictos con los reyes y muerte de la primera generación (20,14-25,18)

20,14-20	Edom no permite el paso. Israel se aleja (es el primero de una serie de relatos en los que Israel se encuentra con otros pueblos)
20,21-29	Muerte de Aarón. Signo proléptico de la muerte de la <i>primera</i> generación. Eleazar es designado como su sucesor, y simboliza la llegada de la <i>segunda</i> generación
21,1-3	Conflictos con el rey de Arad y victoria
21,4-9	Nueva rebelión del pueblo contra Moisés y contra Dios. Castigo por medio del envío de serpientes abrasadoras. Fabricación de la serpiente de bronce para luchar contra la plaga
21,10-20	Itinerario hacia Transjordania
21,21-35	Sijón el amorreo niega el paso, pero Israel vence y conquista Jesbón. Victoria contra Og de Basán. Israel ocupa el país
22-24	Historia de Balaán. Balac de Moab recurre a Balaán, que, sin embargo, bendice a Israel en lugar de maldecirlo
25	Última rebelión: apostasía. Israel venera al Baal de Peor. Pinjás, hijo de Eleazar, permanece fiel a Yhwh, que hace alianza con él. 24.000 muertes señalan el final definitivo de la primera generación

B. LA SEGUNDA GENERACIÓN A LA ESPERA DE LA CONQUISTA (Nm 26-36)**I. La instalación de la segunda generación antes de la conquista (26,1-33,49)**

- 26 Segundo censo de las tribus y de los levitas. Conclusión del censo con la constatación de la muerte del conjunto de la primera generación (26,63-65)
- 27,1-11 Las hijas de Selofjad: derecho de sucesión para las mujeres en ausencia de heredero varón
- 27,12-23 Sucesión de Moisés; establecimiento de Josué como jefe de la *segunda* generación
- 28-30 Precisiones cultuales para la nueva generación: sacrificios en diferentes ocasiones; votos de las mujeres
- 31 Última actividad militar de Moisés: guerra contra los Madiánitas, que es presentada como la venganza de Yhwh contra este pueblo que provocó la apostasía de la primera generación (cf. Nm 25)
- 32 Establecimiento de Rubén, de Gad y de la semi-tribu de Manasés en Transjordania. Crisis potencial: recuerdo de la desobediencia del pueblo con ocasión del episodio de los espías
- 33,1-49 Resumen: itinerario desde el Éxodo hasta la llanura de Moab

II. Últimos preparativos antes de la conquista (33,50-36,13)

- 33,50-56 Instrucciones de Yhwh antes de la conquista
- 34-35 Organización de la Tierra prometida: fronteras; ciudades de los levitas y ciudades de asilo
- 36,1-12 Continuación del problema de la sucesión de Selofjad (cf. Nm 27): el matrimonio de sus hijas, que deben contraer matrimonio con hombres de su tribu
- 36,13 Conclusión del libro

11.2. Origen y formación

Al igual que los otros libros del Pentateuco, Nm no es un texto homogéneo sino que refleja claramente estilos y preocupaciones que difieren y hasta se oponen. La complejidad de la historia de la formación de este libro explica en este sentido la presencia de numerosas tensiones. Hay divergencias especialmente en la relación con los pueblos extranjeros (compárese Nm 12,1-5 con Nm 25); los itinerarios presentan ciertas confusiones (por ejemplo, según Nm 13-14, Israel se encuentra ya en Cadés, mientras que en 20,1

se dice que el pueblo llega a Cadés; según 13,26, Cadés está situado en el desierto de Parán, y en 20,1 en el desierto de Sin; etcétera); se encuentran dos tradiciones contradictorias sobre el vidente Balaán: una más bien favorable (capítulos 22-24), la otra desfavorable (en 31,16 Balaán aparece como el investigador de la idolatría del pueblo); etcétera. Durante mucho tiempo se han explicado estas tensiones postulando la conflación de diferentes documentos (hipótesis documentaria, véase todavía recientemente Seebass), aun cuando varios autores se han visto obligados a constatar que este modelo funcionaba particularmente mal en el caso de Nm (cf. ya Noth; también Scharbert, que reconoce en su comentario que los redactores de Nm han modificado tanto sus fuentes que es difícil, si no imposible, distinguir dos documentos «J» y «E» independientes). Actualmente la mayoría de los investigadores han abandonado la teoría documentaria (véase la introducción al Pentateuco en este volumen) y, por consiguiente, tenemos que concebir un nuevo modelo para explicar la formación del libro de los Números (y también para el conjunto del Pentateuco).

El único punto sobre el cual existe un consenso, desde este punto de vista, es el relativo a la presencia de textos sacerdotales en Nm, que pueden ser identificados bastante fácilmente por su estilo y sus preocupaciones. Así pues, a partir de ahí tenemos que comenzar nuestro estudio diacrónico.

11.2.1. El material sacerdotal

El material sacerdotal se encuentra en Nm principalmente en los textos siguientes: Nm 1-10,28; 15; 18-19; 20,22-29; 26; 27-31; 34-36; así como en los relatos sobre los espías (13,1-17a.21.25-26.32-33; 14,1-3.5-10.26-38), sobre Coré (16,1a.2*.11.16-24*.27*.35), la elección de Aarón (Nm 17), y sobre Meribá (20,2.3b.4.6-7.8*.10.11b-12).

Este material no es obra de un solo autor, sino más bien de una verdadera escuela que hay que situar en la época persa. Se puede comprender la especificidad del libro de los Números en la composición sacerdotal observando que buen número de las prescripciones reunidas aquí presuponen ya los textos sacerdotales contenidos en Ex y en Lv. En varios casos, las prescripciones de Nm completan las legislaciones anteriores: Nm 5,5-10 completa Lv 5,20-26 (relativo a la parte del sacrificio de reparación que corresponde al sacerdote), Nm 9,1-14 completa las prescripciones de la Pascua en Ex 12 (especialmente las relativas a la cuestión de los participantes que serían «impuros»), Nm 28-29 trata de enriquecer el calendario de las fiestas de Lv 23, etcétera. Esta observación significa que, indudablemente, el material «P» del libro de los Números no pertenece ya a la versión sacerdotal básica (o P^B, cf. la introducción al Pentateuco). Sobre esta base se puede sacar la conclusión de que en la época de la redacción sacerdotal de Nm, los libros del Lv y del

Ex habían sido ya terminados. Los autores sacerdotales utilizaron Nm para insertar complementos a la legislación existente: puesto que según la ideología sacerdotal todas las prescripciones cultuales fueron comunicadas a Moisés por Yhwh desde los «origenes», es decir, durante la estancia en el desierto, era estrictamente necesario que estos complementos fueran introducidos *antes de* la entrada en el país. Con otras palabras, Nm puede ser visto, dentro de la composición P en el Pentateuco, como una tentativa que pretende completar y *actualizar* la legislación anterior. A este respecto hay que observar, por lo demás, que el libro termina, de manera significativa, con el capítulo 36, el cual retoma y desarrolla el capítulo 27, y aborda problemas no resueltos anteriormente; de este modo, el libro de los Números termina en cierto modo con una actualización de su propio contenido.

Asimismo hay que señalar que el contexto de la época persa se refleja igualmente en el vocabulario empleado en Nm: así, en Nm 2 y 10, se encuentra el único empleo en todo el Antiguo Testamento del término *degel* para designar un destacamento militar; este término es frecuentemente empleado en los documentos arameos de la época persa. Nm 30 utiliza el término legal *issar* (juramento de fidelidad), el cual solo está atestiguado en Daniel 6 y en un papiro del Wadi Daliyé que data de los siglos V-IV.

Nótese también el lugar dado al problema del estatus de los levitas en la composición sacerdotal de Nm (cf. capítulos 3; 4; 8; 16; 18; 35); los levitas son puestos aparte de las otras tribus para ser la propiedad personal de Yhwh, y son consagrados al servicio del santuario (transporte y mantenimiento) y de los sacerdotes. El material P subraya así la importancia del estatus de los levitas, pero preserva claramente la especificidad, e incluso el monopolio, del linaje de Aarón (linaje del sumo sacerdote), que es confirmado por Yhwh. También en esto hay que ver un reflejo de la situación de los levitas y de sus relaciones a veces conflictivas con la jerarquía sacerdotal en la época del Segundo Templo.

11.2.2. Los textos no sacerdotales

Se trata sobre todo de las narraciones contenidas en Nm 11-25 (sin la redacción P) y de la lista de Nm 33. Es muy probable que estos textos no provengan todos del mismo medio. El relato de Balaán (22-24), por ejemplo, forma manifiestamente una unidad literaria distinta, que tiene pocos vínculos con el resto del libro y que probablemente durante mucho tiempo fue transmitida de manera independiente. El problema se plantea de manera diferente para los relatos de rebelión, que han sido atribuidos con frecuencia a J y a E, aun cuando parece que algunos de ellos están en realidad más vinculados al estilo y a la ideología de los textos deuteronómistas. Así, por ejemplo, se encuentran numerosos motivos típicamente dtr en el relato de Nm 13-14 (que tiene, por lo demás, un paralelo en Dt 1): véase especialmente la negativa del

pueblo a creer en Yhwh a pesar de los signos (v. 11), la amenaza de Yhwh de herir al pueblo con la peste (v. 12, cf. Dt 28), la idea de que Yhwh es lento a la cólera (v. 18; cf. Ex 34,6-7), la afirmación según la cual Yhwh se ha ocupado de su pueblo desde Egipto (v. 19), el país prometido por Yhwh con juramento a los padres (v. 23), etcétera. Se observa igualmente en todos estos relatos un cierto número de preocupaciones características de la teología dtr: la reflexión sobre la falta y el juicio, la referencia a Egipto como lugar de origen de la relación entre Yhwh y su pueblo, el papel desempeñado por Moisés como instancia de legitimación, etcétera. Estos indicios podrían hablar en favor de la hipótesis que explica el Pentateuco como un compromiso entre la corriente P y la corriente «laica» (no sacerdotal), D (cf. Blum). La redacción D en Nm presupone la actividad de los redactores dtr del Dt y de los libros históricos.

No obstante, una gran parte de los textos no sacerdotales en el libro de los Números se distingue de los textos dtr del libro del Éxodo. Éste es, por ejemplo, el caso de Nm 11 (donde una parte del espíritu de Yhwh que había en Moisés es comunicada a los 70 ancianos) y de Nm 12 (que corrige en parte las reivindicaciones proféticas de Nm 11, insistiendo en la naturaleza totalmente incomparable de Moisés), que no pueden ser atribuidos ni a D ni a P y parecen reflejar los intereses y las preocupaciones de otros medios (véase sobre este punto Römer). Además, se encuentran en Nm (como en otros pasajes del Pentateuco) varios textos que o bien son textos P reelaborados en un estilo dtr (así, por ejemplo, Nm 32,7-15, que supone la versión P de la historia de los espías en Nm 13-14), o bien presentan una síntesis de los lenguajes sacerdotal y dtr (así, por ejemplo, el discurso divino en Nm 33,50-56, que previene contra todo contacto con los «habitantes del país», discurso que ha sido deliberadamente interpolado antes de la descripción sacerdotal de la futura organización del país y de sus fronteras en los capítulos 34-35). Esta redacción, que mezcla y combina los estilos y las preocupaciones de D y de P, corresponde probablemente a una de las últimas redacciones de Nm y del Pentateuco (véase ahora, sobre este punto, Achenbach).

11.2.3. La cuestión de las fuentes

Es evidente que los autores sacerdotales y laicos del libro de los Números usaron tradiciones más antiguas: así, por ejemplo, Os 9,10 conoce al parecer ya una tradición sobre el Baal de Peor semejante a la narrada en el relato de Nm 25. Entre estas tradiciones, se pueden destacar especialmente los elementos siguientes:

1. La tradición de la estancia de Israel en el desierto, atestiguada en los profetas (Os, Jr) y en muchos salmos, que era probablemente menos negativa en su origen, y menos crítica con respecto a Israel.

2. Tradiciones relativas a la conquista y el establecimiento en el país, algunas de ellas próximas a los relatos de conquista en Josué. Nótese que las tradiciones sobre el establecimiento de las tribus de Transjordania (32,34-38.39a. 41-42) parecen implicar, en su forma antigua, una ocupación pacífica del país.

3. Un conjunto de relatos situados en Cadés Barnea, que aparece como una base de operaciones; estos relatos se remontan a la época de Salomón, o a la época de Josías, puesto que las excavaciones del yacimiento ('Ain Qudeirat) muestran que fue en estos dos períodos cuando Cadés tuvo una función estratégica (el emplazamiento funciona como una especie de fortaleza para el control de la frontera meridional y del Negueb).

4. La historia de Balaán, que probablemente existió de manera independiente antes de ser integrada en el libro de los Números (Balaán está atestiguado en inscripciones arameas del siglo VIII).

5. Por último, habida cuenta del paralelo entre Nm 13-14 y Dt 1, es probable que los dos textos dependan de un relato más antiguo que se puede encontrar, *grosso modo*, en 13,17-20.22.24.27-31*; 14,11.24-25.39-45, como sostiene, por ejemplo, J. Scharbert (cf. en el mismo sentido Otto). El relato antiguo se remonta probablemente a la época de la monarquía, y pretende explicar por qué la región que rodea Hebrón pertenece al clan de los calebitas.

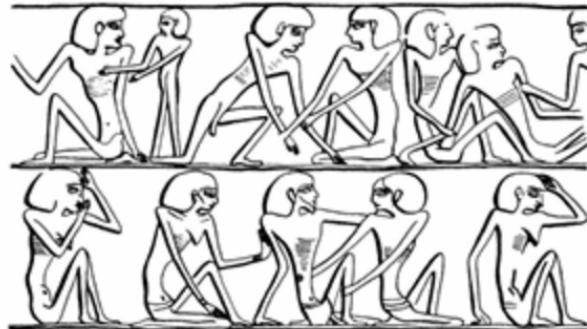
El modelo defendido aquí considera, pues, que el libro de los Números fue, en el conjunto del Pentateuco, el que se formó en último lugar. Las dos corrientes responsables de la composición del Pentateuco –laica (D) y sacerdotal (P)– lo concibieron como un suplemento a los otros libros (Gn, Ex, Lv, Dt), en el momento de la edición de la *Torah* en la segunda mitad de la época persa. Esto explica sobre todo el carácter totalmente singular de este libro que ya Noth, en particular, percibió claramente. El libro de los Números se funda, no obstante, sobre varias tradiciones más antiguas, que pueden ser en parte reconstruidas.

11.3. Temas y cuestiones clave

1. Tanto la estructura como el contenido del libro muestran que el *cambio de generación* desempeña un papel central en Nm. La reflexión sobre la sustitución de la primera generación por la segunda plantea un problema teológico esencial: *¿en qué medida la generación actual debe soportar la falta de sus padres o ser solidaria con ella?* Se encuentra aquí una reflexión común en los descendientes de la generación que había conocido el destierro, como atestigua el refrán de Ez 18,2: «Los padres comieron el agraz y los dientes de los hijos sufren la dentera». Los autores de Nm responden a esta cuestión negativamente (al igual que los autores de Ez, cf. Ez 18,3-4): cierta-

mente la nueva generación no es idealizada, pero su derecho a entrar en el país permanece intacto.

2. La estancia en el desierto constituye otro tema central de Nm. Hay que observar que el desierto es visto de manera mucho más negativa que en otros pasajes del Antiguo Testamento. El desierto aparece, especialmente en la mayoría de los discursos proféticos, como un lugar si no positivo, al menos neutro; es el lugar de los desposorios entre Yhwh e Israel (cf., por ejemplo, Jr 2,2; Os 2,16-17). Por el contrario, Nm presenta una imagen muy sombría, casi desesperante, de la vida de Israel en el desierto, imagen que se expresa principalmente a través del ciclo de rebeliones situado en el centro del libro (capítulos 11-25), el cual retoma, radicalizándolo, el motivo de las lamentaciones y de las murmuraciones del pueblo en Ex (cf. Nm 11 → Ex 16; Nm 20 → Ex 17). Pero en Nm, contrariamente a Ex 16-17, las objeciones planteadas por el pueblo son castigadas siempre con violencia por Yhwh, lo cual se explica (al menos en la perspectiva de la redacción final del Pentateuco) por el hecho de que la Ley fue revelada a Israel en el intervalo (cf. Ex 19-Nm 10). El relato de las rebeliones en Nm está organizado en dos ciclos: en el primero (11-20), las rebeliones del pueblo no se dirigen aún contra Yhwh, sino contra Moisés y Aarón, o contra la vida en el desierto; el centro de este ciclo está formado por el rechazo de la conquista del país y el deseo del pueblo de regresar a Egipto (capítulos 13-14). En el segundo ciclo (21,4-9 y 25), la rebelión se dirige directamente contra Dios y contra Moisés, para culminar en Nm 25 con la apostasía del pueblo, la peor de las rebeliones según la concepción veterotestamentaria, que causará la eliminación total de la primera generación.



Relieve egipcio que representa a los habitantes del desierto hambrientos.
El desierto es el lugar de todos los peligros y, sobre todo, del hambre y de la sed.

3. Entre los otros temas importantes de Nm, se puede mencionar especialmente el de *la marcha del pueblo por el desierto* (que ofrece una fuente inacabable para las actualizaciones teológicas), marcha que se parece más, en realidad, a un verdadero vagabundeo –pues el itinerario de Israel en Nm parece confuso y complicado, si no incoherente–; así como la importancia de Moisés y de Aarón como *figuras intermedias* entre Yhwh y el pueblo. Por su contacto privilegiado con Yhwh, Moisés aparece claramente como el verdadero jefe del pueblo (un papel que, no obstante, será cuestionado), y llega en seis ocasiones a mitigar o incluso a retirar el castigo de Yhwh por su intercesión (11,2.12.13; 14,13-19; 16,22; 17,11; 21,7-8). Aun cuando tenga generalmente un papel inferior al de Moisés (¡pero véase, sin embargo, Nm 17!), Aarón tiene, no obstante, numerosos privilegios como representante de la autoridad sacerdotal, y es él especialmente quien organiza y preside el culto y los sacrificios. Éste es un eco muy claro de la influencia de la figura del sumo sacerdote en la comunidad postexílica. Hay que observar además que la sucesión de Moisés y de Aarón no obedece a los mismos principios: dinástico-genealógico para Aarón (cf. su hijo Eleazar en 20,25-28, y después Pinjás en 25,7) y «carismático» para Moisés (es Yhwh quien elige a Josué en Nm 27,15-20). En el mismo sentido, la definición de las relaciones entre Josué y Eleazar (el sucesor de Aarón) en 27,18-23 refleja el problema de la división de poderes entre el jefe político y el sumo sacerdote (cf. Ez 45-46).

4. La manera en que se expresa la relación con los otros pueblos en Nm es igualmente interesante: algunos textos preconizan un exclusivismo estricto, prohibiendo todo contacto con los habitantes del país, en la línea del Dt o de determinados textos de Ex (cf., por ejemplo, Nm 33,52; en Nm 25, la apostasía de Israel es explicada por el hecho de que Israel fue seducido por los moabitas y los Madiánitas). Pero hay otra tendencia: el propio Moisés, que ha contraído matrimonio con una extranjera (Nm 12), invita a Jobab, su suegro Madiánita, a acompañarlo al país prometido (10,29ss). Balaán, el adivino extranjero, considera a Yhwh como su dios (23,12). Ciertas disposiciones legislativas relativas a la Pascua y los sacrificios integran a los «autóctonos» y los extranjeros residentes en medio del pueblo (9,14; 15,13-16; 35,15). También aquí el enfrentamiento entre una posición rigorista –deseosa de preservar la integridad de la comunidad– y una tendencia a la apertura –que prefigura en parte el proselitismo judío– refleja claramente uno de los principales debates de la época persa.

11.4. Indicaciones bibliográficas

11.4.1. Comentarios

M. NOTH, ATD 7, 1977 – OTL, 1968. J. DE VAULX, SBi, 1972. P.J. BUDD, WBC 5, 1984. J. MILGROM, JPSTC, 1990. J. SCHÄRBERT, NEBAT 27, 1992. B.A. LEVINE, AncB 4, 1993; AncB 4A, 2000. H. SEEBASS, BKAT 4/2, 2002. D.T. OLSON, Interp., 1996.

11.4.2. Estado de la investigación

P. BUIS, *Le livre des Noms* (CEv 78), París, 1992 (trad. cast.: *El libro de los Nombres*, Verbo Divino, Estella, 1993). R.P. KNIERIM, «The Book of Numbers», en E. BLUM / R. BLUM (eds.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff*, Neukirchen-Vluyn, 1990, pp. 155-163. E. OTTO, «Forschungen zum nachpriesterschriftlichen Pentateuch», *ThR* 67 (2002), pp. 125-155.

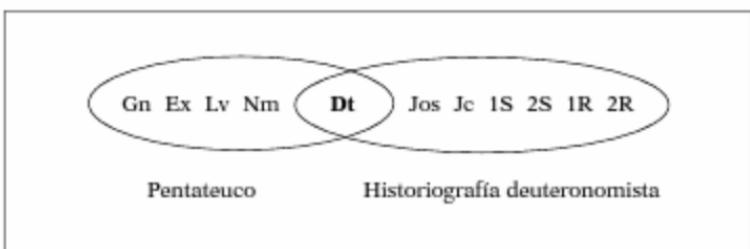
11.4.3. Obras y artículos importantes

R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Pentateuch und Hexateuch* (BZAR 2), 2003. M. BARNOUIN, «Remarques sur les tableaux numériques du livre des Noms», *RB* 76, 1969, pp. 351-364. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin / Nueva York, 1990. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Noms. Récit, Histoire et Loi en Noms 13,1-20,13* (OBO 157), Friburgo (CH) / Göttingen, 1997. N.R. JASTRAM, «The Text of 4QNumb», en J.T. BARRERA / L.V. MONTANER (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March, 1991*, Leiden et al., 1992, pp. 177-198. W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*, Grand Rapids (Mi) / Cambridge, 2003. D.T. OLSON, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (BJSt 71), Chico (Ca), 1985. T.C. RÖMER, «Nombres 11-12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque», en M. VERVENNE / J. LUST (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BEThL 133), Leuven, 1997, pp. 481-498. A. SCHART, *Mose und Israel im Konflikt: eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Friburgo (CH) / Göttingen, 1990. J. VAN SETERS, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville (Ky) / Kampen, 1994.

DEUTERONOMIO

Martin Rose

En el caso del Deuteronomio, más que en cualquiera de los libros bíblicos, la interpretación depende del contexto hermenéutico que se suponga. Este escrito, en efecto, puede ser leído o bien, en el contexto del Pentateuco, como el *último* libro de la *Torah*, o bien como la *obertura* programática de la Historiografía deuteronomista.



De este modo el exégeta se encuentra ante una decisión importante, si no primordial: ¿dará, para la lectura contextual del Deuteronomio, la prioridad al conjunto literario llamado «*Torah*» por la tradición judía y atestiguado como tal ya en la época pre-cristiana (por ejemplo, en el prólogo del libro del Sirácida: *νόος*), o tomará como punto de partida una hipótesis científica, la de la Historiografía deuteronomista, que, bajo su forma mejor elaborada, data de una fecha no anterior al siglo XX (M. Noth)?

Una lectura del Deuteronomio exclusivamente centrada sobre el lugar de este libro en la *Torah* comporta el riesgo de que sea rápidamente dejado de lado por un lector cristiano que se inspire en una comprensión (superficial) del «fin de la ley» (cf. Rm 10,4: «el fin de la ley es Cristo»). Además, el nombre de Deuteronomio (literalmente, la «segunda ley») puede sugerir connotaciones desfavorables: si es necesaria una ley, ¿no sería preferible tomar más bien la primera ley, la auténtica?

La aproximación al Deuteronomio en su función de *obertura* de la Historiografía deuteronomista tampoco está exenta de problemas: los pasajes narrativos son bastante minoritarios en el Deuteronomio y su contenido

no resistirá a las exigencias «historiográficas» modernas. Además, ¿tenemos nosotros aún algo en común con esta «historia» que se desarrolló en las estepas orientales del mar Muerto? Historia lejana, historia extranjera.

No es, por lo tanto, sorprendente que el Deuteronomio se haya convertido en un libro cada vez menos leído, cada vez más desconocido. En la época del cristianismo naciente, sin embargo, la situación parece haber sido totalmente diferente: si se consideran las citas literales en el Nuevo Testamento, el Deuteronomio ocupa un notable tercer puesto (55 citas literales), justo después de los Salmos (107) e Isaías (104). Estas cifras son sugerentes, aun cuando no tengan, claro está, más que un valor indicativo.

Asimismo, en la comunidad de Qumrán (del siglo II a.C. hasta el año 68 d.C.), el Deuteronomio gozó probablemente de una estima notable: los fragmentos de texto encontrados en las cuevas que dominan el mar Muerto hacen suponer que existían 25 rollos del Deuteronomio, cifra que sólo es superada por la de los manuscritos de los Salmos (31).

¿Cuáles son las razones de este interés dirigido en otro tiempo al Deuteronomio? Este escrito se presenta esencialmente como una *predicación* que tiene como contenido la ley y la historia *predicadas*. Es la predicación de Moisés (1,1: «Éstas son las palabras que dirigió Moisés a todo Israel...») que, después de este largo discurso de despedida, subirá al monte Nebo para morir (34,1-7). La forma estilística de la predicación es señalada por el empleo del «tú» o del «vosotros» para dirigirse a los destinatarios, por la inserción regular de exhortaciones y de advertencias (la investigación habla de estilo «parenético»), y por un lenguaje bastante estereotipado (cf. sobre este punto el apéndice al final de la obra de M. Weinfeld, pp. 320-365). Una característica del Deuteronomio es el empleo frecuente de la expresión *hayyōm hazzēh* («hoy»), que subraya con insistencia la voluntad de una «actualización» tanto de la ley como de la historia. Los predicadores de hoy ¿podrían aún suscitar el interés por esta gran predicación que es el Deuteronomio? Esto no resulta evidente, habida cuenta de los pocos puntos comunes que unen la predicación deuteronómica y las predicciones contemporáneas.

No obstante, lo que confiere una importancia particular al Deuteronomio desde una perspectiva hermenéutica es el funcionamiento de la *interpretación* de la tradición. Más que el contenido de la tradición misma, los criterios de su relectura en varias etapas pueden ser una cuestión de envergadura para todo trabajo exegético: la transmisión de la herencia recibida se hace siempre en el «juego» muy delicado que se juega entre cita e interpretación, fidelidad y libertad. El Deuteronomio no es, ciertamente, el único libro bíblico marcado por un proceso de relectura, pero es el único que, por su acentuación del «hoy» de la predicación, hace de esta relectura un principio fundamental. Así, durante un tiempo bastante largo, la actividad interpretativa fue

aumentando sucesivamente el volumen del libro, pero finalmente la fórmula llamada «canónica» («no añadirás nada y no quitarás nada»), decididamente interpolada en dos lugares (4,2 y 13,1), quiso poner término a este crecimiento redaccional. De este modo concluyó el proceso de la *formación* del libro; el de su *interpretación* tiene que proseguir, y todo exégeta, sometido a esta exigencia hermenéutica, debe hacer frente a su vez a esta doble responsabilidad: hacia el pasado (el texto transmitido) y hacia el presente (el lector contemporáneo y sus experiencias).

12.1. Estructura y contenido del libro

El texto canónico es un dato fundamental, y constituye el punto de partida para toda interpretación y toda investigación exegética. Así, es indispensable plantearse la cuestión de la estructura de este texto: en efecto, el *sentido* que se da a un texto depende fundamentalmente de la *organización* que se le atribuya.

Se podría partir de criterios *formales*. El lector del Deuteronomio constatará que la predicación de Moisés (en primera persona del singular, y segunda persona del singular y del plural) no está solamente enmarcada por una introducción (1,1-5) y una parte final (34,1-12), sino también interrumpida por otros elementos «narrativos» que hablan de Moisés en tercera persona (4,41-5,1a; 27,1a; 28,69-29,1; tales elementos son particularmente frecuentes en los capítulos 31-33). Por lo que respecta a la presentación estilística de los pasajes de tipo más bien narrativo, se observa, sin embargo, una diferencia notoria en el tratamiento de la «historia»: en la primera parte (capítulos 1-11), y exceptuando 4,41-5,1a, el relato es puesto íntegramente en boca de Moisés (por ejemplo, 5,28: «Yhwh me dijo:...»), mientras que en la parte final se recurre regularmente a un «narrador» (por ejemplo, 31,14: «Yhwh dijo a Moisés:...»). Así pues, hacia el final del libro el género literario (el del discurso) no es en modo alguno mantenido con el mismo rigor que al comienzo. Este debilitamiento estilístico cuestiona sensiblemente las posibilidades de una estructuración del libro por medio de este criterio.

Otra propuesta sólo retiene de estos elementos en tercera persona las fórmulas de título: «Éstas son las [palabras]...» (1,1; 4,44; 28,69; 33,1). El Deuteronomio es considerado entonces como una colección de cuatro discursos (1-4; 5-28; 29-32; 33) completada, en el capítulo 34, con el relato de la muerte de Moisés (Braulik, 1986). Este concepto ya no es enteramente satisfactorio porque hace caso omiso de la importancia que tiene el título de 12,1 («Éstas son las leyes...») para la estructura de conjunto del Deuteronomio. Así pues, los criterios estrictamente *formales* no permiten por sí solos poner de manifiesto, para este libro bíblico, una estructura convincente.

Las propuestas más antiguas se basaron esencialmente en criterios relativos al contenido. Según una hipótesis formulada originariamente por G. von Rad (1938, pp. 23ss), la forma del Deuteronomio refleja el desarrollo de una celebración cultural, más específicamente de una (supuesta) «fiesta de la renovación de la alianza»:

- La parénesis: Dt 1-11.
- La recitación de la ley: Dt 12,1-26,15.
- El compromiso con la alianza: Dt 26,16-19.
- La bendición y la maldición: Dt 27ss.

G.E. Mendenhall y K. Baltzer establecieron comparaciones con los tratados de vasallaje (sobre todo hititas y asirios); a su juicio, el Deuteronomio habría retomado el mismo esquema para formular una alianza concluida entre Yhwh e Israel:

1. *Preámbulo* (presentación, títulos reales), cf. Dt 5,6.
2. *Prólogo histórico* (recuerdo del fundamento histórico del tratado), cf. Dt 1-4 o 1-11 (?).
3. *Estipulación básica* (definición de las relaciones establecidas por el tratado), cf. el Decálogo de Dt 5.
4. *Estipulaciones particulares* (tributo anual, visita a la corte...), cf. Dt 12-25 o 12-26 (?).
5. *Testigos* (dioses y fuerzas de la naturaleza divinizadas), cf. Dt 30,19.
6. *Sanciones* (maldiciones y bendiciones), cf. Dt 28 o 27-28 (?).
7. *Cláusula final* (depósito del documento), cf. Dt 31,9.

Es innegable que el tema de la alianza, *b'rit*, ocupa un lugar importante en el Deuteronomio (12 ocurrencias). Pero ningún «formulario de alianza» ofrece un modelo satisfactorio para explicar todos los aspectos de la forma actual (canónica) del libro bíblico; por lo que respecta a ciertos elementos, las comparaciones postuladas parecen muy rebuscadas y más bien problemáticas.

Todos los intentos de exponer un plan general que habría dictado la organización del Deuteronomio han fracasado. La forma de este libro sólo puede explicarse analizando su historia redaccional y, por consiguiente, como resultado de un largo proceso de relectura. Es evidente que tal «estructura diacrónica» exige la reconstrucción de esta historia y comparte, por consiguiente, las condiciones de todo trabajo de crítica literaria y de investigación histórica: la probabilidad de las hipótesis formuladas es siempre objeto de interminables debates.

Hay un consenso muy amplio en lo relativo a la cuestión del *núcleo más antiguo* del Deuteronomio: hay que buscarlo en los capítulos 12-25, llamados *Código deuteronómico*. Sin embargo, por lo que respecta a la estructura de éste, nos enfrentamos con los mismos problemas ya señalados para el Deuteronomio en su conjunto; parece que ningún plan evidente rige la disposición de las prescripciones de esta ley (cf. la tabla en Seitz). Como G. Braulik (1991) defiende a pesar de todo la idea de una estructura global que estaría construida sobre el modelo del Decálogo, se ve obligado (*¡camisa de fuerza de un sistema!*) a establecer a veces vínculos muy improbables, como por ejemplo, cuando percibe en 14,1-21 un eco del segundo mandamiento.

Si la forma del Código deuteronómico se explica también únicamente por la historia redaccional de este texto, la cuestión se plantea entonces, también en este caso, por lo que respecta a la naturaleza y a la extensión del «núcleo» primitivo que sirvió de punto de partida al proceso de las relecturas sucesivas. Se pueden mencionar, a este respecto, cuatro normas fundamentales, que son, por lo demás, las mismas que las enumeradas en Os 4,2 y Jr 7,9, y que forman igualmente el núcleo primitivo del Decálogo (Dt 5,17-20; Ex 20,13-16; cf. Rose, 1994, pp. 107ss). Bajo la forma de varias aplicaciones concretas, estas normas están en el centro de la legislación de los capítulos 19-25. No obstante, lo que da al Código deuteronómico su perfil particular comparado con otras colecciones, es la ley sobre el santuario único, situada enfáticamente al comienzo (capítulo 12) y seguida por otras leyes, llamadas de «centralización», que se derivan de ella (sobre todo 14,22-29; 15,19-23; 16,1-17). Estos dos aspectos, tradición común y programa particular, señalan también la situación hermenéutica fundamental que caracteriza el Deuteronomio: la relación entre transmisión (de las normas recibidas) e interpretación (para una situación nueva).

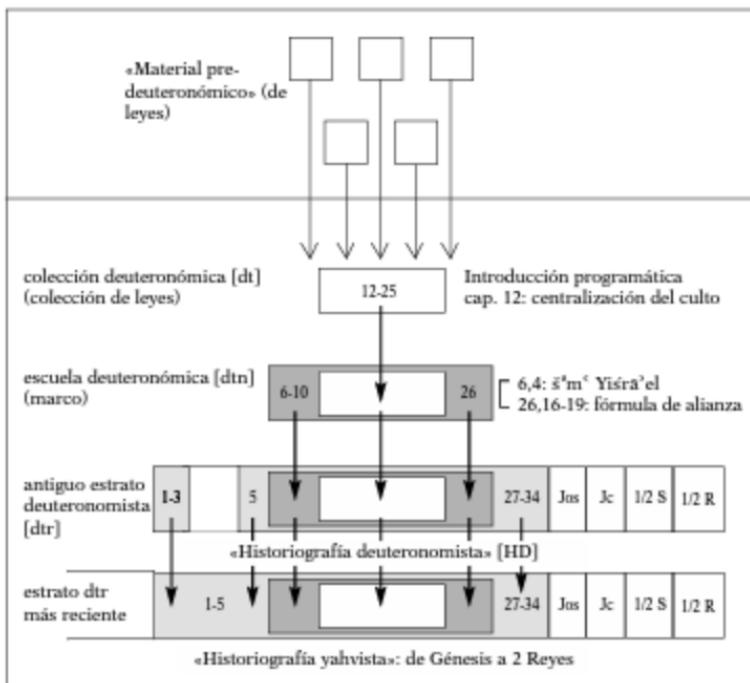
El Código deuteronómico, que es, por tanto, interpretación, fue interpretado por el añadido de un *marco* que cumple la función de nueva clave de lectura. La idea de distinguir entre estos dos niveles redaccionales (el del corpus de las leyes y el de su marco) es ampliamente adoptada por la investigación exegética. El acento principal de esta otra relectura es descrito de manera igualmente muy consensual: la unicidad del santuario (capítulo 12) es ahora interpretada, con una perspectiva *teo*-lógica, por la confesión de un «Yhwh Uno» (6,4: «¡Escucha, Israel [š'ma' yisrā'el]! Yhwh nuestro Dios, *un* [solo] Yhwh es»). Los exégetas divergen, sin embargo, considerablemente, en particular por lo que respecta a la cuestión de la extensión textual de este marco (¿a partir del capítulo 5 hasta el capítulo 30?). Parece juicioso contar con un grupo más bien limitado de textos: 6,4-9; 7,1-11; 10,12-22; 26,1-15; 26,16-19 (cf. Rose, 1994). En éstos se trata sobre todo del tema de la relación exclusi-

va entre Dios e Israel. Es evidente, no obstante, que el autor de este marco había reelaborado igualmente el corpus de las leyes añadiendo notas ocasionales e incluso pasajes enteramente nuevos.

La presencia de *dos* discursos de introducción es un hecho innegable, apoyado por criterios formales y estilísticos así como por criterios de contenido. Desde las investigaciones de M. Noth, se acepta generalmente que el primer discurso (1,6-4,40) fue creado en el momento en que el Deuteronomio fue integrado al comienzo de la obra que cuenta la historia de Israel desde la conquista del país hasta su pérdida en el año 587 a.C. («Historiografía deuteronomista»). Se trata aquí de otra etapa decisiva que subraya el crecimiento redaccional del Deuteronomio: un libro de *leyes* es contextualizado como un acontecimiento *histórico*. Para marcar esta orientación diferente, lo más frecuente es que la nueva introducción se presente bajo la forma narrativa. El autor de la Historiografía deuteronomista modificó a su vez el texto de la tradición y, por consiguiente, el Código deuteronómico y su primer marco.

Se ha confirmado, no obstante, que la hipótesis de estos tres niveles literarios (código deuteronómico, marco deuteronómico, introducción deuteronomista) no basta para explicar todas las divergencias estilísticas que se manifiestan en el libro. Las propuestas de explicación divergen considerablemente, y el debate exegético está aún lejos de un consenso, siquiera relativo. Algunos quieren encontrar elementos de la fuente sacerdotal («P») del Pentateuco (sobre todo en 34,1a.7-9), otros postulan diferentes glosas añadidas en el estilo deuteronomista (sobre todo en el capítulo 4), mientras que otros autores estiman, por su parte, que el conjunto de la HD vivió varias ediciones sucesivas, cuyas características aparecen igualmente en el Deuteronomio (véase la introducción a la Historia dtr en este volumen).

Si se prosigue la idea de que cada etapa redaccional se manifestó en particular por una nueva introducción (y, por consiguiente, por una nueva clave de lectura), se puede comprender la trama narrativa, tal como se presenta en los textos llamados «yahvistas» de los libros del Génesis, Éxodo y Números, como otraertura que añade al relato de la historia vivida en el país una pre-historia «nómada». La «Historiografía deuteronomista» se convierte así en la «Historiografía yahvista» (cf. Rose, 1981).



12.2. Origen y formación

12.2.1. El material pre-deuteronómico

No se puede indicar con certeza cuál es el origen de las leyes (del «material pre-deuteronómico»). Los biblistas han reconocido, no obstante, ciertas afinidades con la tradición profética del reino del Norte, Israel (cf., por ejemplo, para Dt 17,2, Os 6,7; para la lista completa de estas afinidades, véase Weinfeld, pp. 366-370). Se ha subrayado igualmente con frecuencia el lugar importante que ocupan los «levitas» en el conjunto del libro, de modo que hay que buscar muy probablemente el origen del «movimiento deuteronómico» en este medio preciso. Estos «levitas» formaban un grupo (o una clase social) que ejerció funciones cultuales en los santuarios del reino del Norte antes de huir en la época de las invasiones asirias (a partir del año 734) y de la caída de Samaria (en el año 722). En aquella época, la identidad nacional del reino de Israel quedó rota para siempre, pero las tradiciones de este pue-

blo sobrevivieron, con y por medio de los fugitivos, en el reino del Sur, en Judá. Entonces se realizó una fusión de las tradiciones del Norte y del Sur. La noticia de Pr 25,1 hace pensar en una actividad literaria de los «hombres de Ezequías» que probablemente no afectó sólo a la colección de Pr 25-29, sino que comprendió, en una perspectiva más amplia, la conservación de diversas tradiciones orales y literarias. El nombre del rey Ezequías (716-687 [c.697?]) está ligado también a una importante reforma cultural (2 R 18,4), y hay que subrayar el modo en que el autor deuteronómista redacta el elogio de este soberano (2 R 18,5).



Parte superior de la estela de Hammurabi. Samas, dios del sol y de la justicia, instala al rey como mediador de la Ley.

12.2.2. La colección deuteronómica

Los biblistas subrayan con frecuencia la importancia de la época de Ezequías para la historia del Deuteronomio (véase especialmente Steuernagel, p. XIII, así como Cazelles). En este período, hacia finales del siglo VIII o principios del siglo VII (durante el reinado mismo de Ezequías o poco después de él), muchos exégetas sitúan la fijación escrita de una primera colección de leyes deuteronómicas (llamada «*Grundsammlung*» [Steuernagel], «primera colección» [Cazelles], o «colección deuteronómica» según la tabla anterior).

Esta colección contuvo ciertamente la ley sobre el santuario (capítulo 12), concretamente en la versión considerada por lo general como la más antigua, comprendida en los vv. 13-19. En ella se trata del «lugar elegido por Yhwh» (v. 14). No se puede excluir la posibilidad de que en la tradición pre-deuteronómica, esta cualidad de santuario «elegido» se concediera primitivamente a un templo del *reino del Norte* (en particular al de Siquén; cf. el capítulo 27 con su mención de las dos colinas que dominan esta ciudad: Ebal y Garizín). En una interpretación actualizadora, aplicada a la situación en el *reino del Sur*, la «elección divina» de Jerusalén pudo ser reconocida en los acontecimientos del año 701, cuando todos los santuarios de Judá fueron saqueados por los asirios, excepto el Templo de Jerusalén. Contra toda probabilidad, la capital había sobrevivido a un asedio de más de un año, y las tropas asirias se habían retirado sin haber conquistado y destruido la ciudad. Esta experiencia extraordinaria debió consolidar el prestigio del Templo salomónico: a su importancia como santuario real de la capital se añadió así el hecho singular de que era el único santuario de Judá que no había sido destruido en la campaña asiria.

Tradición septentrional (el «lugar elegido por Yhwh») e *interpretación judía* (aplicación en una situación histórica precisa) hacen pensar en una cierta «interacción» entre el rey de Judá y los teólogos llegados del Norte: Ezequías retomó probablemente los impulsos dados por las tradiciones «levíticas», y el círculo portador del Deuteronomio integró las experiencias vividas en el año 701 en Jerusalén. También es posible que la política reformadora del rey manifestara una cierta afinidad con las ideas «levíticas», y los autores de la «colección deuteronómica» habrían sentido, a su vez, el apoyo real y político dado a su programa teológico, que recordaba a la comunidad nacional las normas éticas de la tradición.

Sin embargo, esta situación política y religiosa no duró mucho tiempo. Finalmente, Ezequías tuvo que someterse al yugo asirio, y su hijo y sucesor, Manasés ([c.697?] 687-642), prosiguió la política de sumisión incondicional a

Asiria. El vasallaje implicaba una dependencia no sólo en el plano militar y económico, sino también en el ámbito cultural y religioso. Según el juicio deuteronómista (2 R 21,2-16), estos años representan el peor de todos los «pecados» cometidos en Judá (v. 9), el cual es interpretado como signo precursor de la catástrofe final de este reino (vv. 12-16). Sea lo que fuere, se pueden recordar dos aspectos indiscutibles del reinado de Manasés: por una parte, por su política de vasallaje, el rey supo garantizar un período extraordinariamente largo de estabilidad a su monarquía y a su país; por otra parte, se puede considerar como absolutamente cierto que su política no estuvo caracterizada por el espíritu reformador tan alabado en el caso de su padre.

En este clima poco favorable a las ideas estipuladas por las leyes deuteronómicas, y bajo un reinado de más de cuatro decenios, se pueden fácilmente identificar las razones que explican el olvido total del Código deuteronómico y la desaparición de este rollo de leyes. No obstante, hacia el año 622, el texto de 2 R 22,8 menciona el «hallazgo» (cf. *masa'it* de un «libro de la ley» (*sepher hattorah*)). Es cierto que la identidad de este rollo hallado y su contenido no son indicados de manera precisa y explícita, pero su identificación con el Deuteronomio está atestiguada desde Juan Crisóstomo, padre de la Iglesia griega (344-407), fue transmitida por Jerónimo, padre y doctor de la Iglesia latina (347-420), y fue reconocida por la exégesis histórico-crítica desde W.M.L. de Wette (1805).

Se ha cuestionado a veces de forma categórica la credibilidad histórica de este hallazgo que habría disimulado en realidad una *pia fraus*, un fraude cometido por los sacerdotes de Jerusalén. Éstos no habrían «encontrado» realmente este rollo, sino que habrían *simulado* un re-descubrimiento para dar más valor a un escrito que habían concebido con la intención de concentrar en provecho propio los beneficios de un culto centralizado (así, por ejemplo, H. Schmidt, p. 40: «... mit Absicht der Täuschung...» [«con la intención de engañar»]). La investigación reciente ha abandonado este cuestionamiento radical del relato de 2 R 22. Queda, no obstante, el hecho de que este texto lleva la marca estilística y teológica de los redactores deuteronómistas posteriores; pero la existencia de un núcleo auténtico e histórico ya no es cuestionada (cf. Rose, 1977).

A partir de los años 630/626, el imperio asirio mostró signos cada vez más evidentes de debilitamiento. Josías, rey de Judá (640-609), pudo entonces dar los primeros pasos de una política de independencia. Es imposible suponer que Josías tratara de llevar a cabo una política emancipadora sin purificar el Templo de Jerusalén de los ídolos asirios que, en la época de Manasés, habían sido establecidos en él para dar un fundamento religioso a la obediencia política. Es en el marco de la renovación purificadora del Templo donde hay

que imaginarse el descubrimiento del «libro de la ley». Así pues, el movimiento «reformador» no fue desencadenado por este descubrimiento, pero fue éste el que dio impulsos suplementarios y nuevos a las tendencias restauradoras ya iniciadas. La centralización cultural de «hecho» (la experiencia del año 701) se transforma ahora en una exclusividad «programática»: el culto sacrificial sólo se celebrará legítimamente en el Templo de Jerusalén (cf. 2 R 23,5-20).

12.2.3. La «escuela deuteronómica»

La «colección deuteronómica» (que constituiría el «libro de la ley» descubierto en el Templo) encontró así un lugar importante en la vida oficial. Leída por los sacerdotes de Jerusalén, escuchada por la corte real, esta colección de leyes encontró probablemente un nuevo círculo portador al que se puede llamar «escuela deuteronómica».

Se puede hablar de nuevo de una cierta «interacción» entre actividad literaria e historia política. La «colección deuteronómica» hallada en el Templo ejerció una cierta influencia sobre la política real y, como contrapartida, esta colección de leyes conoció probablemente una nueva edición, especialmente aumentada por un marco que reflejaba las experiencias concretas de esta época.

El reinado de Josías terminó bruscamente. En el año 609, en circunstancias que dejan muchas cuestiones no resueltas, el rey «fue al encuentro del faraón Necó, el cual, en cuanto lo vio, mató a Josías en Meguido» (2 R 23,29). Éste fue también el final repentino de la política de independencia. El reino de Judá fue reducido de nuevo al vasallaje, primero egipcio y después babilónico. Como consecuencia, no se pudo proseguir el programa reformador con el mismo rigor que anteriormente. Por otro lado, no obstante, no se dispone de ningún indicio literario o arqueológico que haga pensar en el abandono de la medida revolucionaria impuesta por Josías: la centralización exclusiva del culto sacrificial en Jerusalén. Ciertamente, la política real dejó de sostener oficialmente las ideas «deuteronómicas», pero éstas continuaron avivando recuerdos y esperanzas.

Éstas, no obstante, fueron cruelmente ahogadas en el año 587 cuando el gran rey babilónico Nabucodonosor puso fin al reino de Judá, destruyó completamente la capital y procedió a una deportación masiva de la población, en particular del estrato de los dirigentes, intelectuales y artesanos. Pero en lugar de reconocer en estos acontecimientos la prueba de que Yhwh era incapaz de salvar su nación y de proteger su casa, el Templo, y en lugar de abandonarlo y de volverse hacia los dioses babilónicos manifiestamente más fuer-

tes, los teólogos de tradición «deuteronomística» explicaron esta catástrofe como un castigo divino, consecuencia de la falta de respeto a la ley.

12.2.4. El Deuteronomio en la Historiografía deuteronomista

Expuestos a la experiencia de un final catastrófico y radical, los teólogos del destierro babilónico se atreven a dar un «sentido» a toda esta historia llegada a su fin: la *palabra* es declarada factor decisivo de la historia (cf. Rose, 1996). Ésta comienza, según los deuteronomistas, en el Horeb (1,2.6.19 etcétera), montaña de la palabra donde Israel había «escuchado la voz de Yhwh» (5,4.5.22.23.24 etcétera). La palabra divina no tiene como contenido nada más que las normas éticas. No obstante, las leyes transmitidas por la tradición, contenidas en la «colección deuteronomística», no son identificadas directamente con la «palabra divina», pues sólo la representan de un modo reflejado, como en un espejo, en tanto que referidas por Moisés (5,31). El papel de este último es calificado de «profético» (18,15.18); Moisés se convierte casi en el antepasado de todos los profetas que el Deuteronomista hace desfilar en su obra (especialmente en los libros de Samuel y de los Reyes). En otro tiempo taumaturgos, sanadores o carismáticos, ahora son descritos ante todo como «portavoces», en particular como portadores de un anuncio de juicio. Se trata, pues, de una adaptación recíproca: Moisés se convierte en «profeta», y los profetas de la historia de Israel y de Judá son concebidos según el modelo de Moisés, es decir, como intérpretes de la palabra divina.

Toda la tradición ética, fundamento de la historia, se convierte en cita o interpretación: es puesta en labios de Moisés. El discurso de despedida (Dt) precede al relato de la historia (Jos, Jc, 1-2 S, 1-2 R). Se distinguen, sin embargo, dos situaciones de comunicación: las prescripciones del Código deuteronomístico son comunicadas «al otro lado del Jordán» (1,1; 4,46, etcétera), inmediatamente antes de la conquista del país, mientras que se afirma que el Decálogo fue escuchado por primera vez en el Horeb por el pueblo directamente de la boca de Dios (5,4: «Yhwh ha hablado con vosotros cara a cara»; 5,22: «Estas palabras dijo Yhwh a toda vuestra asamblea en la montaña»). ¿Por qué esta distinción? El Código deuteronomístico, claramente concebido para una comunidad nacional que vive en su tierra (12,1), orientada hacia el santuario (12,8-28; 16,1-16), regida por sus reyes (17,14-20), debió perder, a los ojos de los desterrados, mucho de su impacto «real». No obstante, ellos también necesitan una orientación ética evidente, adaptada a su situación «fuera del país». Así pues, ésta es la función del Decálogo que los deuteronomistas sitúan antes del texto de la «escuela deuteronomística»: resume el mínimo absoluto que hay que respetar, el núcleo duro proclamado en el desierto, lejos del país, pero ennoblecido por el hecho de su estatus de ley transmitida por una «comunicación directa» de la divinidad.

Si aún queda, eventualmente y contra toda probabilidad, una historia posible para este «Israel» aniquilado, dispersado en casi todas las regiones del Oriente Bíblico, esa historia dependerá, siempre y sin excepción, de la obediencia a la ley: «Yo pongo hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Haz lo que yo te mando hoy [...], y vivirás...» (30,15-18).

12.2.5. El Deuteronomio en la Historiografía yahvista

La historia pre-nacional y pre-sedentaria, evocada en el Deuteronomio únicamente por medio de alusiones, adquiere mayor importancia sucesivamente en las épocas exílica y postexílica. El tema del «éxodo», por ejemplo, es utilizado de forma renovada en el mensaje del Déuterico-Isaías, profeta del destierro (cf. Is 40,3; 51,10, etcétera), y marca de un modo muy particular el ritmo de la obra yahvista (cf. sobre todo Gn 12,1 y Ex 3-15). En esta obra historiográfica más amplia, la *ley* pierde manifiestamente su posición clave al comienzo de la obra; éste es no sólo un cambio temático y estilístico, sino también un síntoma que refleja una orientación profundamente diferente en el plano teológico. La ley, sea respetada o no lo sea, no procura ya una explicación (un «sentido») a la historia. ¿A qué se debe esta relativización de la relación entre ley y historia? La experiencia había mostrado que, por un lado, la gran conversión a la obediencia de la ley, esperada por los deuteronomistas como condición previa de un futuro nuevo, no tenía ninguna cabida, ni entre los desterrados, ni entre los no desterrados; por otro lado, ni siquiera los más «obedientes» vivían siempre la felicidad prometida y dada por supuesta, y la cuestión del «justo sufriente» (cf., por ejemplo, Is 53,4-5) se hacía cada vez más candente.

La profunda desilusión relativa a la realización de una «obediencia» sincera y duradera se expresó especialmente en el motivo de la «dura cerviz», introducido en el Deuteronomio (9,6.13; 10,16; 31,27) y ampliamente desarrollado en el libro del Éxodo (32,9; 33,3.5; 34,9). Un pueblo caracterizado de manera tan negativa no es ya digno de un contacto directo con la Divinidad «sobre la montaña»; una nueva interpretación de los acontecimientos del Horeb (capítulo 4), situada como clave de lectura *delante de* la versión más antigua (capítulo 5), pone el acento en la distancia respetuosa (4,11; cf. Ex 20,21). La idea de la «comunicación directa» es también corregida: el pueblo no había oído «palabras», sino únicamente un fenómeno acústico (4,12; cf. Ex 19,16). Por lo que respecta a Moisés, señalemos que asume desde este momento también los rasgos de un «justo sufriente» (1,37; 4,21: «a causa de vosotros»), tema igualmente elaborado en el libro del Éxodo (15,24; 16,2; 17,4). Por lo que respecta a la *teo-logía* en sentido estricto, se observa una acentuación de la «misericordia» de Dios (4,31; cf. Ex 33,19; 34,6): sólo el perdón y la gracia divinos garantizan las posibilidades continuas de una relación con Dios, de una «alianza».

12.3. Temas y cuestiones clave

Tal vez sea demasiado ambicioso tomar el Deuteronomio como «centro del Antiguo Testamento», e incluso de la «teología bíblica» en general (así, por ejemplo, Herrmann). A este respecto, habría que estudiar con más profundidad cuatro aspectos:

a) Desde el punto de vista *hermenéutico*, el Deuteronomio ilustra de manera particularmente significativa algo que vale también para el Antiguo Testamento en su conjunto: un proceso notable de transmisión y de interpretación que funcionó durante siglos. Se podría hablar de una «teología abierta» que, bajo formas siempre renovadas, respondió al desafío lanzado por experiencias muy diversas (por ejemplo, la época gloriosa de Josías seguida de la catástrofe nacional). La tarea de la interpretación es doble: someter las tradiciones religiosas y literarias a una relectura confrontada con experiencias nuevas, y, viceversa, situar lo cotidiano siempre de nuevo bajo la luz de Dios.

No obstante, el Deuteronomio no es solamente un ejemplo extraordinario del proceso *abierto* de relecturas sucesivas, sino también el primer escrito que obtuvo un reconocimiento oficial (cf. 2 R 23,3), condición indispensable para la idea de una «canonización» que limitaba progresivamente las modificaciones interpretativas de un texto. Se fue afirmando progresivamente una sensibilidad creciente a la diferencia entre cita e interpretación; el texto citado *se cierra*, la interpretación es separada de él.

b) El Deuteronomio ejerció una *influencia* sin paralelo sobre la literatura ulterior, al menos si se tienen en consideración los libros que entraron a formar parte del canon de la Biblia hebrea. Se encuentra la marca de su lenguaje, evidentemente, en los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, así como también en los del Génesis, Éxodo y Números (fenómeno que planteaba enormes problemas para los defensores de la hipótesis de una obra «yahvista» supuestamente anterior al movimiento deuteronómico). Se identifican formulaciones idénticas o comparables muy especialmente aún en el libro de Jeremías, así como en numerosos Salmos.

Esta influencia afecta igualmente a importantes temas teológicos. Mencionemos en particular la «teología de la alianza» (Perlitt), la teologización de las «guerras de Yhwh» (von Rad, 1951) y la imagen de los profetas como «siervos (sufrientes)» de Dios (Steck).

c) El Deuteronomio nació del debate de las *normas éticas*, fijadas por escrito en una colección de leyes («colección deuteronómica»). Primero se habló de ellas utilizando términos en plural (*haḥûq̄im w'hammiṣpâṭîm*, véase Dt 12,1, por ejemplo), pero más tarde se empleó la palabra «*torah*» (en singular: 4,8,44, por ejemplo) como su denominación particular (la «*torah*

de Moisés»: así, por ejemplo, Jos 8,31-32; 23,6; 2 R 23,25). Este mismo término, «*storah*», se convertirá en el nombre para el conjunto de los cinco primeros libros de la Biblia hebrea y, por lo tanto, de la parte que fue «canonizada» en primer lugar por el judaísmo (como atestigua indirectamente, pero de manera manifiesta, la existencia del «Pentateuco samaritano»). Y a veces se resume todo el Antiguo Testamento, en su espíritu fundamental, con el término «*torah*» (cf. Rm 3,19; 1 Co 14,21; *Talmud de Babilonia*, Shabbat 88a).

Se manifiesta siempre una tendencia a aumentar continuamente el volumen de un libro de ley acrecentando el número de las normas obligatorias, y es probable que esta tendencia sea incluso necesaria para explicar situaciones cada vez más diferenciadas y complejas. La especialización puede llegar a ser tan intensa que las leyes sólo puedan ser «correctamente» comprendidas por personas particularmente formadas. La ley se convierte entonces en algo «lejano»; la meditación de Dt 30,11-14 sobre esta cuestión muestra que no se trata de un problema simplemente moderno. ¿Cuál es la solución propuesta por el Deuteronomio para responder a este desarrollo nefasto? Ya los autores del primer marco (la «escuela deuterónica») se esfuerzan por «concentrar» todas las prescripciones de la ley en un solo mandamiento, el primero en importancia y por su posición literaria (6,5): «Amarás a Yhwh tu Dios con todo tu corazón, con todo tu ser, con toda tu fuerza». Hay que retomar continuamente esta cuestión fundamental del «primer mandamiento» (cf. Mc 12,28), a fin de que la ley pueda ofrecer a la existencia humana una verdadera visión de comportamiento ético. La respuesta concreta, no obstante, que resume las normas éticas en el «amor a Dios», es a la vez asombrosa y notable. Como si un comportamiento verdaderamente humano sólo fuera posible en una profunda vinculación al Otro (cf. Rose, 2003).

d) En este mismo contexto hermenéutico constituido por el primer marco, el Deuteronomio presenta la idea de *la exclusividad de Yhwh*, y lo hace bajo una forma absolutamente sucinta y programática que, en hebreo, sólo contiene cuatro palabras (6,4). La «unicidad» de Yhwh no es ciertamente todavía una confesión monoteísta, pero constituye un elemento preparatorio importante para ella. La redacción más reciente del Deuteronomio, en cambio, se expresó de forma estrictamente «monoteísta» excluyendo explícitamente la existencia de otros dioses: «Yhwh es el Dios allá arriba en el cielo y aquí abajo en la tierra, y no hay otro» (4,39). El Dios nacional «se universaliza» para llegar a ser, finalmente, el Dios de Adán y de Eva, de *toda* la humanidad. Al menos en esta perspectiva, el Deuteronomio constituye el «centro del Antiguo Testamento» y el documento fundamental para las dos religiones bíblicas monoteístas.

12.4. Indicaciones bibliográficas

12.4.1. Comentarios

G. BRAULIK, NEBAT, 1986-1992. P. BUIS / J.LECLERO, SBi, 1963. H. CAZELLES, SB(J), 1966¹. D.L. CHRISTENSEN, WBC 6, 1991-2002. J.G. McCONVILLE, *Deuteronomy* (Apollos Old Testament Commentary, vol. 5), Leicester / Downers Grove (IL), 2002. R.D. NELSON, OTL, 2002. E. NIELSEN, HAT 1/6, 1995. L. PERLITT, BKAT 5, 1990ss. M. ROSE, ZBKAT 5/1-2, 1994. C. STEUERNAGEL, HK 1/3, 1900. M. WEINFELD, AncB 5, 1991.

12.4.2. Estado de la investigación

H.D. PREUSS, *Deuteronomion* (EdF 164), Darmstadt, 1982. T. RÖMER, «Approches exégétiques du Deutéronome. Brève histoire de la recherche sur le Deutéronome depuis Martin Noth», *RPhR* 75 (1995), pp. 153-175. T. VEIJOLA, «Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation», *TR* 67/3 (2002), 273-327.

12.4.3. Obras y artículos importantes

K. BALTZER, *Das Bundesformular* (WMANT 4), Neukirchen, (1960) 1964². G. BRAULIK, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog: Studien zum Aufbau von Deuteronomion 12-26* (SB 145), Stuttgart, 1991. S. HERRMANN, «Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie», en H.W. WOLFF (ed.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München, 1971, pp. 155-170. N. LOHFINK (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETHL 68), Leuven, 1985. G.E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh (Pa), 1955. P.D. MILLER, «Deuteronomy and Psalms: Evoking a biblical conversation», *JBL* 118 (1999), pp. 3-18. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelbuden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (1943), Darmstadt, 1967³ - *The Deuteronomistic History* (JSOT.S 15), Sheffield, 1991⁴. E. OTTO, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin / Nueva York, 1999. L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn, 1969. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 78), Stuttgart, 1938 - «The Form Critical Problem of the Hexateuch», en Id., *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edimburgo, 1966, pp. 1-78. Id., *Der Heilige Krieg im alten Israel* (ATHANT 20), Zürich, 1951. M. ROSE, «Bemerkungen zum historischen Fundament des Josua-Bilds in II Reg 22E», *ZAW* 89 (1977), pp. 50-63. Id., *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungs punkten beider Literaturwerke* (ATHANT 67), Zürich, 1981; Id., «Idéologie deutéronomiste et Théologie de l'Ancien Testament», en A. DE PURY / T. RÖMER y J.-D. MACCHI (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Génova, 1996, pp. 445-476. Id., *Une herméneutique de l'Ancien Testament: comprendre, se comprendre, faire comprendre* (Le Monde de la Bible 46), Génova, 2003. H. SCHMIDT, *Die Geschichtsschreibung im Alten Testament*, 1911. G. SEITZ, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomion* (BWANT 93), Stuttgart et al., 1971. O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätiudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn, 1967. T. VEIJOLA (ed.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (SFEG 62),

Helsinki / Göttingen, 1996. M. VERVENNE / J. LUST (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETHL. 133), Leuven, 1997. M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972, reimpr. 1983.

II
LOS PROFETAS

INTRODUCCIÓN

La tradición judía designa con el título *Nebiim* la segunda parte de la Biblia hebrea, que está subdividida en *Nebiim rishonim* («Profetas anteriores») y *Nebiim acharonim* («Profetas posteriores»).

Los Profetas anteriores contienen los libros que la tradición cristiana designa tradicionalmente bajo el título de «libros históricos»: Josué, Jueces, Samuel, Reyes. Se trata, en efecto, de los libros que prosiguen la trama narrativa del Pentateuco relatando la historia de Israel desde la conquista de Canaán hasta la destrucción de Jerusalén y la época del destierro babilónico (587 a.C.). Dos temas dominan en ellos: la tierra y la cuestión de la organización política de Israel. En Josué, Israel llega a adueñarse de la tierra militarmente, pero la pierde al final de los libros de los Reyes como consecuencia de las invasiones militares de los asirios, para el reino de Israel, y de los babilonios, para el reino de Judá. La cuestión de la monarquía se plantea desde el libro de los Jueces; Samuel narra los orígenes de la monarquía, y los libros de los Reyes sus horas de gloria y su decadencia.

Los Profetas posteriores están constituidos por los libros proféticos propiamente dichos: Isaías, Jeremías, Ezequiel y el libro de los doce Profetas.

La reunión de estos dos conjuntos literarios puede sorprender a primera vista, pero se explica en realidad por varias razones. Primero, la tradición judía atribuye la mayoría de los «libros históricos» a profetas: Samuel habría escrito tanto el libro de los Jueces como los escritos que llevan su nombre, y éstos habrían sido completados después de la muerte de Samuel por el profeta Gad. El profeta Jeremías es considerado el autor del libro de los Reyes (*Talmud de Babilonia*, Baba Batra 14b-15a). Josué, considerado como el autor del libro que lleva su nombre, es, según el libro del Sirácida (46,1), presentado también como un profeta. Además, a partir del libro de los Jueces (4,4: la profetisa Débora; 6,8), los libros históricos contienen numerosas intervenciones de profetas: Samuel, Gad, Natán, Elías, Eliseo, Miqueas, hijo de Yimlá, Isaías, la profetisa Juldá y otros.

Como hemos dicho, los «Profetas anteriores» relatan una historia que termina con catástrofes para los reinos de Israel y de Judá, los cuales pierden tanto su autonomía política como su unidad territorial y sufren la experiencia de las deportaciones. Según la perspectiva de los redactores de estos libros, hay que comprender estos acontecimientos como un castigo de Yhwh a su pueblo, que no ha respetado su voluntad. Los «Profetas anteriores» pre-

cisan, por medio de los oráculos de juicio que contienen, las numerosas transgresiones del pueblo y de sus responsables. Pero el final de la historia narrada en 2 R 25 plantea igualmente la cuestión acerca de si existe aún un futuro para el pueblo de Yhwh (el último episodio, que relata la mejora de la situación del último rey de Judá, prisionero en Babilonia [cf. 2 R 25,27-30], es enigmático). Los oráculos de salvación que recorren los Profetas posteriores indican con claridad que Israel y Judá tendrán efectivamente un futuro gracias a la intervención salvífica de Yhwh. No es, sin lugar a dudas, una casualidad que el libro de Isaías, el primero de la segunda parte de los *Nebiim*, contenga desde el capítulo 6 anuncios de un rey ideal venidero, anuncios que parecen reflejar el fracaso de la monarquía relatado en Reyes.

Notemos también que hay varios vínculos literarios que refuerzan la unidad de los Profetas anteriores con los Profetas posteriores. El texto de 1 R 18-20 se encuentra (con algunas diferencias) en Is 36-39 y el texto de 2 R 24-25 se retoma al final del libro de Jeremías (Jr 52). El último texto de los Profetas posteriores anuncia, para la época escatológica, el retorno de Elías (Ml 3), cuyo ciclo se encuentra en 1 R 17-2 R 2.

La organización de los Profetas posteriores en tres «grandes» Profetas (Isaías, Ezequiel, Jeremías), a los cuales suceden doce «pequeños» (Oseas, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías; para el orden ligeramente diferente de la *Septuaginta*, véase la introducción a los XII profetas menores en este volumen), recuerda el esquema del Pentateuco, donde los tres patriarcas van seguidos por los doce hijos de Israel. El hecho de que el libro de Isaías sea el primero de esta parte se explica por el hecho de que los oráculos que están reunidos en él van del siglo VIII hasta la época persa. De este modo, Is cubre exactamente el mismo periodo de tiempo que la colección de los XII, la cual empieza con Oseas –la actividad de éste se sitúa también bajo la dominación asiria– y termina con tres profetas de la época de los reyes aqueménidas (Ag, Za, Ml).

Hay que notar, por último, que el conjunto de la colección de los *Nebiim* está enmarcado por la referencia a la *Torah*. Jos 1,8 subraya que la conquista y la vida en el país dependen de la lectura constante de la *Torah* de Moisés; y, a su vez, el final de los *Nebiim* en Ml 3,22-24 empieza así: «Acordeos de la *Torah* de Moisés, mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb preceptos y normas para todo Israel» (Ml 3,22). Este marco implica un mensaje claro; para comprender bien el corpus profético y su dialéctica de juicio y de salvación, hay que leerlo a la luz de la *Torah*, cuyo único mediador es Moisés. El anuncio del retorno de Elías en Ml 3,23, así como la correlación de este último con Moisés, subrayan la unidad teológica de la «Ley y los Profetas». Esta unidad se encuentra en el trasfondo del relato de la transfiguración de Jesús en el Nuevo Testamento (Mc 9,2-10 por.). En este texto aparece Jesús flanqueado

por Moisés y Elías, los cuales simbolizan la Ley y los Profetas que, según la perspectiva de los Evangelios sinópticos, se cumplen en la llegada de Jesús de Nazaret.

En la Biblia hebrea, los *Nebiim* terminan con una esperanza escatológica: Yhwh no volverá a castigar el país (o la tierra) con el anatema (la palabra *herem* remite tal vez al libro de Josué, cf. Jos 6-7, siempre y cuando Israel se acuerde de la *Torah*).

LA HISTORIA DEUTERONOMISTA (DEUTERONOMIO – 2 REYES)

Thomas Römer

13.1. Historia de la investigación

13.1.1. El descubrimiento de los textos deuteronomistas en los libros históricos (Jos, Jc, S, R)

El libro del Deuteronomio cierra la primera parte del Antiguo Testamento, el Pentateuco. Pero simultáneamente este libro sirve también de comienzo y de punto de partida para los libros llamados «históricos» (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes). En efecto, el Deuteronomio hace constantemente alusión a la entrada inminente de los israelitas en el país prometido, entrada inaugurada con la travesía del Jordán. Ahora bien, es precisamente en el libro de Josué donde se encuentra el relato de esta travesía, y también el de la conquista del país. Debido a este vínculo estrecho entre el Deuteronomio y Josué, se ha considerado a menudo el libro de Josué como el verdadero final de la primera parte del Antiguo Testamento; y se ha hablado de un *Hexateuco*, en lugar de un *Pentateuco* (véase la introducción al Pentateuco en este volumen). No obstante, el Deuteronomio no prepara solamente la historia de la conquista de Josué, sino también las épocas siguientes, como muestra, por ejemplo, la exhortación de Dt 6,12-15: «*Cuidate de no olvidarte de Yhwh que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre... No vayáis detrás de otros dioses, de los dioses de las naciones que tendréis a vuestro alrededor, porque Yhwh tu Dios, que está en medio de ti, es un Dios celoso. La cólera de Yhwh tu Dios se encendería contra ti y te haría desaparecer de la faz de la tierra.*». Pues bien, los comportamientos denunciados aquí son justamente los que caracterizan a los israelitas durante el período anárquico descrito por el libro de los Jueces: «*Abandonaron a Yhwh, el Dios de sus padres, que los había sacado del país de Egipto, y siguieron a otros dioses de los pueblos de alrededor... Entonces se encolerizó Yhwh contra Israel*» (Jc 2,12-14).

Así, el comienzo del libro de los Jueces se lee como la transgresión de las advertencias del Deuteronomio. De modo semejante, Dt 6,15 y 28,63 anuncian la deportación lejos del país prometido como castigo extremo por la desobediencia del pueblo. Esto es precisamente lo que sucede al final del Segundo libro de los Reyes, donde se lee: «*Así fue como Judá partió al exilio,*

lejos de su tierra» (2 R 25,21). Existen, pues, vínculos temáticos evidentes entre el Deuteronomio y los libros históricos. Además, estos vínculos están reforzados por la presencia en estos libros de un estilo y de un vocabulario que recuerdan los del Deuteronomio. Uno de los primeros estudiosos que observaron la existencia de tales vínculos fue el filósofo Baruch Spinoza, que escribe en su *Tratado teológico-político* (1670): «Si se considera manifiestamente la secuencia y el objeto de todos estos libros, no habrá dificultades para reconocer que son la obra de un solo historiador, que se propuso escribir las antigüedades judías desde los tiempos más lejanos hasta la primera devastación de Jerusalén» (*Oeuvres*, tomo 2, 1861, p. 164). Como Spinoza constata también que el Deuteronomio es inseparable de los libros que lo preceden, formula la hipótesis de una gran obra histórica que va del Génesis al final de 2 Reyes.

En el siglo XIX, Heinrich Ewald, aun reconociendo la presencia de los temas y del estilo deuteronomistas en el conjunto de estos libros, distingue no obstante «el gran libro de los orígenes» (de Génesis a Josué) y «el gran libro de los Reyes» (de Jueces a 2 Reyes, incluido el libro de Rut). Este último habría conocido al menos dos ediciones de tipo deuteronomista, una hacia el final de la monarquía, probablemente bajo Josías, la otra durante el destierro babilónico. La insistencia en la cesura entre Josué y los libros siguientes se explica entonces por la idea de un Hexateuco, popularizada por Julius Wellhausen. Éste comparte, por lo demás, la idea de Ewald según la cual los libros de los Jueces, de Samuel y de los Reyes habrían conocido redacciones deuteronomistas tanto durante el último siglo de la monarquía de Judá como durante el destierro babilónico. No obstante, Wellhausen no zanja la cuestión acerca de si se trata para cada uno de estos libros de los *mismos* redactores o de redactores diferentes. Según él, esta cuestión no tiene ninguna importancia.

13.1.2. *La tesis de una «historia deuteronomista» (Martin Noth)*

Fue M. Noth el primero que planteó la cuestión de la intención y de la coherencia de los textos deuteronomistas en los libros históricos. Al preparar un comentario sobre el libro de Josué (publicado en 1938), Noth confirmó las ideas de su maestro A. Alt, según el cual los relatos y las listas contenidos en este libro tienen un origen y una formación independientes de la obra del Yahvista y del Elohistá. Para Noth, por consiguiente, los documentos presentes en el Pentateuco no existen en el libro de Josué. Esta observación implica especialmente el rechazo de la idea de un Hexateuco; pero ¿cómo explicar entonces el vínculo entre el Deuteronomio y Josué, o el conjunto de los libros históricos?

En plena Segunda Guerra mundial, Noth propuso una respuesta que marcó profundamente la exégesis veterotestamentaria. En 1941-1942, redactó en Königsberg una pequeña obra titulada *Überlieferungsgeschichtliche Studien* («Estudios sobre la historia de las tradiciones»), que fue publicada en 1943. En este libro inventa Noth el concepto de una «historiografía» o «historia» «deuteronomista» (el término alemán empleado por Noth es *deuteronomistisches Geschichtswerk*), que sería la obra de un solo autor, el Deuteronomista (Dtr). Noth comienza por observar que nadie cuestiona la presencia, en los libros históricos, de pasajes que testimonian un estrecho parentesco con el Deuteronomio, tanto en el plano estilístico como temático. Para Noth, se trata especialmente de los textos siguientes:

Josué

1,1-6.[7-9].10-18; retoques deuteronomistas en los relatos de los capítulos 2-11 (por ejemplo, 3,2-8*; 5,4-6.7; 6,6.8-9a.26; 8,30-35), **12**; **23** (los capítulos 13-22 fueron añadidos poco después de Dtr).

Jueces

2,6-11.14-16.18-19; **3,7-11**; retoques deuteronomistas en los relatos de los Jueces (por ejemplo, 3,12-15a; 4,1-5*.31; 6,1.6b-10; 8,27-35*), **10,6-16**; **13,1** (los capítulos 13-21 fueron añadidos probablemente más tarde).

I-2 Samuel

1 S 2,25-35*; **7,2-17**; **8,1-22**; **10,17-27a**; **12,1-25**; retoques deuteronomistas en las historias de la subida al trono y de la sucesión de David (por ejemplo, 2 S 5,4-5; 7,11-13*.22-24).

I-2 Reyes

1 R 2,2-4*.27b; **4,1-5,8**; **7,47-51**; **8,1-4*.9.14-66**; **9,1-9**; **11,1-13.38-43***; para cada rey, Dtr crea la introducción y la conclusión de su reinado; otros textos importantes redactados por Dtr: **1 R 14,14-24**; **16,1-4**; **21,21-26***; **22,38-47***; **2 R 10,28-33**; **13,3-7.22-25**; **17,7-20.32-34a**; **21,1-18**; **22***; **23,16-30***; **24***; **25**.

Noth observa que los pasajes deuteronomistas más importantes asumen la forma de discursos puestos en boca de los héroes principales (Jos 1; 23; 1 S 12; 1 R 8), o de consideraciones introductorias o conclusivas donde el Dtr, a falta de un personaje apropiado, se expresa en *voz en off* (Jos 12; Jc 2,6ss; 2 R 17). Estos textos sirven según Noth para estructurar el conjunto de la obra y reforzar la coherencia de ésta.

La estructura de la historia deuteronómista

ORÍGENES

Dt 1-30

Discurso de Moisés

Fundamento de la *Torah*. Pauta de lectura para la historia que sigue
Dt 28 y en otros lugares: anuncio del destierro

CONQUISTA

Jos 1

Discurso de Dios a Josué

Anuncio de la conquista. Necesidad de la obediencia a la *Torah*
Jos 21,43-45 *Comentario:* La conquista se ha cumplido

Jos 23

Discurso de Josué

Necesidad de la escucha, anuncio del destierro

JUECES

Jc 2,6ss

Comentario: Introducción a la época de los Jueces.
Desobediencia, juicio, liberación

1 S 12

Discurso de Samuel, último Juez

Recuerdo de la historia después del éxodo, necesidad de la obediencia

COMIENZOS DE LA MONARQUÍA

1 R 8

Discurso de Salomón: Inauguración del Templo

Necesidad de la escucha, anuncio del destierro

LOS DOS REINOS

2 R 17

Comentario sobre el final de Israel

La caída del reino del Norte fue causada por su desobediencia

Para Judá: anuncio del destierro

EL FINAL DE JUDÁ

2 R 25

Destrucción y destierro

Para Noth, el Deuteronomista no es, por consiguiente, un redactor, sino que es un verdadero autor, en el sentido de que construye una presentación del pasado de Israel que obedece a una teología de la historia perfectamente coherente. Para elaborar esta historia, Dtr utiliza ciertamente numerosas tradiciones antiguas que transmite fielmente (Noth habla a este respecto del Dtr como de un «intermediario honesto»), aun cuando éstas contradicen su visión de las cosas. Pero es esencialmente gracias a los textos que él mismo

compone como elabora una historia de Israel y de Judá a la vez coherente y original. El *leitmotiv* de esta historia es la obediencia o la desobediencia de Israel y de sus responsables a la voluntad de Yhwh. A causa de su desobediencia, Israel y Judá sufren la experiencia de la caída de sus reinos y del destierro. Para Noth, no había ninguna duda de que la historia deuteronómista tenía su conclusión en 2 R 25. La noticia final que relata la rehabilitación del rey Jeconías en su prisión babilónica (vv. 27-30) no representa un cambio de perspectiva fundamental en la historia de Israel y de Judá; era más bien, según Noth, el último acontecimiento conocido por Dtr. De ello se seguía, por consiguiente, que éste debió componer su obra poco después del año 562. En cambio, Noth tenía más dificultades para establecer el comienzo de la historia deuteronómista; a este respecto, se constata que procede esencialmente por *vía negationis*. Así, puesto que admite la teoría documentaria para la formación de los libros del Pentateuco, Noth concluye que el comienzo de la historia deuteronómista no se puede encontrar en los libros que van del Génesis a Números. Entonces sólo queda el Deuteronomio, y más precisamente Dt 1-3*, que Noth identifica como comienzo de la historia deuteronómista redactada por Dtr. Éste habría compuesto esta introducción al Deuteronomio primitivo (Dt 5-30*), cuyos orígenes habría que situar en los siglos VIII-VII a.C. Dtr habría redactado después Dt 31* y 34*, con el fin de introducir la conquista de Josué y de hacer del Deuteronomio la «pauta de lectura» para la historia siguiente.

¿Por qué quiere Dtr contar esta historia que termina con la catástrofe de la captura de Jerusalén y del destierro? Para Noth, la respuesta no plantea ninguna duda. Dtr trata ante todo de explicar la destrucción de Jerusalén y la deportación de la corte real así como de una parte de la población de Judá. Estos acontecimientos aparecen de este modo como un castigo de Yhwh a la infidelidad del pueblo y de sus reyes, que abandonaron continuamente a Yhwh y sus leyes para volverse hacia otros dioses. La caída de Judá no es, por consiguiente, signo de la debilidad de Yhwh, que habría sido vencido por los dioses del enemigo babilónico; por el contrario, fue Yhwh mismo quien eligió castigar a su pueblo. En este sentido, se puede considerar la historia deuteronómista como una *teodicea*.

Según Noth, Dtr redacta su historia en alguna parte de Palestina, probablemente en Mispá (residencia del gobierno de Judea instalado por los babilonios). Noth ve a Dtr como un intelectual solitario, no dependiente de ninguna institución y no perteneciente ni al clero, ni al círculo de los altos funcionarios. Esta visión de un autor individual desvinculado de toda institución corresponde sin duda y claramente a la propia situación intelectual de Noth

en el contexto de la Segunda Guerra mundial, pero carece singularmente de realismo y de profundidad desde un punto de vista histórico.

No obstante, este detalle apenas afecta al resto de la hipótesis nothiana, que conoció, especialmente después de la segunda edición del libro en 1957, un gran éxito. Numerosos exégetas la retomaron tal cual, pero otros propusieron algunas modificaciones. La localización de Dtr en Palestina fue rápidamente cuestionada: ¿no era más plausible ver a Dtr entre los intelectuales desterrados en Babilonia? ¿Y era necesario ver la historia deuteronomista (HD) como la obra de un autor individual, o más bien de una escuela? Hubo, además, desde el comienzo voces críticas, especialmente las de O. Eissfeldt y A. Weiser. Eissfeldt cuestionó la posibilidad de atribuir la mayoría de los textos deuteronomistas a un solo redactor; éstos mostraban, en efecto, numerosas tensiones entre ellos (por ejemplo, Jos 1,1 no concuerda con 3,2). Weiser, por su parte, insistió en el carácter diferente de las redacciones deuteronomistas en cada uno de los libros históricos; según él, existe claramente un medio deuteronomista, pero no una historia deuteronomista como resultado de un proyecto redaccional global. Cada libro, por el contrario, tiene su propia historia, y el conjunto de los libros que van de Deuteronomio a Reyes no puede ser considerado como una obra historiográfica tal como Noth la había imaginado. Estos cuestionamientos, no obstante, siguieron siendo muy marginales en la década de 1960, y hasta una fecha muy reciente no han vuelto aemerger (véase más adelante).

La formulación de la hipótesis de Noth dejaba, no obstante, muchas cuestiones abiertas. En particular, algunos textos de la HD parecen reflejar una perspectiva más bien optimista sobre la monarquía, y no encajan en la datación neobabilónica propuesta por Noth. Además, el mismo Noth reconocía la existencia de añadidos en el texto de la HD, pero nunca se había preocupado de la posibilidad de que estos añadidos no fueran aislados y, por consiguiente, pusieran de manifiesto una redacción coherente. Estos problemas están especialmente en el origen de las dos modificaciones mayores que se han introducido en la hipótesis de la HD tal como Noth la había formulado.

13.1.3. Principales modificaciones de la teoría de Noth

13.1.3.1. La escuela de F.M. Cross y la tesis de una doble redacción deuteronomista (modelo de los «dos bloques»)

Para Noth, como hemos visto, Dtr estaba esencialmente preocupado por la justificación del destierro babilónico. Por esta razón, Noth prestó poca atención a los textos deuteronomistas más positivos con respecto a los reyes de Judá, como, por ejemplo, 2 S 7 (la promesa hecha a David de una dinastía

eterna) o la noticia triunfal sobre el reinado de Josías en 2 R 23,25, la cual suena, por lo demás, como la conclusión de un conjunto más amplio. «*No hubo antes de él (= Josías) ningún rey que se volviera a Yhwh con todo su corazón, con todo su ser y con todas sus fuerzas, conforme a la Doctrina de Moisés; tampoco ha surgido después ninguno como él.*» Josías es presentado aquí como el rey ejemplar que cumple fielmente el mandamiento que está en la base del Deuteronomio: «*Escucha, Israel: Yhwh nuestro Dios es el único Yhwh. Amarás a Yhwh tu Dios con todo tu corazón, con todo tu ser y con todas tus fuerzas*» (Dt 6,4-5). Estos dos textos forman una inclusión, y se puede legítimamente pensar que representan, originariamente, el comienzo y la conclusión de una edición de la historia deuteronómista *antes* del destierro, en la época de Josías. Ésta fue la tesis de F.M. Cross, que de este modo se vinculó con la posición de Ewald y de Wellhausen postulando una *doble* redacción deuteronómista de los libros históricos. Cross partía de la observación según la cual los libros de Samuel y Reyes estaban especialmente caracterizados por dos temas principales: el pecado de Jeroboán (el establecimiento de un culto yahvista fuera de Jerusalén, especialmente en Betel), y la promesa de una dinastía davídica eterna (2 S 7). Estos dos temas convergen *in fine* en el relato del reinado de Josías: en efecto, es Josías quien destruye definitivamente el altar de Betel, aboliendo así el pecado de Jeroboán (2 R 23,15), y él es también el retoño davídico ejemplar (cf. 2 R 22,2; 23,25). De ello se sigue, según Cross, que la primera edición de la historia deuteronómista fue redactada bajo Josías, y que fue probablemente concebida como un relato de propaganda destinado a celebrar las innovaciones políticas y religiosas introducidas durante el reinado de éste. Cross observa además que los textos de 2 R 24 y 25 se distinguen de los capítulos anteriores, porque en ellos apenas se encuentran expresiones típicamente deuteronómistas ni reflexiones teológicas estimadas por Dtr. De ello saca la conclusión de que un segundo Dtr (= Dtr²) habría añadido estos textos con el fin de explicar, en la medida de lo posible, la caída del reino de Judá. El mismo Cross no atribuía otras intervenciones a Dtr²; en cambio, sus discípulos se dieron cuenta de que las alusiones al destierro son tan numerosas dentro de la HD que es necesario postular que Dtr² intervino en gran medida en textos como Dt 4; Jos 23; 1 R 8; 2 R 17, etcétera (cf. Nelson, Mayes).

La tesis de la escuela de Cross explica algunos fenómenos dentro de los libros históricos que la hipótesis de Noth no podía explicar. El modelo de una doble redacción de la historia deuteronómista se ha impuesto ampliamente en los Estados Unidos y en el mundo de lengua inglesa, pero ha conseguido pocos partidarios en la exégesis de lengua alemana. En ésta se ha producido también una modificación principal de la teoría de la HD, pero en una dirección muy diferente.

13.1.3.2. La escuela de Göttingen y la teoría de los estratos deuteronómistas sucesivos

El propio Noth había observado que muchos textos que se podrían caracterizar como «deuteronómistas» habían sido añadidos aparentemente a posteriori en la HD. Así, el discurso de Yhwh a Josué en Jos 1 termina en un primer momento con la exhortación del v. 6: «Sé fuerte y valiente, porque tú vas a dar a este pueblo la posesión del país que juré dar a sus padres». En Jos 1,1-6, Josué es instituido como jefe militar, en conformidad con el relato de la conquista que se narra después. Ahora bien, el v. 7 prosigue con estas palabras: «Basta que seas muy fuerte y valiente, teniendo cuidado de cumplir todo lo que (LXX; TM: según toda la *Torah*) que te prescribió mi siervo Moisés... No se aparte el libro de esta *Torah* de tus labios; medítalo día y noche». Por este añadido, Josué se transforma en fiel modelo y en siervo obediente de la *Torah*. Así mismo, Jc 2-3, que está lleno de giros deuteronómistas, contiene especialmente una reflexión sobre el hecho de que no todos los enemigos de Israel fueron aniquilados o expulsados de Canaán. Según 3,2, esto sucedió para que los israelitas aprendieran el arte de la guerra, mientras que 2,20-21 y 3,4 parecen aportar una corrección: «Fue para probar a Israel, a ver si guardaban los mandamientos que Yhwh había prescrito a sus padres por medio de Moisés» (3,4). R. Smend se interesó por estos desarrollos secundarios de la HD en un estudio de 1971; constató especialmente que estos añadidos estaban ante todo preocupados por la obediencia de los israelitas a la Ley. Smend propuso, por consiguiente, una nueva teoría con el fin de explicar estas observaciones: la primera edición de la historia deuteronómista, que correspondía *grosso modo* al Dtr de Noth y que recibió la sigla de DtrH (el Deuteronomista Historiador), habría sido completada hacia el final del destierro o poco después de él por un Deuteronomista «Nomista» (= DtrN), que habría reorientado DtrH en una perspectiva más «legalista». Entre la actividad de estos dos deuteronómistas, un discípulo de Smend, W. Dietrich, postuló la intervención de un Deuteronomista «Profético» (DtrP). Este último sería especialmente responsable de una serie de discursos de juicio en los libros de los Reyes, seguidos de una noticia de cumplimiento (ejemplos: 1 R 14,7-13* y 1 R 15,29; 1 R 16,1-4 y 1 R 16,11-12; 2 R 21,10-14 y 2 R 24,2). Estos textos constituyen así, según Dietrich, un estrato deuteronómista distinto que se caracteriza principalmente por su interés por los profetas, y por su insistencia en el hecho de que la palabra profética se cumple sin excepción. Además, DtrP habría interpolado en la HD las tradiciones sobre Elías y Eliseo, así como otros relatos proféticos. Para Dietrich, la actividad de este redactor se limitaría a los libros de Samuel (por ejemplo, en 2 S 12*) y de los Reyes.

T. Veijola, otro discípulo de Smend, se ha ocupado especialmente de la actividad de DtrN en los libros de Samuel (y en cierta medida, de 1-2 Reyes), mientras que Smend había limitado su análisis a los libros de Josué y Jueces. Según Veijola, DtrH es más reducido que el Dtr de Noth; DtrP y DtrN desempeñan así un papel importante en la formación de los libros de Samuel y de los Reyes. Según Veijola, los textos favorables a la monarquía en 1 S 8-12 provendrían de DtrH; DtrP, en cambio, habría sido el primero que tuvo una visión negativa de la monarquía, y sobre todo habría bosquejado un cuadro sombrío de David bajo la influencia del pecado. Por lo que respecta a DtrN, también él habría dirigido una mirada crítica a la monarquía (1 S 8,6-22; 1 S 12); pero, no obstante, habría tratado de excusar a los reyes fundadores, David y Salomón (cf. 1 R 1,35-37.46-48; 2,3-4*).

El modelo de Göttingen, que tuvo una repercusión importante en la exégesis de lengua alemana, distingue así tres etapas esenciales en la formación de la historia deuteronómista: DtrH, DtrP, DtrN. Nótese que estas tres etapas corresponden a la secuencia cronológica «historia – profecía – ley», y se asemejan así extrañamente a la concepción wellhauseniana de la formación del Hexateuco (cf. la introducción al Pentateuco en este volumen). La escuela de Göttingen sitúa la actividad de estos redactores deuteronómistas en Palestina durante la época del destierro; en esto sigue fiel a Noth, aun cuando a veces se afirma que DtrN data del comienzo de la época persa.

En el mundo francófono, el modelo de Göttingen ha sido retomado, pero de manera modificada, en los trabajos de J. Vermeylen, que distingue, por su parte, tres o cuatro deuteronómistas, a los que designa por los años durante los cuales habrían actuado: Dtr585 (dificilmente identificable), Dtr575, Dtr560, Dtr525. A diferencia del modelo defendido por Noth y sus epígonos, estos deuteronómistas habrían intervenido, según Vermeylen, tanto en el Pentateuco como en los libros históricos (Dtr575 se extiende, por ejemplo, de Gn 3 a 2 R 25,21) y serían, por consiguiente, los artífices de un *Enneateuco* (Gn-R), no de una «historia deuteronómista» (Dt-R).

13.1.4. El cuestionamiento de la existencia de una «historia deuteronómista»

En 1975, S. Mittmann había cuestionado la hipótesis de Noth, que veía en Dt 1-3 la introducción a la historia deuteronómista. Según Mittmann, estos capítulos no representan una introducción adecuada a una obra que prosigue hasta el final de los libros de los Reyes, y habría sido más juicioso iniciar esa historia con los acontecimientos del Éxodo (una idea, por lo demás, recientemente retomada por K. Schmid; véase la introducción al Pentateuco en este volumen). Con esta crítica, Mittmann aparece como el precursor de numero-

sos investigadores que han cuestionado recientemente la hipótesis nothiana de una obra coherente en Dt-2 R como, por ejemplo, E. Würthwein y A.G. Auld. Para estos autores, la llamada historia deuteronomista sería más bien una amalgama formada por innumerables redacciones sucesivas. El núcleo de la actividad de estos deuteronomistas se encontraría en una edición exlica de la historia de la monarquía que, según Auld, habría servido de base tanto al «Deuteronomista» como al «Cronista» (el autor de las Crónicas). Otra posición crítica con respecto a Noth, especialmente defendida por C. Westermann y E.A. Knauf, se vincula con la posición de Weiser, que insistía ya en la independencia redaccional inicial de los libros que componen los Profetas anteriores (Jos-2 R), teniendo cada libro su perfil deuteronomista propio. Knauf añade además que la existencia de una historia deuteronomista, que englobaría los acontecimientos relatados en los libros de Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes no está atestiguada en ninguna parte en la Biblia hebrea, y que las variantes textuales (especialmente atestiguadas por la *Septuaginta*) son mucho más importantes en los libros históricos que en el Pentateuco. Según Knauf, la ausencia de un texto unificado sería un argumento contra la hipótesis misma de la existencia de una historia deuteronomista. Se asiste así, en estos autores, a un retorno a una posición de tipo wellhauseniano, que se contenta con observar la presencia de diferentes redacciones de tipo deuteronomista en los libros de los Profetas anteriores. No obstante, aun cuando numerosas observaciones críticas propuestas por estos autores son pertinentes y deben ser tomadas en consideración, cabe legítimamente preguntarse si hay que contentarse con esta posición extrema.

13.2. El debate actual

Es difícil, si no imposible, identificar en el debate actual una posición mayoritaria sobre la hipótesis de la historia deuteronomista. (La diversidad de las posiciones se refleja, por lo demás, también en las presentaciones de los libros históricos en el presente volumen). No obstante, es posible distinguir, *grasso modo*, cuatro posiciones principales.

13.2.1. *Las posiciones defendidas actualmente*

(a) *La posición «neo-nothiana».* J. Van Seters y S.L. McKenzie son los defensores más brillantes de una versión radical del modelo de Noth; ambos mantienen la hipótesis de la existencia de un solo autor deuteronomista (Dtr), responsable de una obra histórica que va de Deuteronomio hasta Reyes. Pero, además de reforzar la comparación de Dtr con los historiadores griegos, ya presente en Noth, Van Seters desarrolla considerablemente la con-

cepción de Dtr como *autor*, en el sentido fuerte del término, responsable de la redacción de la mayoría de los textos de la HD. De resultas, contrariamente a la posición de Noth, Van Seters no cree ya verdaderamente en la posibilidad de reconstruir sistemáticamente las fuentes de Dtr, aun cuando no niega la existencia de éstas. Los textos que se encuentran en contradicción flagrante con la teología de Dtr son considerados a menudo como añadidos posteriores; éste es especialmente el caso, según Van Seters, de la «historia de la sucesión de David» en 2 S 9-20 (+ 1 R 1-2), que presenta una imagen negativa de David y que no sería, como se ha dicho generalmente, la primera obra historiográfica en Israel, sino que provendría de un redactor anti-monárquico *post-dtr*. No obstante, el origen y la coherencia de los añadidos a la HD siguen siendo extremadamente vagos en Van Seters. El mismo reproche vale para el análisis, por otro lado brillante, del libro de los Reyes por S.L. McKenzie, que identifica un conjunto de textos «dtr²» (a los cuales pertenecen especialmente los relatos proféticos de R) cuya proveniencia, no obstante, él no está en condiciones de precisar.

(b) *La posición «crossiana».* La idea de una primera edición de Dt a 2 R en la época de Josías, seguida de una edición exílica, sigue siendo ampliamente mayoritaria en el mundo anglosajón. Sin embargo, algunos investigadores que adoptan este modelo modifican la posición inicial de Cross. I.W. Provan, por ejemplo, postula la existencia de una historia deuteronómista josiánica que se habría limitado a los libros de Samuel y Reyes. A.F. Campbell y M. O'Brien identifican, además de la edición josiánica, dos revisiones principales de la historia deuteronómista que se asemejan mucho a las redacciones DtrP y DtrN de la escuela de Göttingen.

(c) *El modelo de las redacciones exílicas (y postexílicas) sucesivas.* Muchos investigadores retoman la terminología de la escuela de Göttingen, pero con frecuencia lo hacen con una gran libertad. J. Pakkala, por ejemplo, multiplica las redacciones «nomistas» y postula además para el Deuteronomio, siguiendo a Veijola, un redactor *DtrB* (redactor tardío que insiste en la teología de la alianza [*Bund* en alemán]). El DtrH exílico se redujo a la par que se postulaban innumerables adiciones posteriores, como en R.G. Kratz y E. Aurelius, que proponen un DtrH que sólo cubre 1 S 1-2 R 25* (un modelo próximo al propuesto anteriormente por Provan, salvo en lo que respecta a la datación). De una manera general, se puede observar que la multiplicación de los estratos deuteronómistas contribuye a poner en cuestión la hipótesis de una historia deuteronómista coherente en el plano redaccional y teológico.

(d) *El rechazo de la hipótesis de Noth.* Ninguno de los exégetas que aboga por el abandono de la teoría de Noth niega la presencia de textos deuteronómistas en los libros de los Profetas anteriores. Pero estos textos son considerados tan heterogéneos unos con respecto a otros que sería vano querer ver en

ellos algún principio editorial coherente. Estos autores han insistido mucho también en el hecho de que no existe una historiografía deuteronomista en el sentido griego del término («investigación» empírica realizada por un autor que cita sus fuentes). Esta observación es justa, pero no condena en absoluto la tesis de Noth, salvo que se busque el modelo del Deuteronomista, o más bien de los deuteronomistas, entre los historiadores griegos (así especialmente Van Seters). El mismo Noth hablaba de una «*Geschichtsschreibung*» (obra histórica) y no de una «*Geschichtsschreibung*» (historiografía), y la finalidad de su hipótesis era explicar una literatura que construye y organiza el pasado según el principio de una sucesión de diferentes épocas, un fenómeno ya bien atestiguado en la literatura mesopotámica. Sobre este punto, cabe legítimamente preguntarse si la idea según la cual el trabajo de los deuteronomistas consistía exclusivamente en reunir toda clase de historias (cf. Knauf) es realmente adecuada para explicar la coherencia del gran relato que se extiende desde los orígenes mosaicos hasta la destrucción de Jerusalén.

La presentación del debate actual puede producir la impresión de que tampoco en este caso existe consenso alguno sobre un problema fundamental de la investigación bíblica. No obstante, si se analiza más de cerca, se observa un cierto número de convergencias sobre la base de las cuales resulta posible reconstruir un modelo hipotético que permite explicar la formación de los Profetas anteriores (Jos-2 R) y de sus vínculos con el Deuteronomio.

13.2.2. El origen de la escuela deuteronomista en la época neoasiria

El hecho de que el estilo y la teología deuteronomistas están muy influidos por los tratados asirios ya no plantea dudas. El libro del Deuteronomio contiene, en efecto, numerosos paralelos con estos tratados (cf. Otto, Steymans). Las maldiciones de Dt 28, por ejemplo, contienen préstamos evidentes de un tratado que el rey Asaradón imponía a sus vasallos: «*Que los dioses nombrados en esta tablilla del tratado hagan tu suelo tan estrecho como un ladrillo... Así mismo, que la lluvia no caiga de un cielo de bronce... En lugar de rocío, que carbones ardientes lluevan sobre tu país... Que Ninurta, el primero entre los dioses, te abata con su flecha feroz; que llene la llanura con tu sangre, que alimente con tu carne al águila y al buitre*» (Tratado de Asaradón, 672 a.C.). «*Los cielos de encima de tu cabeza serán de bronce, y la tierra de debajo de ti será de hierro. Yhwh dará como lluvia a tu tierra polvo y arena, que caerán del cielo sobre ti hasta tu destrucción... Tu cadáver será pasto de todas las aves del cielo y de todas las bestias de la tierra sin que nadie las espante...*» (Dt 28,23-26). Partiendo de esta observación, parece plausible buscar los primeros deuteronomistas entre los funcionarios de la corte de Jerusalén, porque era en ella donde se tenía conocimiento de los documentos de los soberanos asirios. Esta conclusión parece corroborada por el relato bíblico de 2 R 22-

23, que narra la llamada «reforma de Josías», y que debe ser visto como el mito fundador de la escuela deuteronomista (con N. Lohfink conviene evitar el término «movimiento deuteronomista»). Aun cuando este relato contiene pocos elementos históricos, ciertamente refleja el hecho de que bajo Josías comenzó la fijación por escrito de textos «deuteronomistas».

No obstante, es dudoso que la primera edición de la HD date de esta época, como pretende la escuela de Cross. En efecto, todos los grandes discursos y capítulos de reflexión que, según Noth, constituyen el esqueleto de la historia deuteronomista presuponen la destrucción de Judá y no pueden en ningún caso ser datados en el siglo VII; por consiguiente, es imposible reconstruir un relato dtr que iría de Dt a 2 R y se remontaría a la época preexílica. Esto no impide que varios textos se expliquen mejor en un contexto preexílico que exílico, como se ha visto anteriormente; éste es el caso, especialmente, de los relatos triunfales de la conquista en Jos 2-11*, o también de la promesa hecha a David de una dinastía eterna en 2 S 7*. Hay que imaginar probablemente la existencia de una «biblioteca» deuteronomista en el Templo de Jerusalén, que habría reunido diferentes rollos donde se contenían los textos dtr. Lohfink postuló en 1981 la existencia de un «*DtrL*» (un Deuteronomista que narra la conquista –*Landnahme* en alemán–), que habría editado bajo Josías un rollo donde se contendría el núcleo del Dt y de Jos, con el propósito de legitimar la política de expansión militar de Josías. Otro rollo contenía sin duda la historia de la monarquía (S-R) que, según el modelo de los anales del Oriente Bíblico, elogiaba al rey reinante presentándolo como un sucesor digno del fundador de la dinastía. Varios autores han subrayado recientemente la independencia literaria y temática de los libros de S-R*. La biblioteca de los ministros de Josías contenía tal vez también otros rollos, como, por ejemplo, una *vita Mosis* (cf. la introducción al Pentateuco en este volumen). La reunión de algunos de estos libros en una gran historia presupone, en cambio, los acontecimientos de 597/587.

13.2.3. La construcción de la historia deuteronomista en la época babilónica

Existe un consenso relativo a la importancia del destierro babilónico en los textos de estilo deuteronomista que se encuentran en el Deuteronomio y en los libros históricos. Esto confirma la idea fundamental de Noth (pero cf. ya Spinoza), según la cual la intención de la historia deuteronomista reside en la explicación del destierro. Por lo demás, esta insistencia en el destierro es también un argumento para situar el comienzo de la historia deuteronomista en el libro del Deuteronomio, excluyendo el Tetrateuco (Gn-Nm). Aun cuando algunos libros del Tetrateuco contienen efectivamente textos de tipo deuteronomista, no existe una alusión clara al destierro babilónico en Gn-

Nm, excepto Lv 26,27-33, un texto muy tardío. La independencia del Dt con respecto al Tetrateuco es igualmente manifiesta en el plano del lenguaje. Así, un cierto número de expresiones deuteronómistas que se encuentran frecuentemente en Dt-2 R están casi ausentes del Tetrateuco, como la mención de los «otros dioses» (en el Tetrateuco, solamente en Ex 20,3; 22,13; 34,14 [en singular]), o también la raíz *šāmād*, «exterminar» (en el Tetrateuco, solamente en Gn 34,30; Lv 26,30; Nm 33,52). Así mismo, los libros de Gn-Nm no contienen apenas discursos comparables a los que se encuentran en Jos 23, 1 S 12, etcétera, mientras que el conjunto del Deuteronomio, concebido como discurso de despedida de Moisés, puede ser comprendido como el prototipo de los discursos siguientes. La idea de una obra deuteronómista que va de Dt a 2 R se basa, por consiguiente, sobre argumentos importantes. Los autores-redactores de esta historia se encuentran más en la *golah* babilónica que entre los intelectuales que se quedaron en Judá, como piensa Noth y, tras él, la escuela de Göttingen. En efecto, la conclusión de 2 R 25,21: «*Así fue como Judá partió al exilio, lejos de su tierra*», que crea el mito del país vaciado de todos sus habitantes durante el destierro, se comprende mejor en la perspectiva de un desterrado que en la de alguien que se hubiera quedado en Palestina. Así mismo, la idea expresada en la oración de Salomón, según la cual se debe orar vueltos hacia Jerusalén y el Templo (1 R 8,48), parece presuponer una perspectiva de desterrado. Contrariamente a los libros de las Crónicas, que terminan con el edicto de Ciro y la perspectiva de una restauración, la época persa no está directamente presente en los libros de Dt a 2 R. Esto confirma la hipótesis tradicional según la cual la redacción (o las redacciones) de la historia deuteronómista orientadas sobre la problemática del destierro datan de la época babilónica, antes de la llegada de los persas. Así pues, fue el destierro babilónico lo que dio origen a la primera construcción de la historia de Israel y Judá, lo cual no excluye en modo alguno la actividad de otros redactores en la época persa. Los altos funcionarios o sus descendientes que habían sido desterrados se encontraban de hecho en una situación material acomodada. Se puede incluso imaginar, pero este dato sigue siendo especulativo, que pudieron llevar consigo al destierro una parte de los rollos de la biblioteca del palacio o del Templo. R. Albertz piensa además que se puede identificar a los deuteronómistas entre los descendientes de las familias de Safán y de Jilquías, mencionadas en 2 R 22 y en Jr 36, una hipótesis que no carece de fundamento. De todas formas, la construcción de la historia deuteronómista en Babilonia puede ser comprendida como una respuesta a la crisis identitaria a la que se enfrentaban los desterrados, una respuesta destinada probablemente a la enseñanza de las élites de Judá en Babilonia. La explicación de la catástrofe hace que ésta resulte «comprensible», y la insistencia en la *Torah* mosaica como

pauta de lectura permite a los destinatarios de esta historia mantener su identidad en una situación de desarraigo geográfico e ideológico.

13.2.4. Relectura de la historia deuteronomista en la época persa

Algunos textos en Dt-2 R muestran que la historia deuteronomista fue revisada durante la época persa (cf. a este respecto especialmente las consideraciones de R. Person). Textos como Dt 7; 12,2-7; Jc 3,1-6, al igual que otros que prohíben los matrimonios mixtos, ponen de manifiesto preocupaciones religiosas y políticas (pureza étnica de la comunidad) que se encuentran, por otro lado, en los libros de Esdras y de Nehemías. Y algunos textos «nomistas», que sitúan la *Torah* por encima del Templo o que transforman el Templo en lugar de oración o de lectura de la Ley (por ejemplo, Dt 6,6-9; 30,1-10; Jos 8,30-35; 2 R 23,1-3), se explican sin duda mejor en el contexto de la época persa, cuando las comunidades de Judá se instalan definitivamente en la diáspora y el culto sinagogal reemplaza el culto sacrificial por la lectura de la *Torah*. Algunos de estos textos pudieron tal vez ser redactados al mismo tiempo que una parte de los textos deuteronomistas en el Tetrateuco; no cabe ninguna duda de que los deuteronomistas desempeñaron un papel importante en el debate de las élites judías sobre la publicación de la *Torah* (cf. la introducción al Pentateuco en este volumen).

El trabajo redaccional dentro de los libros históricos se prosiguió hasta la época helenística. En estos libros, la *Septuaginta* parece atestigar a menudo un texto hebreo anterior al preservado en el TM. Numerosas adiciones que se encuentran en el TM y que no existían en la *Vorlage* de la *Septuaginta* revelan además un lenguaje deuteronomista.

13.3. Fuentes de la historia deuteronomista

Como hemos visto anteriormente, los deuteronomistas no inventaron enteramente el fresco histórico que va de los tiempos de Moisés hasta el final de la monarquía. Eran redactores, o editores, en el sentido de que integraban en su obra documentos más antiguos retocándolos más o menos según los casos (para más detalles, véase la presentación de los diferentes libros).

Sin embargo, para la historia de la conquista no tenían apenas documentos a disposición, salvo tal vez algunas tradiciones orales ligadas a Jericó. Incluso es posible que la presentación del establecimiento de Israel en el país como resultado de una especie de guerra relámpago sea una invención de los escribas de Josías, que se inspiraron manifiestamente en los relatos de conquista asirios.

Por lo que respecta a la época llamada de los «Jueces» (jefes carismáticos que surgían en diferentes tribus), los deuteronomistas integraron sin duda en

su presentación un «libro de salvadores» que vio la luz en el reino del Norte, en el seno de medios hostiles a una monarquía centralizada. En efecto, todos los episodios de Jc 3-12 se sitúan en el horizonte geográfico del reino de Israel, y no en Judá.

En los libros de Samuel, los deuteronomistas utilizaron ciertamente un «relato de la ascensión de David» (1 S 16-2 S 5), que culminaba probablemente con la coronación de David como rey de Judá y de Israel, y con la toma de Jerusalén, capital de la dinastía davídica. Contrariamente a lo que piensan varios autores todavía hoy, es legítimo poner en duda, en cambio, que este relato se remonte a los comienzos de la monarquía de Israel, o a la época del mismo David, sobre todo si se tiene en cuenta lo que se sabe hoy de los recursos escribales en Judá antes del siglo VIII a.C. La cuestión acerca de si el «relato de la sucesión de David» en 2 S 9-20 reposa sobre una tradición antigua o es, por el contrario, una creación tardía, post-dtr (Van Seters), es más difícil de determinar (cf. la introducción a Samuel).

Para la presentación de los diferentes reinados en los libros de los Reyes, los deuteronomistas tuvieron acceso a los anales de Israel y de Judá. El establecimiento de anales reales era una práctica común en todo el Oriente Bíblico, y es muy probable que tales anales existieran igualmente en la corte de Samaria, e incluso en Jerusalén. Los redactores de los libros de los Reyes remiten a ellos, por lo demás, con frecuencia (cf., por ejemplo, 2 R 16,19: «El resto de la historia de Ajaz, y todo lo que hizo, ¿no está escrito en el libro de los Anales de los reyes de Judá?»). Es muy probable que algunos refugiados que abandonaron Samaria, convertida en provincia asiria, aportaran documentos procedentes de la corte y de los santuarios a Judá. Éste es, sin lugar a dudas, también el caso de las historias de Elías y de Eliseo, así como de otros relatos proféticos que se encuentran ahora en los libros de los Reyes.

Este breve itinerario muestra la diversidad de las fuentes que están en el origen de la historia deuteronómista. Como los historiadores modernos, los escribas deuteronómistas adoptan actitudes variadas frente a sus fuentes: pueden reproducirlas enteramente, resumirlas, citar extractos de ellas o criticarlas.

13.4. Indicaciones bibliográficas

13.4.1. Obras de referencia

F.M. CROSS, «The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomic History», en Id., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge (Ma), 1973, pp. 274-289. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testamente* (1943), Darmstadt, 1967¹ - *The Deuteronomistic History* (JSOT.S 15), Sheffield, 1991². R. SMEND,

«Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte», en H.W. WOLFF (ed.), *Probleme Biblischer Theologie. FS G. von Rad*, München, 1971, pp. 494-509 = «The Law and the Nations: A Contribution to Deuteronomistic Tradition History», en G.N. KNOPPERS / J.G. McCONVILLE (eds.), *Reconsidering Israel and Juda: Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Sources for Biblical and Theological Study 8), Winona Lake (In), 2000, pp. 95-110.

13.4.2. Estado de la investigación

A. DE PURY / T. RÖMER y J.-D. MACCHI (eds.), *Israël construit son histoire. L'Historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Génova, 1996. L. LABERGE, «Le Deutéronomistes», en L. LABERGE / M. GOURGUES (eds.), «De bien des manières». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle. Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC* (LeDiv 163), Montréal / Paris, 1995, pp. 47-77. S.L. MCKENZIE / P. GRAHAM (eds.), *The History of Israel's Tradition: The Heritage of Martin Noth* (JSOT.S 182), Sheffield, 1994.

[N.B.: La historia de la investigación incluida en la obra en colaboración editada por de Pury, Römer y Macchi contiene todas las referencias de los autores mencionados en este capítulo y que no figuran en la bibliografía].

13.4.3. Debate actual

R. ALBERTZ, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart / Berlin / Köln, 2001 = *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* (Studies in Biblical Literature), Atlanta (Ga), 2003. E. AURELIUS, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Erneateuch* (BZAW 319), Berlin / Nueva York, 2003. A.F. CAMPBELL / M. O'BRIEN, *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text*, Minneapolis (Mn), 2000. N. LOHFINK, «Y a-t-il eu un mouvement deutéronomiste?», en ID., *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil* (CEv 97), Paris, 1996, pp. 41-63 (trad. cast.: *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, Verbo Divino, Estella, 1999). E.A. KNAUF, «L'Historiographie deutéronomiste» (DtrG) existe-t-elle?», en DE PURY / RÖMER y MACCHI (eds.), *Israël construit son histoire*, pp. 409-418. J. PAKKALA, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History* (Publications of the Finnish Exegetical Society 76), Helsinki / Göttingen, 1999. R.F. PERSON, JR., *The Deuteronomic School: History, Social Setting, and Literature* (Studies in Biblical Literature 2), Atlanta (Ga), 2002. T. RÖMER (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147), Leuven, 2000. L.S. SCHEARING / S.L. MCKENZIE (eds.), *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOT.S 268), Sheffield, 1999.

JOSUÉ*Thomas Römer*

Entre los libros bíblicos que plantean problema a nuestros contemporáneos, el libro de Josué ocupa uno de los primeros lugares. En efecto, el pueblo de Israel, y sobre todo su Dios, hacen gala en él de un militarismo y de una残酷 fuera de lo común: ciudades enteras son masacradas y se citan preceptos divinos que exigen el exterminio de las poblaciones locales. Por ello el Abbé Pierre pudo denunciar la violencia insopitable de este libro, y llegó a ver en la conquista de Canaán dirigida por Josué el primer genocidio de la humanidad. Antes de condenar este libro o de convertirlo en objeto de apología, hay que tratar de comprender su génesis, y de captar los contextos históricos que vieron nacer la historia de la conquista y del reparto del país.

14.1. Estructura y contenido del libro

Se pueden distinguir fácilmente dos partes principales: Jos 2-12 contiene un conjunto de relatos que narran la conquista del país y sus preparativos, mientras que Jos 13-22 presenta sobre todo listas relativas al reparto del país en doce partes, según el número de las tribus de Israel. Estas dos secciones están enmarcadas por discursos, en Jos 1 (discurso de legitimación de Josué por Yhwh y discurso de Josué al pueblo), y en Jos 23-24 (dos discursos de despedida de Josué).

Introducción (capítulo 1)***I Discurso de instalación***

- | | |
|---------|---|
| 1,1-9 | Yhwh a Josué: confirmación (sucesor de Moisés) |
| 1,10-26 | Josué al pueblo: compromiso (v. 16: respuesta positiva) |

Relatos de conquista (capítulos 2-12)***2-5 Prolegómenos***

- | | |
|--------|--|
| 2 | Los espías en Jericó. Comportamiento ejemplar de Rajab |
| 3-4 | Travesía del Jordán, erección de 12 piedras, aplicación catequética |
| 5,1-12 | Primeras ceremonias en Gilgal: circuncisión (vv. 1-9) y Pascua (vv. 10-12) |

- 5,13-15 *Conclusión y transición:* aparición del jefe de los ejércitos de Yhwh a Josué
- 6,1-10,27 3 relatos de conquista ejemplares**
- 6 «Conquista» de Jericó: vv. 1-21: conquista de la ciudad; vv. 22-25: el clan de Rajab preservado; v. 26: maldición (cf. 1 R 16,34); v. 27: conclusión
- 7,1-8,29 Conquista de Ay: vv. 2-5: comportamiento negativo de los espías; vv. 6-9: lamentación de Josué; vv. 10-26: explicación del fracaso (infidelidad de Acán); 8,1-29: conquista de Ay (con etiología en el v. 28)
- 8,30-35 *Interludio:* ceremonia en Siquén (cf. Dt 11 y 27): holocaustos, ley, bendiciones/maldiciones
- 9,1-10,27 Israel y Gabaón. 9,1-27: estratagema de los gabaonitas y alianza; 10,1-27: coalición de 5 reyes amorreos contra Gabaón; la ciudad se salva gracias a Josué
- 10,28-12,24 «Ampliación» de la conquista y epílogo**
- 10,28-43 Expedición en el Sur
- 11,1-15 Expedición en el Norte
- 11,16-23 Conclusión: vv. 16 y 23: «así conquistó Josué todo el país»
- 12,1-24 Lista de los reyes vencidos

Reparto del país (capítulos 13-22)

- 13** *Introducción:* Recuerdo de las operaciones de Moisés en Transjordania (RUBÉN, GAD, media tribu de MANASÉS)
- 14-19 Listas: distribuciones hechas por Josué (se echa a suertes)**
- 14 Caleb (recuerdo de sus hazañas, atribución de Hebrón) en *Guilgal*
- 15 JUDÁ (vv. 13-18: integración de Caleb en Judá)
- 16-17 (hijos de José) EFRAÍN y media tribu de MANASÉS
- 18,1-8 *Interludio:* nuevo envío de espías (positivo) en *Siló*
- 18,11-28 BENJAMÍN
- 19,1-9 SIMEÓN
- 19,10-16 ZABULÓN
- 19,17-23 ISACAR
- 19,24-31 ASER
- 19,32-39 NEFTALÍ
- 19,40-48 DAN
- 19,49-50 Josué (atribución de una ciudad en Efraín)
- 19,51 Conclusión de Jos 18-19

20,1-21,42	<i>Ciudades de asilo</i> (capítulo 20) y <i>ciudades levíticas</i> (21,1-42)
21,43-45	<i>Conclusión</i> (e introducción a Jos 23): «Todo está cumplido»
22	<i>Apéndice</i> : vv. 1-8: Retorno de las tribus de Transjordania: RUBÉN, GAD, media tribu de MANASES; vv. 9-34: polémica en torno a un altar
Conclusión (capítulos 23-24)	
23-24	<i>Discurso de despedida</i>
23	Testamento de Josué: confirmación del cumplimiento y advertencia sobre la posibilidad de perder lo adquirido
24	Vv. 1-28: discurso de Josué en Siquén; recapitulación de la historia y compromiso del pueblo (v. 24: respuesta positiva). Vv. 29-33: muerte y sepultura de Josué en su ciudad de Efraín; sepultura de los huesos de José (cf. Gn 50,24)

Se puede observar que Jos 1 realiza la transición entre el Pentateuco y los *Profetas anteriores*. El discurso divino insiste especialmente en los paralelos entre Josué y Moisés (cf. Dt 3,28 y 31,1-8). La referencia a la *Torah* en Jos 1,8, que abre el canon de los *Nebiim*, al igual que la referencia a la *Torah* en Sal 1,1-3 abre el canon de los *Ketubim*, subraya el hecho de que tanto los Profetas como los Escritos sólo pueden ser comprendidos a la luz de la ley de Moisés. Los capítulos 2-5, que narran los preparativos de la conquista, recuerdan igualmente numerosos episodios del Pentateuco. El relato de los espías en casa de Rajab, que interrumpe la secuencia cronológica entre los capítulos 1 y 3-4, «corrige» la historia paralela de los espías en Números 13-14: en Josué, todo termina bien gracias a la intervención de una mujer extranjera. El relato de la travesía del Jordán contiene varias alusiones al paso del mar en Ex 14. En Jos 5, el motivo del fin del maná remite explícitamente a Ex 16, y la visión de Josué en 5,13-15 está construida paralelamente a la vocación de Moisés en Ex 3.

Los capítulos 6-12 del libro de Josué testimonian igualmente una cierta lógica en su disposición. Todos los detallados relatos de conquista de Jos 6-10 se sitúan en la zona limítrofe de Judá, el territorio tradicional de Benjamín: Jericó, Betel-Ay, Gabaón. En cambio, los capítulos 11 y 12 amplían la conquista hacia el Norte y el Sur. Con la afirmación de que Josué era ya de edad avanzada (v. 1), Jos 13 marca una clara cesura con los 12 capítulos que preceden, e introduce la segunda parte del libro. Los capítulos 13-19 contienen listas y documentos territoriales diversos, y presentan el establecimiento de las tribus de Transjordania como resultado de un sorteo. El material está dividido en dos partes por la cesura de 18,1-8, que establece una distinción entre las tribus de Judá, Efraín y la media tribu de Manasés, por un lado

(se les adjudica su territorio en Guigal, Jos 15-17), y las tribus restantes, por el otro (para éstas, el sorteo se efectúa en Siló, Jos 18-19). Estas listas están enmarcadas por la atribución de un territorio a los dos supervivientes de la primera generación del desierto: Caleb (recibe Hebrón, en Judá, cf. Jos 14) y Josué (recibe Timnat Sérac, en la montaña de Efraín, cf. Jos 19,49-50). En Jos 20-21 se enumeran las ciudades de asilo y las ciudades levíticas (puesto que Leví no recibe un territorio preciso) y 21,43-45 parece presentar una primera conclusión que insiste en el hecho de que todas las promesas divinas se cumplirán en adelante. Jos 22 trata sobre las tribus de Transjordania: pueden construir un altar a condición de que lo consideren como un memorial y no ofrezcan sacrificios en él. Los dos discursos conclusivos de Josué en los capítulos 23 y 24 tienen perspectivas diferentes: Jos 23 predice la pérdida del país en caso de desobediencia del pueblo, mientras que Jos 24 resume más bien toda la historia desde los patriarcas hasta la conquista, marcando así una cesura con respecto a las épocas siguientes. A semejanza del Deuteronomio, el libro de Josué termina con la muerte de su protagonista.

14.2. Origen y formación

14.2.1. Teorías diacrónicas

Para la tradición rabínica, el autor del libro era su héroe principal, Josué. Se admitía, sin embargo, que el final del libro debió ser completado por otra persona, que habría narrado la muerte de Josué. No obstante, muy pronto se elevaron voces que cuestionaron esta atribución tradicional. En el siglo XVI, el reformador A. Masius consideró que el libro de Josué provenía de materiales diversos; habría sido compilado en la época de Esdras. Después de que la exégesis histórico-crítica se impuso en las universidades, Jos fue considerado, debido a la influencia de Wellhausen, como el último libro del Hexateuco (cf. la introducción al Pentateuco en este volumen). Su formación se explicó, a semejanza de la de los cinco libros de la *Torah*, por la compilación de los documentos J, E y P. Simultáneamente, con frecuencia se admitía también la existencia de añadidos redaccionales de tipo deuteronómico.

No obstante, los trabajos de A. Alt y de M. Noth modificaron este consenso, puesto que se opusieron a la idea de un Hexateuco. Dado que los relatos de Jos 2-9 se sitúan en la región de Benjamín, Alt y Noth sostienen que se remontan a las tradiciones orales de esta tribu. Se trataría de relatos *etiológicos*, es decir, de relatos que explican el establecimiento de Benjamín en su territorio. Originariamente, estas tradiciones habrían sido conservadas y recitadas en el santuario de Guigal; más tarde, hacia el año 900 a.C., un compilador de Judá habría retomado estas fuentes para convertirlas en relatos

sobre la conquista de todo Israel. La figura de Josué, que no es benjaminita sino efraimita, habría sido interpolada en un segundo momento, vinculada a los acontecimientos relatados en Jos 24. Noth estimaba, en efecto, que este capítulo conservaría el recuerdo de una organización pre-estatal de las doce tribus, bajo la forma de una «anfictionía». Por lo que respecta a los capítulos 13-21, Alt y Noth descubrían en ellos especialmente dos documentos: listas de fronteras de las tribus -provenientes de la época premonárquica- y una lista de doce distritos, que reflejaba aspiraciones políticas de la época de Josías. Para Noth, las tradiciones narrativas (Jos 1-12*) habrían sido retomadas y reinterpretadas por el Deuteronomista, contrariamente a los materiales contenidos en Jos 13ss, que habrían sido interpolados en el libro de Jos en un estadio más tardío. Sobre este último punto, no obstante, A.G. Auld (1980) insiste con otros autores en el hecho de que la conclusión de la primera versión dtr de Josué, en 21,43-45, parece presuponer ya en realidad una parte de estas listas.

La concepción defendida por Alt y Noth ha sido ampliamente seguida en la investigación ulterior. Sin embargo, la cuestión de la antigüedad de los relatos en Jos 1-12 ha sido progresivamente cuestionada por numerosos exegetas. Así, M. Rose evocó la posibilidad de que estos textos se explicaran mejor en la época de Josías, donde, en el contexto de la amenaza asiria, algunos escribas habrían tratado de reafirmar que el país fue dado por Yhwh a Israel. Los trabajos de K.L. Younger y de J. Van Seters coinciden en afirmar una datación de la primera versión del libro de Josué en los siglos VII-VI. Estos sabios han mostrado que las narraciones de Jos 1-12 se inspiran bastante en relatos de propaganda militar de los asirios y de los neobabilonios. Así, el oráculo de salvación dirigido a Josué en 1,2-6 y en 10,8 retoma directamente el lenguaje de los oráculos dirigidos al rey asirio antes de salir a una campaña militar; así mismo, las victorias milagrosas de Josué gracias a la intervención de Yhwh poseen igualmente paralelos en los textos asirios y babilónicos.

Ejemplos de paralelos entre Jos 1-12 y los relatos de propaganda astrobabilónico

Oráculo de salvación dirigido a Asaradón: «No temas... Yo soy Istar de Arbela que pone a tus enemigos a tus pies».

Oráculo dirigido a Josué: «No temas, porque los he puesto en tus manos; ninguno de ellos te podrá resistir» (10,8).

Victoria de Sargón II, descrita en su «carta al Dios»: «El resto del pueblo había huído para salvar su vida... Hadad dio un gran grito contra ellos. Con ayuda de una lluvia torrencial y de piedras del cielo, aniquiló a los que quedaban».

Victoria de Josué: «Mientras huían ante Israel, Yhwh lanzó del cielo sobre ellos... grandes piedras y mUriasron. Y fueron más los que mUriasron por las piedras que los que mataron los israelitas a filo de espada» (Jos 10,11).

Se puede, por consiguiente, sacar la conclusión de que la primera versión de Jos 1-12 constituye una adaptación judía del lenguaje militar que se encuentra en los documentos neoaśirios y neobabilónicos. La fecha de redacción más plausible para la primera versión de Josué es la del reinado del rey Josías (639-609). Éste pudo beneficiarse durante su reinado de un debilitamiento del imperio asirio. Parece que Josías trató de recuperar *manu militari* una parte del antiguo reino del Norte, convertido en provincia asiria desde el año 722 a.C. De este modo habría conseguido ocupar durante algún tiempo la zona fronteriza meridional del antiguo reino de Israel, de Jericó a Betel. Ahora bien, éste es precisamente el territorio que sirve de escenario a los relatos de conquista detallados en Jos 6-8. Así pues, estos capítulos pueden ser vistos como una legitimación de la ocupación de Jericó y de Betel por Josías, mientras que los capítulos siguientes elaboran el programa utópico del establecimiento militar de un «gran Israel»«grand_Israel». Nótese también que el Josué de los capítulos 1-12 es descrito claramente con características reales, y representa en este sentido una alusión apenas velada a Josías, como había notado ya R.D. Nelson. Así, como todo rey del Oriente Bíblico que sale a una campaña militar, Josías recibe un oráculo de asistencia divina; y en los relatos de batalla, es presentado como homólogo de los reyes enemigos. Además, Josué es presentado como un efraimita, es decir, un hombre del Norte, lo cual permite que la pareja Josué-Josías simbolice el «Reino Unido» de Israel y de Judá.

La hipótesis de una primera fijación por escrito de Jos 1-12* hacia el final de la monarquía de Judá es actualmente reconocida por muchos autores. También está claro que estos textos conocieron añadidos y reinterpretaciones después de la desaparición del reino de Judá en 597/587. Los redactores deuteronómistas de las épocas neobabilónica y persa se propusieron explicar la pérdida del país; éste es el caso, por ejemplo, de Jos 23. Es evidente, además, que la historia redaccional del libro no terminó en el siglo V, sino que fue objeto de añadidos y modificaciones hasta una época tardía, como prueba la historia del texto (véase más adelante). Esto no significa, sin embargo, que el conjunto del libro deba ser considerado como un «manifiesto asmoneo» (así Strange).

V. Fritz distingue en su comentario las etapas siguientes: una primera edición «Dtr» (bajo Josías o en la época del destierro) que integra materiales tradicionales; un redactor dtr (RedD, que podría corresponder al DtrN de la escuela de Göttingen); un redactor sacerdotal (RedP, que presupone el docu-

mento P del Pentateuco); y, por último, diferentes añadidos sucesivos hasta la época de la *Septuaginta*. K. Bieberstein, que ha analizado detalladamente Jos 1-6, propone una tesis más compleja, pero sigue en líneas generales el modelo de una sucesión de redacciones deuteronómicas y sacerdotales. Bieberstein identifica en Jos 1-6 como tradiciones no deuteronómicas la travesía del Jordán, la toma de Jericó y la historia de Rajab (esta última puede ser, no obstante, más reciente que las primeras ediciones deuteronómicas). Distingue, además, las redacciones deuteronómicas siguientes: DtrA (al final de la monarquía, podría corresponder al DtrL de N. Lohfink); DtrR, que inserta las tribus de Transjordania (cf. 1,12-15; 4,12); DtrP (el Deuteronómico «profético», cf. 6,26-27), DtrN (el Dtr «nomista», cf. 1,3-4.7-9). Y también un «Rp», un redactor de tipo sacerdotal (cf. 5,10-12), así como otras intervenciones redaccionales que son difíciles de definir.

La cuestión del origen de los materiales reunidos en Jos 13-21 es más discutida. Van Seters mantiene una posición defendida originariamente por S. Mowinckel y considera el conjunto de las listas como invenciones provenientes de los autores sacerdotales. Para la mayoría de los investigadores, los textos sacerdotales en Jos 13ss son más recientes que el documento sacerdotal primitivo (P^g). N. Lohfink, E.A. Knauf y algunos otros encuentran, sin embargo, el final de P^g en Jos 18,1 o 19,51, pero esta solución parece poco probable (cf. la introducción al Pentateuco en este volumen). Aun cuando la influencia sacerdotal en estas listas no plantea ninguna duda (cf. especialmente sobre este punto Cortese), parece no obstante difícil imaginar que el conjunto de las descripciones de fronteras y de territorios sea puramente ficticio. Parece, pues, preferible considerar que algunos de estos documentos provienen de la administración jerosolimitana, aun cuando su datación precisa sigue siendo difícil (cf. Fritz).

Jos 23 fue concebido claramente como la conclusión deuteronómista de este escrito en el marco de la edición exílica del libro y, sin lugar a dudas, estuvo vinculado a la edición de la historia deuteronómista en esta época. Jos 24 aparece hoy como un texto de la época persa (cf. Anbar), aun cuando algunos autores quieren encontrar en él una versión más antigua (Koopmans). Este capítulo refleja tal vez el intento de imponer, en el siglo V a.C., un Hexateuco en lugar de un Pentateuco (cf. la introducción al Pentateuco en este volumen).

Como resumen, se puede proponer el modelo diacrónico siguiente para explicar la formación de Jos:

1. En el siglo VII, bajo Josías: primera edición de un «rollo Josué», que contenía diferentes relatos de conquista en Jos 1-12*, así como algunos documentos administrativos en 13ss*; tal vez haya que buscar la conclusión de esta primera versión en 21,43-45.

2. En los *siglos VI-V*: diferentes redacciones deuteronómicas; integración de Josué en «la historia deuteronómista». Conclusión de estas ediciones sucesivas en Jos 23.
3. En los *siglos V-IV*: redacciones post-dtr, ligadas en gran parte al medio sacerdotal. Revisión de las listas; añadido de Jos 20-22; añadidos en Jos 3-5*; posiblemente también añadido de Jos 2 (la historia de Rajab interrumpe la cronología dtr, cf. Van Seters). Conclusión en Jos 24.
4. En los *siglos III-II*: añadidos diversos, algunos de ellos en un estilo dtr.

14.2.2. La historia del texto de Josué

La historia del texto de Jos es muy compleja. El texto de los LXX es, en general, un 4-5% más breve que el TM; en algunas perícopas, no obstante, esta cifra aumenta hasta cerca del 20% (cf. Jos 20). En algunos de los textos «extra» del TM se encuentran giros estereotipados del vocabulario dtr (por ejemplo, la aposición «vuestro Dios» después de Yhwh, o «siervo de Yhwh» después de Moisés). Algunos relatos se presentan de manera muy diferente en los LXX y en TM (especialmente Jos 6). Según Auld (1998), la prioridad corresponde en casi todos los casos a los LXX con respecto al TM. Sin embargo, la historia de las recensiones de los LXX es también muy compleja (cf. sobre este punto Bieberstein), como muestra la diversidad de los manuscritos. A esto se añade el hecho de que algunos fragmentos de Jos descubiertos en Qumrán parecen apoyar el TM, mientras que otros, en cambio, confirman el texto de los LXX; hay otros que parecen reflejar un texto que difiere de los que son atestiguados tanto por el TM como por los LXX. Así 4Q47 (= 4QJos^a) sitúa la ceremonia sobre el monte Ebal en Jos 8,34b.35 TM *antes* de Jos 5,2ss, posición que es atestiguada también por las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo. Algunos autores piensan que se trata de la disposición original (Ulrich); según otros (Rosé) es más bien una interpretación secundaria (cf. la presentación del debate en Noort, pp. 55-59). Así pues, probablemente resulte imposible determinar un solo testigo textual que pudiera ser sistemáticamente identificado con la forma más antigua de Jos. Las diferencias entre el TM, los LXX y Qumrán confirman más bien que la historia redaccional de Jos continuó hasta una época muy reciente.

14.2.3. El problema de la historicidad de los relatos de conquista en Josué

Durante mucho tiempo se pensó que los relatos de conquista en Josué conservaban el recuerdo histórico del establecimiento de Israel en Canaán (especialmente en la escuela de W.F. Albright, que ejerció una gran influencia en la exégesis anglosajona). Sin embargo, las excavaciones de Jericó realizadas en la década de 1950 por K. Kenyon demostraron la imposibilidad de leer

Jos 6 como un relato histórico. Al final del Bronce reciente y al comienzo del Hierro I (1400-1200), época en que se sitúa tradicionalmente la conquista de Canaán, la ciudad no tenía fortificaciones, como pusieron de manifiesto estas excavaciones. La misma constatación vale para la ciudad de Ay, que significa, por lo demás, «montón de piedras» en hebreo (cf. los resúmenes del dossier arqueológico en Bieberstein y Curtis).

Más recientemente, I. Finkelstein y otros arqueólogos han demostrado que el establecimiento de Israel en Canaán no se realizó a la manera de una *Blitzkrieg* [«guerra relámpago»]. No hay ningún indicio arqueológico que atestigüe la invasión de una tribu en Palestina en torno a los siglos XIII-XII a.C. En el plano arqueológico se observa, por el contrario, una continuidad de la «cultura material», mientras que la conquista de la región de Palestina por una población extranjera habría debido acarrear automáticamente cambios importantes en el plano de la fabricación y de la decoración de los utensilios de uso cotidiano (cerámica).



El dios tutelar entrega al rey asirio las armas para garantizarle la victoria (cf. Jos 5,13-15).

De manera general, la época de transición entre la Edad del Bronce reciente y la Edad del Hierro se caracteriza por una especie de crisis económica que se refleja en la disminución de la densidad urbana. Esto fenómeno

es paralelo al movimiento de colonización rural, limitado, es verdad, a las montañas del centro de Palestina. Estos asentamientos son propios de los estratos modestos de la población (campesinos endeudados y otros grupos de marginados, los '*apiru* de los documentos egipcios). Al instalarse en las montañas, estos grupos trataban de librarse del yugo de las ciudades-Estado cananeas (que estaban bajo dominio egipcio). Es probable que también el establecimiento de Israel en las zonas de las altas mesetas ponga de manifiesto este fenómeno. Esta conclusión implica especialmente que la formación del futuro Israel, cuya existencia está atestiguada en el siglo XIII por la estela de Merneptah, se hizo en gran parte a partir de la población cananea autóctona. Es probable que esta formación fuera el resultado de un largo proceso, durante el cual pudieron tener lugar algunos conflictos armados con las otras etnias cananeas (cf., por ejemplo, el cántico de Débora en Jc 5). En cambio, los acontecimientos descritos en Jos 1-12 no tienen valor para la reconstrucción de la historia de Israel en el siglo XII.

14.3. Temas y cuestiones clave

14.3.1. Josué y la guerra

Los autores de la primera edición de Josué, que fueron probablemente funcionarios en la corte de Josías, retomaron y emplearon el lenguaje y la ideología de los textos de propaganda asiro-babilónicos en una perspectiva nacionalista, y con un fin polémico: trataban de mostrar que Yhwh era más poderoso que todas las divinidades de Asiria. Y cuando el libro de Jos insiste en el hecho de que los otros pueblos no tienen ningún derecho a la ocupación de Canaán, esta constatación se aplica sin duda en primer lugar a los asirios que ocupaban entonces el país. En esta perspectiva, la puesta en escena en Jos 1-12 de la victoria contra los cananeos apunta primero a los asirios. Al afirmar la superioridad de Yhwh sobre Asiria y sus dioses, los autores de la versión josiánica de Jos 1-12 transforman, como consecuencia, a Yhwh en un Dios tan guerrero y militarista como Asur, el dios nacional de Asiria. Por lo demás, tal vez en la época de Josías se concibiera por primera vez el establecimiento de Israel en el país como resultado de una conquista militar. En efecto, aparte de los textos deuteronómistas y de algunos Salmos que parecen conocer el libro de Josué, las otras tradiciones de la Biblia hebrea no parecen concebir el establecimiento de Israel en Canaán como resultado de una conquista militar. Los profetas, por ejemplo, evocan los orígenes del pueblo refiriéndose a Egipto o al desierto, donde Yhwh habría «encontrado» a Israel. Según estas tradiciones, la entrada en el país se realiza sin alusión al exterminio de otros pueblos (cf. Os 9,10; 11,1-3; Jr 2,2). En cualquier caso,

Jos 1-12 debe ser leído, de todas formas, como un texto ideológico, y no como un documento con pretensiones de historicidad. Esto significa, por ejemplo, que la práctica del *herem*, o «prohibición», según la cual la totalidad de la ciudad conquistada debe ser exterminada (cf. sobre todo Jos 6 y 7), no fue nunca aplicada de hecho. Se trata, por el contrario, de una concepción teológica: puesto que es la divinidad quien da la victoria, a ella le corresponde todo el botín. Por consiguiente, hay que comprender los textos de Jos 1-12 en el trasfondo de las épocas asiria y babilónica. La peor de las aberraciones sería querer justificar estos textos teológicamente prescindiendo de este contexto histórico.

14.3.2. De la guerra a la Ley: las relecturas exílica, postexílica y nomista de Josué

No obstante, se puede observar que la perspectiva triunfalista de Josué es relativizada dentro del libro mismo. Después de la destrucción de Jerusalén y la dispersión de los habitantes de Judá en Babilonia y en otros lugares, el libro de Josué conoce una o varias redacciones deuteronómicas que se pueden caracterizar como «nomistas». Así, especialmente en el capítulo 1, el añadido del v. 8 al final del discurso inicial de Yhwh a Josué en 1,1-7, que hacía de Josué un jefe militar, transforma, por el contrario, después a Josué en un rabino respetuoso de la *Torah*: «No se alejará de tu boca este Libro de la Ley; lo meditarás día y noche». La conquista del país se transforma así en una búsqueda espiritual e intelectual de la *Torah*. El discurso de despedida en Jos 23 testimonia también la relectura exílica de la ideología de la conquista. En este testamento, Josué insiste en la necesidad absoluta de vivir conforme a la Ley mosaica (23,6). Se modifica la idea triunfalista según la cual todo el país había sido conquistado. Se exhorta a los destinatarios, como en Dt 7, a no mezclarse con las otras naciones en medio de las cuales viven (23,7). Y hacia el final del discurso se presenta claramente la situación del destierro: «Si quebrantáis la alianza que Yhwh vuestro Dios os dio... la cólera de Yhwh se encenderá contra vosotros y desapareceréis rápidamente de la espléndida tierra que os ha dado» (23,16). En la edición (post-)exílica de Jos, la posesión de la tierra no depende ya de las hazañas militares de Yhwh y de Josué, sino del respeto a la *Torah*, tal como está codificada en el libro del Deuteronomio.

14.3.3. Perspectivas para una nueva vida en el país y fuera del país

Las redacciones deuteronómicas se caracterizan por su insistencia en la separación de Israel con respecto a otros pueblos. Por el contrario, parece que la historia de Rajab, que se encuentra interpolada entre los textos deute-

ronomistas de Jos 1 y 3, tiene la finalidad de denunciar una teología etnocentrista (cf. Sicre). Es una prostituta extranjera que confiesa a Yhwh como Dios del cielo y de la tierra, y que confirma a los espías que han ido a acostarse en su casa que Yhwh ha dado el país a Israel (2,7-11). Al regresar, los espías -que no espiaron en modo alguno el país- se contentan con relatar a Josué las palabras de Rajab (2,24). De este modo Jos 2 viene a cuestionar una lectura demasiado centrada en los números y triunfalista de los orígenes de Israel, mostrando que sin la aportación de los extranjeros, la promesa de la tierra no habría podido cumplirse nunca. Como consecuencia se llega a la conclusión de la necesidad de integrar a los otros, los extranjeros, en Israel (cf. Jos 6,25).

En un libro como el libro de Josué, que está centrado por entero en la cuestión del país, es normal que la teología se exprese especialmente por medio de la geografía. El caso más evidente es el de las listas de Jos 13-19, las cuales fueron reeditadas en la época persa, como hemos visto, por redactores procedentes del medio sacerdotal, y cuya finalidad, en su forma canónica, es imaginar las fronteras de un Israel ideal, a la manera de Ez 40-48 (pero en una perspectiva claramente menos escatológica). Esta reflexión sobre la identidad de Israel que se expresa a través de sus fronteras se encuentra ya, en realidad, en la edición deuteronómista de Jos 1-12, y en particular en la concepción del Jordán como frontera del país. Solamente el país más allá del Jordán es el país de la promesa (cf. la importancia de la travesía del Jordán en Jos 3-4). Esta concepción, que es tal vez una creación de los escribas deuteronómistas, presupone sin duda la transformación del Israel de Transjordania en provincia asiria (cf. Bieberstein). No obstante, plantea un problema, puesto que la existencia de tribus de Transjordania, que habitaban al otro lado del Jordán, es una realidad histórica que no puede ser negada. La solución de los escribas deuteronómistas consistirá entonces en hacer atravesar a las tribus de Transjordania con los otros, antes de hacerlos volver a su territorio. La misma concepción del Jordán como frontera identitaria se encuentra en el texto de Jos 22, que relata el retorno de Rubén, de Gad y de la media tribu de Manasés, y que refleja las preocupaciones de la diáspora. En torno a la historia de un altar construido por las tribus de Transjordania, el autor de Jos 22 plantea la cuestión acerca de si se pueda venerar a Yhwh en otro lugar que no sea el Templo de Jerusalén, y propone la solución siguiente: el culto sacrificial sólo es posible en Jerusalén; fuera del país, Yhwh es venerado por la enseñanza y la observancia de la ley. Así, se podría ver en el altar-memorial de Jos 22 un precursor de las sinagogas.

14.4. Indicaciones bibliográficas

14.4.1. Comentarios

A.G. AULD, Daily Study Bible, 1984. G. AUZOU, Connaissance de la Bible 4, 1963. R.G. BOLING, *AncB* 8, 1982. T.C. BUTLER, *WBC* 7, 1983. V. FRITZ, *HAT I/7*, 1994. M. GÖRG, *NEB.AT* 26, 1991. R.S. HESS, *TOTC* 6, 1996. R.D. NELSON, *OTL* 1997. M. NOTH, *HAT I/7*, 1953¹. J.L. SICRE, *Josué*, Verbo Divino, Estella, 2002. J.A. SOGIN, *CAT* 5a, 1970.

14.4.2. Estado de la investigación

A.H.W. CURTIS, *Joshua* (OTGuides), Sheffield, 1994. E. NOORT, *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder* (EdF 292), Darmstadt, 1998.

14.4.3. Obras y artículos importantes

A. ALT, «Die Landnahme der Israeliten in Palästina (1925)», en Id., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. I*, München, 1953, pp. 89-125 = «The Settlement of the Israelites in Palestine», en *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford, 1966, pp. 133-169. Id., «Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua», en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. I*, München, 1953, pp. 193-202. M. ANBAR, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28)* (BET 25), Frankfurt a.M. et al., 1992. A.G. AULD, *Joshua, Moses and the Land: Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a Generation Since 1938*, Edimburgo, 1980. Id., *Joshua Retold: Synoptic Perspectives* (OTSt), Edimburgo, 1998. K. BIEBERSTEIN, *Josua-Jordan-Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmezählungen Josua 1-6* (OBO 143), Friburgo (CH) / Göttingen, 1995. J. BRIEND, «Les sources de l'histoire deutéronomique. Recherches sur Jos 1-12», en A. DE PURY / T. RÖMER y J.-D. MACCHI (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Génova, 1996, pp. 343-374. E. CORTESE, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk* (OBO 94), Friburgo (CH) / Göttingen, 1990. I. FINKELSTEIN / N.A. SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, París, 2002 (trad. cast.: *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Siglo XXI, Madrid, 2003²). P. GUILLAUME, «Une traversée qui n'en finit pas (Josué 3-4)», *CBFV* 37 (1998), pp. 21-32. E.A. KNAUF, «Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten», en T. RÖMER (ed.), *The Future of the Deuteronomic History* (BETHL 147), Leuven, 2000, pp. 101-118. W.T. KOOPMANS, *Joshua 24 as Poetic Narrative* (JSOT.S 93), Sheffield, 1990. N. LOHFFINK, «L'écrit sacerdotal et l'histoire», en Id., *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil* (CEv 97), París, 1996, pp. 9-25 (trad. cast.: *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, Verbo Divino, Estella, 1999). S. MOWINCKEL, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13-19*, Oslo, 1946. M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungs punkten beider Literaturwerke* (ATANT 67), Zürich, 1981. M. RÖSEL, «The Septuagint-Version of the Book of Joshua», *SJOT* 16 (2002), pp. 5-23. J. STRANGE, «The Book of Joshua - Origin and Dating», *SJOT* 16 (2002), pp. 44-51. J. VAN SETERS, *In Search of History: History in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, New Haven (Ct) / Londres, 1983. K.L. YOUNGER, JR., *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JSOT.S 98), Sheffield, 1990.

JUECES*Corinne Lanoir*

Según la cronología veterotestamentaria, el libro de los Jueces se sitúa durante el período intermedio entre la conquista de Josué y los comienzos de la monarquía con Samuel y Saúl. Por varias razones, se puede considerar el libro de los Jueces como un libro de pasos: paso de una tierra conquistada a una tierra que habitar, paso de un tiempo donde «cada uno hacía lo que le parecía bien» al tiempo de la monarquía. Es un espacio intermedio, entre Josué y Samuel, entre la conquista y la fundación de la monarquía. Así pues, ¿hay que considerarlo como una especie de *tierra de nadie* y tratarlo como un paréntesis, un libro cajón de sastre que reúne algunas tradiciones populares en un marco teológico caracterizado por la ideología deuteronómista para evocar un período sombrío de la historia de Israel?

La impresión de confusión y de violencia que se puede tener en una primera lectura queda reforzada por la falta de organización aparente del conjunto. Se leen noticias de diferente extensión relativas a personajes guerreros y a jefes carismáticos involucrados en conflictos territoriales episódicos con sus vecinos. Diferentes grupos, clanes o tribus tratan de adueñarse de un territorio, o de liberarse de un enemigo opresor en una serie de episodios que no tienen grandes vínculos geográficos ni temporales entre sí. En el conjunto del libro no destaca ningún personaje dominante, ni patriarca, ni rey ni profeta, ningún lugar central, ninguna organización del tiempo en torno a un acontecimiento principal.

¿De qué habla el libro de los Jueces y cuál es su coherencia? A través de diferentes figuras, de héroes, de vencedores o de perdedores, y de mujeres que defienden la vida o afrontan la muerte, muestra cómo un proyecto de sociedad se puede construir o destruir, haciendo aparecer, con frecuencia por medio de la caricatura, sus riesgos y sus posibilidades. Pero por lo que respecta al contexto histórico del que surgió y cuyas cuestiones clave refleja, es probable que se trate más del contexto del destierro que del contexto del Israel pre-monárquico.

15.1. Estructura y contenido del libro

15.1.1. El nombre del libro

El nombre de «jueces» traduce una palabra procedente de la raíz verbal *šāphāt* en hebreo, que significa «juzgar» o «gobernar». Pero excepto Débora (4,4), ninguno de los personajes mencionados cumple una función de juez en el sentido jurídico. Además, salvo en el resumen de Jc 2,16-18 («Yhwh suscitó jueces»), nadie lleva el título de «juez» en el libro, salvo Yhwh, en una ocasión, significativamente situada en el centro del libro en 11,27. Sin embargo, se mencionan algunos personajes de quienes se dice que «juzgan» (*šāphāt*) o que «salvan» (*yāšār*) el país. Aparecen entonces dos series de figuras. La primera se compone de «salvadores», que liberan a su tribu en un período de opresión; es el caso de Otniel (3,9), calificado como «salvador» al igual que Ehud (3,15), pero se puede mencionar también a Sangar (3,31), Gedeón (6,14.37; 8,22), Tolá (10,1) y Sansón (13,5), de quienes se dice igualmente que «salvan». La segunda serie se compone de personajes cuya actividad es definida con el verbo «juzgar», e incluye a Otniel (3,10), Débora (4,4), Tolá (10,2), Yafr (10,3), Jefté (12,7), Ibsán (12,8-9), Elón (12,11), Abdón (12,13-14) y Sansón (15,20; 16,31). Se distingue generalmente, siguiendo el criterio de M. Noth, un conjunto de «jueces mayores» (Otniel, Ehud, Débora/Barac, Gedeón, Jefté y Sansón) y una lista de «jueces menores» en 10,1-5 y 12,7-15, lista dividida en dos partes por el relato sobre Jefté (10,6-12,6); a cada uno se le dedica una breve noticia anecdótica y menciones cronológicas precisas. Algunos consideran que estas listas estarían basadas sobre el modelo de las listas de las cancillerías reales.

La naturaleza precisa de la función de juez sigue siendo vaga, al igual que su extensión territorial. El verbo sugiere el ejercicio de la justicia junto con otras posibles tareas administrativas. W. Richter y otros lo emparentan con el título fenicio de «*suffet*» que designaba, según Flavio Josefo (*Contra Apión* 1), a los altos funcionarios de Cartago (cf. Van Seters).

Reuniendo las dos listas se obtiene una serie de doce nombres, algunos de los cuales cumplen las dos funciones, juez y salvador (véase la tabla en Boling, p. 7), pero en el libro figuran otros personajes que no juzgan ni salvan como, por ejemplo, Yael (4-5) y Abimélec (9). Ninguna de estas actividades es mencionada en los capítulos 17-21, mientras que la función de juzgar es atribuida de nuevo, en el libro de Samuel, a Elí (1 S 4,18) y a Samuel (1 S 7,15 precisa que «Samuel juzgó a Israel todos los días de su vida», y 1 S 12,11 menciona a Samuel como un liberador junto a Yerubaal, Bedán –que no es mencionado en ninguna otra fuente– y Jefté). Esto indica que en la «crono-

logía» de los Profetas anteriores, se considera que Samuel pertenece aún a la época de los Jueces (véase sobre este punto la introducción a Samuel).

15.1.2. Género del libro

Los relatos del libro de los Jueces se vinculan a una forma que algunos definen como «novela histórica» (cf. Boling), donde las figuras «ejemplares» tomadas de las tradiciones populares son tratadas con humor y caricaturizadas con el fin de preparar al lector para ejercer su sentido crítico y su espíritu de discernimiento. Se trataría entonces de una invitación a reexaminar de forma crítica todas las ideologías y las instituciones en la situación ambigua de un período de agitación (Polzin). En Jc se encuentran también algunas formas poéticas: fábula (9,8-15), canto de victoria (5), adivinanza (14,14).

15.1.3. Estructura del libro

I. Introducción: nueva mirada sobre la conquista y el establecimiento en el país (1,1-3,6)

- | | |
|----------|---|
| 1,1-2,5 | Éxitos y fracasos de la conquista, que sigue siendo incompleta, contrariamente a lo que se narra en el libro de Josué |
| 1,1-21 | Las tres tribus del Sur: Judá, Simeón, Benjamín |
| 1,22-36 | Seis tribus del Norte: Manasés, Efraín, Zabulón, Aser, Neftalí, Dan |
| 2,1-5 | Aparición del ángel de Yhwh; oráculo de juicio contra Israel: los habitantes del país y sus dioses no son expulsados, pero permanecen como una trampa alrededor de Israel |
| 2,6-3,6 | Introducción general al ciclo de los Jueces |
| 2,6-10 | Muerte de Josué |
| 2,11-19 | Nueva generación que no conoce a Yhwh, ciclo de los Jueces |
| 2,20-3,6 | Nueva explicación divina de la presencia de las naciones, que son dejadas en el país por Yhwh a fin de poner a prueba a Israel; práctica de los matrimonios mixtos |

II. El ciclo de los Jueces (3,7-16,31)

- | | |
|----------|--|
| 3,7-11 | Otniel de Judá: relato ejemplar |
| 3,12-30 | Ehud de Benjamín contra Eglón de Moab |
| 3,31 | Sangar, hijo de Anat, contra los filisteos |
| 4,1-5,31 | Débora y Barac de Neftalí: victoria contra Canaán (en el capítulo 5, cántico de Débora, salmo de victoria) |
| 6,1-8,35 | Gedeón de Manasés contra Madián y la cuestión de la monarquía |

6,11-24	Vocación
6,25-32	Destrucción del altar de Baal (Gedeón – Yerubaal)
6,33-8,3	Campañas contra Madián
8,4-21	Gedeón persigue y mata a Zébaj y Salmuná, reyes de Madián
8,22-27	Rechazo de la monarquía por Gedeón
8,28-35	Muerte de Gedeón y transición hacia la historia de Abimélec
9,1-57	Abimélec de Siquén: fracasa el intento de instalar una monarquía (fábula de Jotán sobre la inutilidad de la monarquía)
10,1-5	<i>Lista</i>
10,1-2	Tolá de Isacar
10,3-5	Yaír de Galaad
10,6-17	<i>Comentario</i> desde el punto de vista religioso: fracaso de la alianza (cf. 2,1-3,6)
11,1-12,7	Jefté de Galaad contra los amonitas; sacrifica a su hija
12,6-15	<i>Lista</i>
12,8-10	Ibsán de Belén
12,11-12	Elón de Zabulón
12, 13-15	Abdón de Efraín
13,1-16,31	Sansón de Dan: conflictos con los filisteos
13,1-25	Relato de oráculo de nacimiento y nacimiento de Sansón
14,1-20	Matrimonio con una filistea, enigma y divorcio
15,1-19	Venganza contra los filisteos
15,20	Noticia conclusiva
16,1-3	Sansón y la prostituta de Gaza
16,4-30	Sansón y Dalila
16,31	Conclusión: enterramiento y noticia sobre el juez

III. Apéndices y conclusiones del libro, historias de levitas (17,1-21,25)

17,1-13	Micá, su ídolo y su levita
18,1-31	El levita y la tribu de Dan
19,1-30	El levita, su concubina y la tribu de Benjamín
20,1-21,24	Guerra de las tribus contra Benjamín
21,25	Conclusión: «en aquel tiempo no había rey en Israel...» (cf. 17,6; 18, 1; 19,1)

El capítulo 1 presenta una disposición geográfica de Judá a Dan (del Sur al Norte) que orienta igualmente el ciclo de 3,7 a 16,31, y que acompaña un proceso de decadencia moral de Israel en sus relaciones con Yhwh (Younger, Webb). De manera más general, existe un amplio consenso para distinguir una (doble) introducción (1,1-3,6), un cuerpo principal (3,7-16,31) y una

(doble) conclusión, a menudo considerada como un apéndice (17-21). Se coincide también en descubrir un esquema recurrente, que se encuentra por primera vez en 2,11-19. Según este esquema, los hijos de Israel hacen lo que desagrada a Yhwh, abandonan a Yhwh y sirven a otros dioses; entonces la cólera de Yhwh se enciende contra ellos, y los entrega a manos de sus enemigos vecinos. Despues la divinidad se deja conmover por el grito de su pueblo ante los opresores, y suscita un salvador que lo libera de los enemigos. El país está en calma durante un cierto tiempo; no obstante, después de la muerte del juez, el ciclo comienza de nuevo (para un análisis detallado de la forma en que se repite esta secuencia, con lagunas y variantes, una docena de veces en el libro, cf. O'Connell, pp. 20-25). Sin embargo, este ciclo no es siempre tratado de forma idéntica; no todo el libro entra en este esquema y no todos los jueces tienen el mismo perfil.

El centro del libro está ocupado por la historia de Jefté, que, por otro lado, forma parte a la vez de la lista de los jueces mayores y de la de los jueces menores, que aquél divide en dos. Webb considera que se trata de una obra literaria construida como una especie de poema sinfónico, donde la historia de Jefté (10,6-12,7) constituye el episodio central, el cual estaría a su vez construido de manera concéntrica en torno a la afirmación «Yhwh es quien juzga» (11,27). La historia de Jefté abordaría el problema fundamental del incumplimiento de la promesa hecha por Yhwh de dar a Israel el país, y los temas ligados a esta promesa: infidelidad persistente de Israel, así como la libertad de acción de Yhwh, que se opone a la presunción de Israel relativa a la posibilidad de utilizar a Dios para sus fines. Nótese también que, antes de Jefté, los personajes evocados son más bien vencedores, mientras que después de él son más bien perdedores, lo cual parece confirmar que la historia de Jefté marca un giro dentro del libro.

Entre los comentaristas que insisten en la investigación de claves que permitan descubrir una coherencia estructural o temática de conjunto en este libro, algunos ponen de relieve una especie de espiral de la decadencia de las relaciones de Israel con su Dios. En este esquema, cuanto más avanzamos en la lectura del libro, más nos hundimos en el caos, y más son los candidatos al papel de juez que encontramos cuya naturaleza no corresponde a ese papel. Estos autores subrayan especialmente, en este contexto, el uso de la ironía que, en el libro de los Jueces, hace aparecer un desorden total donde, al final del camino, ya no hay jefes en el seno del pueblo, ni jueces ni juicio, de modo que con ello se estaría invitando al lector a juzgar (Klein). En las lecturas feministas, el acento se pone sobre todo en la construcción y la destrucción de los personajes femeninos y de sus relaciones, que constituyen un modelo que refleja el deterioro de las relaciones de Israel con Yhwh (Fewell). Se observa, en efecto, un deterioro creciente de la posición y del tratamiento de las muje-

res en los relatos: de la fuerte presencia de Acsá y de la reivindicación que ésta expresa (Jc 1,12-15), o también de la autoridad de Débora y del heroísmo de Yael (Jc 4-5), se pasa sucesivamente al sacrificio de la hija de Jefté (Jc 11), al asesinato de la mujer de Sansón (Jc 14), a la violación y el asesinato de la concubina del levita (Jc 19), para desembocar en los raptos, las violaciones o la matanza generalizada de las mujeres de Benjamín, de Yabés de Galaad y de Siló (Jc 20-21; cf. especialmente Exum).

15.2. Origen y formación

15.2.1. El libro de los Jueces y su formación en el marco de la hipótesis de «la historia deuteronómista»

La mayoría de las investigaciones exegéticas relativas al libro de los Jueces se han inscrito durante mucho tiempo en el marco de la hipótesis de la historia deuteronómista, siguiendo los trabajos de M. Noth (cf. la introducción a la historia deuteronómista en este volumen). Según Noth, Jc 2,6-11.14-16.18-19 representaría la introducción deuteronómista al período de los Jueces, período que se concluye con el discurso de Samuel en 1 S 12, y en el que Samuel estaría representado como el último juez. A esta introducción le habría seguido el bloque que va de 3,7 a 13,1, que contendría material tradicional de dos tipos: historias de héroes liberadores locales, pertenecientes a diferentes tribus, y una lista de personajes con función de gobierno, los «jueces menores» en 10,1-5 y 12,7-15, lista separada en dos partes por Dtr, que interpoló la historia de Jefté. La figura de Jefté, la única común a los relatos de héroes y a la lista de jueces, representaría una composición original del Deuteronómista. En la introducción general de Jc 2,6ss*, primero, y después en el marco de cada narración, el redactor dtr da su interpretación teológica: la época de los Jueces aparece, a su juicio, como una época de idolatría; el pueblo abandona a Yhwh para ir a servir a otros dioses. Jos 24 y Jc 2,1-5 habrían sido interpolados en un estadio secundario, después de Jos 23, por un editor próximo a la ideología del Deuteronómista; más tarde aún, y sin influencia de la revisión deuteronómista, se incorporó lo que Noth llama «la masa de fragmentos tradicionales antiguos que constituyen el actual capítulo 1 de los Jueces». Finalmente, la introducción del capítulo 2 habría sido ampliada con diversos añadidos sucesivos.

Noth duda sobre la pertenencia de la historia de Sansón (Jc 13-16) a la historia deuteronómista original; aun cuando no lo excluye totalmente, no ve en ella ninguna marca del trabajo del Deuteronómista. En cambio, no le plantea ninguna duda el hecho de que los últimos capítulos, 17-21, no pertenecen a la obra del Deuteronómista y fueron añadidos más tarde.

E. Cortese comparte la idea de un trabajo redaccional dtr importante, pero contrariamente a Noth, sitúa, siguiendo el criterio de F.M. Cross, los orígenes de este trabajo bajo el reinado de Josías. En su opinión, las líneas generales de la historia de la formación del libro de los Jueces se pueden resumir de la forma siguiente:

1. La primera redacción deuteronómista, *Dtr1*, se sitúa bajo Josías, y comprende Jc 2,10-19* (salvo los vv. 13 y 16-17). Un ciclo recurrente se presenta en 4 o 6 escenas (pecado – castigo – arrepentimiento – juez) a partir de tres relatos centrales (Ehud, Débora, Gedeón). Este ciclo describe la corrupción de Israel, pero propone un final positivo y subraya la necesidad de la monarquía (cf. Jc 17-21*), que él considera de forma optimista.

2. Al redactor exílico, *Dtr2*, se le debe tal vez la introducción de una antigua ceremonia penitencial en 2,1-5, la cual encontrará un paralelo, que es obra también de la mano de *Dtr2*, en la historia de Jefté en 10,10-16. Este redactor interpola algunas notas pesimistas en la introducción general (2,13-16-17 y tal vez en 20-23) e insiste particularmente en los peligros de la idolatría y la tendencia humana al pecado. Añade a la colección el episodio sobre Otniel, el único de los jueces mayores originario del Sur y, al final, la historia ya establecida de Jefté de Galaad (10,6-12,6).

3. Un último redactor, que Cortese sitúa en el medio de Esdras, añade, con el fin de obtener un número total de 12 jueces, la nota sobre Sangar (3,31), citado en Jc 5,6, porque se trata de la primera victoria contra los filisteos. Este redactor interpola igualmente el discurso de Jos 24,1-27 y los antiguos materiales que constituyen (según Cortese) Jos 24,32-33 y Jc 1. Compone también 3,1-6, que sirve de puente a los relatos de Samuel y de los Reyes, y es probablemente responsable de la inserción de la historia de Sansón en Jc 13-16.

15.2.2. *La tesis de un «Libro de los salvadores» («Retterbuch») como documento-base de las redacciones deuteronómistas*

El estudio de W. Richter (1964) marca una etapa clave en la forma de entender el libro de los Jueces. Richter retoma las hipótesis de Noth relativas a la existencia de un redactor deuteronómista responsable de un trabajo sistemático sobre el libro de los Jueces. Sin embargo, contrariamente a Noth, Richter postula un trabajo de composición mucho más importante antes de la entrada en escena de la redacción deuteronómista; en relación con esto, propone la hipótesis siguiente.

Habrá que buscar el origen del libro de los Jueces en una colección de historias de héroes tribales locales (la historia de Ehud: 3,15-26; de Yael: 4,17.18-22*; y algunos episodios de Gedeón, en 7,11b.13-21; 8,5-9.14-21a), colección

que termina en 9,56 con el fracaso de Abimélec, que no logra imponer una monarquía. Este conjunto pre-dtr, constituido por diferentes unidades originariamente independientes, habría formado un «*Retterbuch*», un «Libro de los salvadores». Este rollo, de estilo muy anti-monárquico, dataría de la época de Jehú (siglo IX a.C.) y habría sido compuesto en el reino del Norte.

Un redactor habría desarrollado después este trabajo presentando las hazañas de los héroes en el marco de las «guerras de Yhwh», y más tarde habría visto la luz una primera edición de un Deuteronomista originario del Norte (Rdt 1). Rdt 1 habría añadido los marcos editoriales estereotipados, el «modelo del salvador» (como 3,12.14.15a.30, por ejemplo), para cada uno de los héroes de los capítulos 3-8. El contexto socio-histórico de la actividad de este redactor podría ser la restauración del ejército popular bajo Josías. Poco tiempo después, una *segunda* edición dtr (Rdt 2), de la mano de un deuteronomista de Judá, habría añadido el relato ejemplar de Otniel, en 3,7-11 (tal vez se trate de un redactor de origen calebita), y habría ampliado los marcos de su predecesor reduciendo el predominio de las figuras del Norte y precisando la teología de la retribución implícita. Es el culto a Yhwh lo que trae la victoria, mientras que el culto a los dioses extranjeros sólo aporta la derrota, una visión que coincide con el espíritu de las reformas de Josías.

Todo ello es integrado después en la historiografía deuteronomista por el «redactor DtrG», según la terminología de Richter, que corresponde al Deuteronomista de Noth. Este redactor añade los «jueces menores» (10,1-5 y 12,7-15), redacta las introducciones de 10,6-16 y 2,6-3,6, e integra el ciclo de Sansón (Jc 13-16). El editor de la historia deuteronomista da al libro su marco cronológico y revisa todo el conjunto dibujando especialmente una imagen muy sombría de Israel, que refleja la tragedia del destierro. Esta nueva colección será completada más tarde con los añadidos post-dtr.

La mayor parte de la investigación histórico-crítica sobre el libro de los Jueces se ha inscrito en el marco de estas propuestas. Se admite generalmente la existencia de un documento antiguo, originario del Norte, que habría sido reelaborado por uno o varios redactores deuteronomistas, cuya actividad se situaría hacia el final de la época monárquica o en la época del destierro babilónico.

No obstante, la existencia de un «*Retterbuch*» ha sido cuestionada por varios trabajos recientes. Así, J. Van Seters se adhiere a una visión próxima a la de Noth, postulando un solo autor deuteronomista. Piensa que es imposible distinguir el material tradicional pre-dtr de la obra del autor dtr e identificar un estado intermedio, un «libro de los salvadores» o una colección, que habrían existido antes de la inserción dentro de HD. Fue el propio historiador deuteronomista quien compiló su material y lo organizó dándole un marco teológico y cronológico. Van Seters descubre además en el comienzo y la

conclusión del libro la intervención de una redacción sacerdotal. En Jc 1, el gusto por las informaciones relativas a la arqueología y la digresión geográfica final son típicos de P; Jc 2,1-5 procedería también de P, con la mención del mensajero de Yhwh que no aparece nunca en el Deuteronomio. Por último, Jc 2,22-3,4 sería también un trabajo de P que, con estas últimas adiciones a la obra dtr, trata el problema de la presencia de las otras naciones en las partes asignadas a las tribus y dentro de las fronteras ideales de la Tierra prometida. La lista de los jueces menores de 10,1-5 y 12,8-15 no pertenece a Dtr y sería tal vez obra de P; los capítulos 17-21 son adiciones tardías, que salen igualmente del marco de la intervención deuteronómista.

U. Becker coincide con Van Seters en su rechazo de un antiguo «Libro de los salvadores». Contrariamente a Van Seters, no obstante, postula varias redacciones deuteronómistas que distingue con ayuda de la terminología de la escuela de Göttingen. Admite ciertas tradiciones antiguas, como el cántico de Débora (Jc 5), la historia de Gedeón (Jc 6-9*), Jefté (Jc 11*), Sansón (Jc 13-16*). Sin embargo, estos bloques no fueron reunidos antes de la intervención de DtrH, que inventa una época de los Jueces, especialmente con ayuda de Jc 2,8-18*; 3,7-15*; 4*; 6,1-6.25-32*; 9,1-7*; 10,6-19-17-18*. DtrH transforma los héroes populares en «Jueces» con el fin de presentar una alternativa a la monarquía, frente a la cual mantiene una posición crítica. Contrariamente al rey, el Juez no procede originariamente de una dinastía. Yhwh elige a quien quiere. Becker descubre después en Jc varias relecturas dtr de tipo «nomista» (DtrN), que habrían subrayado el hecho, ya tratado en Jos 23, de que el país no fue conquistado nunca enteramente (Jc 1,21.27-36; 2,1-5; 2,20-3,6* provendrían de la mano de DtrN, así como Jc 17-18*). Finalmente, Jc es editado por un «R^P» (un redactor próximo a los redactores del Pentateuco) que trabaja hacia el siglo IV. Este redactor añade especialmente 1,1-20.22-26 y los capítulos 19-21, así como el estribillo en favor de la monarquía («en aquel tiempo no había rey en Israel, cada uno hacía lo que le parecía bien»). La época de los Jueces se convierte así en una época de anarquía.

15.2.3. El debate actual

Existe hoy un cierto consenso sobre el hecho de que la época de los Jueces es una construcción teológica y no una realidad histórica. El debate se centra, en cambio, sobre todo en el lugar de los Jueces dentro de los Profetas posteriores. Según K. Schmid, Jc habría sido interpolado entre Dt-Jos y S-R tardíamente (en la misma época que Jos 24, hacia el siglo IV a.C.), lo cual conferiría una larga historia independiente al libro. En efecto, se podría leer 1 S 1 como la continuación de Josué.

La época de los Jueces como época de transición entre las de los orígenes del pueblo (Moisés y la conquista) y la de la monarquía no habría sido creada hasta la época persa, e incluso más tarde (cf. Guillaume).

E.A. Knauf, que rechaza la hipótesis de la «Historiografía deuteronómica», acepta, en cambio, la hipótesis de un «libro de los salvadores», el cual habría contenido las historias de Ehud, Débora, Gedeón y Jefté. Todos estos relatos son relatos de liberación de la opresión en los territorios del Norte y no implican la existencia de un rey de Israel. Knauf sugiere que estas tradiciones fueron compuestas en Betel, después del año 720 a.C. Tres grupos o escuelas de diferentes serían responsables de las adiciones: un grupo monárquico habría añadido el final (Jc 17-21), un grupo antimonárquico habría interpolado Jc 9, mientras que un tercer grupo, que él denomina «los profesores de historia de la escuela del Segundo Templo», habría añadido una cronología que combina la cronología sacerdotal y la de los Reyes. Esta escuela habría interpolado este libro, no en una «Historia deuteronómista», sino en «el conjunto de la biblioteca histórica que va de Gn a 2 R».

Así pues, el campo de investigación está bastante abierto. Se puede, a modo de hipótesis, proponer las referencias siguientes.

El libro de los Jueces conoció una larga elaboración redaccional. Un primer material básico pudo estar constituido por relatos populares y pudo dar origen al núcleo primitivo identificado por Richter. Algunos redactores deuteronómistas inventan más tarde un «período de los Jueces», como época de la historia de Israel intercalada entre Josué y Samuel. Esta época es descrita como un caos creciente, con el fin de introducir la necesidad de la monarquía que comienza en Samuel. La redacción deuteronómista trata también de «desmitologizar» las figuras heroicas populares dándoles características deuteronómistas, e integrándolas en una visión pan-israelítica donde «todos los hijos de Israel» están afectados. En una época posterior, probablemente al comienzo de la época persa, nuevas cuestiones llevan a otros redactores a interpolar nuevas secuencias en forma de *midrashim*, particularmente al final (Jc 19-21). Es posible pensar en intervenciones aún más tardías, en la época helenística (en particular para la inserción del episodio de la hija de Jefté, cf. Römer; véase también el carácter muy helenístico de los relatos sobre Sansón, que recuerdan los mitos sobre Hércules, así como los paralelos griegos de la fábula de Jotán, subrayados por C. Briffard).

En la recepción canónica de Jc ha predominado la perspectiva deuteronómista, ya que el libro de los Jueces es leído generalmente antes de Samuel, siguiendo el TM, y de este modo se ha convertido en el testigo de la época de decadencia que precedió a la monarquía –e incluso la hizo necesaria-. La otra opción, representada por la *Septuaginta*, consiste en interpolar el libro

de Rut entre Jueces y Samuel, introduciendo así una perspectiva de lectura diferente. De este modo el relato de Rut viene a cortar el paso del caos de los Jueces a la monarquía, presentada como necesaria en la historia deuteronómista. Además, este relato, que se desarrolla «en los días en que gobernaban los Jueces» (Rt 1,1), da una visión mucho menos caótica de esta época. Por último, la juxtaposición de los capítulos 19-21 de Jc y de los cuatro capítulos de Rut permite subrayar puntos comunes entre estos dos bloques y tal vez comprenderlos conjuntamente como una relectura postexílica de Gn 19.

15.3. Temas y cuestiones clave

15.3.1. El libro de los Jueces, ¿testigo de la época pre-monárquica o ficción literaria?

Si bien algunos insisten en la existencia de elementos antiguos en el libro de los Jueces (generalmente se piensa que el cántico de Débora, en Jc 5, es el poema más antiguo del Antiguo Testamento), ¿es preciso considerarlo como una fuente de informaciones históricas sobre el Israel preexílico? Noth ha descubierto en él elementos para reconstruir la existencia de una anfictionia, una liga sagrada de las tribus. Ahora bien, parece que hoy se ha llegado a un cierto consenso por el que se reconoce que el período de los Jueces como tal es una construcción ideológica. No obstante, si bien es cierto que la historia redaccional de Jc es demasiado larga y demasiado compleja para reconstruir a partir de este libro la historia preexílica de Israel, también es verdad que puede constituir un testigo de tradiciones populares originarias del Norte, interpoladas después en otro marco (véase, por ejemplo, de Pury sobre la incursión de Gedeón, que en su forma literaria original reflejaría el contexto de la lucha contra la veneración de Baal en el siglo IX).

15.3.2. ¿Alegato promonárquico o denuncia de los peligros del poder por medio de la caricatura?

Se puede ver en la toma de posición frente a la monarquía un tema importante del libro, ya sea por medio de la investigación sobre los estratos redaccionales o por otros métodos, como el análisis retórico de O'Connell (que piensa en un nuevo marco de las historias tradicionales de héroes para convencer al lector de la legitimidad de la monarquía de Judá). Entonces, ¿hay que leer este libro como un texto esencialmente promonárquico? ¿O hay que ver el tema central del libro de los Jueces en el reproche de la «canaanización» de Israel y la ilustración de las consecuencias de la desobediencia a Yhwh?

La respuesta a estas cuestiones difiere mucho según el origen y el papel que se atribuya a los primeros y a los últimos capítulos de Jc, en los cuales

se pueden identificar pocos rastros deuteronómistas, y según la manera en que se considere su vínculo con el cuerpo del libro. También puede variar según la lectura que se haga, por ejemplo, de las referencias a Betel o a Benjamín, que desempeñan igualmente un papel importante durante el período persa.

Si se sigue la lectura deuteronómista, se leerá esencialmente Jc como un alegato para restablecer el orden monárquico, en un tiempo de desorden político, moral y religioso. Pero también se puede leer Jc como un impulso para pensar en la posibilidad de un nuevo proyecto de sociedad que podría surgir del centro mismo de la crisis, a partir de un análisis lúcido de los riesgos del poder, ya sea carismático, militar, tribal colectivo, religioso o real. En esta perspectiva de lectura, habrá que subrayar la importancia del humor, de la ironía y de la caricatura como herramienta de debate (que asocia en este sentido Jc al libro de Jonás), así como la combinación particularmente rica y sugestiva de las figuras masculinas y femeninas en estos textos.

15.4. Indicaciones bibliográficas

15.4.1. Comentarios

R.G. BOLING, *AncB 6A*, 1975. J. GRAY, *NCBC*, 1986. B. LINDARS, *Judges 1-5*, Edimburgo, 1995. H.W. HERZBERG, *ATD 9*, 1953. C. PRESSLER, *Westminster Bible Companion*, 2002. J.A. SOGGIN *CAT 5b*, 1987.

15.4.2. Estado de la investigación

P. ABADIE, *Le livre des Juges* (CEv 125), París, 2003 (trad. cast.: *El libro de los Jueces*, Verbo Divino, Estella, 2005). E. CORTESE, *The Deuteronomic Work* (SBFA 47), Jerusalén, 1999. K.M. CRAIG, JR., «*Judges in Recent Research*», *CBR* 1 (2003), pp. 159-185. A.D.H. MAYES, *Judges* (OTGu), Sheffield, 1989. M. O'BRIEN, «*Judges and the Deuteronomic History*», en S.L. MCKENZIE / M.P. GRAHAM (eds.), *The History of Israel's Tradition: The Heritage of Martin Noth* (JSOTS 182), Sheffield, 1994, pp. 235-259. T. VEIJOLA, «*Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (II)*», *ThR* 67 (2002), pp. 391-424.

15.4.3. Obras y artículos importantes

Y. AMIT, *The Book of Judges: The Art of Editing*, Leiden, 1999. M. BAL, *Death and Dissymmetry*, Chicago (IL), 1988. U. BECKER, *Richterzeit und Königstum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch* (BZAW 192), Berlin / Nueva York, 1990. A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Judges* (The Feminist Companion to the Bible 4), Sheffield, 1993. C. BRIFFARD, «*Gammes sur l'acte de traduire*», *CBFV* 41 (2002), pp. 12-18. J.C. EXUM, «*The Center Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges*» *CBQ* 52, 1990, pp. 410-443. D.N. FEWELL, «*Achsah and the (E)razed City of Writings*», en G.A. YEE (ed.), *Judges and Method*, Minneapolis (Mn), 1995, pp. 119-145. P. GUILLAUME, *Saviours, Judges,*

Losers and Rogues: The Formation of the Book of Judges in Historical Perspective, Thèse de doctorat, Génova, 2002. L.R. KLEIN, *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (JSOT.S 68), Sheffield, 1988. E.A. KNAUF, «L'«historiographie deutéronomiste» (DtrG) existe-t-elle?», en A. DE PURY / T. RÖMER y J.-D. MACCHI (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Génova, 1996, pp. 409-418. R.H. O'CONNELL, *The Rhetoric of the Book of Judges* (VT.S 63), Leiden et al., 1996. R. POLZIN, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History. Part One*, Nueva York, 1980. A. DE PURY, «Le raid de Gédéon (Juges 6,25-32) et l'histoire de l'exclusivisme yahwiste», en T. RÖMER (ed.), *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin* (B.DBAT 12), Heidelberg, 1991, pp. 173-205. W. RICHTER, *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomistischen Epoche* (BBB 21), Bonn, 1964. ID., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB), Bonn, 1966. T. RÖMER, «La fille de Jephité entre Jérusalem et Athènes. Réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11», en D. MARGUERAT / A. CURTIS (eds.), *Intertextualités. La Bible en échos* (Le Monde de la Bible 40), Génova, 2000, pp. 30-42. B.G. WEBB, *The Book of the Judges: An Integrated Reading* (JSOT.S 46), Sheffield, 1987. K. SCHMID, *Erzähler und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, 1999. J. VAN SETERS, *In Search of History: History in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, New Haven (Ct) / Londres, 1983. K.L. YOUNGER, JR., «Judges I in Its Near Eastern Literary Context», en A.R. MILLARD / J.K. HOFFMEIER y D.W. BAKER (eds.), *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake (In), 1994, pp. 207-227.

1-2 SAMUEL

Christophe Nihan y Dany Nocquet

Los libros de Samuel narran la transición de la época de los jueces a la de los reyes a través de relatos que ponen en escena a tres grandes figuras: Samuel, el profeta, Saúl, y sobre todo David, el primer rey verdadero de Israel según la tradición bíblica. Estos libros están escritos con un arte narrativo impresionante, y que desde hace mucho tiempo ha sido reconocido por los críticos (véase, por ejemplo, Fokkelmann). Ellos ofrecen al lector una asombrosa diversidad de géneros literarios (cuentos, relatos de batallas, intrigas de corte, cantos de amor y de duelo...); el perfil de los principales protagonistas está notablemente elaborado, y éstos suscitan a menudo en el lector sentimientos contrastados, e incluso francamente ambivalentes. En este sentido, la complejidad de las figuras de Saúl y de David, en particular, refleja la riqueza de las tradiciones bíblicas sobre los dos primeros reyes de Israel.

16.1. Estructura y contenido del libro

16.1.1. Nombre y forma original

La *Septuaginta* preserva una tradición de interpretación que agrupa 1-2 Samuel en una sola colección con 1-2 Reyes (= 1-4 Reinos), subrayando así la continuidad profunda que une estos cuatro libros que tratan de la historia de la monarquía. La atribución a Samuel proviene de la tradición masorética; pone el acento en el papel desempeñado por el profeta al comienzo de la monarquía (Samuel unge tanto a Saúl como a David como reyes sobre Israel) y subraya además la pertenencia de estos libros al canon de los *Nebiim* (Profetas). *De facto*, esta atribución sugiere también que la profecía es más importante que la institución real, una idea que, evidentemente, tiene sentido en una época donde esta institución ha desaparecido hace ya mucho tiempo...

16.1.2. Estructura y contenido de los libros de Samuel

En su forma canónica, los relatos de 1-2 S sirven de transición entre los libros de Jc y R, pues narran el final de la época de los jueces y el comienzo de la monarquía. Por otro lado, la transición de Jc a S está preparada por la fórmula recurrente: «En aquellos días, no había rey en Israel; cada uno hacía

lo que parecía bien» en Jc 17-21; así mismo, el relato de la muerte de David se encuentra, no al final del Segundo libro de Samuel, como sería de esperar (compárese la muerte de Saúl en 1 S 31, con la cual se cierra el primer libro), sino al comienzo del Primer libro de los Reyes, en 1 R 1-2. Tenemos aquí otro indicio de que la separación canónica de los libros de S y R no es completamente natural, como sugiere ya la tradición de la *Septuaginta*. Los relatos de 1-2 S están esencialmente organizados en torno a las figuras de tres protagonistas principales que se suceden al frente de Israel: Samuel, a la vez último juez y profeta de Israel, Saúl, y David. La introducción de la figura de David, primer rey verdadero de Israel, señala el comienzo de un nuevo conjunto narrativo; por lo tanto, se pueden distinguir legítimamente dos secciones principales de diferente extensión en Samuel, 1 S 1-15 y 1 S 16-2 S 24. El paso de una sección a otra queda reforzado por el contraste entre 1 S 15 y 16,1-13, y resulta manifiesto que estos dos relatos fueron concebidos en clave de oposición; 1 S 15 concluye con el rechazo (raíz *m's*) definitivo de Saúl por Yhwh, mientras que 16,1-13 introduce la sección sobre David narrando cómo éste ha sido elegido (raíz *bhr*) por Dios para reemplazar a Saúl. De este modo, la estructura de los libros de S se construye desde el principio en torno a la oposición entre dos reyes, Saúl, de la tribu de Benjamín, y David, de la tribu de Judá, y se podría decir que personifican, de una manera más general, dos *tipos* de monarquía diferentes. Así, se invita al lector a interpretar el conjunto de sus respectivos reinados a la luz de esta oposición fundamental y totalmente constitutiva. Sobre la base de indicios más temáticos, se pueden fácilmente distinguir varias subsecciones dentro de estos dos grandes bloques, especialmente un «relato de la ascensión de David» (1 S 16-2 S 8), un «relato de la sucesión de David» (2 S 9-20) y diferentes apéndices sobre el reinado de David en 2 S 21-24 (nótese que el salmo atribuido a David en 2 S 22 [// Sal 18] corresponde al cántico de Ana en 2 S 2,1-10 y forma con éste un marco para los libros de S que les da una cierta tonalidad mesiánica). Dentro de estas secciones y subsecciones principales se pueden delimitar todavía varios conjuntos narrativos menores, especialmente sobre la base de indicios tales como los cambios de lugares o de tema. Por ejemplo, 1 S 1,1-4,1a se desarrolla exclusivamente en el santuario de Siló; 4,1b-7,1 relata la captura del arca de Yhwh por los filisteos durante la guerra contra Israel, y su posterior retorno milagroso, etcétera.

I. PRIMERA PARTE: SAMUEL, SAÚL Y LOS COMIENZOS DE LA MONARQUÍA EN ISRAEL (1 S 1-15)

- 1,1-4,1a *El fin del culto de Siló y el relato de la vocación de Samuel*
- 1,1-28 Nacimiento milagroso de Samuel, consagrado por su madre al servicio del santuario de Siló
- 2,1-11 Cántico de alabanza de Ana
- 2,12-26 Los crímenes de los hijos de Elí y la piedad del joven Samuel
- 2,27-36 Primera condenación de la casa de Elí por un «hombre de Dios» anónimo
- 3,1-4,1a Condenación definitiva de la casa de Elí por Dios e instauración de Samuel como profeta de todo Israel (cf. 3,19-4,1a)
- 4,1b-7,1 *El relato de la pérdida del arca de Yhwh y de su retorno milagroso*
- 4,1b-21 Derrota de Israel ante los filisteos y captura del arca; muerte de Elí y de sus hijos
- 5,1-12 La venganza de Yhwh en cautividad: estragos provocados por el arca entre los filisteos
- 6,1-7,1 El retorno del arca y su instalación en Quiriat Yearín
- 7,2-12,25 *Del último juez al primer rey*
- 7,2-17 Samuel intercede a favor de Israel y lo libera de los filisteos; justicia de Samuel, último juez (7,15-17)
- 8 Crímenes de los hijos de Samuel, nombrados jueces por su padre (8,1-3); el pueblo pide un rey
- 9-10 Unción secreta de Saúl como «jefe» (*nāgfd*) de Israel por Samuel (9,1-10,16); designación pública de Saúl como rey (10,17-27)
- 11 Victoria de Saúl sobre los amonitas y «renovación» de su proclamación como rey en Gilgal
- 12 Último discurso de Samuel; advertencia al pueblo contra la monarquía
- 13,1-15,35 *De la monarquía de Saúl al arrepentimiento de Dios*
- 13 Rebelión de Saúl contra los filisteos. Primera desobediencia de Saúl (13,7b-15a)
- 14,1-46 Proeza militar de Jonatán, que da la victoria a Israel y contraviene una prohibición impuesta por su padre
- 14,47-52 Noticia sobre el reinado de Saúl
- 15 Campaña victoriosa contra Amalec. Nueva desobediencia de Saúl, y rechazo de éste por Yhwh

II. SEGUNDA PARTE: LA MONARQUÍA DE DAVID (1 S 16-2 S 24)

1. El «relato de la ascensión de David» (1 S 16-2 S 8)

- 16-18 *David en la corte de Saúl*
- 16,1-13 Unción secreta de David por Samuel

16,14-23	David entra al servicio de Saúl
17	Desafío de Goliat y victoria de David
18,1-5	Amor de Jonatán a David. Primera alianza entre David y Jonatán (18,3 TM)
18,6-30	Éxitos militares de David y envidia creciente de Saúl, que trata de hacerlo desaparecer. Matrimonio de David con Mical, la hija menor de Saúl
19-26	<i>Fuga de David</i>
19	Nuevo atentado de Saúl contra David, que huye gracias a la ayuda de Mical y se refugia donde Samuel en Ramá
20	Jonatán informa a David de que Saúl ha decidido matarlo. David abandona definitivamente la corte de Saúl
21	David se refugia primero entre los sacerdotes de Nob, y después entre los filisteos, donde se ve obligado a pasar por loco
22,1-5	David se convierte en jefe de una tropa de 400 hombres
22,6-23	Saúl ordena matar a los sacerdotes de Nob en represalia por haber ayudado a David en su huida
23	David escapa de Saúl y se refugia primero en Quelilá (vv. 1-13) y después en el desierto al sur de Jerusalén (vv. 14-28). Nueva alianza entre David y Jonatán (vv. 16-18)
24	<u>David perdona por primera vez a Saúl</u>
25	Muerte de Samuel (v. 1). Abigail, mujer de Nabal, reconoce en David al futuro rey de Israel
26	<u>David perdona por segunda vez a Saúl</u>
27-31	<i>David, jefe de tropa en Siclag. Final del reinado de Saúl</i>
27,1-28,2	Para huir de Saúl, David pasa con su tropa al servicio de los filisteos
28,3-25	Acorralado por los filisteos, Saúl recurre a una nigromante para invocar el fantasma de Samuel. Éste le anuncia su muerte próxima y el final de su dinastía
29	Los filisteos prohíben a David que los siga en la guerra contra el ejército de Saúl
30	Incursión de castigo de David y sus hombres contra los amalecitas
31	Batalla contra los filisteos en Gelboé; muerte de Saúl y de sus hijos
2 S 1-5	<i>David, rey de Judá y de Israel</i>
2 S 1	Lamentación de David por Jonatán
2,1-11	David es ungido rey de Judá en Hebrón (vv. 1-4a); noticia sobre los reinados paralelos de Isbóset, hijo de Saúl, sobre Israel, y de David sobre Judá
2,12-3,1	Guerra entre los siervos de David y los de Isbóset

- 3,2-5 Noticia sobre los hijos de David nacidos en Hebrón
- 3,6-39 Negociaciones en Hebrón entre Abner, principal jefe militar de la casa de Isbóset, y David. Joab, jefe militar de David, mata a Abner a pesar de la desaprobación del rey
- 4 Asesinato de Isbóset, último hijo de Saúl; con su muerte queda libre el trono de Israel
- 5,1-5 David es coronado rey de Israel (vv. 1-3). Noticia sobre el reinado de David sobre Judá e Israel (vv. 4-5)
- 5,6-12 David conquista Jerusalén y hace de ella su ciudad personal
- 5,13-16 Noticia sobre los hijos de David nacidos en Jerusalén (complemento a 3,2-5)
- 5,17-25 Campaña de los filisteos contra David; victoria aplastante de David, que afirma así su monarquía
- 6-8 *Final del «relato de la ascensión de David»: David, fundador del culto, de la dinastía y del imperio*
- 6 Retorno del arca a Jerusalén (cf. 1 S 4,1b-7,1)
- 7 Oráculo de Natán; promesa a David de una dinastía eterna
- 8 Larga noticia sobre el reinado de David. Victorias militares (vv. 1-14), extensión del reino davidico, administración real (vv. 15-18)

2. El «relato de la sucesión» de David (2 S 9-20)

- 9 Conforme a la promesa hecha a Jonatán, David acoge al último descendiente de Saúl, Mefibóset, hijo discapacitado de Jonatán
- 10-12 *La guerra contra los amonitas*
- 10 Primera campaña contra los amonitas
- 11 Segunda campaña. David se acuesta con Betsabé, y propicia la muerte de Urias, su esposo
- 12 Oráculo de Natán, en forma de parábola. Castigo divino contra David: muerte del hijo que tiene con Betsabé. Humillación de David y nacimiento de Salomón (Yedidías)
- 2 S 13-20 *La rebelión de Absalón, la huida de David y su regreso a Jerusalén*
- 13 Violación de Tamar, hija de David, por su hermano Amnón. Tamar es vengada por otro hermano suyo, Absalón, que mata a Amnón y tiene que huir de inmediato
- 14 Joab, siervo de David, intriga para que David acepte poner fin al destierro de Absalón. Regreso de éste a Jerusalén, donde, sin embargo, se le prohíbe ver a David
- 15 En Jerusalén, Absalón conspira contra David y después se hace coronar rey en Hebrón. David tiene que salir de Jerusalén apresuradamente

- 16,1-14 David huye de Jerusalén y encuentra a diferentes miembros del clan de Saúl (Mefibóset, Sibá, Semeí)
- 16,15-17,23 Mal aconsejado, Absalón osa atentar contra su padre. David y los hombres fieles a él pasan el Jordán
- 17,24-29 David en Majanáin. Diferentes jefes de las etnias de Transjordania aprovisionan a David y su tropa
- 18,1-18 Batalla y muerte de Absalón
- 18,19-19,9 Duelo de David
- 19,10-44 David regresa a Jerusalén y encuentra en el camino a Semeí, Mefibóset (a quien perdona la vida a pesar de su traición), y Barzilay. El regreso concluye con el encuentro de los hombres de Judá y los de Israel (vv. 41b-44)
- 20,1-22 Rebelión de Seba, que trata de incitar a Israel a que abandone a David. Judá permanece fiel a David. Abisay y Joab persiguen a Seba, y Joab consigue que maten a éste
- 20,23-26 Noticia sobre los principales funcionarios de David

3. Apéndice: suplementos sobre el reinado de David (2 S 21-24)

(Esta parte reúne materiales heterogéneos organizados de manera concéntrica)

- A. 21,1-14 *Hambre* infligida por Yhwh porque Saúl había intentado exterminar a los gabaonitas. Los gabaonitas consiguieron la muerte de siete de los descendientes de Saúl
- B. 21,15-22 *Lista* de los héroes del ejército de David en las guerras contra los filisteos
- C. 22 *Sabno* de David (= Sal 18)
 - C'. 23,1-7 *Últimas palabras* de David, en forma de un oráculo inspirado por Dios
- B'. 23,8-39 *Lista* de los «valientes» de David, que han destacado por sus hazañas militares
- A. 24 Nuevo castigo divino: el censo del pueblo por David acarrea una *epidemia de peste*, y desemboca en el descubrimiento del emplazamiento del futuro Templo

16.1.3. El estado del texto de los libros de Samuel

Es manifiesto que los libros de Samuel experimentaron una transmisión compleja. El texto de la *Septuaginta* antigua, esencialmente preservado en la familia de testigos llamada «etiópica», cuyo principal representante es el Codex Vaticano (= LXX^B), presenta numerosas divergencias con respecto a la tradición conservada por el TM (véase especialmente 1 S 5; 17; 2 S 7). El testimonio de Qumrán ha confirmado que la tradición de la *Septuaginta* antigua se basaba en un original hebreo diferente del preservado en el TM; el princi-

pal manuscrito de Samuel hallado en Qumrán, 4QSam^a, conserva muchas lecturas que concuerdan con los LXX *contra* el TM (véase especialmente Ulrich, Tov). En la mayoría de los casos en que los LXX y Qumrán preservan juntos una lectura diferente de la del TM, probablemente habrá que preferir esta lectura; pero este principio no puede ser erigido en norma absoluta (véanse los estudios de Pisano), especialmente si se tiene en cuenta que el texto de Samuel hallado en Qumrán (4QSam^a y 4QSam^b –éste sólo contiene algunos fragmentos–) está incompleto, y que la lectura de varios pasajes es incierta. Así pues, hay que juzgar caso por caso para cada variante o, dicho de otro modo, para cada pasaje donde el TM, los LXX y eventualmente Qumrán presentan una lectura divergente. En cualquier caso, la importancia de las divergencias entre el TM, los LXX y Qumrán en S implica que el trabajo de crítica literaria sobre estos libros sólo se puede hacer junto con un trabajo de crítica textual. J. Lust ha llamado la atención recientemente sobre la importancia del testimonio de la recensión luciánica (LXX^L) de los libros de S, especialmente en el caso de 2 S 7, pero su demostración dista mucho de ser enteramente convincente, y la cuestión del valor de esta recensión sigue planteada. Hay que prestar atención también al testimonio de las Crónicas, ya que, según parece, el Cronista conoció un estado de los libros de S diferente del preservado por el TM; no obstante, la utilización de Cro en la crítica textual es delicada, y exige sobre todo distinguir cuidadosamente las variantes que reflejan la actividad redaccional del Cronista de las que se pueden remontar a la fuente que él empleó para 1-2 S.

16.2. Origen y formación

16.2.1. Breve estado de la investigación

La historia de la formación de los libros de Samuel ha sido objeto de numerosas hipótesis, y sigue siendo una cuestión abierta (para un estado de la investigación, véase especialmente Dietrich-Naumann). Como en el caso de los otros libros de los Profetas anteriores, la hipótesis de M. Noth relativa a la existencia de una «historia deuteronómista» marcó un giro en la historia de la investigación sobre 1-2 S, que se había interesado sobre todo hasta aquel momento en la reconstrucción del perfil pre-deuteronómista de estos libros. Basándose en los criterios de la teoría documentaria, algunos autores atribuían, por ejemplo, la composición de S a la combinación de dos o más narraciones paralelas, contenidas en documentos originariamente independientes. Ya en 1926, sin embargo, L. Rost había identificado diferentes conjuntos narrativos coherentes y relativamente autónomos, que formaban relatos originariamente independientes (hipótesis llamada a veces de los «frag-

mentos»), especialmente en 1 S 4-6 (4,1b-7,1) y 2 S 6 («relato del arca»), 1 S 16-2 S 5 («relato de la sucesión de David»), 2 S 9-20 + 1 R 1-2 («relato de la sucesión»). Retomando esta observación, Noth sugirió que Dtr (el redactor deuteronómista) había compuesto el libro de S organizando y agrupando estos diferentes conjuntos narrativos (así como varias tradiciones aisladas) con ayuda de algunos pasajes clave, en particular algunos textos que tematizan la transición de la época de los jueces a la monarquía (1 S 12, uno de los principales «capítulos de reflexión» que estructuran la HD con Jos 23; 1 R 8 y 2 R 17), o reflejan la perspectiva *antimonárquica* característica, según Noth, del Dtr en el contexto del destierro (1 S 8).

Durante medio siglo se impuso ampliamente esta concepción de la formación de S. No obstante, la extensión y la importancia del trabajo redaccional y editorial de la escuela dtr en S han sido siempre objeto de debate. Además, en los años 1970-1990 varios autores han vuelto parcialmente al modelo de Noth postulando la existencia de una redacción pre-dtr en S, generalmente atribuida a círculos proféticos en los siglos IX-VIII a.C., en razón del papel atribuido a los profetas en estos libros (cf. especialmente McCarter, Dietrich, Mommer; con frecuencia se ha postulado una concepción similar para Reyes). No obstante, esta hipótesis sigue siendo muy especulativa. La idea según la cual los textos que ponen en escena a profetas debieron ser redactados necesariamente por escribas pertenecientes a los círculos proféticos es cuestionable; además, resulta difícil, de manera general, reconstruir una edición pre-dtr coherente de S, y algunos autores (véanse, por ejemplo, Dietrich y Mommer) se ven obligados a atribuir a su redacción «profética» los textos que parecen ya impregnados, en realidad, del estilo y de la ideología dtr. En un estudio perspicaz, S.L. McKenzie ha demostrado recientemente que en el caso de los relatos sobre la instauración de la monarquía en 1 S 7-15, el trabajo redaccional y editorial que organiza y estructura las diferentes tradiciones sobre Saúl llevaba claramente la marca de Dtr. La hipótesis de una edición pre-dtr de S deberá ser probablemente abandonada, aun cuando es defendida todavía por algunos autores (se encontrará una versión particularmente conservadora de ella en el comentario de Caquot-de Robert); así pues, fue la escuela dtr la que compuso estos libros organizando diferentes conjuntos preexistentes en una narración coherente, como sostenía ya Noth. No obstante, posteriormente han aparecido nuevas cuestiones que sugieren que el modelo de Noth es probablemente demasiado simple. En particular, la identificación de varias redacciones dtr sucesivas en S, así como el cuestionamiento reciente del modelo clásico de la «historia dtr», tienen repercusiones importantes en la concepción del trabajo de la escuela dtr en S. Antes de abordar estos problemas, tenemos que analizar las principales tradiciones narrativas que han servido de fuente a la escuela dtr en el momento de la composición de 1-2 S.

16.2.2. Los grandes conjuntos narrativos de S

1. El «relato del arca» (1 S 4-6; 2 S 6 = RA). A partir de los estudios de Rost se acostumbra a distinguir en estos capítulos un relato originariamente independiente, que narra la captura del arca (probablemente una especie de trono para la divinidad, principalmente utilizado durante las procesiones religiosas) por los filisteos, su regreso a Israel y su traslado a Jerusalén. Se debate, no obstante, acerca de la delimitación del RA original. Es difícil decidir si la presencia de Elí y sus hijos en 1 S 4 es original, o si éstos fueron añadidos por Dtr a fin de unir el RA a la leyenda sobre la juventud de Samuel en Siló en 1 S 1-3. En el primer caso, una parte al menos de los relatos sobre los crímenes de los hijos de Elí en 1-3 es pre-dtr (2,12-17*, 22-25*; cf. Dietrich); nótese, sin embargo, que falta el comienzo del relato. En el segundo caso, el RA primitivo habría comprendido *grosso modo*, en 1 S 4*, los vv. 1b-4a.5-11a. También el final del RA plantea un problema, ya que resulta difícil imaginar que 2 S 6 siguiera directamente, en el relato originario, a 1 S 7,1. La figura de David no es introducida en 2 S 6, y este texto, en su estado actual, parece presuponer una parte al menos de los relatos sobre David que preceden. Además, se observan varias tensiones concretas entre la situación descrita al final de 1 S 6 y la supuesta en 2 S 6; así, especialmente, el arca sigue estando en la casa de Abinadab (cf. 7,1b), pero parece que quien la custodia no es Eleazar, sino otros dos hijos de Abinadab (2 S 6,3ss); y el arca no se encuentra ya en Quiriat Yearín (1 S 7,1a) sino en Baalá de Judá (2 S 6,2). A pesar de estas divergencias, resulta difícil imaginar que el texto de 2 S 6 sea una pura creación dtr (ni el lenguaje ni las representaciones son dtr), o que el RA primitivo terminara en 1 S 6 (7,1), puesto que la llegada del arca a Quiriat Yearín (= Deir el-Azhar) no es probablemente más que una etapa provisional en el regreso del arca a Israel. Parece bastante probable que el RA concluyera, desde el principio, con la llegada del arca a Jerusalén bajo los auspicios de David, y que una parte al menos del texto actual de 2 S 6 sirviera ya de final al texto primitivo del RA. También se debate acerca de la datación y el origen del RA. Varios autores consideran una datación muy alta (siglo X), o identifican un núcleo histórico importante detrás del RA (cf. Campbell, Roberts-Miller), lo cual parece, no obstante, poco probable. El RA presupone una costumbre antigua que consistía en deportar temporalmente las estatuas divinas de los pueblos vencidos, que era practicada sistemáticamente por el imperio neoasirio. En este contexto, si el traslado del arca a Jerusalén formaba ya parte del relato original, la redacción del RA reflejaría probablemente la teología favorable a Sión que se desarrolló en Jerusalén a partir de Ezequías y a lo largo de todo el siglo VII después de la retirada improbable del ejército asirio frente a Jerusalén en el año 701 (cf. 1 R 18-20). El traslado del arca de un importante santuario del Norte (Siló) a Jerusalén reflejaría entonces las ambiciones de la ciudad judía

como nuevo centro del culto yahvista después de la destrucción de Samaría; el RA sitúa esta vocación de Jerusalén en los orígenes mismos de la dinastía davídica. El estrecho vínculo entre el arca y la dinastía reinante de Jerusalén sugiere claramente que los autores del relato son escribas de la corte. La apología de la dinastía davídica, la representación de Yhwh como un dios ante todo guerrero y la actitud polémica e intolerante con respecto a las divinidades extranjeras (aquí los dioses filisteos, cf. 1 S 5,2-5 y 6,5) se comprenden mejor en el contexto del reinado de Josías (640-609 a.C.), aun cuando una datación más alta, bajo Ezequías (716-687), no pueda ser formalmente excluida. Algunos autores consideran una datación aún más tardía; J. Van Seters y K.A.D. Smelik, en particular, ven en el RA una composición de origen dtr de la época exílica, pero esta solución es poco probable. El lenguaje y la ideología dtr están muy poco presentes en estos capítulos, y el hecho de que el RA forme claramente en su origen un conjunto independiente (cf. la ausencia de Samuel), artificialmente unido a su contexto literario actual (cf. 7,1 y 7,2ss), son claros argumentos contrarios a esta conclusión.

2. El *«relato de la ascensión de David»* (1 S 16-2 S 5 = RAD). Los estudiosos coinciden por lo general en ver en este relato originariamente independiente una legitimación divina de David y de su dinastía, compuesta, sin duda, en la corte de Jerusalén. Por lo que respecta a su contexto histórico de composición, se han propuesto los comienzos de la dinastía davídica, bajo el propio David (cf. también recientemente Vermeylen), bajo Salomón (Weiser, Mommer) o bajo Roboán, inmediatamente después del cisma (Grønbaek). Sin embargo, esta datación alta resulta improbable tras los descubrimientos arqueológicos recientes, que sugieren que la administración jerosolimitana no tuvo los recursos socio-económicos necesarios para componer obras de envergadura antes de finales del siglo VIII. Además, la hipótesis de una datación en el siglo X no hace justicia a la riqueza y complejidad extraordinariamente grandes de las tradiciones reunidas en el RAD, que suponen probablemente un desarrollo bastante largo en el tiempo. Otros autores han visto en el RAD una obra compuesta poco después de la caída de Samaría (722) por desterrados del Norte (así Dietrich). La datación sugerida es ya históricamente más probable, pero resulta difícil sostener que la apología davídica es obra de escribas del Norte, y no se ve de qué modo la caída de Samaría estaría reflejada en el RAD. Hay que pensar más bien que se trata de un documento compuesto para glorificar a los príncipes davídicos en la corte de Jerusalén como muy pronto a finales del siglo VIII, es decir, cuando Jerusalén se dota progresivamente de una verdadera administración y comienza a desempeñar un papel económico, aun cuando sea poco significativo, después de la desaparición del reino del Norte. Así pues, se puede considerar el reinado de Ezequías, o el de Josías, pues la redacción de un escrito de propaganda nacionalista como el RAD tenía poco

de sentido en tiempos de Manasés, el cual desarrolla, por el contrario, una política de sumisión leal a Asiria. La época de Josías, que algunos presentaban como un *David redivivus* («David resucitado»), parece la más favorable a la redacción del RAD, que serviría entonces para legitimar la política de expansión militar de este rey hacia los territorios del Norte, y especialmente los de Benjamín (de donde es originario Saúl). En este contexto, el sentido y la finalidad del RAD son claros: el linaje davídico es el legítimo heredero de Benjamín (representado por Saúl) o, en un sentido más amplio, del antiguo reino del Norte (cf. la coronación de David sobre «todo Israel» en 2 S 5,1-5). Además, el hecho de que el RAD termine, en 2 S 5, con el relato de la conquista de Jerusalén, erigida por David como capital de su reino, tiene sentido también en esta perspectiva, puesto que la administración josiánica trataba de hacer de esta ciudad el centro económico, administrativo e incluso religioso del nuevo reino de Judá. Así mismo, la presencia de algunos términos característicos del vocabulario de los tratados de vasallaje neoasirios, especialmente el empleo del verbo «amar» (*ahab*) en el sentido de lealtad política en 1 S 18, parece confirmar esta datación.

También se debate acerca de la delimitación del RAD primitivo. Su conclusión se encuentra muy probablemente en 2 S 5; algunos han propuesto integrar 2 S 6-8, pero es poco probable. El texto de 2 S 7 no se comprende sin el capítulo 6, que presupone el RA, un relato claramente distinto, originariamente, del RAD, como hemos visto. El RA y el RAD no fueron combinados antes del momento de la edición de 1-2 S por la escuela dtr. Se puede dudar a propósito de 2 S 8, que podría tener sentido después de 2 S 5. Pero este capítulo (que ofrece cifras nada realistas) es característico de las «noticias de reinado» deuteronómicas, y cumple una función muy precisa en el relato dtr de S-R, puesto que sugiere que David estuvo tan ocupado en las campañas militares, durante su reinado, que no pudo construir el Templo, tarea que será realizada por su hijo Salomón (cf. 1 R 5-8, y ya 2 S 7,12-13). Además, 2 S 8 se comprende bien después de los capítulos 6 y 7, con los cuales forma una gradación totalmente significativa. David es presentado primero como el fundador del culto (2 S 6), después de una dinastía (capítulo 7) y, más tarde, de un imperio (capítulo 8). Parece, pues, preferible atribuir el conjunto de la edición de los capítulos 6-8 a la escuela dtr, y situar el final del RAD en 2 S 5. El comienzo del RAD plantea también un problema considerable. Algunos lo sitúan en 1 S 16,1-13, pero este texto presupone ya el capítulo 15, pues es concebido como la antítesis de éste. 1 S 15 no puede ser disociado de los relatos sobre Saúl que preceden y, por lo tanto, no pudo formar el comienzo del RAD (contra Grønbaek). J. Vermeylen ha propuesto recientemente una solución ingeniosa, pues ve en 1 S 11* el comienzo de una «Historia de Saúl y David», pero esta introducción resulta un poco brusca. La mayoría de los autores se

pronuncia a favor de 1 S 16,14-23; no obstante 16,14ss constituye también una introducción poco satisfactoria al RAD, y la mención del «espíritu de Yhwh» que se ha retirado de Saúl, y que ha sido reemplazado por un «espíritu malo», parece presuponer también una parte de los relatos que preceden. Si no se quiere postular que la introducción original del RAD se ha perdido, una solución (que apenas ha sido considerada hasta ahora) sería situar el comienzo de este relato en 1 S 17 TM, la escena de la guerra entre filisteos e israelitas (17,1). En este caso, el texto de los LXX de este capítulo, que propone una versión más breve en la que falta especialmente la introducción de David en los vv. 12-31, podría reflejar una modificación del texto después del añadido de las dos nuevas introducciones de David en 16,1-13 y 16,14-23, las cuales hacen innecesario 17,12-31 TM.

A veces se han tratado de identificar varias redacciones sucesivas en el RAD. No obstante, las reconstrucciones propuestas distan mucho de ser convincentes, y el RAD se caracteriza, de manera general, por una cierta coherencia literaria. Más bien hay que considerar una composición relativamente unificada, que conoció después algunos añadidos *dtr*, y probablemente *post-dtr* (1 S 19,18-24; 28,3-25). Está claro, sin embargo, que esta composición se apoya sobre un material tradicional importante, tal vez reunido ya en pequeños ciclos de tradiciones orales. Se puede distinguir así un ciclo sobre la huida de David al desierto y su carrera de jefe de banda (= 1 S 21-26*), y otro sobre el servicio de David entre los filisteos (1 S 27-30*). No obstante, resulta difícil reconstruir la extensión de estos ciclos con precisión. En su forma actual, el relato sobre David en la corte de Saúl (1 S 18-20) es probablemente una creación del autor del RAD, aun cuando parece que se basa en algunas tradiciones más antiguas (19,11-17; 20*).

3. El «relato de la sucesión» (2 S 2,12-4,12; 9-20 [+ 1 R 1-2] = RS). El origen y la datación de este conjunto literario son también cuestiones muy disputadas (véase el reciente volumen en colaboración editado por de Pury-Römer, así como el estado de la investigación en Dietrich-Naumann, pp. 169-227). Tradicionalmente se veía este relato como una obra compuesta en la corte de Salomón; no obstante, la naturaleza de esta obra era objeto de debate. Para algunos autores, se trataría esencialmente de una obra de propaganda destinada a legitimar la monarquía salomónica después de la desaparición del antepasado David (cf. ya Rost). El realismo que caracteriza la narración del RS, y que distingue, en efecto, este bloque del resto de los relatos de S, ha llevado a otros autores a ver en él una crónica globalmente fiel del final del reinado de David compuesta por un testigo directo (cf. especialmente von Rad, que retoma una tesis del historiador alemán E. Meyer). El RS habría constituido, en el contexto de la «Ilustración salomónica», la primera obra historiográfica (*Geschichtswerk*) de la humanidad, mucho antes de los escri-

tos de Heródoto y de Tucídides en Grecia. La datación salomónica parecía además confirmada por los paralelos entre el RS y la sabiduría tradicional y la fuente «J» del Pentateuco –dos literaturas que habrían visto la luz, según la hipótesis tradicional, en la corte de Salomón.

Todavía hoy, la datación de una parte al menos del RS en la época de Salomón sigue siendo común entre muchos exegetas (cf. también recientemente Seiler). No obstante, como en el caso del RAD, los descubrimientos arqueológicos recientes ponen en tela de juicio esta datación (véase Finkelstein-Silberman), y resulta dudoso que una obra tan ambiciosa y elaborada como el RS pudiera ser compuesta en la corte de Jerusalén antes del siglo VIII a.C. El llamado «realismo narrativo» del RS no es una prueba suficiente de historicidad (cf. Ester!). La mayoría de los estudiosos han abandonado la concepción tradicional de la «*Aufklärung* [Ilustración] salomónica» –en la cual se fundamenta toda esta datación– y está claro que el RS no tiene nada que ver con la historiografía helenística, que se presenta como una «investigación» (*historia*) independiente y empírica, asumida por un autor que habla en su propio nombre. Hay que situar probablemente la redacción de una primera versión del RS en la corte de Jerusalén, bajo Ezequías o más tarde, a lo largo del siglo VII; el paso progresivo a un verdadero Estado dotado de una administración central debió tener como consecuencia, en aquella época, un aumento del interés por el fundador de la dinastía, David, así como la voluntad de desarrollar una verdadera literatura de la corte, según el modelo de los grandes reinos vecinos. Otros autores han pensado a veces, por el contrario, en una obra antimonárquica, que habría sido compuesta en medios hostiles a la corte (cf. especialmente Delekat, Würtheim). No obstante, si el RS presenta sistemáticamente a David como un rey débil, e incluso impotente frente a las intrigas de poder que se desarrollan en su corte (cf. 1 R 11), en realidad no se debería hablar de una crítica explícita de la monarquía, salvo, evidentemente, en el caso del episodio de Betsabé en 1 S 11-12 (que es, no obstante, probablemente secundario, véase más adelante); e incluso en este último caso, David cumple el papel de penitente ejemplar en la continuación del relato (12,16ss). Además, es históricamente poco probable que fuera de la administración de Jerusalén, otros medios judíos dispusieran de los recursos necesarios, en la época preexiliática, para producir y editar una obra de la envergadura del RS. Por último, como se ha observado siempre, la naturaleza del RS parece indicar que su autor está familiarizado con la corte real, con sus intrigas y su ethos.

Esta última observación vale también para la tesis de Van Seters, que ve en el RS una obra post-dtr de finales del siglo VI, dirigida contra el mesianismo davídico después del destierro. Van Seters propone varios argumentos convincentes para considerar que la inserción del RS en S pudo realizarse en un estadio dtr secundario, o incluso post-dtr, como habían sugerido ya algu-

nos de los primeros comentaristas (cf., por ejemplo, Budde). Como señala Van Seters, la imagen de David ofrecida en el RS no concuerda con la concepción dtr de David como modelo de todos los reyes de Judá en 1-2 R; además, la noticia final (dtr) sobre la muerte y la sucesión de David en 1 R 2, (¿1-4?), 10-12 tiene sentido inmediatamente después de 2 S 8. No obstante, es difícil imaginar que el conjunto del RS sea una composición tardía del siglo VI; en realidad, como en el caso del RAD, hay que contar probablemente con un importante material tradicional, pre-dtr. Con varios autores, podemos reconstruir especialmente un ciclo de tradiciones sobre el conflicto entre Absalón y su padre en 2 S 13-20* (cf. ya Flanagan; otros autores reducen el núcleo primitivo del RS a los capítulos 15-20*), que se distingue del resto del RS por su coherencia temática, y que fue completado después por 2 S 9; 10; 11-12 y 1 R 1-2. El relato básico, 2 S 13-20*, representa probablemente una leyenda sobre los infortunios y los problemas que debió afrontar el fundador de la dinastía jerosolimitana. Esta leyenda se contaba, sin duda, en la corte de Jerusalén, donde tenía probablemente una función de entretenimiento y a la vez de edificación para la nobleza (cf. análogamente Gunn, p. 62: «*a story told for the purpose of serious entertainment*»), lo cual explica también sus paralelos con la literatura sapiencial, puesto que al parecer bajo el reinado de Ezequías la corte de Jerusalén alentó la creación de semejante literatura (cf. Pr 25,1).

4. El *apéndice* a los libros de Samuel (2 S 21-24). Se trata a todas luces de diferentes tradiciones sobre David que no encontraban lugar en otra parte. Este apéndice estaba probablemente ausente de la edición dtr de los libros de S, que terminaba originariamente en 2 S 8 y proseguía con la noticia de 1 R 2 (véase *supra*); además, el hecho de que estos textos estén organizados según una estructura elaborada, en forma de quiasmo (véase el esquema anterior), sugiere que fueron interpolados simultáneamente, por un mismo editor post-dtr. No obstante, no todas las tradiciones reunidas en 2 S 21-24 tienen el mismo origen ni la misma antigüedad. Las listas de los guerreros de David (2 S 21,15-22; 23,8-39) proceden probablemente de los archivos reales de Jerusalén, mientras que el «salmo de David» y su oración final (2 S 22; 23,1-7) son probablemente composiciones tardías, que reflejan la piedad postexílica.

5. Las *tradiciones sobre Samuel y Saúl* en 1 S 1-15. Queda, por último, el problema de las diferentes tradiciones sobre Samuel y Saúl en 1 S 1-15. Se pueden identificar fácilmente diferentes leyendas pre-dtr sobre Saúl en 1 S 9,1-10,16*; 11*; 13-14 (así como 10,20-27 según algunos, pero este punto es objeto de debate). Contrariamente a lo que han afirmado algunos autores (véase, por ejemplo, Miller), no parece posible organizar estas tradiciones en un relato seguido y coherente. Se puede, en cambio, considerar la existencia de un pequeño ciclo de tradiciones distintas sobre Saúl, su acceso a la monarquía y sus hazañas militares, que se debió conservar probablemente en el

territorio de Benjamín, tal vez en Mispá. La reconstrucción de las tradiciones sobre Samuel resulta mucho más difícil (cf., sin embargo, Mommer y Dietrich, y ya antes de ellos Weiser). En 1 S 1-3 subyace ciertamente una tradición pre-dtr, pero cabe preguntarse si ésta no se refería, originariamente, a Saúl más que a Samuel, como han sostenido algunos autores (véase todavía recientemente McCarter). El juego de palabras sobre *s'l* («pedir») y el nombre del niño, que es recurrente en la segunda parte del capítulo 1 (vv. 17ss), no tiene ningún sentido en el caso de Samuel (cf. 1,20), pero conviene perfectamente a Saúl. De todas formas, la representación de Samuel como único profeta acreditado por Yhwh sobre «todo Israel» (3,19-4,1a) y como último juez-salvador (1 S 7) es claramente una creación dtr, que no tiene ninguna base tradicional (cf. Veijola, McKenzie); así mismo, es Dtr quien introduce la figura de Samuel en los relatos sobre Saúl, en 1 S 13,7b-15a y en 9,1-10,16. Parece, por lo tanto, imposible reconstruir en 1 S 1-15 el comienzo de una edición pre-dtr de los libros de S, como defienden algunos.

16.2.3. La composición de los libros de S por la escuela deuteronómista

Según el modelo presentado anteriormente, la escuela dtr reunió en una narración coherente y estructurada diferentes bloques ya constituidos, pero originariamente independientes unos de otros: el RA (1 S 4-6 [4,1b-7,1]); el RAD (1 S 16/17-2 S 5); diferentes tradiciones sobre Saúl en 1 S 9,1-10,16*; 11*; 13-14*; así como también, probablemente, una leyenda sobre el nacimiento milagroso de un hijo consagrado a un santuario israelita (*¿Saúl?*) en 1 S 1-3*, leyenda cuyos contornos originales son, no obstante, difíciles de reconstruir. Así pues, la escuela dtr puede ser considerada como la verdadera responsable de una primera composición de los libros de S (1 S 1-2 S 8*), que fue completada después por 2 S 9-20 (RS) y 21-24 –y aun cuando estos textos se remonten a colecciones más antiguas, es muy probable que fueran interpolados en un estadio post-dtr-. La inserción del RS refleja probablemente la voluntad de matizar la imagen de David dada en el RAD y en los libros de los Reyes, tal vez como reacción frente a ciertos movimientos mesiánicos del comienzo de la época persa, como ha sugerido Van Seters.

En general se puede afirmar que la escuela dtr intervino poco en los conjuntos narrativos que heredó, los cuales sólo reflejan ocasionalmente el estilo y el lenguaje de esta escuela. El trabajo redaccional y editorial dtr es el más manifiesto en los capítulos que la escuela dtr compuso con el fin de organizar la transición entre los principales bloques narrativos de los libros de S. Estos textos tienen una función de estructuración y de organización del relato totalmente esencial, y son ellos los que permiten comprender y analizar mejor la intención de la composición dtr en 1-2 S; se trata especialmente de 1 S 3; 7; 8; 12, y también de 2 S 7. 1 S 3 legitima a Samuel como único profeta de Yhwh

para Israel (véase especialmente 3,19-4,1a), preparando así el papel central de este personaje en la continuación del Primer libro de Samuel. Además, 1 S inicia de un modo más general el esquema de la pareja *profeta/rey*, que es característico de la concepción dtr de la historia de los reyes de Judá y de Israel y que se encuentra a lo largo de los libros de S-R (cf. también Natán y David, etcétera). 1 S 7; 8 y 12 aseguran la transición entre dos épocas de la historia de Israel, la época de los *jueces* (cf. Jc) y la de los *reyes*. Samuel es descrito por Dtr como el último «juez-salvador» de Israel (7,2-14); pero el fracaso de la judicatura de sus hijos, que se corrompieron (8,1-3), lleva al pueblo a pedir a Samuel un rey (8,4-5, conforme a lo que estaba ya predicho en Dt 17,14-15). En la continuación del capítulo 8 (vv. 6-22), en 10,17-27 (probablemente también dtr, cf. Veijola, McKenzie) y en 1 S 12, la monarquía es presentada como una institución que ha recibido el aval de Yhwh, pero que es vista, no obstante, con una gran desconfianza (véase especialmente 8,10-18). Es manifiesto que la existencia de un rey humano está en tensión con la monarquía de Yhwh, como se dice explícitamente en 8,7, y es presentada como expresión del «rechazo» (*rafz m's*) de la realeza de Yhwh (cf. 8,7; 10,19). Si finalmente la monarquía es tolerada, es únicamente con la condición que el rey sea elegido por el propio Yhwh (cf. ya Dt 17,14-15, y 1 S 10,17-27) y esté totalmente sometido a Yhwh, al igual que el pueblo (12,14-15). En el mismo sentido, 1 S 15 y 16,1-13, que han de ser atribuidos también a Dtr (cf. McKenzie, Nihan), establecen, a través de las figuras de Saúl, el rey rechazado, y de David, el rey «según el corazón de Yhwh» (16,7), una oposición entre dos tipos de monarquía antíticos: una enteramente sometida a la voluntad divina (David), y la otra en rebelión (15,23) contra Dios (Saúl). Por último, 2 S 7 (7,1-17; la oración de David en 7,18-29 es probablemente un añadido más tardío) es uno de los textos centrales de la HD, que tiene también una función editorial totalmente esencial. El texto donde Yhwh prohíbe a David construir el Templo de Jerusalén prepara los relatos sobre la monarquía de Salomón y su actividad como constructor (cf. 1 R 5-8), como subraya explícitamente 2 S 7,12-14; simultáneamente, la promesa de una dinastía eterna representa el punto culminante del reinado de David en la edición dtr del RAD, y le ofrece una excelente conclusión (con 2 S 8). Este motivo desempeña igualmente un papel totalmente esencial en la continuación de la historia de la monarquía, en 1-2 R.

La datación, la intención y la historia de la redacción dtr de S son todavía hoy objeto de debate. En los Estados Unidos, la escuela de F.-M. Cross, conforme a su modelo de conjunto para la HD, sitúa lo esencial de la redacción dtr de S en la época josiánica (cf. especialmente McCarter); el texto de 2 S 7, en particular, con su promesa de una dinastía eterna para David, parece reflejar claramente la ideología de la corte de Josías, *David redivivus* y heredero de esta promesa.

No obstante, el tono muy receloso e incluso francamente hostil de la mayoría de los textos dtr de S con respecto a la monarquía (cf. 1 S 7; 8; 10,17-27 y 12) sólo tiene sentido en el contexto de una sociedad *post-monárquica*, es decir, después del destierro. Con todo, el texto de 2 S 7 plantea un problema, que es imposible analizar aquí detalladamente; es probable que la escuela dtr se basara en una tradición de época josiánica, que es, no obstante, difícil de reconstruir en detalle en el estado actual del texto. En Alemania, la escuela llamada de Göttingen (para S, véase especialmente Veijola, Dietrich) ha tratado de identificar en los libros de S la actividad de sus redactores DtrH, DtrN y, para Dietrich al menos, DtrP. Pero este modelo es cada vez más cuestionado actualmente y, de todos modos, es difícil repartir el material dtr de S entre estas tres redacciones; el material atribuido a DtrP y DtrN, en particular, se limita en general a algunos versículos.

Fuera de estos dos modelos, no hay apenas consenso sobre el origen de la redacción dtr de S. Algunos autores (Mommer, Van Seters, McKenzie) afirman que ese origen está en el Dtr único de Noth. Por el contrario, otros exégetas distinguen varias redacciones dtr sucesivas (así, por ejemplo, Kratz), pero estos análisis se basan con frecuencia en criterios discutibles, y no explican la coherencia de la redacción dtr en S (véase *supra*). No obstante, el estudio del pasaje más intensamente editado por Dtr, 1 S 7-12, sugiere una cierta complejidad de la visión de la monarquía en estos capítulos. La edición dtr de 9,1-10,16; 11; 13-14 presenta claramente una visión favorable de la monarquía; Saúl es designado por Yhwh como «jefe militar», y es el encargado de librar a Israel de los filisteos (cf. 9,16-17). No obstante, no consigue vencer a los filisteos a pesar de su valentía en el combate, como precisa explícitamente la noticia sobre su reinado en 14,47-52 (cf. v. 52). Así pues, es reemplazado por David, que llega a vencer definitivamente a los filisteos (cf. 2 S 5,17-25, que constituye la conclusión originaria del RAD, y ya 1 S 17, la victoria de David sobre Goliat, con un carácter proléptico manifiesto). En cambio, los textos dtr de 1 S 7; 8; 10,17-27 y 12, que enmarcan la primera edición dtr sobre la coronación de Saúl en 1 S 9-11*, se muestran mucho más críticos con respecto no sólo a Saúl, sino sobre todo a la institución monárquica en general. Esta divergencia manifiesta en la mirada dirigida a la monarquía ha sido observada desde hace mucho tiempo (cf. ya Wellhausen); pero generalmente se atribuía a la diferencia de perspectiva entre Dtr (anti-monárquica) y sus fuentes (pro-monárquicas; así todavía típicamente Noth). Esta explicación debe ser rechazada desde el momento en que se observa que incluso los textos favorables a Saúl en 1 S 9,1-10,16 y 11 llevan ya la huella innegable de una redacción de tipo dtr (cf. especialmente 9,15-17; 10,1 LXX; y para la demostración, véase especialmente Veijola y McKenzie). Además, puesto que 9,15-17, que presupone que los filisteos dominan todavía sobre Israel, está clara-

mente en contradicción con 1 S 7 (donde Samuel ha liberado ya a Israel de los filisteos, haciendo que resulte inútil la elección de Saúl), hay que distinguir probablemente en 1 S 7; 8; 10,17-27 (?); 12; 15,1-16,13 una *segunda edición* dtr, que tiene como objetivo principal debatir el problema que plantea la institución monárquica como tal, y para la cual Saúl se convierte esencialmente en una figura que simboliza los aspectos más negativos de la monarquía. Contra Noth y varios autores después de él, se puede afirmar que esta redacción dtr no es simplemente «anti-monárquica»; la monarquía es una institución que desempeñó un papel esencial en la historia de Israel (cf. especialmente el linaje davídico), y que no pudo subsistir durante mucho tiempo sin el aval de Yhwh (cf. 2 S 7). No obstante, la historia de la monarquía desemboca en el destierro y la destrucción de Jerusalén (aludidos explícitamente en 1 S 12,25); en este contexto, los redactores dtr quieren ante todo subrayar que sólo la *obediencia total* a la divinidad tutelar de Israel, Yhwh, y a sus profetas (Samuel, Natán, etcétera) garantiza a la comunidad de «Israel» un futuro, y no la institución monárquica, como subrayan explícitamente la alternativa de 12,14-15 y también 12,19-25.

Los textos atribuidos a esta segunda redacción dtr atestiguan un lenguaje tardío (cf. sobre todo los pasajes tradicionalmente atribuidos a DtrN, como 1 S 7,3-4; 8,8; 12,7-25, etcétera) y se han de datar probablemente al comienzo de la época persa. La visión crítica de la monarquía que caracteriza esta redacción se comprende particularmente bien en el contexto de finales del siglo VI, lo cual coincide en un cierto sentido con las conclusiones de algunos autores (Dietrich) que sitúan la redacción DtrN, crítica con respecto a la monarquía, en esta misma época. Al parecer algunos grupos jerosolimitanos esperaban una restauración del linaje davídico, como sugieren especialmente las esperanzas puestas en la persona de Zorobabel, que era gobernador de la provincia de Yehud y que es presentado en algunos textos de la Biblia hebrea como descendiente de David. La redacción dtr tardía en 1 S 7; 8; 10,17-27; 12; 15,1-16,13 representaría entonces la aportación de la escuela dtr al debate sobre la restauración de la monarquía davídica tras el retorno del destierro. El mesianismo davídico no es completamente condenado por los deuteronomistas del comienzo de la época persa (a diferencia de lo que sucederá en otros medios), probablemente a causa de la importancia de la figura de David en la tradición dtr; pero el nuevo príncipe deberá estar sometido por completo a la Ley deuteronomista. Por lo demás, ésta es exactamente la perspectiva afirmada en la ley sobre el oficio real de Dt 17,14-20, la cual es indisoluble de la redacción dtr tardía en 1 S 8 y 12 (cf. Dt 17,14-15 = 1 S 8,4-5). Si, como se ha sugerido anteriormente, la inserción del RS en 2 S representa también una crítica del mesianismo davídico, se puede ver entonces en la *edición* de los capítulos 9-20 en un estadio post-dtr una prolongación del debate sobre la monarquía abierto por la segunda redacción dtr.

La *primera* redacción dtr de 1-2 S, a la cual se puede atribuir 1 S 1-3*; 4-6 (7,1); 9,1-10,16; 11; 13-14; así como 1 S 16 (17)-2 S 8, debe datar, en cambio, del comienzo de la época del destierro (primera mitad del siglo VI). Vista la perspectiva relativamente favorable a la monarquía, en teoría se podría considerar una datación josiánica. No obstante, también se puede pensar que la edición del «relato del arca» de 1 S 4-6 en esta primera redacción refleja ya la experiencia del destierro, y la pérdida del arca sería entonces identificada con la destrucción del Templo de Jerusalén (cf. sobre todo el episodio redaccional del nacimiento de Icabod, literalmente «ya no hay gloria», en 1 S 4,19-22, que recuerda el episodio de la gloria que abandona el Templo en Ez 8-11). En cierto modo, la captura del arca y la desaparición del culto de Siló en 1 S 1-6 anuncian así, de manera proleptica, el final del libro de los Reyes y la destrucción del Templo de Jerusalén. Al igual que en 1 S 1-6, lo que queda, después de la destrucción de Jerusalén y la deportación de sus élites, es la palabra de los profetas, de la que es depositaria la escuela deuteronómista. Además, resulta tentador considerar que esta primera edición dtr de S no había sido integrada aún en la HD, sino que se limitaba al conjunto S-R (aun cuando conozca ya sin duda una primera versión del código deuteronómico [Dt 12-26*] y relatos de conquista en Jos 1-12*), como han sugerido varios autores recientemente (cf. especialmente Kratz). Fuera de 1 S 7; 8 y 12, que pertenece a la *segunda* redacción dtr, S-R ignora todo lo relativo a una «época de los jueces» (cf. también el importante sumario de 2 R 17,7-23), y 1 S 1,1 ofrece un buen comienzo a una historia independiente. En este caso, la integración de la primera edición dtr de S-R en la HD corresponde muy probablemente a la *segunda* edición dtr de estos libros, que tematiza explícitamente la transición de la época de los jueces a la de los reyes en 1 S 7-12, creando así un vínculo entre los libros de Jc y de S-R, lo cual sugiere, como consideran un número creciente de autores, que hay que situar la composición de la HD como una colección unificada al comienzo de la época persa, no durante el destierro. Nótese, sin embargo, en este contexto que el sumario de la época de los jueces en 1 S 12,11, que no corresponde en modo alguno al relato de Jc (el TM menciona especialmente a un tal «Bedán» que no está atestiguado en Jc), sugiere que la composición y la edición de Jc tal vez no estaba aún totalmente establecida en el momento de la redacción dtr de 1 S 7-12.

16.3. Temas y cuestiones clave

En su estado actual, canónico, los libros de Samuel están construidos en torno a una tensión fundamental y totalmente constitutiva. Por un lado, su relato pone de relieve a David, «gran antepasado» y rey fundador de la dinastía jerosolimitana, que es objeto de apología en muchos textos; en este senti-

do, estos libros tienen, al menos hasta cierto punto, una dimensión propiamente *épica*, y remiten al lector a la edad de oro de la dinastía de Judá. Por otro lado, varios textos desarrollan ya una reflexión crítica sobre la institución monárquica, y anuncian, en muchos aspectos, la superación de esta institución, que no sobrevivió a los acontecimientos del destierro.



El faraón está sentado a la derecha del dios Horus (cf. Sal 110). Este aspecto de la ideología real subraya la relación filial del rey con respecto al dios (cf. 2 S 7).

16.3.1. La apología de David, antepasado fundador de la dinastía jerosolimitana

La mayor parte de los relatos de 1-2 S están consagrados a la figura de David: su subida al trono (1 S 16-2 S 5), los principales actos fundadores de su reinado (2 S 6-8), las dificultades con sus hijos, en particular Absalón (2 S 9-20); e incluso en la primera parte de los libros de S, algunos elementos

apuntan ya hacia la monarquía de David, con respecto a la cual la de Saúl aparece como la imagen negativa (cf. 13,14). David es presentado claramente como el antepasado fundador de la monarquía de Israel: según el relato bíblico, es el fundador del culto yahvista en Jerusalén, donde introduce el arca de Dios (2 S 6), fundador de una dinastía (2 S 7) y fundador de un imperio dotado de una administración centralizada (2 S 8). Más adelante, en los libros de los Reyes, David es presentado sistemáticamente como el modelo de todos los reyes de Judá.

Las investigaciones arqueológicas recientes han demostrado hasta qué punto esta presentación era ficticia; hasta finales del siglo VIII, después de la conquista de Samaría y la desaparición del reino del Norte, no se asiste al nacimiento de un verdadero Estado centralizado en Judá. David fue, a lo sumo, el jefe de un clan basado en las altas mesetas desérticas de Judea que realizaba regularmente incursiones en las fértiles llanuras vecinas; ésta es, por otro lado, más o menos la imagen que da de él el «relato de la ascensión de David» en 1 S 16-2 S 5 (cf. especialmente 1 S 22,1-5; 24,1; 25,2ss; 26,1), que, según parece, conservó –o no pudo eliminar– estas reminiscencias históricas. Así pues, la representación de David como antepasado fundador de la monarquía en Israel debe ser vista esencialmente como una leyenda construida por la dinastía de Jerusalén en el siglo VII, comparable a los grandes relatos míticos mesopotámicos sobre los reyes fundadores de una dinastía (Guilgamés), que los escribas de Judá pudieron conocer en esta época en el contexto de la dominación neoasiria. Así pues, los relatos sobre David en 1-2 S han de ser leídos como mitos de fundación, y no como una obra historiográfica en el sentido moderno del término, aun cuando en algunos lugares se han conservado recuerdos históricos.

Los relatos sobre David, sobre todo en 1 S 16-2 S 8, insisten considerablemente en la representación de David como rey de «todo Israel». David, aun siendo de origen judío, es elegido rey a la vez por los judíos (2 S 2,1-4a) y por los israelitas (2 S 5,1-5); así pues, es el rey legítimo a la vez del Norte y del Sur. Más aún, es ungido por el profeta Samuel, que es efraimita y representa la tradición profética del Norte. Por último, el traslado del arca de Siló (1 S 4-6) a Jerusalén (2 S 6), está destinado a subrayar que Jerusalén es el centro legítimo del culto yahvista tanto para el Norte como para el Sur. También aquí este motivo tiene su origen en la situación que prevalece después de la destrucción de Samaría, cuando Judá retoma una parte de las prerrogativas económicas y políticas del antiguo reino del Norte. En este contexto se comprenden muy bien los relatos que ponen en escena a Saúl y David. Al subrayar en varias ocasiones que David no tiene nada que ver con el destino trágico de Saúl, los relatos de 1 S 16-31 pretenden explícitamente justificar a Judá, que, al negarse a participar en la coalición siro-efraimita y adoptar una posi-

ción neutra en el conflicto que enfrenta a Samaria con Asiria, podía ser considerado responsable de la desaparición del reino del Norte. Además, la elección de Saúl, originario de Benjamín, como rey de Israel no se debe al azar. Durante todo el siglo VII, y sobre todo bajo el reinado de Josías, el territorio de Benjamín, que linda con el de Judá, con el que formará en adelante una sola entidad administrativa en el imperio neobabilónico, representaba evidentemente el primer objetivo de conquista para el pequeño reino de Judá. En este sentido, los relatos que presentan a David como el heredero lógico, elegido por Yhwh, de Saúl, aspiran evidentemente a legitimar las ambiciones de Judá sobre su vecino más próximo (cf. la información sobre la anexión de Betel en 2 R 23,15ss).

16.3.2. La monarquía superada, o la crítica teocrática de la institución monárquica

En su forma actual, los relatos sobre Samuel y Saúl y sobre la instauración de la monarquía en Israel (1 S 1-16) representan la reflexión más madura, en toda la Biblia hebrea, sobre el origen y la naturaleza de la institución monárquica, así como sobre las relaciones entre profecía y monarquía. Mientras que Saúl encarna los peores defectos de la monarquía, Samuel personifica, por el contrario, el ideal del jefe *carismático*, a la vez profeta, juez, jefe militar y jefe religioso, elegido y divinamente inspirado por Yhwh, y no dependiente de ninguna institución humana, de modo que su papel sólo se puede comparar, en toda la Biblia hebrea, con el de Moisés (con el cual es asociado en algunos textos tardíos como figura del intercesor por excelencia; véanse Jr 15,1; Sal 99,6). Detrás de este ideal carismático representado por Samuel, se puede identificar el programa teológico y político de los medios dtr en el retorno del destierro, que consideran que la comunidad de Jerusalén debe fundarse exclusivamente en la obediencia a Dios, y no en una institución determinada. La instauración de la monarquía, institución dinástica por excelencia, responde a este ideal, como subraya el episodio de 1 S 8, donde la petición de un rey por parte del pueblo es interpretada por Yhwh como rechazo de su monarquía sobre Israel. Este conflicto se resolverá finalmente en los capítulos siguientes (véase sobre todo 1 S 12), pero únicamente porque la institución monárquica queda sometida a la profecía carismática; el rey es instituido por el profeta (Samuel), y puede ser destituido por él en cualquier momento (cf. 1 S 15,1-16,13). Contrariamente a la teología tradicional de Oriente Próximo, para la cual el rey es siempre de algún modo el representante de la divinidad en la tierra, su «lugarteniente», la escuela dtr afirma, por el contrario, que la monarquía es primero una institución de origen *humano*, querida por el pueblo (1 S 8,4-5, cf. Dt 17,14), que sólo es legítima si el rey es

elegido por el propio Yhwh (Dt 17,15) y está sometido como el pueblo a la Ley divina (que es, para los deuteronomistas, el código deuteronómico). El ideal teocrático de la monarquía que ve aquí la luz es afirmado de manera explícita en el texto paralelo de Dt 17,14-20, que presenta la lectura y la meditación de la Ley divina como la principal tarea del rey elegido por Yhwh (vv. 18-20).

En la forma canónica de los libros de S, coexisten las dos representaciones de la monarquía: una, todavía parcialmente reflejada en la primera edición dtr de los libros de S, presenta una apología de David; la otra, que ve la luz en los textos deuteronomistas tardíos con el regreso del destierro, desarrolla una visión crítica de la monarquía, en la que la única realeza tolerada es una monarquía enteramente sometida a la Ley deuteronómica. Esta ambivalencia, que ilustra la diversidad de las tradiciones reunidas en S, es en sí un testimonio de la ruptura introducida por la catástrofe del año 587. Los intelectuales dtr y post-dtr que dieron a los libros de S su forma final no creían ya en la restauración del orden monárquico tradicional, aun cuando no excluyan necesariamente la posibilidad de una restauración de la dinastía davídica. Simultáneamente, estos editores no podían ni querían ignorar enteramente la memoria del pasado glorioso de Jerusalén personificado por la figura de David. Así pues, decidieron editar las tradiciones sobre David y sobre los comienzos de la monarquía, enmarcándolas dentro de una serie de consideraciones que, por sus referencias a los peligros inherentes a la institución monárquica, establecen el vínculo con su propio presente y de este modo constituyen una aportación a la reflexión política y religiosa de su tiempo sobre el futuro de la comunidad de Jerusalén. Como consecuencia, los editores dtr de 1-2 S crearon una tensión que iba a resultar extremadamente fructífera en el plano religioso y simbólico. La esperanza en una restauración inminente de la monarquía davídica en Jerusalén será rápidamente abandonada a lo largo de la época persa (finales del siglo VI – principios del siglo V), y adoptará cada vez más la forma de un verdadero mesianismo escatológico. En la figura de este mesías se reconciliarán finalmente las dos representaciones fundamentales de la monarquía en Samuel. Descendiente de David, el mesías restaurará el linaje davídico en Jerusalén; pero encarnará también íntegramente la obediencia al conjunto de los mandamientos de la *Torah*, con la cual formará una sola realidad. En este sentido, el mesianismo davídico, que adoptará diferentes formas en las épocas helenística y romana, especialmente en Qumrán y en el Nuevo Testamento, representa de algún modo el punto culminante del debate sobre la monarquía abierto en el siglo VI después del desmoronamiento de las instituciones tradicionales de Jerusalén.

16.4. Indicaciones bibliográficas

16.4.1. Comentarios

A.A. ANDERSON, WBC 11, 1989. K. BUDDE, KHC 8, 1902. A. CAUQUOT / P. DE ROBERT, CAT 6, 1994. R.P. GORDON, OTGu, 1987. H.W. HERTZBERG, ATD 10, 1986' - OTL, 1982'. R.W. KLEIN, WBC 10, 1983. P.K. MCCARTER, AncB 8, 1980; AncB 9, 1984. H.-J. STOEBE, KAT 8/1, 1973; KAT 8/2, 1994. F. STOLZ, ZBK.AT 9, 1981.

16.4.2. Estado de la investigación

W. DIETRICH / T. NAUMANN, *Die Samuelbücher* (EdF 287), Darmstadt, 1995. P.K. MCCARTER, «The Books of Samuel», en S.L. MCKENZIE / P.M. GRAHAM (eds.), *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth* (JSOTS 182), Sheffield, 1994, pp. 260-280. T. VEJOLA, «Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (II)», *ThR* 67/4 (2002), pp. 391-424.

16.4.3. Obras y artículos importantes

D. BARTHÉLEMY / D.W. GOODING / J. LUST y E. TOV, *The Story of David and Goliath: Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture* (OBO 73), Friburgo (CH) / Göttingen, 1986. S.P. BROCK, *The Recensions of the Septuaginta Version of I Samuel* (Quaderni di Henoch 9), Turín, 1996. A.F. CAMPBELL, *The Ark Narrative (I Sam 4-6; 2 Sam 6): A Form-Critical and Tradition-Historical Study* (SBL.DS 16), Missoula, 1975. L. DELEKAT, «Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählungen», en F. MAASS (ed.), *Das ferne und das nahe Wort. FS L. Rost* (BZAW 105), Berlin, 1967, pp. 26-36. L. DESROUSSEAU / J. VERMEYLEN (eds.), *Figures de David à travers la Bible* (LeDiv 177), París, 1999. W. DIETRICH, *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel* (BWANT 122), Stuttgart et al., (1987) 1992². I. FINKELSTEIN / N. SILBERMANN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, París, 2002 (trad. cast.: *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Siglo XXI, Madrid, 2003³). J.W. FLANAGAN, «Court History or Succession Document? A Study of 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2», *JBL* 91 (1972), pp. 172-181. J.H. GRØNBÆK, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15 - 2. Sam. 5). Tradition und Komposition* (Acta Theologica Danica 10), Kobenhavn, 1971. D.M. GUNN, *The Story of King David: Genre and Interpretation* (JSOTS 6), Sheffield, 1978. R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen, 2000. S.L. MCKENZIE, «Cette royaute qui fait problème», en A. DE PURY / T. RÖMER y J.-D. MACCHI (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 34), Génova, 1996, pp. 267-295. J.M. MILLER, «Saul's Rise to Power: Some Observations Concerning 1 S 9,1-10,16; 10,26-11,15 and 13,2-14,46», *CBQ* 36 (1974), pp. 157-174. P.D. MILLER / J.J.M. ROBERTS, *The Hand of the Lord: A Reassessment of the «Ark Narrative» of I Samuel*, Baltimore (Ma) / Londres, 1977. P. MOMMER, *Samuel. Geschichte und Überlieferung* (WMANT 65), Neukirchen-Vluyn, 1991. C. NIHAN, «Le(s) récit(s) dtr de l'instauration de la monarchie en I Samuel», en T. RÖMER (ed.), *The Future of Deuteronomistic History* (BETHL 147), Leuven, 2000, pp. 147-177. S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel: The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts* (OBO 57), Friburgo (CH) / Göttingen, 1984. A. DE PURY / T. RÖMER (eds.),

Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen (OBO 176), Friburgo (CH) / Göttingen, 2000. G. VON RAD, »Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel« (1944), en Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 8), Munich, 1965, pp. 148-188. L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT 42), Stuttgart, 1926 - *The Succession to the Throne of David* (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship 1), Sheffield, 1982. S. SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids* (2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2) (BZAW 267), Berlin / Nueva York, 1998. K.A.D. SMELIK, »The Ark Narrative Reconsidered», en A.S. VAN DER WOUDE (ed.), *New Avenues in the Study of Old Testament* (OTS 25), Leiden et al., 1989, pp. 128-144. E. TOV, *The Hebrew and Greek Texts of Samuel* (IOSCS), Jerusalén, 1980. E.C. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19), Chico (Ca), 1978. J. VAN SETERS, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical Historiography*, New Haven (Ct) / Londres, 1983. T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AAStB 193), Helsinki, 1975. Id., *Das Königatum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (AAStB 198), Helsinki, 1977. J. VERMEYLEN, *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2* (BETHL 154), Leuven, 2000. A. WEISER, *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1. Samuel 7-12* (FRLANT 81), Göttingen, 1962. J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, Göttingen, 1871. E. WÜRTHWEIN, »Die Erzählung von der Thronfolge Davids – Theologische oder politische Geschichtsschreibung?« (1974), en Id., *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (BZAW 227), Berlin / Nueva York, 1994, pp. 29-79.

1-2 REYES

Ernst Axel Knauf

Según su contexto canónico, 1-2 R es un libro de reyes y de profetas. Es el más deuteronómista de los libros de los *Nebiim* y ha contribuido ampliamente a la elaboración de la concepción judeo-cristiana del «buen» rey y del «verdadero» profeta.

17.1. Estructura y contenido del libro

La división de Reyes en dos libros procede de la *Septuaginta* y fue introducida en los manuscritos hebreos a partir del siglo XV de nuestra era. R es el último libro de los Profetas anteriores; narra toda la historia de las monarquías israelita y judía desde el reinado de Salomón, que sucede a David, el fundador del trono eterno de Jerusalén (2 S 7; Sal 2; 89), hasta su destrucción.

El texto de 1 R 1-2 cumple la función de transición entre el libro de Samuel y el de los Reyes, puesto que en esos dos capítulos concluye la historia de David (y de su sucesión). En 2 R 25, el libro termina con el relato de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor (2 R 25,8-17) y el destierro de la población, a Babilonia (2 R 25,18-21) y a Egipto (2 R 25,22-26). No obstante, el último relato señala que el final del Templo y del Estado no significa el final de la familia real (2 R 25,27-30). De este modo se remite al lector a Is 4,2; 9,1-6; 11,1-5, así como a Esd 1,8; 3,2 (cf. 1 Cro 3,17-18).

Se puede dividir 1-2 R en tres grandes partes:

A. El reino unido bajo Salomón (1 R 1-11)

- | | |
|---------|--|
| 1-2 | Sucesión en Jerusalén |
| 3,4-15 | Sucesión en Gabaón por <i>instalación divina</i> . Don de la sabiduría |
| 3,16-28 | Ejercicio de la sabiduría: juicio de Salomón |
| 4,1-5,5 | Grandes del reino, corte y prosperidad general |
| 5,6-14 | Ejercicio de la sabiduría: literatura sapiencial |
| 5,15-32 | Contactos internacionales con miras a la construcción del Templo |
| 6 | Construcción del Templo |
| 7 | Construcción del palacio y mobiliario del Templo |
| 8 | Inauguración del Templo |

- 9,1-9 Segunda *instalación divina*: petición de obediencia en vez del don de sabiduría
- 9,10-14 Ciudades recibidas por Jirán, rey de Tiro, como pago por sus servicios
- 9,15-28 Prefectos, obras reales y prosperidad comercial
- 10,1-10,13 Ejercicio de la sabiduría: la reina de Sabá
- 10,11-29 Otras riquezas y relaciones comerciales
- 11 Caída de Salomón

B. Historia de Israel y de Judá hasta la conquista de Samaría (1 R 12-2 R 17)

- 1 R 12-16 Crónica: de la disolución del reino unido a Omní
- 1 R 17-2 R 2,18 Historias proféticas: Elías
- 2 R 2,19-8 Historias proféticas: Eliseo
- 2 R 9-17 Crónica: de la revolución de Jehú a la constitución de la provincia asiria de Samaría.

C. Historia de Judá hasta su caída (2 R 18-25)

- 18-20 *Ezequías*: Reforma -> «Hizo el bien a los ojos de Yhwh»
- 21 *Manasés, Amón*: Apostasía -> «Hicieron el mal a los ojos de Yhwh»
- 22-23,30 *Josías*: Reforma -> «Hizo el bien a los ojos de Yhwh»
- 23,31-25,30 *Últimos reyes*: Apostasía -> «Hicieron el mal a los ojos de Yhwh»

Cada una de las tres partes se distingue por su marco y por sus temas clave:

Primera parte (A)	Segunda parte (B)	Tercera parte (C)
Salomón y el reino unificado: 1 R 1-11	Israel y Judá: 1 R 12-2 R 17	Judá: 2 R 18-25
<i>Marco</i>	<i>Marco</i>	<i>Marco</i>
1 R 1,1: David es viejo e impotente 1 R 11,43: Salomón muere	1 R 12,1: Roboán rey de Israel 2 R 17,41: Los samaritanos continúan pecando 2 R	18,1: Ezequías comienza a reinar 2 R 25,30: Jeconías perdonado

<i>Temas clave (A)</i>	<i>Temas clave (B)</i>	<i>Temas clave (C)</i>
Sabiduría, prudencia, astucia: 1 R 2,6.9; 3,12.28; 5,9-11.14.21.26; 7,14; 10,4.6-8,23-24; 11,41	Pecado de Jeroboán: 1 R 12,28-30; 13,33-34; 15,26.30.34; 16,2...	Hacer lo que es recto a los ojos de Yhwh: 2 R 18,3; 22,2
Monarquía consolidada: 1 R 2,12.46; 9,5	Altos, colinas: 1 R 12,31; 14,23; 15,14...	Hacer lo que está mal a los ojos de Yhwh: 2 R 21,2.20; 23,32.37; 24,19

En las partes segunda y tercera, los reinados de los diferentes reyes de Israel y de Judá son presentados con marcos estereotipados; sobre algunos de los reyes no tenemos más información que las indicaciones contenidas en el sumario del reinado (2 R 14,23-29; 15,1-7.8-12.13-16.17-22.23-26.27-31.32-38...). Además, los marcos de los reyes del Norte son menos detallados que los de los reyes de Judá.

Reyes de Judá	Reyes de Israel
<i>Introducción</i>	<i>Introducción</i>
Sincronismo	Sincronismo
Edad en el momento de la subida al trono	-
Duración del reinado	Duración del reinado
Nombre de la madre	-
Juicio	Juicio
<i>Relato final</i>	<i>Relato final</i>
Fuentes	Fuentes
Muerte	Muerte
Sepultura	-
Sucesor	Sucesor

La introducción puede faltar cuando es reemplazada por un relato más elaborado (1 R 1-2; 12-14; 2 R 9-10). El relato final falta cuando el rey ha sido desterrado (2 R 17,4; 23,24; 25,30). Atalia (2 R 11), considerada ilegítima, carece por completo de marco.

La sucesión de los monarcas va acompañada por la intervención de profetas, la mayoría de los cuales no son mencionados en los libros de los Profetas posteriores –excepto Isaías (2 R 18-20 ~ Is 36-38) y Jonás, hijo de Amitay, en 2 R 14,25 (su nombre es retomado por el autor del libro de Jonás): Ajías de Siló (1 R 11,29-40; 14,1-18), Miqueas, hijo de Yimlá (1 R 22,5-28), Elías (1 R 17-19;21; 2 R 1-2), Eliseo (1 R 19,19-21; 2 R 2-9; 13,14-21), Juldá (2 R 22,14-20). Casi todos ellos anuncian la perdida parcial (1 R 11,29-40) o total de la monarquía, y de este modo preparan la caída de Israel y de Judá.

17.2. Origen y formación

Contrariamente a los libros de los Jueces y de Samuel, es probable que 1-2 R no existiera nunca independientemente de una narración más amplia. Durante mucho tiempo se ha identificado esta narración con la HD, una obra «historiográfica» que supuestamente abarcaría de Dt a 2 R*. Los partidarios de esta hipótesis están divididos, por lo que respecta al libro de los Reyes, entre quienes trabajan con un modelo de bloques sucesivos (un primer «bloque», que dataría del reinado de Josías, habría sido completado después de los acontecimientos del año 586 con el añadido de un segundo bloque, los capítulos 2 R 24-25; cf. Cross y Weippert) y quienes encuentran tres estratos principales a lo largo de este libro (DtrH, DtrP, DtrN; cf. Smend, Veijola, Dietrich). Entre quienes prefieren el primer modelo, algunos autores sitúan el final de la primera edición de 1-2 R en el reinado de Ezequías (Provan). Algunos partidarios del modelo de los estratos paralelos los subdividen en un número a veces incontrolable de estratos suplementarios (DtrN₁, DtrN₂, etcétera, y también «DtrS» –donde la S es la inicial de la palabra «spät», que significa «tardío»–). Las reconstrucciones recientes de la primera edición de la historia dtr establecen un texto muy breve (véase, por ejemplo, O'Brien) y recuerdan a este respecto las reconstrucciones del llamado «Yahvista» en los años 1970-1980, justo antes de su desaparición de la escena exegética.

Para quienes sólo aceptan la hipótesis de una «historia dtr» que nivelaría las particularidades teológicas de cada libro en vez de ponerlas de relieve, la mejor explicación de la razón de ser del libro de los Reyes es la propuesta por K. Schmid: un relato preexílico que abarcaría las épocas de Moisés y de Josué habría sido ampliado durante el destierro hasta formar el conjunto Moisés-Reyes por medio del añadido de los libros de Samuel y Reyes (pero no Jc). Es evidente que después de los años 586-582, una etiología de la posesión del país por Israel y Judá (el libro de Josué) debía ser reemplazada por una etiología de la pérdida del país. Después de la constitución del Pentateuco en torno al personaje de Moisés, el conjunto Jos-R se convirtió progresivamente en la colección de los «Profetas anteriores». El texto de la *Septuaginta* muestra que no se debería en ningún caso situar la «redacción final» del libro de los Reyes durante los siglos VII o VI a.C. Es probable que existieran dos recensiones diferentes del libro de los Reyes (cf. Volggers). La última redacción del TM de R se puede situar hacia el año 200 a.C. (a partir de la forma traducida por la *Septuaginta*, que representa una edición con un perfil literario y teológico diferente).

17.2.1. Fuentes y redacciones

La primera redacción de R tuvo tres fuentes distintas: «los Anales de los reyes de Israel» (de Jeroboán I a Oseas), los «Anales de los reyes de Judá» (de

Roboán a Sedecías y Godolías) y una «historia de los antiguos reyes» (de Saúl/David a Jehú, cf. Na'aman, Knauf). Los anales proporcionan informaciones concretas sobre cada soberano (nombre, duración del reinado...). Aparte de estas informaciones, los pasajes que pueden provenir de estas fuentes son raros (cf. 1 R 14,30; 15,16-17.20*-22; 2 R 3,4-5; 11,1-4a.19-20). De la «Historia de los antiguos reyes» (cf. Na'aman, Knauf) provienen 1 R 1-4*; 11,26-28.40; 12-16*; 2 R 9-10* (esta misma historia proporciona también el núcleo de 1-2 S; cf. sobre este punto la idea de Kratz de una historia dtr primitiva que abarcaría 1-2 S y 1-2 R*). Es probable que esta historia de los antiguos reyes no contuviera una historia elaborada de Salomón, que pudo ser compuesta como relato independiente durante la época asiria (cf. Sarkis). La inserción de la historia de Salomón crea una tensión dentro de la historia de los Reyes: compárese 1 R 11,28; 12,4-11 con 5,27-32 (trabajos forzados de los israelitas sólo para la construcción del Templo) y con 9,15-23 (únicamente los no israelitas son sometidos a los trabajos forzados). Es difícil saber si la primera redacción de R se inició en Jerusalén antes del año 586 (por ejemplo, bajo el reinado de Josías), pero ésta sigue siendo una hipótesis plausible. También es difícil saber si estos anales sobrevivieron durante cierto tiempo en Mispá, en Betel, e incluso entre los desterrados en Babilonia, o si los descendientes de los desterrados de Babilonia citaron estas fuentes de memoria. En cualquier caso, la primera redacción de conjunto de 1-2 R es obra de los políticos responsables de la catástrofe del año 586 o de sus descendientes que trataban de recuperar el poder por una restauración nacionalista de la casa de David (que fracasó en los años 520/519).

17.2.2. Las diferentes etapas redaccionales

La naturaleza y la extensión de la actividad redaccional que condujo hasta la versión definitiva del TM sólo se pueden precisar de un modo aproximativo. Las redacciones globales, como las definidas por las siglas DtrH, DtrP, DtrN en el marco de la hipótesis de la HD coexisten con relecturas puntuales, que no tienen una visión de conjunto (por ejemplo, el midrás de 2 R 3,6-27 que «explica» 2 R 3,4-5).

17.2.2.1. ¿Una primera versión de R bajo Ezequías o bajo Josías?

Analizando los marcos de los reinados y las fórmulas de apreciación de cada rey, H. Weippert ha sugerido que la primera versión de 1-2 R habría terminado con el reinado de Ezequías y sería una obra de la corte de Josías (en ella Josías sería presentado como aquel que lleva a término las reformas que Ezequías había iniciado).

No obstante, es posible interpretar las diferencias observadas por Weippert de manera *sincrónica*, y no necesariamente diacrónica. Estas divergencias reflejarían entonces una división en períodos establecida por los redactores en lugar de indicar distintas etapas en el crecimiento del libro.

La inserción de «la historia de Salomón» por una «*redacción salomónica*» en «la historia de los antiguos reyes» habría podido provocar en la época de Josías, e incluso más tarde, la separación de esta historia en dos rollos (S* y R*). En el momento de la inserción de los «anales de Salomón», éstos fueron completados con el añadido de materiales históricos (1 R 9,16-18) y no históricos (1 R 5,6-14; 9,15,19; 10,1-10,13).

17.2.2.2. El problema del final del libro (2 R 25,27-30) y la primera edición global de I-2 R

Es evidente que la historia de la rehabilitación de Jeconías no pudo ser escrita antes del breve reinado del rey babilónico que estaría en el origen de ella (562/561). Resulta dudoso que este acontecimiento suscitara esperanzas de restauración inminente que habrían llevado a redactar una primera versión de la historia de los reyes de Israel y de Judá. Es más probable que 2 R 25,27-30 expresara la esperanza de una restauración de la casa de David, restauración que parecería posible hacia el año 520 (cf. Ag 2; Za 1-8). Así pues, no se excluye que la primera versión, que englobaría toda la trama narrativa de Salomón hasta la caída de Jerusalén, datara del comienzo de la era post-exílica y no de la época del destierro propiamente dicho. Otra posibilidad sería considerar 2 R 25,27-30 como un añadido que dataría de la época persa, retomaría motivos de las novelas de la diáspora (Gn 37-50*, Dn 1-6*, Ester) y tendría la finalidad de legitimar la transformación de una situación de destierro en situación de diáspora (Römer).

17.2.2.3. La redacción profética

Una etapa importante para la transformación de R, que pasó de ser un relato «histórico» a convertirse en una parte de los «Profetas anteriores», fue la inserción de los relatos proféticos, en particular los de Elías y Eliseo (1 R 11,29-40; 14,1-18; 22,5-28; 17-19; 2 R 1-9; 13,14-21). Como en el caso de los materiales relativos a Salomón, las historias de Elías y de Eliseo podrían provenir de fuentes independientes (al igual que la historia de Ajías de Siló en 1 R 11).

La redacción que unió R con Is y la introdujo en el canon profético es la última redacción de conjunto observable; interpoló una forma abreviada de Is 36-39 en 2 R 18-20. De este modo, el primer profeta canónico incorporado en R, Isaías, representa el conjunto de los profetas (cf. Knauf).

17.3. Temas y cuestiones clave

17.3.1. I-2 R y la historia

R no es una historiografía en el sentido griego del término (investigación de un autor que comenta sus fuentes). El historiador moderno preferiría tener acceso a los «Anales de Israel y de Judá» que son mencionados en el libro. El libro de los Reyes interpreta la historia de las monarquías de Israel y de Judá con el fin de explicar la desaparición de estos reinos. Y al hacerlo, dirige a esta historia una mirada moralizadora.

Sobre los éxitos de los grandes reyes de Israel (Jeroboán I, Omrí, Ajab, Jeroboán II) y de Judá (Manasés), R no nos dice nada, excepto que fueron reyes malos según los criterios religiosos y morales de los redactores («deuteronomistas»). Se puede reconstruir su grandeza y lo que hicieron en favor de su país gracias a la arqueología y a las fuentes asirias. En cambio, los reyes que practicaron políticas que hoy se considerarían irresponsables y que llevaron a su país al borde del abismo son juzgados favorablemente (Jehú –en parte–, Ezequías, Josías). Los redactores de 1-2 R no aceptan la integración económica y política de Judá en el seno del «Oriente Próximo unido» bajo la hegemonía asiria y babilónica, mientras que Jeremías y su escuela la habían aceptado (cf. Jr 26-29; 45).



Conquista de una ciudad enemiga por el ejército asirio.

17.3.2. La ideología de R

Según R, la historia de Israel y de Judá desemboca en una catástrofe, porque los reyes no se adhirieron a las leyes del Deuteronomio. Esta teoría constituye un anacronismo, incluso según la lógica literaria de 1-2 R: habida cuenta de que el Dt no fue descubierto hasta el reinado de Josías (2 R 22,3-

8), los reyes anteriores, de Jeroboán II a Amón, no pudieron cumplir sus leyes. Según R, el tema central del libro del Dt es la unicidad del Templo de Yhwh. Éste puede encontrarse única y exclusivamente en Jerusalén (2 S 7; 1 R 6-8; nótese, en cambio, que en el Pentateuco, el Dt no especifica dónde se sitúa el Templo de Yhwh; tal vez esta discrepancia explique el hecho de que los samaritanos pudieran aceptar la *Torah*). La veneración de Yhwh en Betel o en Dan constituye el «pecado de Jeroboán» (2 R 10,30...). Su culto sobre otros «lugares altos», y su veneración junto con Baal, Aserá u otras divinidades, caracterizan el «pecado de los padres» (es decir, los reyes anteriores, cf. 1 R 15,3). La ideología de R es, por lo tanto, anti-politeísta, exclusivista y antisamaritana. Las masacres que realiza Jehú para imponer una veneración exclusiva de Yhwh son perdonadas, e incluso aceptadas por los redactores.

La ideología de R –un solo Dios y un solo Templo– se inscribe en el discurso teológico postexílico y pone de manifiesto una concepción teológica más estrecha y más etnocéntrica que la de la *Torah*. La ideología de R dio sus frutos durante el cisma samaritano que tuvo lugar entre los años 332 y 108. R inspiró también los regicidios del siglo XVI en Francia y del XVII en Inglaterra, así como el libro de Josué sirvió de legitimación para las masacres cometidas por los colonos blancos en América del Norte y en Sudáfrica. Estos ejemplos demuestran que el libro de los Reyes debería servir hoy de vacuna contra todas las clases de tentaciones etnocéntricas y monomaníacas.

La noción de dioses que hacen la historia y que requieren un culto y una moral apropiados es común a todo el Oriente Bíblico (como muestran, por ejemplo, la estela de Mesá y las inscripciones de Asaradón). Una visión de la historia comprendida como realidad dirigida por un solo dios puede producir a sus adeptos la impresión de que son capaces de controlar el curso de la historia por el ejercicio de la religión.

17.3.3. R y la disputa teológica en el seno de la Biblia hebrea

1-2 R constituye una de las explicaciones, entre otras, de la pérdida de la autonomía política de Israel y de Judá. Los redactores de Isaías percibieron la causa del desfallecimiento de Israel y de Judá en las malas elecciones políticas y en el comportamiento irresponsable de sus dirigentes (Is 5; 8,6-18; 28-31). Según el libro de Jeremías, este profeta reprochó a sus contemporáneos que no quisieran aceptar la dominación babilónica (Jr 26-29). Según los criterios de pureza cultural establecidos por Ezequiel, los autores de R se asemejan a los paganos. R, Is, Jr y Ez representan, por lo tanto, escuelas rivales que trataban de analizar las razones de la catástrofe de Judá a la vez que proponían conceptos para una restauración. Estas divergencias y este antago-

nismo entre los libros de los «profetas mayores» explican el silencio de R sobre los Profetas posteriores. A lo largo de toda la historia del judaísmo se pueden encontrar tanto estas diferentes opciones proféticas como la posición del libro de los Reyes.

La ideología de R es también criticada por el Sal 44 (se puede tener fe en el dios verdadero y sufrir, no obstante, la derrota) y por el libro de Jonás. En este libro, un profeta nacionalista mencionado en 2 R 14,25 es ridiculizado cuando defiende una teología nacionalista.

17.3.4. La teología de R en su contexto canónico

Una lectura teológica de R tiene que basarse en el hecho de que R sirve de puente entre Samuel e Isasas. La dinastía davídica, a pesar de sus comienzos gloriosos, termina en una situación catastrófica, que no es un desastre únicamente para Israel y Judá. Esta catástrofe marca también el final de la concepción de un dios nacionalista; porque éste, al término de la historia narrada por R, ha perdido su país, su pueblo y su Templo. En oposición a esta anti-historia de salvación pudo el mensaje de Isasas desplegar todo su impacto: mensaje del juicio divino como justificación y restitución del pecador (Is 1,18-26), verdadera teocracia como reinado de Dios sin rey, sin Estado y sin Templo (Is 60,14-22; 61,6-8; 65,17-66,23).

17.4. Indicaciones bibliográficas

17.4.1. Comentarios

M. COGAN / H. TADMOR, *AncB* 11, 1988. J.A. MONTGOMERY / H.S. GEHMANN, *ICC*, 1951. M.J. MULDER, *HCOT*, 1998-. J. WERLITZ, *NSK.AT* 8, 2002. E. WÜRTHWEIN, *ATD* 11/1, (1977) 1985²; 11/2, 1984.

17.4.2. Estado de la investigación

S.L. MCKENZIE, «The Books of Kings in the Deuteronomistic History», en S.L. MCKENZIE / P. GRAHAM (eds.), *The History of Israel's Tradition: The Heritage of Martin Noth* (JSOTS 182), Sheffield, 1984, pp. 281-307. T. VEIJOLA, «Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation», *ThR* 67 (2002), pp. 391-424; *ThR* 68 (2003), pp. 1-44.

17.4.3. Obras y artículos importantes

R. ALBERTZ, «Le milieu des Deutéronomistes», en A. DE PURY / T. RÖMER y J.-D. MACCHI (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Génova, 1996, pp. 377-407. J. BÖSENECKER, *Text und Tradition. Untersuchungen zum hebraischen und griechischen Text von 1 Kön 1-11*, Diss. Theol. Rostock, 2000 (à paraître chez OBO). F.M. CROSS, *The Themes of the Book of*

Kings and the Structure of the Deuteronomistic History, Cambridge (Ma), 1973. B. HALPERN / D. VANDERHOOF, «The Editions of Kings in the 7th-6th Centuries B.C.E.», *HUCA* 62 (1991), pp. 179-244. E.A. KNAUF, «The Queens' Story: Bathsheba, Maacah, Athaliah and the "Historia of Early Kings"», *Lectio difficilior* 2 (2002) (www.lectio.unibe.ch). ID., «Vom Prophetinnen-Wort zum Propheten-Buch», *Lectio difficilior* 2 (2002) (www.lectio.unibe.ch). R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen, 2000. A. LEMAIRE, «Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois», *ZAW* 98 (1986), pp. 221-236. N. NÁMAN, «The Contribution of Royal Inscriptions for a Re-Evaluation of the Book of Kings as Historical Source», *JSOT* 82 (1999), pp. 3-17. D. NOCQUET, *Le "livret noir de Baal". La polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et l'ancien Israël* (Actes et Recherches), Génova, 2004. M.A. O'BRIEN, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment* (OBO 92), Friburgo (CH) / Göttingen, 1989. J. PAKKALA, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History* (SE SJ 76), Göttingen, 1999. I.W. PROVAN, *Hezekiah and the Book of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History* (BZAW 172), Berlin / Nueva York, 1988. T.C. RÖMER, «Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On "Book-Finding" and Other Literary Strategies», *ZAW* 109 (1997), pp. 1-11. H.N. RÖSEL, *Von Josua bis Jozachin. Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (VTS 75), Leiden et al., 1999. P. SÄRKIO, *Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung über 1. Kön 3-5 und 9-11* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 60), Göttingen, 1994. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, 1999. R. SMEND, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart et al., 1978. D. VOLGGER, *Verbindliche Tore am einzigen Tempel. Zu Motiv und Ort der Komposition von 1.2 Kön.* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 61), St. Ottilien, 1998. H. WEIPPERT, «Die "deuteronomistischen" Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher», *Bib.* 53 (1952), pp. 301-339.

LOS GÉNEROS LITERARIOS PROFÉTICOS

Jacques Vermeylen

Los profetas del Primer Testamento utilizan una amplia gama de medios de expresión. No resulta nada fácil poner orden en un conjunto tan abundante de textos. En los libros de los Profetas posteriores se encuentran algunos relatos, pero también y sobre todo discursos, que unas veces son portadores de esperanza y otras amenazadores. Examinemos uno tras otro cada uno de estos tres aspectos, terminando por los relatos.

18.1. La profecía de salvación

En casi todas las culturas del Oriente Bíblico hubo profetas, hombres capaces de transmitir al rey o al pueblo palabras de origen divino. Desde los tiempos más remotos hubo en Israel a la vez grupos de profetas extáticos e individuos dotados de poderes extraños (visiones, milagros, intercesión eficaz...). Actualmente sólo tenemos acceso a la palabra de estos profetas a través de relatos más tardíos. Estas primeras formas de profetismo dieron pronto origen a un profetismo de corte (Natán, Gad...), y probablemente a un profetismo cultural ligado al Templo. Las polémicas de Jeremías contra los «profetas de mentira» (Jr 27-29) hacen pensar que estos personajes proclamaban ordinariamente un mensaje optimista. Ya el célebre oráculo de Natán a David tiene como contenido esencial la promesa de la perennidad de la dinastía (2 S 7,1-17). La profecía de salvación se encuentra en varias colecciones proféticas, y en particular en los pasajes generalmente considerados de origen postexílico, pero el ejemplo más característico es el de Is 40-55. Además de algunos pasajes hímnicos (40,12-26.27-31; 42,10-13; 44,23; 45,8; 48,20-21; 49,13; 51,3; 52,9-10) y de las controversias contra Israel (40,12-31; 44,24-28; 45,9-13; 46,5-11; 48,1-11.12-15; 55,8-13), se distinguen los géneros literarios siguientes:

1. El *oráculo de salvación*, que imita el oráculo de salvación sacerdotal dado por el sacerdote como respuesta a una queja individual (cumplimiento). En Is 40-55, este género literario está desvinculado de su lugar original, para ser aplicado a Israel. Se encuentra en Is 41,8-13.14-16; 43,1-4.5-7; 44,1-5. El oráculo de salvación déutero-isaiano está construido según la estructura siguiente:

1. una introducción (ejemplo: Is 43,1a);
2. el anuncio de la salvación: «¡No temas!» (43,1ba);
3. la motivación (43,1bβ-4a):
 - nominal: «yo estoy contigo», «yo soy tu Dios», etcétera;
 - verbal: «yo te ayudo», «yo te fortalezco», etcétera;
4. la consecuencia de la intervención divina (43,4b);
5. a veces el oráculo termina con la mención explícita de la finalidad de la salvación: el honor divino.

2. La *proclamación de la salvación*, que imita también la respuesta que el sacerdote daba a la súplica en el marco de la liturgia. Se distingue del oráculo de salvación por dos características: por una parte, se expresa en futuro y no en presente; por otra, responde a la queja colectiva y no a la súplica individual. Se encuentra en Is 41,17-20; 42,14-17; 43,16-21; 46,12-13; 48,1-11.12-17; 49,7-12; etcétera. Estas perícopas están construidas según este esquema:

1. el recuerdo de la lamentación nacional;
2. el anuncio de la salvación:
 - anuncio del don divino;
 - anuncio de la intervención divina: la liberación del pueblo, etcétera;
3. el fin que busca Yhwh.

3. El *discurso de proceso* contra los otros pueblos (41,1-5; 41,21-29; 43,8-15; 44,6-8; 45,20-25). Estos discursos comprenden los elementos siguientes:

1. la invitación a comparecer (ejemplo: 41,1);
2. el interrogatorio: ¿quién, en definitiva, es el verdadero Dios? (41,2-4);
3. la conclusión (41,5).

El argumento principal de este discurso reside en la continuidad de la acción divina, desde la creación del mundo: Yhwh realiza siempre lo que dice. Dios extiende su acción sobre la tierra entera y se sirve incluso de un rey extranjero, su siervo Ciro, para el servicio de su pueblo.

Subrayemos que estos géneros literarios no parecen responder a situaciones de vida específicas, sino que aparecen más bien como imitaciones. El profeta –o el escritor que se expresa en su nombre– responde a la situación de desamparo de Israel, pero no es preciso imaginar ningún contexto cultural.

18.2. La profecía de desgracia

Según el estudio clásico de C. Westermann, el discurso profético de la época de la monarquía no tiene más que un género literario fundamental, el discurso de juicio, que comienza con la fórmula del mensajero («Así habla Yhwh») y contiene dos partes esenciales: la exposición de los reproches y el anuncio del castigo, con frecuencia introducido por *lakén*, «por eso», o una fórmula equivalente. La realidad, sin embargo, es mucho más compleja. Así, los discursos de Amós, el primero de los profetas «críticos» (hacia el año 760), entran a duras penas en este marco; y, por el contrario, se reconocen en ellos varios géneros literarios que serán empleados por los profetas posteriores. Amós no inventa un nuevo tipo de discurso, sino que utiliza diversos modos tradicionales de expresión para ponerlos al servicio de un mensaje nuevo. Este recurso a la imitación pudo ir acompañado de las correspondientes escenificaciones; es indudable que la frontera entre «palabra profética» y «acto simbólico» no es muy clara. Así, Amós desempeña sucesivamente los papeles de mensajero real, pregonero, plañidero y *nabi'*, o profeta tradicional.

18.2.1. El discurso del mensajero real

Amós desempeña este papel en la serie de sus oráculos sobre las naciones y sobre Israel (capítulos 1-2). Cada estrofa empieza con la fórmula del mensajero («Así habla Yhwh») y termina con una fórmula correspondiente («Dice Yhwh»; en 2,16 esta fórmula es reemplazada por «Oráculo de Yhwh»). Dentro de este marco, el profeta expone brevemente el pecado que motiva la intervención divina, y después anuncia el castigo merecido. También se encuentra la fórmula del mensajero en Am 3,12 y 5,16, como introducción a la segunda parte de un oráculo (anuncio del castigo). El modelo en que Amós se inspira parece indicar que el profeta pronuncia una palabra de autoridad, una decisión transmitida a un subordinado. Este género literario será retomado por Oseas, Isafas, Miqueas y Jeremías, para convertirse en la forma más habitual del oráculo de desgracia.

18.2.2. La arenga del pregonero

Por sus palabras acompañadas por el imperativo «¡Escuchad!» (3,1-12; 3,13-15; 4,1-3; véase también 5,1-2), Amós desempeña el papel del heraldo encargado de transmitir las decisiones divinas. Excepto en algún caso (4,1-3), estos oráculos no contienen la estructura bipartita clásica. Hay que comprender, sin duda, el gran discurso de 4,6-5,2* como una nueva imitación del oficio del pregonero (repetición del «vosotros» acusador); subrayemos que la expresión «Escuchad esta palabra», ausente al comienzo del oráculo, introduce la última estrofa.

18.2.3. *La lamentación fúnebre*

Varios oráculos de Amós (5,7-17; 5,18-20; 6,1-8; 6,13-14) evocan las ceremonias del enterramiento: al comenzar sus discursos con el grito de duelo *hôy* (5,18; 6,1; hay que restituir, indudablemente, el mismo *hôy* en 5,7 y 6,13), el profeta llora la muerte de quienes lo escuchan, cf. 5,16-17. Estos oráculos no contienen ni la fórmula del mensajero (excepto en la segunda parte), ni la del pregonero. Este género literario será retomado también por los otros profetas críticos de la época de la monarquía.

18.2.4. *El relato de visión profética*

Los papeles desempeñados en los discursos de Am 1-6 iluminan la función de las cinco visiones de los capítulos 7-9. También en esta ocasión nos encontramos en presencia de un procedimiento de imitación: Amós –que no se define así (véase 7,14)– desempeña el papel del *nabi'*, o profeta tradicional, a menudo visionario; se encuentra la misma fórmula, «Yhwh me hizo ver», a propósito de Eliseo (2 R 8,10.13; véase también Jr 24,1; 38,21; Ez 11,25). Las visiones aparecen, por lo tanto, como un procedimiento literario; esto es además lo que sugieren tanto su aspecto estereotipado como la progresión de las cinco escenas. Amós desempeña el papel del profeta que tiene visiones e intercede por sus «clientes», pero también tiene otros papeles. Otros profetas narran sus visiones: Isaías (la visión inaugural, en el capítulo 6), Jeremías (1,11-16) y sobre todo Ezequiel (1,4-3,11; etcétera).

18.2.5. *Otras formas de discurso profético*

Los discursos de Am 1,3-2,3, caracterizados desde el punto de vista de la forma por la imitación del ritual del embajador real, anuncian la desgracia de diversas naciones paganas. Estos oráculos ocupan también un lugar importante en el Proto-Isaías (capítulos 13-27), en el libro de Jeremías (en el orden –primitivo, sin ningún género de dudas– de la *Septuaginta*, capítulos 46-51) y en el de Ezequiel (capítulos 25-32), donde aparecen siempre en el centro de la colección; véase también Jl 4,1-17; So 2,2-15 o el libro de Abdías. Aun cuando todos estos oráculos anuncian la desgracia de ciertos pueblos o del mundo pagano en general, no constituyen un «género literario» específico, porque su forma varía. Hay que añadir que su función no es en todas partes la misma. Mientras que en Amós, por ejemplo, la desdicha de las naciones vecinas muestra la suerte que aguarda a Israel, en otros lugares puede anunciar, por el contrario, la liberación de Israel, dominado por el mundo pagano.

El profeta Oseas, que toma de Amós un buen número de elementos de sus discursos, crea igualmente un nuevo género literario: el discurso de procedimiento judicial (*rib*). En este caso, el profeta se inspira en las prácticas de la

controversia jurídica, con la acusación de la parte contraria y el anuncio de castigos (Os 2,4-15). Este género literario del *rib* está también atestiguado en los libros de Isaías (1,2-20), de Jeremías (capítulo 2) y de Miqueas (6,1-6).

Añadamos que el libro de Jeremías contiene cinco discursos donde el profeta expone a Yhwh su queja y sus reproches, pero también su confianza renovada (11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18). Estas piezas se conocen tradicionalmente con el nombre de «confesiones de Jeremías», por analogía con las *Confesiones* de Agustín. Tienen muchos puntos en común con los salmos de súplica individual.

18.3. Los relatos

Las colecciones proféticas contienen también relatos. Algunos de ellos están redactados en tercera persona, como el de la intervención de Isaías durante la crisis del año 701 (Is 36-39, paralelo a 2 R 18-20) o el de la persecución de Jeremías (Jr 19,1-20,6; 26; 36-44). Otros son autobiográficos; hay que mencionar en particular los relatos de envío en misión de Isaías (Is 6) y de Jeremías (Jr 1,4-10), y también la trama narrativa que une todo el libro de Ezequiel.

Se habla a menudo de un género literario del «relato de vocación profética», género que estaría presente sobre todo en Moisés (Ex 3-4 y 6), Gedeón (Jc 6), Isaías (Is 6), Jeremías (Jr 1) y Ezequiel (Ez 1-3), y se caracterizaría por la estructura siguiente:

- a. el encuentro de Dios;
- b. la palabra de introducción;
- c. el envío en misión;
- d. la objeción del enviado;
- e. la promesa de ayuda;
- f. el signo que confirma la misión.

En realidad, este esquema no se puede aplicar a Isaías, que se presenta él mismo como voluntario para la misión profética. Su testimonio es sin duda el de una experiencia personal intensamente vivida, que no entra en un esquema institucional o literario pre establecido. En la misma línea, Ezequiel no presenta ninguna objeción a la misión que Yhwh le confía. Moisés y Gedeón no son enviados como profetas, sino más bien como liberadores de su pueblo. Por consiguiente, sólo queda Jeremías, pero su testimonio entra a duras penas en el esquema, y sobre todo está formado por un mosaico de citas o de alusiones a otros textos, de modo que es legítimo preguntarse si no

será más bien la expresión literaria tardía de un lector que se identificaba con el profeta perseguido a causa de su palabra. En suma, es mejor que renunciamos a hablar de un género literario de la vocación profética.

18.4. Indicaciones bibliográficas

J. BLENKINSOPP, *Une histoire de la prophétie en Israël. Depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique* (LeDiv 152), Paris, 1993. J. FERRY, «Les récits de vocation prophétiques», *EstB* 60 (2002), pp. 211-224. J. HARVEY, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance* (Studia 22), Bruges et al., 1967. L. RAMLOT, «Prophétisme. II. La prophétie biblique. 3. Les moyens d'expression des prophètes», en *DBS* 8 (1972), col. 943-973. C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, München, 1968¹ (1960) – *Basic Forms of Prophetic Speech*, Filadelfia (Pa), 1967. Id., *Prophetische Heilsworste im Alten Testament* (FRLANT 145), Göttingen, 1987 – *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*, Louisville (Ky), 1991.

LA FORMACIÓN DE LOS PROFETAS POSTERIORES (HISTORIA DE LA REDACCIÓN)

Konrad Schmid

19.1. Historia de la investigación

Sólo una pequeña cantidad de los resultados de la investigación veterotestamentaria ha sido recibida en los medios eclesiales y en el espacio público sin sufrir demasiadas deformaciones. La imagen de la profecía veterotestamentaria, tal como la presentó ante todo la investigación histórico-crítica del siglo XIX, forma parte de esa pequeña cantidad. Allí donde se habla hoy de manera general de «profetas» se esconde la imagen de los profetas tal y como la esbozó la exégesis veterotestamentaria a partir del Antiguo Testamento. Se trata entonces de personajes singulares, espirituales y geniales, que encarnan sin medias tintas y sin condiciones con respecto a las personas a quienes se dirigen la voluntad divina que les ha sido comunicada. Para construir esta imagen de los profetas, la investigación veterotestamentaria aisló los *logia* proféticos originales de sus añadidos posteriores. La exégesis, que tenía como objetivo encontrar la imagen de este genio religioso que era el profeta, consistía entonces esencialmente en distinguir entre partes «auténticas» e «inauténticas» en el seno de un mismo texto.

Esta imagen clásica del profeta como genio religioso se inspiraba ante todo en el idealismo y en el romanticismo (cf. Schmid). Dominó durante todo el siglo XIX y se vio considerablemente respaldada por la tesis de J. Wellhausen, que databa la Ley después de los profetas (*lex post prophetas*), librando a éstos del deber de interpretar la Ley. La imagen fundamental de un mensaje profético que no provendría de este mundo se vio muy respaldada por la teología dialéctica (K. Barth), y se prolongó después durante todo el siglo XX. La *discontinuidad* de la profecía constituye aún muy claramente una piedra de toque central de la *Teología del Antiguo Testamento* de G. von Rad, texto paradigmático de esta época. Según él, no se puede unir la profecía con las otras representaciones religiosas de Israel. Por eso von Rad la trató, en su segundo volumen, como si estuviera separada de todas las demás tradiciones.

No obstante, junto a esta imagen clásica construida por la investigación, en la primera mitad del siglo XX se alzaron ya algunas voces discordantes como, por ejemplo, las de H.W. Hertzberg o A. Gelin. Éstos no se interesaron únicamente por los profetas y sus palabras «auténticas», sino que estuvieron atentos también a los añadidos y trataron de hacer que éstos resultaran comprensibles en el marco de una interpretación de conjunto del corpus bíblico. Esta manera de considerar el problema preguntándose por la historia de la redacción (el concepto de *Redaktionsgeschichte* se remonta a W. Marxsen) se hizo ineludible a partir de este momento en la investigación veterotestamentaria, en particular gracias al comentario al libro de Ezequiel escrito por W. Zimmerli en 1969. Ésta es hoy una de las técnicas de trabajo dominantes en la investigación sobre los libros proféticos (véase, por ejemplo, B. Gosse, J. Vermeylen, O.H. Steck, y en general M. Fishbane). Así, la «historia de la redacción» se pregunta de manera decisiva, no sólo por la proclamación original de los profetas, sino también y ante todo por los diferentes acentos y corrientes de pensamiento que aparecen dentro de los libros que se les atribuyen, y que conciernen primero a la historia literaria posterior a las palabras proféticas puestas por escrito.

Se ha podido describir la historia de la investigación sobre los libros proféticos a finales del siglo XIX y durante el siglo XX como un proceso continuo. En esta perspectiva se consideraba que los títulos de cada texto remitían a profetas históricos que habían compuesto tales textos; después se trataba de reducirlos de manera crítica a una unidad segura dentro de la cual la sustancia del testimonio auténtico habría permanecido intacta. Así, el libro de Isaías provendría de «Isaías»; y el libro de Jeremías, de «Jeremías», etcétera. Hoy, el interés se ha desplazado de los profetas hacia sus libros y de sus palabras hacia los textos. Se considera, por lo tanto, que los libros proféticos son portadores de sentido en su conjunto y que no son ya la reunión casual de lo que se llamaba «pequeñas unidades», literaria y teológicamente autónomas. Se puede hablar aquí casi de un cambio de paradigma en la investigación, aun cuando la cuestión relativa a los *logia* originarios sigue conservando una cierta legitimidad.

La atención que la exégesis presta a las secuencias de los libros proféticos –consideradas tradicionalmente como inauténticas por la investigación exegética– muestra, de manera cada vez más evidente, que éstas no se reducen a las glosas y los errores textuales, sino que son la mayoría de las veces reinterpretaciones portadoras de sentido, que se insertan en un material preexistente. Los redactores sucesivos no son, por lo tanto, glosadores torpes, sino escribas que pueden reivindicar el título de «profetas», en la medida en que atestiguan por su actividad escriturística una asombrosa capaci-

dad de innovación y, aun cuando se ocultan anónimamente detrás de la figura que da su nombre al libro, consideran que su propia intervención es de orden profético.

Se ve así cómo la profecía ya no está ligada a una figura genial en medio de una historia puntual, sino que es un fenómeno colectivo de larga duración, y hay que tomarla de nuevo en serio como profecía *escriturística*. Todas las profecías no fueron primero orales, ya que amplias partes de los libros proféticos han existido única y exclusivamente en forma escriturística (por ejemplo, Is 56-66 o Jr 30-33). Con respecto a ciertos libros proféticos, como probablemente Jonás o Malaquías, se puede considerar globalmente que hay que atribuirlos íntegramente a los escribas: detrás de ellos no hay ninguna figura de profeta cuya proclamación, una vez fijada por escrito, habría servido después de base a una historia redaccional posterior. Es más, parece que estos libros son, en conjunto, producto de una tradición profética íntegramente escrita y transmitida por los escribas (*schriftelehrte Tradentenprophetie*).

19.2. La profecía escrita y transmitida por escribas

El trabajo de interpretación de los escribas sobre la transmisión de los textos proféticos puede ser valorado de diferentes maneras (cf. Kratz). Hay que diferenciar los puntos siguientes:

19.2.1. Primera fijación por escrito y compilación de textos preexistentes

El trabajo de interpretación comienza principalmente con la *primera fijación por escrito* de *logia orales*. Esta fijación por escrito constituye ya como tal un acto de interpretación, por el hecho de que, por este gesto, la palabra oral se sustrae a su situación de origen, y se añade a una *compilación* de otras palabras igualmente aisladas, que han podido ser reformuladas por otros redactores. Ciertos rasgos significativos pueden derivarse de la disposición de los textos, como pudo mostrarlo J. Jeremias especialmente a propósito de los libros de Oseas y de Amós. Este procedimiento era ya propio de las tablillas que contenían las compilaciones de los profetas neoasiáticos (cf. Nissinen). La ausencia de notaciones intermedias en Os 4-14 señala que los textos aquí compilados no deben ser leídos unos después de otros, sino más bien como un conjunto. Incluso es posible decir, de manera un poco provocadora, que (ya) no hay en ninguna parte profetas «auténticos» en el Antiguo Testamento, puesto que la primera fijación por escrito de *logia orales*, la elección y la composición de pequeñas unidades diferentes son ya actos de interpretación –y es difícil abrirse camino para remontarse más allá de ellos.

19.2.2. Añadidos de pequeñas unidades

También es posible poner de manifiesto pequeños añadidos, que sólo pueden ser ligados al contexto inmediato. En el libro de Jeremías, por ejemplo, ante todo en Jr 4-10, se encuentran complementos que amplían los anuncios de calamidades y de plagas. Estos anuncios se dirigen generalmente a una persona (Jerusalén), y son formulados en la forma femenina de la segunda persona del singular. Debido a estos añadidos, el anuncio de una catástrofe estrepitosa no corresponde ya simplemente a la llegada de una desgracia, sino que se convierte en el castigo por una falta. Esta falta consiste, metafóricamente, en el adulterio de Jerusalén, que constituye, por así decir, una especie de falsa alianza política: Jerusalén se busca otros «amantes», en lugar de confiar en Yhwh.

Jr 4,13-15: Ved cómo se levanta [el destructor de los pueblos] cual las nubes, como un huracán sus carros, y ligeros más que águilas sus corceles. ¡Ay de nosotros, estamos perdidos!

Limpia de malicia tu corazón, Jerusalén, para que seas salva. ¿Hasta cuándo durarán en ti tus pensamientos torcidos? Una voz avisa desde Dan y da la mala nueva desde la sierra de Efraín.

Investigadores como C. Levin, W. McKane, y previamente B. Duhm, que parten del principio según el cual no se pueden discernir estratos redaccionales de mayor envergadura, piensan que el trabajo de interpretación de los escribas sobre los libros proféticos consiste exclusivamente en algunos complementos de detalle. Según estos estudiosos, el crecimiento literario de los libros proféticos se podría comparar con un «bosque incontrolable» (Duhm), o con una avalancha cada vez mayor. Contra el parecer de estos autores, hay que subrayar, no obstante, que se pueden determinar, también en los libros proféticos, añadidos literarios que forman el marco de ciertas secciones de los libros, e incluso de los libros en su conjunto (y tal vez hasta de varios libros seguidos), y que dan a partes enteras del libro un sentido nuevo. En tales casos, el trabajo redaccional no se refiere sólo al contexto inmediato, sino que pone de manifiesto una coherencia más amplia, de todo un libro o incluso de una colección de libros. Para mostrar que es preciso interrogar a los textos de esta manera, podemos referirnos a lo que se ha llamado, en Is 1-39, en el texto griego de Jeremías, o también en Ezequiel, el *principio organizador* del libro. Éste consiste en formular primero palabras de maldición contra Israel, seguidas de palabras de maldición contra los pueblos, antes de concluir con palabras de salvación dirigidas a Israel.

(Bogaert). Este principio organizador constituye manifiestamente la estructura del libro, y da así al conjunto una significación en relación con la historia de la salvación.

19.2.3. Textos que tienen un valor redaccional para el conjunto de un libro

Is 35 es un ejemplo de texto que tiene un valor redaccional para el conjunto de un libro. Este texto-bisagra, que podría provenir históricamente de los primeros años de la era de los diadocos (finales del siglo IV – principios del siglo III), reúne por primera vez las tradiciones del Proto y del Déutero-Isaías, hasta entonces independientes, en un «gran Isaías», y les da, en relación con otros añadidos en cada uno de los corpus, una nueva estructura de sentido. Is 35 es, como se puede mostrar de manera precisa, un producto de Is 24 y 40ss, que permite pasar del Proto al Déutero-Isaías (cf. Steck).

Otro ejemplo se encuentra en Jr 24. La visión de los higos malos y buenos da una preferencia a la primera *golah* (los «higos buenos»), con respecto a los que, después de la caída de Jerusalén y de Judá, se quedaron en el país y también a los que se refugiaron en Egipto (los «higos malos»). La inserción redaccional de Jr 24 no es una inserción aislada sin ninguna relación con el resto del texto, sino que concierne, por el contrario, al libro de Jeremías *en su conjunto*, puesto que permite estructurarlo según esta alternativa.

El comienzo de Jr 24 establece así una relación con el comienzo del libro y las dos visiones de Jr 1,11ss, retomando el modo de la visión e introduciendo la pregunta «¿Qué ves?».

Jr 24,1-3: Yhwh me hizo ver una imagen, y he aquí que había un par de cestos de higos presentados delante del Templo de Yhwh, después de que Nabucodonosor, rey de Babilonia, hubo deportado de Jerusalén al rey de Judá, Jeconías, hijo de Yoyaquim, a los principales de Judá y a los herreros y cerrajeros de Jerusalén, y los llevó a Babilonia. Un cesto era de higos muy buenos, como los primerizos, y el otro de higos malos, tan malos que no se podían comer. Y me dijo Yhwh: «¿Qué estás viendo Jeremías?». Dije: «Higos. Los higos buenos son muy buenos; y los higos malos, muy malos, que no se dejan comer de puro malos».

A través de este relato, los anuncios de juicio de Jr 1-23 son resumidos y referidos a la deportación de la primera *golah* bajo Jeconías. Desde el punto de vista de Jr 24, son los acontecimientos del año 597 a.C. los que forman una cesura decisiva en la historia de Israel, y no la destrucción de Jerusalén en el año 587, manifiestamente porque los desterrados de la primera *golah* (los

«diez mil» que componen la élite aristocrática de Jerusalén según 2 R 24,14) se considerarían como los herederos legítimos de Israel.

Después del cumplimiento de la visión de Jr 1 sigue en Jr 24 una nueva visión, que anuncia el desarrollo del plan histórico de Yhwh y favorece de manera correspondiente la primera *golah*.

Jr 24,5-7: Así habla Yhwh, Dios de Israel: Como por estos higos buenos, así me interesaré en favor de los desterrados de Judá que yo eché de este lugar al país de los caldeos. Pondré la vista en ellos para su bien, los devolveré a este país, los reconstruiré para no derrocarlos y los plantaré para no arrancarlos. Les daré corazón para conocerme, pues yo soy Yhwh, y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, pues volverán a mí con todo su corazón.

Por lo tanto, las promesas de salvación de Jr 29-33 serán comprendidas en parte literalmente y serán limitadas de manera estricta por un redactor a la primera *golah*. Al mismo tiempo, Jr 24,8-10, al anticipar los relatos de Jr 37-44, los interpretará desde el punto de vista de Jr 24 como el cumplimiento de la parte negativa de la visión de los cestos de higos. Aquí, igualmente, se pueden identificar caso por caso las reformulaciones singulares.

Jr 24,8-10: Pero igual que a los higos malos, que no se pueden comer de malos –sí, así dice Yhwh–, así haré al rey Sedecías, a sus principales y al resto de Jerusalén: a los que quedaren en este país y a los que están en el país de Egipto. Haré de ellos el espantajo, una calamidad, de todos los reinos de la tierra; el oprobio y el ejemplo, la burla y la maldición por dondequiera que los empuje, daré suelta entre ellos a la espada, al hambre y a la peste, hasta que sean acabados de sobre el solar que di a ellos y a sus padres.

Así pues, Is 35 y Jr 24 son ejemplos de textos redaccionales que, por una parte, existieron única y exclusivamente en su forma escriturística y, por otra parte, fueron escritos específicamente para su incorporación literaria en sus libros respectivos.

19.2.4. Vínculos redaccionales que engloban varios libros

En último lugar, se pueden constatar también vínculos redaccionales entre los libros, vínculos que sirven manifiestamente para determinar un *corpus propheticum* (Isaías-Malaquías), e incluso para crear la parte «*Nebiim*» del canon (cf. la relación entre Jos 1,7.13-15 y Ml 3,22-24). Así E. Bosshard y O.H. Steck han constatado perspectivas redaccionales correspondientes en Isaías y en el corpus de los doce Profetas menores. En esta perspectiva,

se puede cuestionar igualmente la existencia de duplicados como los de Is 2,2-5 en Mi 4,1-5, o de Jr 49,7-22 en Abdías.

19.2.5. Textos proféticos que comentan la Torah

Hay que observar todavía que algunos de los añadidos textuales en los libros proféticos pueden corresponder a textos de otros corpus, por ejemplo, de la *Torah*.

Así, la promesa de un cielo nuevo y de una tierra nueva en Is 65-66 constituye claramente una recepción de Gn 1-3 (mientras que Qo 3 –«no hay nada nuevo bajo el sol»– parece, por el contrario, dirigido polémicamente contra Is 65-66). La promesa de una nueva alianza en Jr 31,31-34 se refiere manifiestamente al *Shemá Israel* de Dt 6,4-9, e invierte las condiciones de este texto relativas al tiempo de salvación venidero: Israel va a recibir la ley en su corazón y nadie se la enseñará ya a los demás.

19.3. El procedimiento de los añadidos literarios

Si nos preguntamos de qué manera conviene representar concretamente el proceso de añadidos literarios, hay que tener primero bien presente que en la época veterotestamentaria, los libros circulaban en un número muy limitado, y los medios literariamente productivos, al menos después del destierro, estaban probablemente concentrados en un solo lugar, a saber, Jerusalén. Los libros del Antiguo Testamento sólo se copiaban con el fin de asegurar la supervivencia de los textos. La preservación de la tradición suponía, junto a la pura preocupación por los textos, la preocupación por el sentido que pretende asegurar la continuación literaria de un texto transmitido. De esta manera, se puede comprender el proceso de añadidos literarios como una nueva formulación del contenido de sentido de un texto preexistente; por esta razón el desarrollo nuevo no se presenta como tal, sino que es redactado bajo la forma de una profecía puesta, de manera pseudonímica, en boca del profeta a quien se atribuye el libro.

A lo largo de la historia de la redacción de los libros proféticos, el libro de Isaías parece haber asumido el papel de «voz directriz»: Isaías profetizó todo, desde el reinado de los asirios hasta la llegada de un cielo nuevo y de una tierra nueva (cf. Si 48,24-25), y los otros profetas transmiten, cada uno en su propia época, profecías complementarias. Éstas se sitúan, no obstante, en la misma visión general de la historia, ya anunciada por la profecía de Isaías.

Si 48,24-25: Con el poder del espíritu [Isaías] vio el fin de los tiempos, y consoló a los afligidos de Sión. Hasta la eternidad reveló el porvenir y las cosas ocultas antes que sucedieran.

19.4. Significación teológica

No hay sólo una razón histórica para considerar los libros proféticos como una literatura de interpretación, o como la continuación literaria de textos tradicionales; este proceso tiene también una significación teológica.

19.4.1. La interpretación productiva de una tradición preexistente

«La tradición es la preservación del fuego, no la adoración de la ceniza», dijo Gustav Mahler. Tal vez haya que considerar así las actitudes con respecto a la tradición profética dentro del Antiguo Testamento. Los portadores de la tradición profética no conservaron el contenido literal (y únicamente éste) de los textos que habían recibido, en el sentido de una *fides historica* (credo histórico), sino que también se preguntaron por la actualidad del mensaje profético reexplicándolo de forma nueva.

Si se considera la dinámica de este procedimiento intra-bíblico con respecto a la tradición profética, resulta claro que una comprensión literalista y bibliocista de las palabras proféticas es imposible. Lo teológicamente decisivo en los libros proféticos no son sus afirmaciones particulares. Que éstas eran históricamente limitadas y que necesitaban una reinterpretación, lo sabía ya el Antiguo Testamento; el movimiento de reinterpretación que se desvela continuamente dentro del corpus bíblico es mucho más importante.

La interpretación, que es también profética, de la tradición profética que la modela *desde su comienzo* podría servir de modelo para la manera en que conviene considerar hoy la profecía veterotestamentaria; en cualquier caso, muestra que una comprensión ingenuamente bibliocista de los profetas no tenía ninguna autoridad, ni siquiera para los lectores y los portadores del Antiguo Testamento.

19.4.2. La especificidad de la profecía israelítica

Que la profecía no constituye una realidad específica de Israel en el marco del antiguo Oriente se sabe desde hace mucho tiempo: la profecía se conoce ante todo gracias a los textos de Mari (primera mitad del segundo milenio antes de Cristo) y de la biblioteca de Asurbanipal (siglo VII a.C.). Ni el fenómeno de la profecía ni su contenido son propios de Israel. Salvación y catástrofe, falta y castigo son también temas de la profecía del antiguo Oriente.

Lo que parece ser propio de la profecía israelita es más bien el fenómeno de su transmisión literaria que, según Jeremías, no expresa nada más que esta convicción: las palabras proféticas de Israel no se agotan en su marco histórico sino que tienen una significación para las generaciones futuras. Por eso fueron puestas por escrito y fueron actualizadas una y otra vez. La profecía veterotestamentaria se ha conservado hasta hoy precisamente debido a este proceso continuo. Sin el proceso de transmisión, los libros proféticos se habrían disgregado con sus rollos originarios y hoy estarían olvidados.

19.2.3. El final de la teoría del Anschluss del Nuevo Testamento a los profetas

Como consecuencia de la interpretación clásica del profeta como genio religioso se ha llegado a imponer una articulación entre Antiguo y Nuevo Testamento, que K. Koch ha descrito polémicamente como el «*Anschluss* del Nuevo Testamento a los profetas». Según esta visión, Jesús de Nazaret llegó después de un período de decadencia de cinco siglos caracterizados por epígonos mediocres, y retomó la tradición de los profetas mayores que se había extinguido con Jeremías o el Déutero-Isaías (ya sospechoso en razón de su anonimato). Después de estos últimos profetas mayores, la religión israelita originariamente tan llena de espíritu se había sumido en el legalismo judío, del que Jesús de Nazaret se había liberado de nuevo. El hecho de que el judaísmo, por su parte, había rechazado a Jesús podía, en sentido inverso, ser atribuido a la pérdida de la profecía en Israel.

Sin embargo, una visión de conjunto del carácter redaccional de los libros proféticos ha permitido mostrar que la diferenciación crasa entre vulgares glosadores y figuras singulares y geniales no puede explicar de manera satisfactoria la historia de los libros proféticos; el proceso de crecimiento literario de estos libros está, por el contrario, impregnado de principio a fin por las inserciones proféticas. En cierto sentido, los profetas son primero las construcciones de sus libros; y son estas construcciones las que se han de considerar de manera crítica. Así, la investigación crítica muestra que el llamado «vacío en la revelación» de 500 años que separa a Jeremías o al Déutero-Isaías de Jesús es una construcción de la investigación que no tiene ni indicios históricos ni plausibilidad teológica, porque establece una división falsa entre el hebraísmo preexílico, por una parte, y, por otra, el judaísmo legalista posterior al destierro.

Tomar en consideración la reinterpretación literariamente productiva que impregna los libros proféticos en su misma sustancia es permitir una comprensión integradora y no disgregadora de los dos Testamentos. El Antiguo Testamento no es, entonces, el testimonio de luminiscencias discretas, signos

raros de un contacto genial con la divinidad, sino que constituye más bien el depósito de una *relación de interpretación* con la escritura y la experiencia. Este movimiento se encuentra perpetuado en el Nuevo Testamento, que es una continuación del Antiguo Testamento (entre otras; por ejemplo, la tradición rabínica).

19.5. Indicaciones bibliográficas

- E. BEN ZVI, «The Prophetic Book: A Key Form of Prophetic Literature», en M.A. SWEENEY / E. BEN ZVI (eds.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, Grand Rapids (Mi) / Cambridge, 2003, pp. 276-297. P.-M. BOGAERT, «Le livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», *RB* 101 (1994), pp. 363-403. ID., «L'organisation des grands recueils prophétiques», en J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Esaié. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (BETHL 81), Leuven, 1989, pp. 147-153. E. BOSSHARD-NEPUSTI, *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit* (OBO 154), Friburgo (CH) / Göttingen, 1997. B. DUHM, *Das Buch Jeremia* (KHC 11), Tübingen / Leipzig, 1901. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985. A. GELIN, «La question des "relectures" bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante», en *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica* (BETHL 12/13), Leuven, 1959, pp. 303-315. B. GOSSE, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse* (BZAW 246), Berlin / Nueva York, 1997. J.-G. HEINTZ (ed.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité: Actes du colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995* (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antique), París, 1997. H.W. HERTZBERG, «Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments (1936)», en ID., *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, Göttingen, 1962, pp. 69-80. J. JEREMIAS, «Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie», *ThLZ* 119 (1994), pp. 483-494. ID., *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton* (FAT 1), Tübingen, 1995. R.G. KRATZ, «Redaktionsgeschichte I. Altes Testament», *TRE* 28 (1997), pp. 367-387. ID., *Die Propheten Israels*, München, 2003. K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässiges Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh, 1970. C. LEVIN, *Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologisch-historischen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), Göttingen, 1985. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 49), Göttingen, 1959 (trad. cast.: *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Sigüenza, Salamanca, 1981). W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah: Volume I* (ICC), Edimburgo, 1986. M. NISSINEN, «Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung», en M. DIETRICH / O. LOREITZ (eds.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. FS K. Bergerhof* (AOAT 232), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1993, pp. 217-258. J.D. NOGALSKI / M.A. SWEENEY (eds.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBL-SS 15), Atlanta (Ga), 2000. A. SCHART, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches: Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 206), Berlin / Nueva York, 1998. K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches* (WMANT 72), Neukirchen-

Vluyn, 1996. Id., «Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie», *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 3 (1996), pp. 225-250. O.H. STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17), München, 1991. Id., *Bereitete Heimkehr. Jes 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und Zweiten Jesaja* (SBS 121), Stuttgart, 1985. Id., *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfragen und Fährten zur Antwort*, Tübingen, 1996 = *The Prophetic Books and Their Theological Witness*, St. Louis (La), 2000. J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël* (EtB), Paris, 1977-1978. W. ZIMMERLI, *Ezechiel* (BK.AT 13/1+2), Neukirchen-Vluyn, 1969 = *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel* (Hermeneia), 2 vols., Filadelfia (Pa), 1979; 1983.

20

ISAÍAS

Jacques Vermeylen

La primera colección del corpus de los «Profetas posteriores» es también la más larga (66 capítulos) y la más citada en el Nuevo Testamento. Isaías (*yeshayahou*, «Yhwh salva») predicó en Jerusalén en el contexto tumultuoso de los años 735-700, cuando los reyes de Judá estaban atenazados entre Egipto y la dominadora Asiria.

20.1. Estructura y contenido del libro

El libro de Isaías comprende dos partes tan diferentes que, desde finales del siglo XVIII (Eichhorn), son tratadas muchas veces como obras distintas. Desde la publicación del gran comentario de B. Duhm en 1892, también la segunda parte se divide por lo general en dos secciones. No obstante, como se ha redescubierto desde 1980 aproximadamente, todo el conjunto debe tener su coherencia, puesto que es presentado como un solo libro, atribuido íntegramente al profeta del siglo VIII.

20.1.1. Isaías 1-39 o el «Proto-Isaías»

La primera parte de la obra (capítulos 1-39) contiene los oráculos habitualmente atribuidos al profeta del siglo VIII. Esta larga sección se puede dividir en cuatro bloques, que se encadenan en una dinámica que va progresivamente del pecado y la desgracia a un futuro radiante:

1. El pecado y la desgracia de Judá y de Jerusalén (capítulos 1-12). A decir verdad, este conjunto no es homogéneo; junto a discursos donde el profeta denuncia la culpabilidad de los dirigentes de Judá y anuncia la catástrofe nacional, se encuentran en él la mayoría de los textos considerados como mesiánicos, entre ellos el célebre «oráculo del Emmanuel» (7,10-17). Con H.-W. Jüngling, se pueden distinguir en este primer bloque tres subconjuntos; cada uno de ellos presenta una estructura concéntrica.

Título (1,1)

I. El proceso de Yhwh a Israel (1,2-5,7)

- a Los hijos saciados pero infieles, los castigos infligidos, la prostituta, el derecho y la justicia (1,2-31)
- b Promesa relativa a Sión (2,1-5)
 - c El orgullo de los hombres (2,6-22)
 - X Discurso de acusación (3,1-15)
 - c' El orgullo de las mujeres (3,16-4,1)
- b' Promesa relativa a Sión (4,2-6)
- a' La viña amada pero infiel, los castigos infligidos, el derecho y la justicia (5,1-7)

II. Duelo y nacimiento (5,8-10,19)

- a Oráculos de duelo (5,8-24)
- b Discurso con estribillo sobre la cólera de Yhwh (5,25-30)
 - X Libro del Emmanuel (6,1-9,6), que comprende:
 - Relato en «primera persona del singular» del envío en misión del profeta (capítulo 6)
 - Relato en «tercera persona del singular» con el anuncio del nacimiento del Emmanuel (capítulo 7)
 - Relato en «primera persona del singular» sobre la misión del profeta (capítulo 8)
 - Epílogo sobre el nacimiento de un rey (9,1-6)
- b' Discurso con estribillo sobre la cólera de Yhwh (9,7-20)
- a' Oráculos de duelo (10,1-19)

III. El resto de Israel (10,20-11,16)

- a El resto de Israel (10,20-27)
 - X La ofensiva de Asiria contra Jerusalén es detenida por Yhwh (10,28-34)
- a' El retoño de la raíz de Jesé, el resto de Israel (11,1-16)
- Canto de alabanza (12,1-6)

2. La desgracia del mundo pagano (capítulos 13-27). También esta sección comprende tres subsecciones; el marco muestra que, más allá de cada nación particular, el objeto de condena es el mundo pagano como tal, con su capital Babilonia, la anti-Jerusalén.

I. El final de Babilonia, capital del mundo pagano (13,1-14,23)**II. Oráculos de desgracia sobre diversas naciones (14,24-23,18)**

- 14,24-27 Asiria
 14,28-32 Las ciudades filisteas
 15-16 Moab
 17 Damasco e Israel
 18-20 Egipto
 21,1-10 Babilonia
 21,11-17 Edom
 22 El «valle de la visión», que es en realidad Jerusalén (22,1-14), con un oráculo sobre la persona de Sebná, mayordomo del palacio, reemplazado por Eliaquín (vv. 15-25)
 23 Tiro

III. El final de todo el mundo pagano, con su capital (capítulo 24)

Cantos de alabanza y promesas a Israel (capítulos 25-27); los capítulos 24-27 suelen ser considerados una sección particular llamada «Apocalipsis de Isaías»

3. Duelo, y después triunfo de Israel, de Judá y de Jerusalén (capítulos 28-35). Aquí, nuevamente, se encuentra un buen número de oráculos de desgracia, que alternan con oráculos de promesas. Varios discursos parecen referirse a los años 705-701, cuando Judá encabezó una coalición antiasiria sostenida por Egipto. Esta sección se caracteriza por una serie de oráculos de duelo, que empiezan por el grito *hoy*, «¡ay!», habitualmente pronunciado en el marco de los funerales.

I. Desgracia y restauración de Efraín (28,1-6)**II. Desgracia y restauración de Jerusalén (28,7-32,20)****III. Desgracia del destructor y triunfo de Jerusalén (33,1-24)**

Epílogo: la desgracia de las naciones y el triunfo de Jerusalén (capítulos 34-35, conocidos como «Pequeño apocalipsis de Isaías»).

4. Por último, los capítulos 36-39 forman un relato idéntico –en lo esencial– al de 2 R 18-20, donde se ve cómo Isaías interviene durante el asedio de Jerusalén por Senaquerib en el año 701. Esta sección, que anuncia la liberación de Jerusalén y termina con la embajada babilónica, aparece como una transición a la segunda gran parte del libro.

20.1.2. Isaías 40-55 o el «Déutero-Isaías»

La segunda parte del libro ha recibido el nombre de «Libro de la consolación de Israel», porque empieza con la invitación: «Consolad, consolad a mi pueblo» (40,1). El tono de estos capítulos es muy diferente del de la primera parte: aun cuando todavía se trata del pecado de Israel, se aborda de una manera menos precisa y menos insistente, y el acento no recae sobre el castigo, que ya ha sido infligido, sino más bien sobre el vínculo indefectible de Yhwh con los suyos; estos capítulos se sitúan bajo el signo de promesas de felicidad. Cuatro piezas llamadas tradicionalmente «poemas (o cantos) del siervo» (42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12) dibujan el retrato de un hombre admirable, que acepta el sufrimiento e incluso la muerte para salvar de ella a otros. La arquitectura de esta segunda parte del libro no es en modo alguno evidente.

Prólogo: Yhwh consuela a su pueblo (40,1-11; los vv. 1-5 responden al discurso inicial de 1,2-20)

I. El Creador consuela a Israel con el envío de Ciro (40,12-48,22)

- | | |
|--------------|---|
| 40,12-31 | Introducción: Yhwh es todopoderoso |
| 41,1-42,9 | I. Las naciones y los dioses no pueden resistir a Yhwh, que envía a Ciro |
| 42,10-13 | Canto de alabanza |
| 42,14-44,22 | II. Sordo y ciego durante mucho tiempo, Israel toma conciencia del poder de salvación de Yhwh, que vencerá a los ídolos |
| 44,23 | Canto de alabanza |
| 44,24-48,19 | III. Yhwh envía a Ciro y derrocará a Babilonia |
| 48,20-21(22) | Canto de alabanza |

II. Yhwh consuela a Sión (49,1-55,8)

- | | |
|-------------|--|
| 49,1-12 | Introducción: la misión del siervo y la alegría del retorno |
| 49,13 | Canto de alabanza |
| 49,1-42,9 | I. Sión, que se creía abandonada, recibe al mensajero que le dice: «Tu Dios reina» |
| 52,9-12 | Canto de alabanza (como eco de 40,1-11) |
| 52,13-53,12 | II. El siervo de Yhwh muere y resucita para justificar a las multitudes |
| 54,1-55,8 | III. El restablecimiento de Sión, amado eternamente por Yhwh |

Epílogo: La eficacia de la palabra de Dios (55,9-13, como eco de 40,6-8)

20.1.3. Isaías 56-66 o el «Trito-Isaías»

La última parte del libro tiene como elemento focal la evocación de Sión como centro de peregrinación de las naciones (capítulos 60-62), y esta misma perspectiva universalista se pone de manifiesto en el marco formado por las secciones 56,1-8 y 66,18-24. Un buen número de temas ya propuestos en las secciones anteriores, en particular 1,1-2,5 y 40-55, se retoman y desarrollan con acentos nuevos, en la perspectiva del triunfo final de Jerusalén. Aun cuando todas las correspondencias no son evidentes, se puede reconocer en el conjunto de la sección una estructura de tipo concéntrico:

- A** El Templo, casa de oración para todos los pueblos (56,1-8)
- B** El justo perece, pero entrará en la paz; los idólatras serán juzgados (56,9-57,13)
 - C** La morada de Yhwh está en lo alto, pero él está con el ser humano humillado (57,14-21)
 - D** Yhwh no responde a la oración de su pueblo (58,13)
 - E** El pecado de la casa de Jacob: un culto sin fraternidad (58,4-14)
 - F** Liturgia penitencial: acusación y confesión del pecado (59,1-15a)
 - G** El brazo de Yhwh contra sus enemigos (59,15b-20)
 - H** La afluencia de los pueblos a Sión (capítulo 60)
 - X** La reconstrucción de Sión en medio de los pueblos (capítulo 61)
 - H'** La afluencia de los pueblos a Sión (capítulo 62)
 - G'** El brazo de Yhwh contra sus enemigos (63,1-6)
 - F** Liturgia penitencial: queja, confesión e intercesión (63,7-64,17)
 - E'** El castigo del pueblo rebelde, que da un culto desviado (65,1-7)
 - D'** Yhwh responderá a la oración de sus siervos, pero castigará a los impíos (65,8-16)
 - C'** El cielo es el trono de Yhwh, pero él asume la defensa del pobre (66,1-6)
 - B'** Sión se convierte en madre de una nación entera; los idólatras serán juzgados (66,7-17)
 - A'** La reunión de todas las naciones, que acuden a ver la Gloria de Yhwh (66,18-24)

A primera vista, el libro de Isaías se asemeja a un laberinto formado por una yuxtaposición de piezas que están en tensión, e incluso en oposición, unas con respecto a otras. Despliega, no obstante, un itinerario en el que al menos las grandes líneas son bastante claras. En el punto de partida, el profeta ve la negrura del pecado de su pueblo y percibe el castigo que el Santo de Israel no dejará de infingirle (capítulo 1); desde este momento, sin embargo, entrevé la purificación (1,24-28), y después la gloria futura de Sión, punto de reunión de las naciones que acuden para recibir en ella la *Torah* (2,2-4). Proponiendo un desarrollo en espiral (época de la monarquía, época de Ciro, época ulterior), todo el libro expresa el paso de la rebelión a la fidelidad, de la sordera a la escucha, de las tinieblas a la luz. Será necesario pasar por los dolores de parto para que sea engendrado un pueblo nuevo (cf. 66,7-13), en el centro de una humanidad finalmente pacificada (capítulos 60-62; 66,18-24).

20.2. Origen y formación

Hoy, como en el pasado, algunos exegetas (Oswalt) siguen atribuyendo el conjunto del libro al profeta que lleva su nombre. Sin embargo, el desorden aparente del texto y la presencia de estilos diferentes atestiguan más bien una historia literaria larga y compleja, cuyas etapas siguen siendo objeto de un intenso debate.



Sello judío del siglo VIII, perteneciente a «Elshama' hijo del rey». La serpiente alada recuerda a los serafines de la visión de Isaías en Is 6.

20.2.1. *El núcleo isaiano*

El profeta Isaías, «hijo de Amós» (1,1; la ortografía de éste no corresponde al nombre del profeta Amós), ejerció su actividad en Jerusalén desde el último año de Ozías (fecha incierta, entre los años 740 y 734; cf. 6,1) hasta el asedio de la ciudad por Senaquerib en el año 701. Fue un personaje influyente, como muestran su perfecto conocimiento de la política real o su impunidad cuando sostiene tesis críticas con respecto al rey y sus colaboradores, como Sebná (22,15-18). A pesar de algunas voces disidentes (Becker), se piensa que el profeta es heredero espiritual de Amós, pues retoma la predicación social y los principales géneros literarios de éste. Él mismo narra su envío en misión (capítulo 6): cuando se encontraba en el Templo, en presencia del Santo de Israel, no es predestinado al ministerio profético, sino que él mismo se presenta como voluntario. Como su predecesor Amós y su contemporáneo Miqueas, denuncia la injusticia y la pretensión altanera de los poderosos. No obstante, sus oráculos más célebres se sitúan en el contexto de la política internacional.

La primera intervención pública datada de Isaías tiene lugar en el año 734, en el contexto de la crisis siro-efraimita, cuando el rey Ajaz quiere recurrir a Asiria para rechazar el ataque de los ejércitos sirio y efraimita. El profeta pronuncia en esta ocasión al menos tres oráculos (7,5-8a; 7,13-20*; 8,6-8a*) y realiza un acto que simboliza la ruina de los coaligados (8,1-4); quiere disuadir así el rey de entrar en el juego peligroso de los grandes imperios e invitarlo a poner su confianza en Yhwh, porque sólo él tiene el verdadero poder.

Las crisis graves se suceden hasta finales del siglo VIII: cada vez que se presenta la ocasión (en 727, 720, 714, 705), los pequeños Estados de la región siro-palestina tratan de liberarse de la tutela asiria, y el ejército asirio aplasta a los rebeldes a pesar del apoyo más o menos activo de Egipto. Asimismo, en cada una de estas ocasiones Isaías interviene para invitar a una política de retirada a la vez realista y conforme a la fe en Yhwh. Concretamente, confiar en Yhwh significa mantenerse alejados de la política de los grandes imperios.

El contenido exacto de la predicación de Isaías es objeto de intensos debates. Si bien es verdad que existe un amplio acuerdo para atribuirle los discursos políticos y sociales evocados anteriormente, con vivos reproches dirigidos a los responsables políticos de Jerusalén y terribles amenazas contra el país, así como diferentes oráculos sobre las naciones, no es menos cierto que las opiniones están más divididas por lo que respecta a los textos que desembocan en una perspectiva de esperanza, como 1,21-26. De todas formas, incluso por lo que respecta a los capítulos 1-39, la aportación de los redactores posteriores al profeta es muy importante.

20.2.2. *Las ediciones del Proto-Isaías hasta el comienzo de la época persa*

El profeta Isaías es ante todo un orador, no un escritor. Sin embargo, se le puede atribuir la edición del «libro del Emmanuel», que comprende el relato de su envío en misión y su predicación relativa a la crisis siro-efraimita (6,1-9,6*); esta edición pudo ser emprendida con la finalidad de acreditar su palabra en una crisis ulterior. Es indudable que los discípulos reunieron otras colecciones de oráculos. Sin embargo, hay que renunciar a la teoría, defendida con frecuencia, según la cual una hipotética «escuela isaiana», que habría ejercido su actividad hasta la época persa, habría redactado el conjunto del libro. En efecto, el mensaje introducido por algunos redactores posteriores se sitúa en las antípodas del pensamiento que se puede atribuir razonablemente al profeta del siglo VIII.

Hasta el año 1970 aproximadamente, se admitía que las palabras de Isaías habían sido transmitidas sin modificaciones significativas hasta la época persa. La investigación más reciente habla de un importante trabajo de reescritura en la época de Manasés (Vermeylen, Seitz) y/o en la de Josías (Barth, Clements); esta última propuesta ha encontrado una amplia acogida. A partir de esa época, las amenazas proferidas por el profeta son compensadas con promesas ligadas a la monarquía davídica y a la protección de Sión como ciudad inviolable de Yhwh. Más cuestionada es la hipótesis de una edición deuteronómista en tiempos del destierro babilónico (cf. Vermeylen, Kaiser), semejante a la que afectó ciertamente a los libros de Jeremías o de Amós. En cualquier caso, las palabras del profeta fueron actualizadas en varias ocasiones desde la época de la monarquía, y en cada una de esas ocasiones fueron integradas en síntesis teológicas nuevas.

Es probable que en la primera parte de la época persa el Proto-Isaías fuera reorganizado según la estructura en cuatro partes expuesta anteriormente. A partir de ese momento, la desgracia de la que habla el profeta es la que vive Israel en la época del redactor; pronto vendrá la desgracia del mundo pagano provisionalmente triunfante, y después el tiempo de la victoria de Sión. De este modo, el libro es leído en una perspectiva escatológica.

20.2.3. *El «Déutero-Isaías»*

Hasta una fecha bastante reciente, se pensaba que casi todo el texto de los capítulos 40-55 era un calco de la predicación de un profeta anónimo que habría ejercido su actividad en Babilonia entre los años 550 y 539. Según la opinión común, el «Segundo Isaías» trató de convencer a los desterrados de la inminencia de la salvación, es decir, de su retorno próximo a Jerusalén. Para transmitir este mensaje, este profeta recurre a los temas de la creación, del nuevo Éxodo y de la elección de Israel. La salvación de Israel debe mani-

festar al mundo que la Gloria todopoderosa no pertenece a los ídolos paganos, sino a Yhwh solo. En consecuencia, el Déutero-Isaías subraya también la unicidad de Yhwh como único Dios verdadero (43,10; 48,6-8). Por último, el profeta quiere responder a una objeción: ¿no es Ciro, un pagano, quien avanza hacia Babilonia? En una serie de discursos (41,1-5.21-29; 42,5-9; 44,24-28; 45,1-13; 46,9-11; 48,12-15), el Déutero-Isaías se dirige a los judíos para convencerlos de que Ciro es el instrumento del que Yhwh se sirve para salvar a Israel: Yhwh lo llama «mi pastor» (44,28) y lo considera su «ungido» (45,1).



Destrucción de una estatua divina. La polémica contra los ídolos en Is 40-55 subraya el hecho de que pueden ser destruidos fácilmente.

Desde hace algunos años, esta presentación clásica es objeto de varios cuestionamientos. Para A.S. Kapelrud, H.M. Barstad y otros, el «dogma» de la predicación del Déutero-Isaías en Babilonia se impuso a causa de la idea según la cual todo el pueblo de Judá fue desterrado en el año 587. En realidad, lo cierto es que una parte importante de la población se quedó en el país. Leído sin *a priori*, Is 40-55 debe ser situado más bien en Jerusalén. Por otro lado, hay que preguntarse si el profeta predica antes o después de la entrada de Ciro en Babilonia. En favor de la opinión clásica, se alega un argumento aparentemente decisivo: el Déutero-Isaías anuncia la conquista violenta de Babilonia, mientras que la ciudad se adherirá espontáneamente a Ciro y no sufrirá ningún daño; así pues, el profeta predica antes del acontecimiento. El argumento vale si el Déutero-Isaías se encuentra en Babilonia, pero no si ejerce su ministerio en Jerusalén. Además, los «cantos de Ciro» insisten de manera polémica en la legitimidad del rey persa: esta insistencia se explica mejor si el autor se dirige a los israelitas que se niegan a adherirse al nuevo régimen.

men. Así pues, es posible formular una nueva hipótesis: el Segundo Isaías predicaría más bien en Jerusalén después de la conquista de Babilonia por Ciro (538), pero antes de la muerte de éste (530).

Señalemos además que la unidad del texto déutero-isaiano es vivamente cuestionada por R.G. Kraiz y O.H. Steck, los cuales no identifican menos de 5 estratos literarios principales entre Is 40 y 55. Un primer documento, que se remontaría a los primeros años de Ciro (40-48* y 52,1-7), habría sido completado poco después con una sección que insiste en Sión (49-54*). En la época de la autorización concedida a los habitantes de Judá de reconstruir el Templo (desde 520) se habría añadido un estrato literario que hace de Ciro el arquetípico de la hegemonía persa querida por Dios. En este contexto, Ciro sería originariamente el personaje de quien hablan los «poemas del Siervo de Yhwh». Por consiguiente, sólo más tarde, durante la primera mitad del siglo V, habría sido identificado con la comunidad de Israel. Por lo que respecta a la polémica contra los ídolos, habría que situarla al final del reinado de Dario, en un contexto donde la atracción de los cultos babilónicos era aún muy viva entre los habitantes de Judá.

¿Cuál fue el mensaje del Déutero-Isaías? Desde hace mucho tiempo, los «poemas del Siervo» y los pasajes que evocan la fabricación de los ídolos (40,19-20; 41,6-7; 44,9-20; 46,5-8) son considerados por muchos autores como elementos extraños al texto primitivo de la colección. Hoy el debate gira en torno a otros muchos elementos del texto (Hermisson, van Oorschot). Los cantos de Ciro y su tono polémico orientan hacia un mensaje de apoyo político-religioso al nuevo poder persa; el autor enlazaría con una tradición que se remonta al profeta Natán, al servicio de los reyes David y Salomón.

20.2.4. La constitución del «gran libro» de Isaías

Probablemente en el siglo V (y no en el siglo VI, como propone Steck), el Proto-Isaías y el Déutero-Isaías fueron reunidos para formar un solo libro situado bajo el signo de la consolación de Sión. La bisagra entre los dos bloques es el discurso de Yhwh en 40,1-5*, que responde al discurso inaugural del libro (1,2-20) y tiene la misma conclusión: «La boca de Yhwh ha hablado». El primer discurso estaba lleno de reproches y terminaba con una amenaza de muerte. El segundo declara que la falta ha sido expiada y anuncia que Yhwh vuelve junto a los suyos. Las desgracias anunciadas por el profeta en los capítulos 1-39 son «cosas pasadas» (43,18), y he aquí que empieza una era nueva: «lo que debe suceder» (41,22), «cosas nuevas» (42,9; 43,19). En adelante, la segunda parte del libro forma su centro de gravedad.

El redactor no se contentó con unir dos colecciones existentes, sino que también las enriqueció a ambas con numerosos materiales que las interpretan en función de una situación nueva. Es probable que en este marco fueran añ-

didos los elementos básicos de los capítulos 56-66. En efecto, el motivo característico de la consolación de Jerusalén (40,1) aparece de nuevo en 49,13; 51,3.12; 52,9; 54,11, y también en 61,2 y 66,13, siempre vinculado a la perspectiva de una reconstrucción de la ciudad y de sus murallas o de su repoblación. La renovación de Sión es precisamente el tema central del Trito-Isaías (véase especialmente los capítulos 60 y 62); corresponde sin duda a la obra de Nehemías, que elevó las murallas de Sión y la dotó de una nueva población.

20.2.5. *Las redacciones ulteriores del libro*

Así pues, la arquitectura fundamental del libro fue establecida en el siglo V. Después se añadieron diferentes complementos, primero en el espíritu de la reforma religiosa de Esdras (por ejemplo, 44,9-20), después, en la época helenística, en vínculo con la polémica antisamaritana y con la esperanza de la gran reunión de los judíos de la Diáspora y, por último, en una perspectiva próxima a la apocalíptica.

20.3. Temas y cuestiones clave

Entre los numerosos temas de la obra, hay tres que parecen particularmente importantes para los lectores de hoy: la relación entre fe y política, el mesianismo y el Siervo de Yhwh.

20.3.1. *Fe y política*

Esta cuestión concierne no sólo al Isaías de la historia, en el contexto del siglo VIII, sino también – en la hipótesis propuesta anteriormente– al profeta anónimo llamado convencionalmente Segundo Isaías. Los dos casos son, sin embargo, muy diferentes.

Isaías es una de las figuras políticas más importantes de su época. Si bien parece que apenas se interesa por las cuestiones ligadas al culto, al menos cuando éstas son tomadas por sí mismas, su voz resuena cada vez que el futuro de Judá está en juego y se han de tomar decisiones vitales en materia de política internacional. Durante la crisis siro-efraimita de los años 735-734, se opone a la opción de Ajaz, que quiere recurrir a Asiria. Más tarde, condena la rebelión antiasiria y la alianza militar con Egipto. Lo que da sentido y coherencia a estos posicionamientos que parecen contradictorios es su percepción de la verdadera relación de las fuerzas enfrentadas: para él, el Señor de la historia es Yhwh, el Dios tres veces santo con quien se encontró en el momento de su envío en misión (capítulo 6): es a él a quien hay que temer (8,13), y no al faraón o al rey de Asur. Si Judá quiere sobrevivir, tiene que

poner su confianza en Yhwh y renunciar al juego de la diplomacia o de la fuerza militar. La cuestión es clara: «Si no tenéis confianza, no os mantendréis» (7,9). Isaías no fue escuchado ni en el año 734, ni en el 714, ni en el 705; es posible, en cambio, que sus argumentos tuvieran mucho peso durante la crisis del 727 (Judá no se alteró); y después, en el 712, cuando Ezequías presentó su sumisión a Sargón II antes de que fuera demasiado tarde.

Ocasionalmente, el profeta interviene también en la política interior. Anuncia la destitución de Sebná, el «mayordomo del palacio» (22,15-18), favorable a la rebelión contra Nínive. Por otro lado, denuncia la extensión abusiva de las grandes propiedades (5,8), la arrogancia, el lujo y la ociosidad de la nobleza (3,16; 5,11-12.22), la corrupción de los jueces (5,23; 10,1-2) y las injusticias cometidas en detrimento de los más débiles (3,12a.15; 10,2). En el plano social, Isaías no es un revolucionario, sino más bien un reformador. Desempeña el papel de «mala conciencia» de los ricos, pero no parece que su predicación condujera a cambios reales. Más eficaz fue, sin lugar a dudas, la presión asiria, que exigió la entrega de sumas considerables. Es probable que la clase dominante perdiera parte de su soberbia.

Si el Isaías del siglo VIII se opone al poder real, el profeta anónimo del siglo VI pone, por el contrario, su palabra al servicio de Ciro, nuevo señor de Oriente Próximo. Hay que aceptar la autoridad del rey persa, porque está dentro del orden de la creación (44,24-28*; 45,12-13; 48,13-15), y es Yhwh quien lo envía (41,1-4.25; 46,11), como atestigua su éxito extraordinario; recibe, además, el título de «ungido» de Yhwh (45,1), como los soberanos del linaje davídico. El argumento religioso es utilizado con fines de propaganda política, como era frecuente en las literaturas de Oriente Próximo. Una vez más, Yhwh es presentado como Señor de la historia, pero el profeta saca de esta convicción consecuencias muy diferentes de las de su predecesor.

Añadamos que los redactores posteriores del libro se apoyaron sobre esta doble predicación teológico-política para anunciar un mensaje mucho más focalizado en cuestiones internas de la comunidad creyente.

20.3.2. Mesianismo y escatología

El libro de Isaías contiene varios textos célebres, interpretados en el Nuevo Testamento y por la tradición cristiana como anuncios del Mesías. Se piensa, por lo tanto, que Isaías pronunció «oráculos mesiánicos». No obstante, hay que observar que la palabra *mašiāḥ*, «ungido, Mesías», es utilizada una sola vez en la obra, a propósito de Ciro (45,1). Pero ¿y los otros textos?

El alcance del oráculo del Emmanuel (7,10-17) es objeto de debate. Parece indudable que el signo propuesto por el profeta debía tener sentido para la

gente de su tiempo y no para generaciones lejanas, y por eso los comentaristas identifican con frecuencia al Emmanuel con Ezequías (¡pero debía haber nacido ya en el año 734!) o con un hijo del propio Isaías. Además, el paralelo con el nacimiento de Maher Salal Jas Baz (8,1-4) muestra que el valor de signo está ligado al plazo: «antes de que...» (7,16; 8,4), y el texto del oráculo está sin duda recargado. Por eso varios exegetas piensan que el discurso es amenazador: puesto que el rey rechaza los signos que confirmarían el poder divino y lo obligarían a cambiar su propia política, su país será saqueado por los asirios antes de que el hijo llegue a tener uso de razón. El oráculo habría recibido su fuerza de promesa gracias a la adición (¿en la época de la monarquía?) del v. 15 y del final del v. 16 («cuyos dos reyes te dan miedo»). En su expresión actual, el texto puede anunciar el nacimiento de un nuevo rey, cuyo nombre (Emmanuel, «Dios con nosotros») es todo un programa, pero parece difícil atribuir tal mensaje al Isaías del siglo VIII.

Los otros discursos considerados «mesiánicos» ¿fueron pronunciados por el profeta del siglo VIII? Son muchos los exegetas que lo ponen en tela de juicio. El poema del capítulo 9 (vv. 1-6), que canta el final de la opresión extranjera y el nacimiento de un príncipe (y hasta su coronación), podría ser un canto de coronación real, en la línea del Sal 2. El poema del capítulo 11 (vv. 1-5) podría ser una pieza redaccional que ensalza a Josías (Sweeney). Es probable que un redactor de la época de la monarquía –pero posterior a Isaías– prolongara los oráculos del profeta que condenaban el pecado de los reyes de su tiempo con el anuncio de la llegada de un rey ideal.

Dicho esto, nada impide admitir el alcance mesiánico en sentido amplio del conjunto del libro. En su estado actual, éste anuncia indiscutiblemente la llegada de una época ideal, caracterizada por la paz entre los pueblos (2,2-4) y la gloria de Sión (capítulos 60 y 62), en el centro de un mundo nuevo (65,17-25).

20.3.3. *El Siervo de Yhwh*

Is 40-55 habla en numerosas ocasiones de uno o de varios «siervos» de Yhwh. Varias veces, este título de «siervo» designa a Israel o la comunidad observante. En otros pasajes, la misma palabra *'ebed* no está ligada ya a Israel, sino que parece designar a un individuo, cuya identidad es misteriosa. En 1892, Duhm propuso la teoría clásica de los cuatro «cantos del Siervo»: las secciones 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9 y 52,13-53,12, que presentan al Siervo como una sola persona, trastornan la trama del libro y deben ser consideradas como una colección independiente introducida más tarde en la colección déutero-isaiana. Esta tesis ha suscitado numerosas reacciones, relativas a la extensión, el número y el autor de los poemas, pero también a la identidad del Siervo.

El principio del aislamiento de los «cantos» con respecto al conjunto de los capítulos 40-55 es cuestionado por varios autores. Éstos apelan a la diversidad de los textos, que tal vez no se refieren todos al mismo personaje; observan que es difícil separar estas cuatro piezas de las otras menciones del siervo en el libro, así como el hecho de que se habla también de un siervo en otros pasajes bíblicos (Jr 30,10-11 = 46,27-28; Ez 28,25 = 37,25; Sal 19,12.14; 27,9; etcétera). El aislamiento de una colección particular de poemas del Siervo podía comprenderse en el contexto de una exégesis que consideraba Is 40-55 como un bloque más o menos homogéneo y que, por otro lado, distinguía documentos parciales en la base de varios libros o conjuntos literarios (teoría documentaria del Pentateuco, «fuentes» del libro de Jeremías, etcétera). Esta manera de considerar los libros bíblicos como reunión de documentos preexistentes ya no es incuestionable. En la hipótesis de un grupo de oráculos déutero-isaianos reeditados varias veces para dar origen finalmente al libro actual, es más natural atribuir los poemas del Siervo a uno o varios de sus redactores, sin atribuirlos a una fuente aislada.

También se debate la cuestión del autor de los poemas. Son muchos los exegetas que se pronuncian hoy a favor de su autenticidad déutero-isaiana; sólo el cuarto poema es considerado a menudo como más reciente. De hecho, esta solución es difícil de sostener, porque los poemas no tienen prácticamente ningún punto en común con los cantos de Ciro, ciertamente atribuibles al profeta del siglo VI. El primero de los cuatro poemas (42,1-9) tiene precisamente como base uno de los oráculos sobre Ciro (vv. 5-7*), y parece que la figura del Siervo fue introducida sólo por un comentario secundario de este oráculo (adición de los vv. 1-4*). Hay que rendirse ante la evidencia: los poemas del Siervo son obra de redactores anónimos que interpretan los oráculos del Déutero-Isaías; no hay nada que permita distinguir a estos escritores de los redactores que intervienen en otras secciones de la obra.

La cuestión más debatida sigue siendo la de la identidad del Siervo. Se reconoce que tiene rasgos a la vez proféticos y reales, pero esto permite varias soluciones, y las respuestas son muy diversas. Para unos, se trata de un individuo: el Mesías, el Segundo Isaías, otro personaje de la historia (Moisés, David, Jeremías, el rey Joaquín (o Yoyaquín), el rey Sedecías, Sesbasar, Zorobabel, Ciro...), o incluso un personaje ficticio. Para otros, el Siervo sería una colectividad: Israel (cf. 49,3; en el v. 5, sin embargo, el Siervo tiene una misión con respecto a Israel), un grupo en Israel o el Israel ideal. Para D.J.A. Clines, el autor de los poemas se niega intencionadamente a nombrar al Siervo: de esta manera abre la puerta a desarrollos en diferentes sentidos. Por último, algunos autores piensan que el Siervo no es el

mismo en todos los poemas donde se trata de él. De todas formas, los poemas están abiertos a identificaciones diversas, como muestra claramente la historia de la exégesis.

Más allá de su origen y de su sentido originario, los poemas del Siervo encontraron una prolongación esencial en el Nuevo Testamento. Ya 1 Co 15,3-4, donde Pablo retoma una tradición anterior a él, hace alusión a Is 53, y los cuatro Evangelios ven en la pasión y la resurrección de Jesús el cumplimiento de este texto.

20.4. Indicaciones bibliográficas

20.4.1. Comentarios

Caps. 1-66: W. BRUEGEMANN, WBC, 1998. B. DUHM, (HAT III/1), 1922⁴ (1968).

Caps. 1-39: P. AUVRAY, SBi, 1972. W.A.M. BEUKEN, HCOT, 2000 – HTK.AT, 2003. J. BLENKINSOPP, AncB 19, 2000. R. CLEMENTS, NCBC, 1980. E. JACOB, CAT 8a, 1987. O. KAISER, ATD 17, 1981⁵; ATD 18 (Es 13-39), 1983. C. SEITZ, Interpretation, 1993. M.A. SWEENEY, FOTL, 1996. J.D.W. WATTS, WBC 24, 1985. H. WILDBERGER, BK.AT 10, 1972-1982.

Caps. 40-66: K. BALTZER, KAT 10/2, 1999. W.A.M. BEUKEN, PredOT, 1979-1989. J. BLENKINSOPP, AncB 19B, 2003. P.-E. BONNARD, EiB, 1972. B.S. CHILDS, OTL, 2001. K. ELLIGER / H.-J. HERMISSEN, BK.AT 11, 1978ss. P.D. HANSON, Interpretation, 1995. J.L. KOOLE, COT, 1985-1995 – HCOT, 1998-2001.

20.4.2. Estado de la investigación

R. KILIAN, *Isaías 1-39* (EdF 200), Darmstadt, 1983. R.F. MELUGIN / M.A. SWEENEY (eds.), *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214), Sheffield, 1996. C.R. SEITZ, «Isaiah and the Search of a New Paradigm», en C.R. SEITZ, *Word without End*, Cambridge, 1998, pp. 113-129. M.A. SWEENEY, «The Book of Isaiah in Recent Research», *CR:BS* 1 (1993), pp. 141-162. Id., «Reevaluating Isaiah 1-39 in Recent Critical Research», *CR:BS* 4 (1996), pp. 79-113. M.E. TATE, «The Book of Isaiah in Recent Studies», en J.W. WATTS / P.R. HOUSE (eds.), *Forming Prophetic Literature* (JSOT.S 235), Sheffield, 1996, pp. 22-56. J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe* (BETHL 81), Leuven, 1989.

20.4.3. Obras y artículos importantes

J. ASURMENDI, *Isaías 1-39* (CEv 23), París, 1978 (trad. cast.: *Isaías 1-39*, Verbo Divino, Estella, 2005⁶). J. ASURMENDI et al., *Isaías face aux invasions assyriennes* (Le monde de la Bible 49), París, 1987. H.M. BARSTAD, *A Way in the Wilderness: the «Second Exodus» in the Message of Second Isaiah* (Journal of Semitic Studies Monographs 12), Manchester, 1989. H. BARTH, *Die Jesaja-Worte in der Jesiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn, 1977. E. BEAUCAMP, *Le livre de la consolation d'Israël* (LiBi 93), París, 1991. U. BECKER, *Jesaja - von der Botschaft zion Buch* (FRLANT 178), Göttingen, 1997. U. BERGES, *Das Buch Jesaja*.

Komposition und Endgestalt (HBS 16), Friburgo i. Br., 1998. D.J.A. CLINES, *We and They: A Literary Approach to Isaiah 53* (JSOT.S 1), Sheffield, 1976. H.-W. JÜNGLING, «Der Heilige Israels. Der erste Jesaja zum Thema Gott», en G. BRAULIK et al. (eds.), *Gott der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Friburgo i.B., 1985, pp. 91-114. A.S. KAPELRUD, *Ei folk på hjemferd: trøstesprofeten, den annen Jesaja, og hans budskap* (Scandinavian University Books), Oslo, 1964. R.G. KRAITZ, *Kyros im Deuterojesaja-Buch* (FAT 1), Tübingen, 1991. Id., «Cyrus, Messie de Dieu», *CBFV* 33 (1994), pp. 51-65. J. VAN RUITEN / M. VERVENNE (eds.), *Studies in the Book of Isaiah* (BETHL 132), Leuven, 1997. O.H. STECK, *Gottesknecht und Zion* (FAT 4), Tübingen, 1992. J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique* (EtB), París, 2 vols., 1977-1978. J. WERLITZ, *Redaktion und Komposition. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40-55* (BBB 122), Berlin-Bodenheim, 1999. C. WIENER, *Le Deuxième Isaïe* (CEv 20), París, 1977 (trad. cast.: *El segundo Isaías. El profeta del nuevo éxodo*, Verbo Divino, Estella, 1993). H.G.M. WILLIAMSON, *The Book Called Isaiah*, Oxford, 1994.

JEREMÍAS

Thomas Römer

El libro lleva el nombre del profeta Jeremías, cuya etimología es incierta (tal vez: «Que Yhwh eleve»). De Jeremías procede la expresión «jeremiada». En efecto, en este libro se encuentran varias lamentaciones, en las cuales el profeta expresa sus quejas por lo que respecta a su ministerio. Estas lamentaciones, que se asemejan a las lamentaciones de Job, constituyen un caso particular dentro de los libros proféticos. De un modo más general, hay que relacionar este fenómeno con otro rasgo distintivo del libro, a saber, el gran número de textos propios del género «biográfico», que narran detalladamente la vida del profeta y los acontecimientos contemporáneos de la destrucción de Jerusalén y de la ocupación babilónica de Judá.

21.1. Estructura y contenido del libro

21.1.1. El texto masorético

El TM del libro de Jr (de la versión de la *Septuaginta* trataremos más adelante) está organizado de la manera siguiente:

Título (1,1-3)

Vocación (1,4-19)

Oráculos contra Israel y Judá (capítulos 2-6)

- 12,1-4,4 Fidelidad de Yhwh / infidelidad del pueblo
- 4,5-6,30 Anuncios de juicio: el enemigo del Norte

Oráculos y acciones de Jeremías (capítulos 7-24)

- 7,1-8,3 Discurso del Templo I
- 8,4-10,25 Anuncios de juicio, polémicas contra los ídolos
- 11 Discurso sobre la alianza rota
- 11,18-12,6 Lamentación
- 12,7-17 El país desolado
- 13 Acción simbólica: faja podrida

- 14 Liturgia de lamentación: sequía
- 15,1-9 Anuncios de juicio
- 15,10-21 Lamentación
- 16,1-13 *Acción simbólica*: celibato
- 17,1-13 Acusaciones y oración
- 17,14-18 Lamentación
- 17,19-27 *Discurso* sobre el shabbat
- 18,1-17 En casa del alfarero
- 18,18-23 Lamentación
- 19 *Acción simbólica*: el jarro roto
- 20,1-6 Jeremías y Pasjur
- 20,7-18 Lamentación
- 21-23 Oráculos relativos a reyes y profetas
- 24 Visión y *discurso*: los higos buenos y malos -> salvación para un pequeño grupo

Bisagra (capítulo 25)

- 25,1-14 *Discurso*. Resumen y prospectiva
- 25,15-38 Introducción a los oráculos contra las naciones

Sección «biográfica» (capítulos 26-45)

- 26 Discurso del Templo II
- 27-28 *Acción simbólica* y narración: el yugo y conflicto con Ananías
- 29 Carta a los desterrados
- 30-33 Anuncios de salvación
- 30-31 «Libro de la consolación», que contiene especialmente el anuncio de la «nueva alianza» en 31,31-34
- 32 Compra de un campo y oración
- 33 Anuncio de la restauración
- 34 Ruptura de la alianza
- 35 Respeto a la ley: los recabitas -> salvación para un pequeño grupo
- 36 El rollo quemado: la anti-reforma de Joaquín
- 37-43 La «Pasión de Jeremías»: sus conflictos con Sedecías, la caída de Jerusalén, la deportación del profeta a Egipto
- 44 *Discurso* contra la diáspora egipcia
- 45 Salvación para Baruc

Oráculos contra las naciones (capítulos 46-51)

46-51 Egipto, filisteos, Moab, Amón, Edom, Damasco, Quedar, Elam, Babilonia

Apéndice histórico (capítulo 52; cf. 2 R 24,18-25,30)

Esta estructura muestra que el libro contiene varias unidades mayores. Después de la introducción (Jr 1: fecha, vocación y visiones), Jr 2-6 contiene una colección de oráculos, sobre todo en verso, que anuncian al enemigo del Norte y exhortan a los destinatarios a cambiar de conducta; el capítulo 7 (discurso sobre el Templo) introduce un bloque que va hasta Jr 24, dentro del cual se encuentran discursos y lamentaciones, acciones simbólicas y las «lamentaciones» del profeta. La visión de los higos buenos y malos concluye esta sección con un anuncio de salvación para un pequeño grupo (los desterrados del año 597). Jr 25 cumple la función de «bisagra», que retoma temas de 7-24 y prepara lo que viene a continuación. Jr 26-35 es introducido por la segunda versión del discurso del Templo (Jr 26); en estos capítulos dominan los anuncios de salvación. La conclusión en Jr 35 se puede comparar con Jr 24: de nuevo se trata de una promesa hecha a un pequeño grupo (los recabitas). Jr 36 (el rollo quemado) introduce la parte narrativa del libro (Jr 37-43). Esta unidad termina con un anuncio de salvación dirigido a un individuo: Baruc. Siguen los oráculos contra las naciones y el apéndice histórico (Jr 52, cf. 2 R 24,18-25,30).

21.1.2. El texto griego

El libro de Jr se presenta de manera muy diferente en la versión griega (LXX, o G) y en el texto masorético (TM). Por un lado, la materia del libro aparece dispuesta de distinta forma. Por otro, y esto es más importante, la versión griega es una octava parte más breve que el TM. En LXX faltan pasajes enteros, especialmente JrTM 33,14-26; 39,4-13; 51,44b-49a; 52,27b-30. Faltan también la mayoría de los epítetos de Yhwh, numerosas introducciones redaccionales, aproximadamente 50 menciones de la fórmula «así habla Yhwh», y prácticamente todos los títulos «el profeta» en aposición a Jeremías.

Sinopsis de la organización de JrTM y de JrLXX:

LXX	TM	TM	LXX
1,1-25,13	1,1-25,13	1,1-25,13	1,1-25,13
25,14-26,1	49,34-39	25,15-38	32,1-24
26	46	26-43	33-50
27	50	44,1-30	51,1-30
28	51	45,1-5	51,31-35

LXX	TM	TM	LXX
29,1-7	47,1-7	46	26
29,8-32	49,7-22	47,1-7	29,1-7
30,1-5	49,1-6	48	31
30,6-11	49,28-33	49,1-6	30,1-5
30,12-16	49,23-27	49,7-22	29,8-33
31	48	49,23-27	30,12-16
32,1-24	25,15-38	49,28-33	30,6-11
33-50	26-43	49,34-39	25,14-26,1
51,1-30	44,1-30	50	27
51,31-35	45,1-5	51	28
52	52	52	52

La divergencia más notable concierne al lugar de los «oráculos contra las naciones». En la *Septuaginta*, estos oráculos forman la segunda parte del libro, lo cual corresponde al esquema de composición atestiguado en Is 1-39, Ez y, en cierta medida, So (véase sobre este punto la introducción a Sofonías). Hoy resulta claro que JrLXX depende de un texto hebreo diferente del que está en la base de nuestro TM actual. Así lo confirman, además, los fragmentos del libro de Jr encontrados en Qumrán, algunos de los cuales (2QJer, 4QJer^a, 4QJer^c, 4QJer^d) se asemejan al TM actual, mientras que 4QJer^b podría corresponder a la *Vorlage* hebrea de JrLXX.

Según E. Tov y otros autores, hay que comprender el texto hebreo que está en el origen del TM (= JrB) como una revisión y una ampliación de la *Vorlage* del texto hebreo que sirvió de base a la *Septuaginta* (= JrA). La datación de JrB es objeto de debate. Y. Goldman propone el comienzo de la época persa, mientras que P.-M. Bogaert, P. Piovanelli y A. Schenker sostienen argumentos sólidos para situar JrB en la época asmonea.

Aun cuando JrLXX representa un estadio anterior del libro de Jr, en adelante se indicarán las referencias según TMJr por razones de comodidad.

21.2. Origen y formación

Es evidente que la historia de la formación del libro de Jr es muy compleja. Encontramos, por ejemplo, un número importante de duplicados (Jr 6,12-15 = 8,10-12; 10,12-16 = 51,15-19; cf. Macchi). Las indicaciones cronológicas no son coherentes: la historia del rollo quemado (Jr 36) se sitúa en el año 605, mientras que la visión del capítulo 24 hace alusión a una situación posterior al 597; además, 21,1-10 hace referencia al segundo asedio de Jerusalén en el

587, etcétera. A esto se añaden diferencias importantes dentro del libro en el plano estilístico, así como la presencia de numerosos discursos en prosa que contrastan con el género de los oráculos proféticos tradicionales.



Sello de la época real que lleva la inscripción «Perteneciente a Berekhyahu, hijo de Neriyahu, el escriba». El escriba al servicio de Jeremías se llama Baruc, una forma abreviada del mismo nombre.

21.2.1. El problema del «rollo primitivo»

Jr 36 narra cómo el rey Joaquín quema un rollo que contenía los oráculos divinos transmitidos por Jeremías. Partiendo de este relato, muchos exegetas han formulado la hipótesis según la cual habría que localizar el núcleo del libro de Jr en este rollo primitivo, que habría existido ya en el año 605. Se

han sugerido varias propuestas relativas al contenido de este rollo; se ha considerado especialmente:

1. La colección original de Jr 2-6.
2. Los discursos en prosa (escritos en el mismo estilo que Jr 36).
3. Un rollo más breve (puesto que según Jr 36, este rollo es leído tres veces en el mismo día), que contenía sobre todo anuncios de juicio y oráculos antimónárquicos.

Estas diferentes propuestas se basan en una lectura de Jr 36 que postula que este texto refleja un acontecimiento histórico; no obstante, esta suposición es eminentemente dudosa. Parece más bien que el texto de Jr 36 fue compuesto para formar un contraste con el relato del descubrimiento del rollo de la Ley en el Templo bajo el reinado de Josías en 2 R 22-23 (cf. Minette de Tillesse). Jr 36 aparece así como el *antitípico* del relato de la reforma de Josías; contrariamente a Josías, Joaquín desprecia la palabra profética escrita sobre el rollo, y de este modo atrae el juicio divino sobre Judá.

21.2.2. Las hipótesis relativas a la formación del libro

21.2.2.1. Los comienzos del estudio de la composición de Jr

Fue B. Duhm (1847-1928) quien expuso, en su comentario sobre Jeremías, la tesis de un trabajo redaccional importante, y atribuyó al «Jeremías histórico» sólo 60 poemas breves dentro de los capítulos 1-25. La mayor parte del libro se debe, según Duhm, a una redacción de tipo *deuteronómico*, que se caracteriza por su estilo, sus repeticiones y sus tópicos teológicos, y que se extiende de la época exílica hasta el siglo primero a.C. Según Duhm, no hay ninguna intención literaria o teológica detrás de este crecimiento redaccional del libro: «El libro fue creciendo lentamente, como un bosque no cuidado (...). No se puede hablar de un método de composición».

21.2.2.2. La elaboración de una teoría «documentaria» para el libro de Jr

Con todo, fue S. Mowinckel quien propuso una teoría que ejerció una enorme influencia sobre las investigaciones posteriores. Esta teoría se inspiró sobre todo en el modelo documentario, triunfante a la sazón en las investigaciones sobre el Pentateuco. En efecto, el sabio noruego distingue cuatro fuentes a partir de las cuales se habría formado el libro de Jr:

La fuente «A»: una colección de oráculos de Jeremías, contenida en Jr 1-25, y redactada por un redactor R^A en Egipto.

La fuente «B»: la biografía de Jeremías, contenida en Jr 19-20* y 26-44*, redactada por un redactor R^B entre los años 580 y 480.

La fuente «C»: los discursos en prosa, escritos en un estilo deuteronómista: Jr 7; 11; 18; 21; 24; 25; 32; 34; 35; 44, redactados por un redactor R^C hacia el año 400 en Babilonia (o posiblemente en Palestina).

La fuente «D»: la colección de oráculos de salvación, contenida en Jr 30-31; Mowinckel no precisa ni su proveniencia ni su datación (los últimos añadidos al libro se encontrarían en los oráculos contra las naciones en Jr 46-52).

Mowinckel explica la relación entre estas tres fuentes principales sirviéndose de la teoría redaccional aplicada a la formación de los Evangelios. La relación entre B y A sería comparable a la existente entre Marcos y la fuente «Q», la relación entre C y A-B correspondería a la relación entre Juan y los Evangelios sinópticos.

21.2.2.3. *La tesis de una redacción dtr de Jr*

El modelo de Mowinckel fue modificado posteriormente. Los estudiosos cayeron en la cuenta, en particular, de que el estilo dtr no se limitaba sólo a los discursos en prosa, sino que figuraba también dentro de los oráculos (por ejemplo, en 23,1ss), así como en las secciones narrativas (por ejemplo, en Jr 36). Estas observaciones condujeron a transformar «D» en una redacción, más que en una fuente, especialmente bajo la influencia de los trabajos de J.P. Hyatt y de W. Rudolph. Después, la idea de una o de varias redacciones deuteronómistas del libro se impuso a la investigación sobre Jr, y esto especialmente gracias a los trabajos de E.W. Nicholson y, sobre todo, de W. Thiel, que se ha esforzado por establecer detalladamente la extensión y la importancia de una redacción dtr en Jr. Esta redacción (que se presenta en Jr 1-45) presupone, según Thiel, la historia dtr. Como la historia dtr, «Jr dtr» se preocupa por la explicación de la caída de Judá y por la cuestión del futuro del pueblo de la alianza. Este futuro sólo es posible si el pueblo vuelve al fundamento de su relación con Yhwh (a saber, la *Torah* deuteronómica); las «predicaciones alternativas» (*Alternativpredigten*) en «Jr dtr» hay que comprenderlos en este sentido (Jr 7,1-15; 22,1-5; 17,19-27). Thiel data la redacción dtr de Jr después de la muerte de Jeconías (cf. Jr 22,25-27) y antes del final del destierro (hacia el 550), y la sitúa en Judá. No obstante, la redacción dtr de Jr no fue la última que intervino en el libro. Así, el anuncio de juicio en 16,10-13, típicamente dtr, es «corregido» en el texto actual de Jr por los versículos 14-15, lo cual supone la existencia de una redacción post-dtr. No obstante, esta visión de la formación de Jr, que fue incorporada en varios comentarios, no es compartida por todo el mundo.

21.2.2.4. *Los problemas de una redacción dtr de Jr*

El primer cuestionamiento de la existencia de una redacción dtr en Jr fue formulado por los exegetas que consideraron que el supuesto carácter dtr de

ciertos textos correspondería en realidad a una «*Kunstprosa*» («prosa artística»), un lenguaje común en Judá en los siglos VII-VI a.C. y que no permitiría, por consiguiente, identificar una redacción específica en Jr (H. Weippert, Holladay). Con todo, esta tesis plantea algunos problemas. No explica suficientemente la diversidad de estilos y concepciones dentro del libro de Jeremías, y los paralelos entre ciertos textos de Jr y los de la historia dtr son tan estrechos que no se pueden explicar simplemente recurriendo a un mismo lenguaje que habría estado de moda en un momento dado en Judá.

Otro problema reside en el hecho de que Jeremías no es mencionado en la obra dtr, en 2 R, contrariamente a Isaías. Algunos autores explican este hecho por la hipótesis según la cual la escuela dtr habría estado dividida en dos grandes facciones: la que editó la HD, y la que se ocupó del libro de Jr. Según R. Albertz, los deuteronómistas que editaron el libro de los Reyes sostenían una ideología de tipo «sionista» y monárquica, convencidos de la inviolabilidad del Templo, incluso después de la catástrofe. En la época del destierro, habrían constituido una feroz oposición a la política pro-babilónica de la familia de los safánidas, que serían los editores dtr de Jr y de una parte de los profetas menores. Pero ¿se puede verdaderamente establecer una oposición tan clara entre los textos dtr de Jr y los de la HD? Es verdad que el libro de Jr presenta en algunos puntos una visión que difiere de la del libro de los Reyes, especialmente por lo que respecta a la bendición divina para los habitantes que permanecieron en el país, en los capítulos 37ss; sin embargo, estos capítulos no son de estilo dtr, sino que probablemente son obra de funcionarios que se quedaron en el país con el gobernador Godolías (así Seitz).

21.2.2.5. *El debate actual*

Está claro que la mera presencia de giros dtr no permite aún postular la existencia de una sola redacción dtr coherente y englobante dentro del libro. Por otro lado, los «añadidos» del TM con respecto a la *Vorlage* de la *Septuaginta* se componen a menudo de expresiones de tipo dtr, que muestran así que la presencia de textos «dtr» en Jr no implica en modo alguno que éstos deban necesariamente ser contemporáneos de la composición de la HD. K.-F. Pohlmann ha identificado en el libro de Jr una redacción que tiene una ideología favorable a la *golah* babilónica (cf. especialmente la visión de los higos buenos y malos en Jr 24). La tendencia segregacionista que se expresa en estos textos sugiere que son contemporáneos de 1-2 Cro y de Esd-Ne, y permite datarlos en la época persa (hacia el año 400 a.C.).



Dibujo de la reconstrucción de la doble puerta de Istar en Babilonia con la sección de las diferentes elevaciones del «Camino Procesional» (cf. los oráculos contra Babilonia en Jr 50-51).

El cuestionamiento de la idea de una redacción dtr coherente aparece de manera diferente en el comentario de W. McKane, el cual vuelve en cierto modo a la posición de Duhm. McKane concluye que el libro de Jr vio la luz gracias a los añadidos sucesivos y continuos, cuya última etapa está constituida por el TM. McKane resume la formación de Jr con la idea de un *«rolling corpus»*: un núcleo poético (que no es forzosamente de Jeremías) pudo provocar la composición de otros textos en verso, o pudo conducir a los redactores a crear los textos en prosa, sin que estos procesos se desarrollaran necesariamente con miras a la edición del *conjunto* del libro o de las partes principales de éste. En la misma línea se sitúa la tesis de K. Schmid, que propone una teoría muy compleja de la formación del libro. El núcleo de éste se remontaría a los acontecimientos del año 605 y se encontraría en los capítulos 4-8 y 46-49. La mayoría de los textos datarían de la época postexílica, durante la cual el libro fue publicado para legitimar teológicamente la *golah* babilónica en detrimento de los habitantes de Judá y de la diáspora egipcia (cf., de modo similar, Pohlmann, Sharp). Schmid previene especialmente contra la tentación del «pandeuteronomismo», o la multiplicación de los estratos dtr en Jr. No obstante, esta observación no dispensa de explicar la presencia innegable de redacciones de estilo dtr dentro de este libro.

En un estudio reciente (2001), Albertz ha postulado tres ediciones dtr sucesivas de Jr. JrD¹, que contenía Jr 1-25*, habría sido redactado hacia el

año 550 e incorpora colecciones ya existentes (especialmente Jr 2-6*). Entre los años 545 y 540, el mismo grupo de redactores añade Jr 26-45 (= JrD¹), insistiendo más que JrD¹ en la posibilidad de una restauración (Jr 29,10-14aa;42,10-12). Hay que comprender JrD¹ (entre 525-520) como una gran revisión de la edición anterior, que introduce especialmente Jr 30-31*, así como los oráculos contra las naciones, reforzando de este modo la perspectiva de salvación. Del siglo V al siglo III intervienen un cierto número de redacciones post-deuteronomistas (por ejemplo, en 3,16-18; 10,1-16). Partiendo de los vínculos estilísticos y temáticos que vinculan los capítulos 7; 25 y 35, T. Römer ha postulado la existencia de una primera edición dtr de Jr que habría contenido Jr 7-35*. Dado que la colección Jr 2-6 no contiene rastros característicos de una redacción dtr, y que los relatos de Jr 37ss se oponen más bien a la ideología de la historia dtr, llega a la conclusión de que el conjunto de Jr 1-44 (45) (= JrD² según Albertz) se debe a una o varias redacciones dtr tardías o post-dtr. C.R. Seitz ha mostrado, por su parte, que el núcleo de Jr 37-42 (y algunos otros textos) pudo constituir una «crónica escribal» (*scribal chronicle*), escrita por un miembro de la comunidad que permaneció en el país y que relata los acontecimientos de los años 597/587 desde la perspectiva de la población «autóctona». La situación de los no desterrados es legitimada por la figura de Jeremías. La bajada a Egipto en 43,7 (que constituye, según Seitz, el final originario de esta crónica) es descrita como un acto contrario a la voluntad de Dios, que quiere que la vida continúe en Judá (42,12). Después de la última deportación del año 582, este texto habría llegado a Babilonia, donde habría sido adaptado a la perspectiva de la *golah* (dtr) babilónica. En Jr 1, se puede observar una mezcla del estilo dtr y de la profecía postexflica; en el otro extremo, los capítulos 43-44 parecen reflejar la situación de una diáspora egipcia bien instalada, lo cual hace probable la tesis según la cual estos textos reflejan el contexto de la época persa (Pohlmann, Schmid).

En resumen, el debate actual permite separar las etapas siguientes en la formación del libro:

1. Colecciones y tradiciones independientes atribuidas al profeta Jeremías, especialmente 2-6*; 21-22*; 37-43*.
2. Al menos dos redacciones deuteronomistas en los siglos VI y V, que integran este material y crean el libro del profeta Jeremías.
3. Despues, prosigue el proceso redaccional del libro (integración de los oráculos contra las naciones, de las «confesiones», etcétera) al menos hasta el final de la época helenística, como muestran especialmente las diferencias entre LXX y TM.

21.3. Temas y cuestiones clave

21.3.1. Del juicio a la salvación

En su forma masorética, el libro de Jr invita al lector a un itinerario complicado, en el cual alternan anuncios de juicio, relatos sobre el juicio realizado, oráculos que proclaman una salvación venidera, así como relatos sobre una vida posible en el país. Pero el final del libro (Jr 52) vuelve a la destrucción de Jerusalén y al destierro babilónico, estableciendo así un paralelo explícito con el final del libro de los Reyes (2 R 24-25). Estas referencias indican que, según los redactores dtr de Jr, este libro tiene que ser comprendido como el comentario profético de la historia dtr. Aun cuando el TM presenta un texto más tardío que el texto hebreo que está en la base de JrLXX (cf. *supra*, 1.2), es posible que haya conservado el lugar original de los oráculos contra las naciones. El desplazamiento de estos oráculos a la segunda parte del libro, atestiguado por la *Septuaginta*, se explica por la influencia de la profecía escatológica de la época persa y por la voluntad de armonizar la estructura del libro con la estructura tripartita de Is 1-39 y de Ez. Esta composición refuerza el impacto de los oráculos de salvación que se encuentran especialmente en Jr 30-33 (TM).

Más de dos tercios de los anuncios de salvación en Jr se encuentran en los capítulos 30-33. Desde la publicación del comentario de Duhm se designa la primera parte de este conjunto, Jr 30-31, bajo el nombre de «libro de la consolación». Esta colección habría existido de forma independiente antes de ser interpolada en Jr. Tradicionalmente, se veía en el núcleo de esta colección una llamada dirigida al antiguo reino del Norte, realizada por un profeta anónimo (Fohrer), o por el joven Jeremías (Lohfink). Recientemente, Schmid ha cuestionado esta hipótesis, y ha propuesto considerar estos textos como el producto de una actividad escribal intensa desarrollada a partir del destierro. Las diferentes redacciones que intervienen en Jr 30-33 tienen todas en común el hecho de que plantean la cuestión de una posible restauración de Israel.

21.3.2. Teologías en conflicto

Esta cuestión de la restauración de Israel recibe, no obstante, respuestas muy diferentes en el libro de Jr. Según algunos textos (Jr 24), la salvación se dirige sólo a la diáspora babilónica y se condena explícitamente la *golah* egipcia (Jr 43-44). Otros textos, en cambio, insisten en la bendición del país de Judá durante la dominación de los babilonios, y se oponen así a la ideología dtr según la cual el «verdadero Israel» habría estado desterrado en Babilonia. Estas visiones que se encuentran en conflicto cohabitan, por el trabajo de los

redactores, dentro del mismo libro y expresan así una tensión en la definición del «verdadero Israel», tensión que acompaña al judaísmo a lo largo de toda su historia.

21.3.3. El profeta y el libro

En ningún otro libro profético se manifiesta tanto interés por la persona del profeta. Los capítulos 37-43 describen así de manera detallada la vida del profeta, desde el asedio de Jerusalén hasta su levantamiento por los judíos que se refugiaron en Egipto tras el asesinato del gobernador Godofías. En cierto modo, el libro de Jr prefigura, desde este punto de vista, las leyendas sobre los profetas mayores que llegarán a ser populares más tarde en el judaísmo y en el cristianismo.

Otra particularidad del libro consiste en la integración de los textos poéticos que narran las quejas del profeta frente a su ministerio. Estos textos, llamados «confesiones» o «lamentaciones» de Jeremías (11,18-12,6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18), han desempeñado un papel importante en la interpretación de la figura del profeta. La exégesis ha adoptado muchas veces una lectura biográfica de estos poemas; no obstante, éstos tienen paralelos muy próximos en los salmos de lamentación y en el libro de Job (cf. Jr 20,7-18 // Job 3). Actualmente son cada vez más las voces que sostienen que las «confesiones» de Jeremías son en realidad textos anónimos de la época persa, que interpretan el destino del profeta como el de un justo sufriente, con el cual se identifica la comunidad de los judíos piadosos del Segundo Templo.

Sin embargo, el interés por la persona del profeta está acompañado curiosamente por textos que insisten, por el contrario, en la necesidad del libro como mediación entre la palabra profética y sus destinatarios. Así, en la historia del rollo quemado en Jr 36, los oráculos de Jeremías son comunicados al rey, no de viva voz, sino por medio de un rollo; además, Jeremías está ausente en la mayor parte del relato: en cuanto termina de dictar el libro a Baruc, el escriba, tiene un «impedimento» y desaparece. Y el final del relato no se preocupa en primer lugar del destino de Jeremías, sino más bien de la edición de un nuevo libro. Este ocultamiento del profeta ante el libro refleja ya la idea, que se encontrará expresada más tarde en el judaísmo, según la cual la época persa marcó el final de la profecía en Israel. La corriente dtr se otorga aquí su verdadera legitimación, alejando el paso definitivo de la profecía oral a la enseñanza escrita.

21.4. Indicaciones bibliográficas

21.4.1. Comentarios

R.P. CARROLL, OTL, 1986. B. DUHM, KHC 11, 1901. W.L. HOLLADAY, *Hermeneia*, 1986; 1989. J.P. HYATT, «The Book of Jeremiah», en G.A. BUTTRICK, *The Interpreter's Bible*, Nueva York / Nashville, 1956, pp. 775-1142. W. MCKANE, ICC, 1986; 1996. W. RUDOLPH, HAK I/12, Tübingen, 1947 (1968). G. WANKE, ZBK.AT 20, 1995; 2003. W. WERNER, NSK.AT 19, 1997; 2003.

21.4.2. Estado de la investigación

R.P. CARROLL, *Jeremiah* (OTGu), Sheffield, 1989. S. HERMANN, *Jeremia. Der Prophet und das Buch* (EdF 271), Darmstadt, 1990. A.H.W. CURTIS / T. RÖMER (eds.), *The Book of Jeremiah and Its Reception – Le livre de Jérémie et sa réception* (BETHL 128), Leuven, 1997.

21.4.3. Obras y artículos importantes

R. ALBERTZ, «Le milieu des Deutéronomistes», en A. DE PURY / T. RÖMER y J.-D. MACCHI (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Génova, 1996, pp. 377-407. ID., *Die Exilszeit* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart / Berlín / Köln, 2001, pp. 231-260 = *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E* (Studies in Biblical Literature), Atlanta (Ga), 2003. P.-M. BOGAERT, «Le livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», *RB* 101 (1994), pp. 363-403. H. CAZELLES, «La production du livre de Jérémie dans l'histoire ancienne d'Israël», *Masses ouvrières* 343 (1978), pp. 9-31. G. FOHRER, «Der Israel-Prophet in Jeremiah 30-31», en A. CAQOUT / M. DELCOR (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M.H. Cazelles* (AOAT 212), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1981, pp. 135-148. Y. GOLDMAN, «Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie», en CURTIS / RÖMER (eds.), *The Book of Jeremiah and Its Reception*, pp. 151-182. N. LOHFFINK, «Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30-31», en P.-M. BOGAERT (ed.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission* (BETHL 54), Leuven 1981, pp. 351-368. ID., «Y a-t-il eu un mouvement deutéronomiste?», en ID., *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil* (CEv), París, 1996, pp. 41-63 (trad. cast.: *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, Verbo Divino, Estella, 1999). J.-D. MACCHI, «Les doublots dans le livre de Jérémie», en CURTIS / RÖMER (eds.), *The Book of Jeremiah and Its Reception*, pp. 119-150. C. MINETTE DE TILLESSE, «Joiqim, repoussoir du "Pieux" Josias: Parallélismes entre II Reg 22 et Jer 36», *ZAW* 105 (1993), pp. 352-376. S. MOWINCKEL, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiana, 1914. E.W. NICHOLSON, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford, 1970. P. PIOVANELLI, «JrB 33,14-26 ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne», en CURTIS / RÖMER (eds.), *The Book of Jeremiah and Its Reception*, pp. 255-276. K.-F. POHLMANN, *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches* (FRLANT 118), Göttingen, 1978. T. RÖMER, «La conversion du prophète Jérémie à la théologie deutéronomiste. Quelques enquêtes sur le problème d'une rédaction deutéronomiste du Livre de Jérémie», en CURTIS / RÖMER (eds.), *The Book of Jeremiah and Its Reception*, 27-50. ID., *Jérémie. Du prophète au livre*, Poliez-le-Grand (CH), 2003.

A. SCHENKER, «La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens?», *EThL* 70 (1994), pp. 281-293. K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches* (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn, 1996. C.R. SEITZ, *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (BZAW 176), Berlin / Nueva York, 1989. C.J. SHARP, *Prophecy and Ideology in Jeremiah: Struggle for Authority in the Deutero-Jeremianic Prose* (OTS4), Londres / Nueva York, 2003. W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn, 1973. Ib., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45* (WMANT 52), 1981. E. TOV, «L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie», *RB* 79 (1972), pp. 189-199. H. WEIPPERT, *Die Prosareden des Jeremiabuches* (BZAW 132), Berlin / Nueva York, 1972.

EZEQUIEL*Christophe Nihan*

El libro de Ezequiel ocupa un lugar separado en la segunda parte del canon de los Profetas. La misma forma del libro es ya singular, puesto que no se trata de una simple compilación de oráculos, sino de una ficción autobiográfica cuidadosamente elaborada. El profeta se expresa a menudo de manera críptica e indirecta, por medio de parábolas y de alegorías, donde las visiones de la divinidad desempeñan un papel importante, así como también la descripción de una serie de fenómenos de tipo extático que se han podido comparar a veces con los trances chamánicos. En muchos aspectos, el libro de Ez anticipa así la tradición apocalíptica, en la que, por lo demás, ejerció una profunda influencia. Después de haber estado mucho tiempo fascinada, y hasta obsesionada, por la personalidad del profeta y la reconstrucción de sus *ipsissima verba* (palabras auténticas), la investigación se está interesando, finalmente y con seriedad, por la historia de la formación del libro y su medio de producción. Bajo esta luz, el conjunto de la compilación aparece progresivamente como una de las reflexiones más profundas y maduras sobre la significación de la conquista de Jerusalén y sus implicaciones para la identidad de Israel, la concepción de la justicia divina y la restauración de la comunidad postexílica.

22.1. Estructura y contenido del libro**22.1.1. Nombre, contenido y estructuración del libro**

Excepto en casos muy puntuales (1,3 y 24,24), el conjunto del libro está redactado en primera persona del singular y se presenta como la memoria del profeta Ezequiel, cuyo nombre significa probablemente en hebreo «que Dios haga fuerte». Ezequiel narra en él las revelaciones divinas que habría recibido poco tiempo antes y después de la conquista de Jerusalén por el ejército babilónico en el año 587 a.C. Según la cronología del libro, estas revelaciones empiezan en el 593, es decir, el quinto año de la deportación de Jeconías (1,2) y se extienden hasta el 573 (40,1), o incluso hasta el 571 (29,17), fecha de la última revelación de Ezequiel.

Una parte de los oráculos narrados por Ezequiel tiene lugar en el marco de visiones grandiosas de la divinidad y de su corte celeste (1-3; 8-11; 37,1-14; 40-48), o de experiencias de posesión extática que implican un desplaza-

miento físico o espiritual del profeta (3,12-15; 8,1-3.7.14.16; 11,1.24; 37,1-2). Algunos oráculos están introducidos por la fórmula «la mano de Yhwh vino sobre mí», que parece hacer alusión también a una forma de posesión extática. Todos los demás oráculos comienzan con la fórmula siguiente: «Hubo una palabra de Yhwh para mí», una característica propia del libro de Ez. Además, la mayoría de los oráculos están introducidos por la fórmula «así dice el Señor Yhwh», u «oráculo del Señor Yhwh», y concluyen generalmente con una fórmula específica: «oráculo del Señor Yhwh», «yo, Yhwh, he hablado», o también: «sabréis que yo soy Yhwh» –esta última fórmula es propia de Ez.

Sin embargo, esta notable uniformidad, que distingue a Ez dentro de las otras compilaciones proféticas, no debe ocultar la extraordinaria variedad de las *formas* de discurso divino a las que recurre el libro. Muchos oráculos se presentan en forma de *alegorías* más o menos desarrolladas (15; 16; 17; 19; 21,1-10; 22,17-22; 23; 24,1-14; 26,15-21; 27; 28,11-19; 31; 32), cuyo lenguaje metafórico se toma prestado con mucha frecuencia del reino animal o vegetal. Algunas de estas alegorías se encuentran en géneros literarios muy específicos, y generalmente poco atestiguados en la literatura profética: enigmas (*hīgdāh*, cf. 17,2), parábolas (*māsāl*, 17,2; 24,3; cf. también 21,5), o lamentos fúnebres (*qīnāh*, 19,1.14; 26,17; 27,2.32; 28,12; 32,2). Varios oráculos tienen lugar en el contexto de *disputas* contra ciertas creencias populares. Por lo demás, este motivo ocupa un lugar importante en Ez. El oráculo divino comienza siempre citando una palabra del pueblo, y después transmite una instrucción que retoma y corrige sistemáticamente esa palabra (11,2-12.14-21; 12,21-25.26-28; 18,1-4.19-20.25-32; 20,32-38; 33,10-11.17-20.23-29.30-33; 37,1-14). Por último, el profeta recibe muchos oráculos bajo la forma de *acciones simbólicas* que debe realizar, y cuya significación es dada después generalmente por Dios (3,24-27; 4,1-5,4; 6,11; 12,1-20; 21,11-12.[17].23-28; 24,15-23; 33,10-11.17-20; 37,15-20). Hay que observar que el relato de las visiones está seguido a menudo por tales acciones simbólicas; Ez 1-3 → 3,24-27 y 4,1-5,4; 8-11 → 12,1-20; 37,1-14 → 37,15-20.

La *estructura de conjunto* del libro se puede captar fácilmente. El libro se compone de dos grandes partes: Ez 1-32 y 33-48. Mientras que la primera parte está constituida esencialmente por oráculos de juicio contra Israel y contra las naciones (hay, sin embargo, algunas excepciones; véanse 6,8-10; 11,14-21; 16,59-63; 17,22-24; 20,32-44), la llegada de un fugitivo que anuncia a los desterrados de Babilonia la destrucción de Jerusalén y confirma así el cumplimiento de los oráculos contra Israel (33,21-22) introduce un giro en el libro. La cólera divina queda apaciguada a partir de este momento por la desaparición total de Jerusalén y de sus habitantes, y la profecía de Ezequiel se convierte principalmente en una profecía de *restauración* para la comunidad que

ha sobrevivido a la catástrofe del año 587 (capítulos 34-48). Hay que observar, sin embargo, que en el estado actual del texto, la posición del capítulo 33 no es muy clara, puesto que la llegada del fugitivo en 33,21-22 va seguida de un oráculo de juicio contra quienes habitan en las ruinas de Judá (33,23-29) y contra la comunidad babilónica (33,30-33). No obstante, a partir del capítulo 34, la transición del juicio a la restauración se hace manifiesta.

Por otro lado, esta composición bipartita, que constituye la estructura fundamental del libro, está reforzada por las numerosas correspondencias que unen 1-32 y 33-48. La visión del Templo restaurado en 40-48 y del retorno de la gloria divina al santuario (43,1-7a) corresponde a la visión de Ez 8-11, en la que la gloria divina abandona el santuario profanado por los crímenes de los israelitas. El oráculo contra las montañas de Israel en Ez 6 tiene un paralelo en 35 (oráculo contra la montaña de Seir) y en 36,1-15 (anuncio de la restauración de las montañas de Israel). El juicio de 20,5-26 contra Israel se retoma en 36,16-23 (cf. las semejanzas de lenguaje y de tema), y se completa con una profecía de restauración. Los oráculos contra la dinastía davídica (capítulos 17 y 19) se ven compensados por el mesianismo davídico que se expresa en Ez 34-39 (34,23-24 y 37,24-25), y que asocia la restauración de la casa de Israel al restablecimiento de la monarquía davídica. Por último, el tema de la alianza rota por Israel, evocado en Ez 16; 17 y 20, encuentra un equivalente exacto en el motivo central de la restauración de la alianza por Yhwh en Ez 34-39; cf. 34,25 y 37,26, así como, previamente, 16,59-63 y 20,37. Se podrían mencionar otros paralelos, más limitados pero que manifiestan igualmente la estructura bipartita del libro.

Como puede verse, los paralelos afectan sobre todo a los capítulos 1-24 (oráculos de juicio contra Israel) y 33-48 (oráculos de restauración para Israel), mientras que los oráculos contra las naciones ocupan un lugar aparte en la compilación. Por lo demás, otros elementos sugieren la realidad de una estructuración *tripartita* del libro. En particular, el motivo de la llegada del fugitivo de Jerusalén a Babilonia, que sirve de *conclusión* a Ez 1-24 (cf. 24,26-27) y de *introducción* a Ez 33-48 (33,21-22), forma una inclusión en torno a 25-32, delimitando así claramente los oráculos contra las naciones como una colección aparte dentro del libro; además, los capítulos 25-32 poseen una cronología distinta del resto del libro (véase más adelante). Esta estructuración tripartita (1-24; 25-32; 33-48), a veces denominada «esquema tripartito escatológico», se encuentra igualmente en el Proto-Isaías (Is 1-39), el libro griego de Jeremías y Sofonías. Parece implicar que la restauración final de Israel (Ez 33-48) se ha hecho posible porque el juicio divino no se dirige ya contra Israel (1-24) sino al conjunto de las naciones (25-32). La relación entre las estructuras bipartitas y tripartitas en el libro de Ez plantea un problema interesante. En una perspectiva sincrónica, se podría decir que la distinción entre 1-24 y 25-32 es una

subdivisión de la primera parte del libro (1-32), situada bajo el signo del *juicio divino* (contra Jerusalén, 1-24, después contra las naciones que lo rodean, 25-32). Pero en una perspectiva diacrónica, resulta totalmente claro que estas dos estructuraciones corresponden en realidad a dos etapas diferentes en la formación del libro. En todos los casos, es manifiesto que la *principal división dentro del libro está constituida por la conquista de Jerusalén*, puesto que este acontecimiento es el que marca el paso de la profecía de juicio a la profecía de restauración. Esta observación sugiere ya que el conjunto del libro puede ser percibido como una gran elaboración sobre el tema de la catástrofe de 587, sus causas y sus consecuencias para el futuro de la comunidad.

Si bien la estructura de conjunto del libro es relativamente clara, el detalle de las partes principales es más complejo, hasta tal punto que a veces se ha pensado que ciertos bloques del libro son totalmente confusos. Este juicio es, sin embargo, excesivo.

Por una parte, hay que observar muchos elementos en el plano formal que contribuyen a la estructuración de cada una de las partes. Además de la introducción estereotipada de los oráculos divinos, repetida cincuenta y dos veces en el libro y ya mencionada anteriormente, hay que observar las fórmulas de datación, que están presentes a lo largo del libro y forman un verdadero *sistema cronológico*, el cual abarca todo el período de actividad del profeta y atestigua una cierta coherencia de conjunto (véase 1,1-2 y 40,1). Estas fórmulas presentan varios problemas de orden textual y exegético que, lamentablemente, es imposible analizar aquí. En 1,1-2, por ejemplo, el texto parece claramente sobrecargado y es difícil saber a qué se refiere el «año treinta» mencionado en el v. 1 (una tradición antigua, que se remonta a Orígenes, ve en esa expresión una indicación de la edad del profeta al comienzo de su actividad profética). Pero aparte de estos problemas, la cronología de Ez presenta una progresión lógica y atestigua una coherencia innegable, en particular en 1-24 y 33-48.

1,2: año quinto; 8,1: año sexto; 20,1: año séptimo; 24,1: año noveno; 33,21: año duodécimo; 40,1: año vigésimo quinto. En cambio, las dataciones en 25-32 no siguen siempre un orden lógico (cf. 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17); las dataciones de 29,17 (año vigésimo séptimo) y de 32,1.17 (duodécimo mes del año duodécimo), en particular, no coinciden con la indicación cronológica de 33,21 (décimo mes del año duodécimo). El año vigésimo séptimo de 29,17 está también en tensión con la indicación de 40,1 (año vigésimo quinto), que está manifiestamente destinada a introducir la última parte de los oráculos de Ez (40-48). De este modo, la colección de oráculos contra las naciones parece disponer de un sistema de datación propio, inspirado por el sistema de 1-24 y de 33-48, pero que, no obstante, no es totalmente compatible y coherente con este último, lo cual subraya una vez más la especificidad y la independencia relativa de esta colección.

La función estructuradora de estas indicaciones cronológicas es manifiesta, especialmente por lo que respecta a la delimitación de las principales secciones del libro. En Ez 1-24 sirven sobre todo para poner de manifiesto tanto las visiones como los oráculos más importantes. 1,1-2 introduce la visión inicial de Ez 1-3; 8,1, la visión en que la gloria abandona Jerusalén en 8-11; 20,1, el gran recuerdo de la historia de la apostasía de Israel desde la estancia en Egipto; 24,1, la última profecía antes de la destrucción de la ciudad. En Ez 33-48, estas indicaciones separan y delimitan las dos grandes partes de la colección de oráculos de restauración (33,21 → 33-39; 40,1 → 40-48). Por último, en Ez 25-32 introducen la colección de las profecías contra Tiro en 26-28 (26,1), y estructuran los diferentes oráculos contra Egipto en 29-32 (cf. 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17).

Por otra parte, además de los indicios formales de estructuración presentes a lo largo del libro, un análisis preciso de la organización de las partes principales permite muchas veces poner de manifiesto una cierta coherencia temática y lingüística, y deducir unidades relativamente distintas. Así, por ejemplo, los capítulos 20-24, que son la conclusión de la primera parte del libro (Ez 1-24), reúnen textos aparentemente heterogéneos, pero que, no obstante, tienen en común el tema de la inmundicia y de la profanación que manchan la tierra de Israel y la ciudad de Jerusalén (rafces *ṭm'* y *ḥll*), tema que encuentra su apogeo en 21,1-14, cuando Yhwh afirma que la inmundicia de la ciudad es tan grande que sólo su destrucción podrá purificarla.

22.1.2. Estructura del libro

A. EL JUICIO DE JERUSALÉN Y DE LAS NACIONES (EZ 1-32)

I. Oráculos de juicio contra Jerusalén (1-24)

- 1-3 Introducción (1,1-3), visión inaugural (1,4-28) y envío en misión (2,1-3,27); 3,16-21: el profeta, encargado de advertir al pueblo (cf. 33,1-9)
- 4-7 Primeras profecías contra los habitantes de Jerusalén
 - 4,1-5,4 Diferentes acciones simbólicas que anuncian la destrucción de la ciudad
 - 5,5-17 Oráculo contra Jerusalén
 - 6,1-14 Oráculo contra las montañas de Israel, los altos y las ciudades del país
 - 7,1-27 Anuncio del fin inminente
- 8-11 Nueva visión: la gloria divina abandona el santuario de Jerusalén

8,1-3	Visión inaugural: el profeta, que reside en Babilonia, es trasladado por la divinidad al Templo de Jerusalén
8,4-18	Descripción de las diferentes abominaciones cultuales cometidas en el Templo de Jerusalén
9,1-10,22	Castigo de la ciudad y marcha de la divinidad, que abandona el santuario
11,1-13	Oráculo contra los jefes de la ciudad
11,14-21	Primer anuncio de la reunión final de Israel
11,22-25	La gloria divina abandona la ciudad de Jerusalén en dirección a Babilonia
12-24	Colección de oráculos de juicio contra los habitantes de Jerusalén y sus reyes, y recuerdos históricos de la apostasía de Israel / de Jerusalén en forma de alegoría
12,1-20	Oráculo que anuncia el destierro del pueblo y su dispersión entre las naciones (12,8-16), enmarcado por dos acciones simbólicas (12,1-7 y 12,17-20)
12,21-14,11	Serie de oráculos sobre la verdadera y la falsa profecía
14,12-23	INSTRUCCIÓN sobre la justicia divina y la responsabilidad individual
15	<i>Parábola</i> sobre la destrucción de los habitantes de Jerusalén
16	<u>Alegoría</u> sobre la historia de la idolatría de Jerusalén
17	<i>Parábola</i> sobre los reyes de Jerusalén
18	NUEVA INSTRUCCIÓN sobre la justicia divina y la responsabilidad individual
19	Lamento fúnebre sobre los reyes de Jerusalén
20	Recuerdo histórico de la idolatría de Israel desde la época del éxodo (20,1-31) y anuncio del restablecimiento futuro de Israel sobre su tierra (20,32-44)
21	Colección de oráculos que anuncian la llegada de la <i>espada</i> sobre el Negueb (21,1-5), la tierra de Israel (6-10), el pueblo y sus jefes (13-22), Jerusalén (23-32) y los amonitas (33-37)
22	Oráculos divinos contra los crímenes de Jerusalén y la impureza de la ciudad
23	Nueva <u>alegoría</u> sobre la historia de la idolatría de Samaria y de Jerusalén, paralela a la del capítulo 16
24,1-14	Último oráculo contra Jerusalén y nuevo anuncio de la destrucción <i>total</i> de la ciudad
24,15-23	Acto simbólico del profeta: no se hará duelo por la destrucción de Jerusalén
24,24-27	Anuncio de la realización inminente de los oráculos que anuncian la destrucción de la ciudad

II. Oráculos de Juicio contra las naciones (25-32)

- 25 Oráculos contra los vecinos inmediatos de Judá: Amón, Moab, Edom, los filisteos
- 26-28 Oráculos contra las ciudades fenicias: Tiro y Sidón
- 26 Oráculo contra la ciudad de Tiro
- 27 Lamento sobre la ciudad de Tiro
- 28,1-19 Oráculo contra el príncipe de Tiro
- 28,20-26 Oráculo contra Sidón
- 29-32 Oráculos contra Egipto
- 29,1-16 Profecía contra el faraón
- 29,17-21 Oráculo contra Egipto: saqueo del país por los ejércitos del rey de Babilonia
- 30,1-19 El día de Yhwh: anuncio de la destrucción completa de Egipto
- 30,20-26 Anuncio de la derrota del faraón contra el rey de Babilonia
- 31 Parábola del gran cedro: la ruina del faraón
- 32,1-16 Lamento fúnebre sobre el faraón
- 32,17-32 Lamento fúnebre sobre Egipto

B. ORÁCULOS SOBRE LA RESTAURACIÓN DE JERUSALÉN Y DE JUDÁ / ISRAEL (EZ 33-48)

I. Oráculos sobre la restauración del pueblo y del país (33-39)

- 33,1-20 El profeta, encargado de advertir al pueblo (cf. 3,16-21); nueva instrucción sobre la justicia divina y la responsabilidad individual
- 33,21-22 Llegada del fugitivo que anuncia la caída de Jerusalén
- 33,23-29 Oráculo contra el país: aniquilación total de los habitantes
- 33,30-33 Oráculo contra el pueblo que no escucha
- 34,1-16 Oráculo contra los jefes (- pastores) de Israel: el mismo Yhwh dirigirá en lo sucesivo su rebaño
- 34,17-31 Juicio del rebaño y restauración sobre la tierra de Israel
- 35 Oráculo contra las montañas de Seir (Edom)
- 36,1-15 Oráculos sobre las montañas de Israel: el país vuelve a ser fértil
- 36,16-38 Reunión del pueblo dispersado entre las naciones; restauración nacional y renovación espiritual
- 37,1-14 Nueva visión: los huesos que vuelven a la vida
- 37,15-28 Restauración del reino davidico: un rey, una tierra, un santuario
- 38,1-39,22 Anuncio de la victoria final de Yhwh sobre Gog, príncipe de Magog
- 39,23-29 Juicio y restauración de Israel por Dios: síntesis final

II. Últimas visiones: la restauración del Templo, del príncipe y del país (Ez 40-48)

40,1-4	Introducción
40,5-42,20	Descripción del nuevo Templo
43,1-12	El retorno de la gloria al Templo (cf. 11,22-25) y la santidad del santuario
43,13-27	Descripción del altar
44	Normas para el nuevo santuario: el príncipe, los levitas y los sacerdotes
45,1-8	Los territorios reservados al santuario, a los sacerdotes, a los levitas, a la ciudad (Jerusalén) y al príncipe
45,9-46,18	Derechos y deberes del príncipe
46,19-24	Las cocinas del Templo
47,1-12	La fuente del Templo
47,13-20	Descripción de las nuevas fronteras del país
47,21-48,29	Distribución del país entre las tribus de Israel
48,30-35	Descripción de las puertas de Jerusalén

22.2. Origen y formación

22.2.1. La historia de la transmisión del texto de Ezequiel

Es probable que el texto de Ez conociera una transmisión compleja, que plantea cuestiones esenciales a la historia de la composición del libro. La tradición griega, en particular, presenta numerosas divergencias con respecto a la tradición masorética. Desde el siglo XIX se reconoce la importancia del texto griego de Ez, que ha sido objeto de numerosos estudios de detalle. Tras los estudios de H.S.J. Thackeray se admite generalmente que habría sido obra al menos de dos traductores (cf. también recientemente McGregor); además, algunos pasajes del texto griego, en particular 36,23c-38, reflejan un lenguaje y un estilo específicos, y parece que fueron traducidos de manera independiente.

La Septuaginta antigua de Ez está especialmente representada por el Codex Vaticano (B) y los papiros 967 (Chester Beatty) y 988. El texto de la *Vetus Latina* es por lo general muy próximo al texto del Vaticano y confirma la antigüedad de esta recensión del texto griego. El testimonio del papiro 967 es particularmente importante y es considerado hoy como el testigo pre-hexaplar más antiguo del texto griego de Ez (cf. ya Ziegler). Una primera edición del papiro se remonta a 1938 (Johnson, Gehmann y Kase), y fue completada en 1971 (Galiano) y en 1972 (Jahn) con la publicación de dos secciones suplementarias, pero actualmente disponemos de casi todo el texto de este papiro

para Ez 11,25-48,35 (faltan los 11 primeros capítulos). El texto del papiro 967 atestigua importantes divergencias con la tradición textual preservada en el TM; la principal de ellas concierne a los capítulos 36-40. El papiro 967 omite completamente 36,23c-38 y presenta una organización diferente del texto de 36-40, puesto que los capítulos 38-39 están situados entre 36,1-23b y 37,1-14 (la visión de los huesos). Como ha mostrado P.-M. Bogaert, el testimonio de 967 para Ez 36-40 es corroborado por el testigo más antiguo de la *Vetus Latina*, el *Wirceburgensis* (un palimpsesto), si bien este último depende de otra tradición textual. Así pues, es casi seguro que la lectura de 967 para Ez 36-40 representa la *Septuaginta* antigua. Además, 36,23c-38 contiene numerosas semejanzas con otros pasajes del TM igualmente ausentes de la *Septuaginta* antigua, y se trata probablemente de un añadido muy tardío al texto de Ez destinado a establecer un vínculo entre los capítulos 36-37 (cf. Lust, 1981). En este caso, es probable que la secuencia textual de la *Septuaginta* pre-hexaplar, tal como está atestiguada por 967 y la *Vetus Latina*, preserve el testimonio más antiguo para Ez 36-40, mientras que el TM de estos capítulos correspondería a un desarrollo más reciente. Esta conclusión tiene una gran importancia para la historia de la formación de Ez (véase más adelante), puesto que implica que el libro siguió siendo revisado y retocado hasta una época muy tardía, probablemente hasta la época helenística.

En Qumrán se han encontrado pocos fragmentos del libro de Ez y presentan un interés muy limitado para la historia de la transmisión del texto de Ez. La edición íntegra de estos textos se puede encontrar en el estudio publicado por J. Lust en 1986. La mayoría de estos fragmentos, especialmente 4Q Ez a y b, son en general muy próximos a la tradición textual preservada en el TM, con respecto a la cual preservan únicamente variantes menores.

22.2.2. Breve estado de la investigación

Por lo general, todas las investigaciones sobre la composición del libro se enfrentan a dos problemas principales: por una parte, la dificultad de identificar redacciones de conjunto a pesar de la presencia de innumerables tensiones literarias evidentes, y, por otra parte, el problema de la *localización* espacial (y temporal) del profeta, cuya residencia se sitúa junto a los desterrados de Babilonia, en Tel Abib (1,3; 3,15; 11,24), aun cuando se dirige manifiestamente en varias ocasiones a los habitantes de Jerusalén en Ez 4-24 (véase también 33,23-29).

La hipótesis de la autenticidad del libro ha prevalecido durante mucho tiempo en la investigación, y fue a comienzos del siglo XX, con el estudio de J. Herrmann (1908), cuando los exegetas empezaron a considerar en serio las tensiones y los duplicados que sugieren que el texto de Ez es heterogéneo. Todavía hoy, la autenticidad del libro es defendida por varios autores anglo-

sajones (véase especialmente Greenberg, Block, etcétera). La investigación germánica, por su parte, ha estado dominada durante mucho tiempo por el modelo impuesto, al comienzo de la segunda mitad del siglo XX, por G. Fohrer, W. Eichrodt y, sobre todo, W. Zimmerli. Estos autores distinguen principalmente, en la composición del libro, entre una primera redacción de la mano del profeta y los añadidos posteriores, a veces muy importantes, procedentes de una «escuela» escribal heredera de la enseñanza de Ezequiel. Este modelo, que sigue siendo popular en la actualidad (véanse, por ejemplo, los comentarios de Boyd y Allen), permite sobre todo encontrar en cada una de las partes principales del libro un «núcleo» del profeta, aun reconociendo la realidad de un trabajo de edición importante; no obstante, la actividad de los redactores posteriores consistía principalmente en desarrollar y comentar la obra dejada por el profeta. Sin embargo, a partir de Zimmerli varias investigaciones han mostrado que era posible, en realidad, identificar en el libro varias redacciones distintas, independientes de la predicación del profeta (véase especialmente Hossfeld, Garscha, Pohlmann). Estos estudios acentúan la complejidad redaccional del libro y también toman más en serio los numerosos paralelos literarios entre el libro de Ez, la literatura profética y la *Torah* (Deuteronomio, P y «Código de santidad» [Lv 17-26]), paralelos que sugieren una datación tardía (como muy pronto en la época persa) para la redacción final del libro. La distinción entre «material auténtico» y elaboraciones secundarias de la mano de discípulos, impuesta por Zimmerli, resulta demasiado simple, y la composición del libro no se puede explicar simplemente por la actividad redaccional de Ezequiel y de sus discípulos. Por el contrario, como han subrayado recientemente varios autores (véase especialmente Garscha y Pohlmann; en menor medida, Krüger), diferentes textos en Ez parecen reflejar claramente las preocupaciones y los intereses de la *golah* babilónica que retorna del destierro. Esta conclusión enlaza con una idea ya propuesta en la primera mitad del siglo XX por algunos autores (así, por ejemplo, Herntrich), que consideraban que la actividad profética de Ez se había limitado a anunciar el juicio de Jerusalén, y que los oráculos de restauración en la segunda parte del libro (33-48) eran obra de redactores más tardíos, desterrados en Babilonia.

El estudio más completo y más convincente sobre la redacción *pro-golah* del libro de Ez lo ha propuesto recientemente K.-F. Pohlmann. En su opinión, esta redacción habría que datarla al comienzo de la época persa y representaría los intereses y las preocupaciones de la *primera golah* que retorna a Jerusalén, compuesta por los descendientes de los aristócratas jerosolimitanos desterrados en Babilonia en el año 597 con Jeconías. Los miembros de esta élite se considerarían como los únicos herederos verdaderos del Israel tradicional, preexílico. En esta perspectiva, los escribas de la redacción *pro-golah*

reelaboran y editan un antiguo libro de profecías atribuidas a Ezequiel y anuncian esencialmente el juicio de Jerusalén (Ez 1-24*). Añaden especialmente los oráculos que condenan a los desterrados del año 587 —que son representados como un pequeñísimo resto milagrosamente preservado por Dios para testimoniar ante los primeros desterrados en Babilonia la impiedad de los habitantes de Jerusalén y la necesidad de destruir la ciudad (14,21-23)— y a los no desterrados que permanecieron en el país, que no están legitimados de ninguna manera para ocupar el suelo (33,23-29). Estos oráculos de condenación van seguidos por oráculos de restauración dirigidos *exclusivamente*, en la primera versión de Ez 34-39*, a los desterrados del año 597, y que siguen al episodio de la llegada del fugitivo del 587 a Babilonia, que anuncia a los desterrados del 597 la conquista de Jerusalén por el ejército babilónico (cf. «no estuve más mudo» en Ez 33,21-22); así pues, es probable que la redacción *pro-golah* sea responsable del esquema bipartito identificado anteriormente (Ez 1-24 y 33-48) y anterior a la inserción de los oráculos contra las naciones (25-32). Así pues, Israel será restaurado *únicamente* sobre la base de la pequeña comunidad formada por la primera *golah*, como sugiere especialmente la visión de los huesos de Ez 37,1-14*. Hay que observar también que esta hipótesis permite en particular explicar el hecho de que la cronología de Ez toma sistemáticamente como referencia el destierro del rey Jeconías en el 597. Más tarde, hacia finales del siglo V, la redacción *pro-golah* habría sido reelaborada y completada por una redacción «*pro-diáspora*», que reacciona frente al exclusivismo y las pretensiones de la primera *golah* después del fracaso de la restauración davídica, situando esta restauración en una perspectiva escatológica y extendiéndola al conjunto de las comunidades de la diáspora.

El modelo propuesto por Pohlmann ha sido adoptado después por T.A. Rudnig, que lo aplica a Ez 40-48; además, la hipótesis de una redacción *pro-diáspora* tardía en Ez ha sido desarrollada también por J. Lust en un estudio reciente (1999), aun cuando Lust propone situar esta redacción en el contexto histórico del comienzo de la época helenística, y no a lo largo de la época persa. Una de las principales debilidades de este modelo es que se basa esencialmente sobre la percepción de las tensiones entre diferentes programas político-religiosos («*Tendenzkritik*») y no sobre un análisis serio del lenguaje y del estilo propios de las redacciones *pro-golah* y *pro-diáspora* (véanse, sin embargo, las tentativas de Rudnig para Ez 40-48, y, en una cierta medida, de Lust para la redacción *pro-diáspora* en Ez). La atribución de numerosos pasajes a una de estas redacciones sigue siendo muy hipotética, a veces incluso irresoluble (véase también sobre este punto el comentario de Pohlmann sobre Ez). A pesar de este problema, los argumentos propuestos para identificar una redacción *pro-golah*, que editaría una compilación profética más antigua, y una redacción *pro-diáspora* más tardía son muy convincentes, y es

probable que estas composiciones sucesivas correspondan en realidad a las tres etapas principales de la formación del libro.

22.2.3. La formación del rollo de Ezequiel

Habida cuenta de los desarrollos recientes de la investigación y del modelo expuesto anteriormente, se puede proponer la hipótesis siguiente para la composición del libro.

1. La primera edición se compone de un rollo de oráculos proféticos contra Jerusalén, atribuidos al profeta Ezequiel (*Ez 4-24**). Este libro es de origen palestino, y debió ser compuesto en varias etapas en la primera mitad del siglo VI; es posible que se aluda a ello en 2,9-10, cuando se menciona un rollo «escrito por el anverso y por el reverso; había escrito: lamentaciones, gemidos y ayes». La extensión de este rollo varía considerablemente en los diferentes autores (compárese, por ejemplo, Krüger y Pohlmann). Además de algunos oráculos de juicio en 4-7* y 21-24*, hay que atribuirle especialmente los textos poéticos de *Ez 15**; 17,1-10*; 19,1-9 y 19,10-14, que presentan un parentesco evidente por su lenguaje, su estilo y su temática (véase especialmente la metáfora de la viña), y que constituyen probablemente la colección más antigua. La referencia a la deportación de Jeconías (19,9) y al final de la dinastía davídica (19,14), así como la alusión a la destrucción inminente de Jerusalén (15*; 17,1-10), sugieren una datación entre los años 597 y 587. Si de verdad se pueden atribuir estos poemas a Ezequiel o a su medio próximo, indican con toda claridad que el profeta era decididamente pro-babilónico, como su contemporáneo Jeremías. Varios autores defienden la idea de que el rollo palestino habría incluido ya oráculos contra las naciones (25-32*) o profecías de restauración (33-39*), pero 25-32 forma una colección aparte (véase más adelante), y es difícil reconstruir los oráculos anteriores a las redacciones *pro-golah* y *pro-diáspora* en 33-39. La descripción de 2,9-10 sugiere, por lo demás, que el rollo primitivo de Ezequiel contenía exclusivamente oráculos de juicio sobre Jerusalén.

2. La *redacción pro-golah* revisa y retoca el rollo palestino, que ella encuentra probablemente al regresar del destierro. La hipótesis de una redacción *pro-babilónica* del rollo *palestinense* permite explicar mejor las diferentes tensiones y contradicciones en la localización del profeta. En particular, la redacción *pro-golah* presenta a la comunidad formada por los desterrados del año 597 como el único Israel legítimo, lo cual explica que condene a toda la población que permaneció en Jerusalén después del 597, es decir, tanto a los desterrados del 587 (14,21-23) como a los no desterrados que habitaban en el país bajo la ocupación neobabilónica (33,23-29). La ideología subyacente en esta redacción es claramente la de la élite aristocrática; preservado

de la deportación del 597 y abandonado a sí mismo, el pueblo es responsable, por sus crímenes y sus abominaciones, del abandono de la divinidad (Ez 8-11*) —que parte aparentemente para unirse a los desterrados del 597 en Babilonia (11,22-25)— y de la destrucción de la ciudad. Por el contrario, el retorno de la *golah* del 597 es identificado explícitamente con la renovación de la fertilidad del país (35,1-36,15*) y corresponde a la restauración del orden tradicional, es decir, de la monarquía davídica (37,25-28). En este sentido, y sin lugar a dudas, hay que relacionar la redacción *pro-golah* con las esperanzas puestas en la persona del gobernador Zorobabel, que la Biblia presenta como un descendiente de David, y en quien algunos medios de Jerusalén pudieron ver un nuevo rey de Judá (cf., de manera similar, Za 1-8).

3. La *redacción pro-diáspora*, que se desarrolló probablemente en varias etapas sucesivas, es responsable en particular de los pasajes que anuncian la dispersión de los habitantes de Judá entre las naciones y su reunión final sobre el suelo de Israel (cf. especialmente 6,8-10; 11,16-21; 12,15-16; 20,32-44; 28,25-26; 34,1-15; 36,16-23b; 37,21; 39,27-28). Aquí, la restauración de Israel asume a partir de este momento una dimensión *universal*, y está destinada a mostrar el poder del Dios de Israel y la «santidad de su Nombre» a las naciones de la tierra (cf. especialmente 20,41; 28,25-26; 36,16-23; 37,28; etcétera). Es probable que también haya que atribuir a la redacción pro-diáspora todos los pasajes que tienden a relativizar el estatus exclusivo de la primera *golah*, especialmente los que la identifican como una «casa de rebeldes» (véase en particular 2,1-3,9), o polemizan contra los jefes de Israel (34,1-16). Nótese también que el lenguaje y el estilo de la redacción pro-diáspora son con frecuencia semejantes a los del «Código de santidad» (Lv 17-26); véase especialmente la referencia a la santidad del nombre de Yhwh, el tema de la profanación del sábado y la expresión «mis sábados», el empleo de *hll* en piel, la insistencia en la observancia de las instrucciones y de los preceptos divinos (*ḥqōq*, *ḥuqqāh* y *mišpāṭ*), etcétera. Es probable que haya que situar a los autores de la redacción pro-diáspora en Ez y a los del Código de santidad en un medio próximo, hacia finales del siglo V, aun cuando la redacción pro-diáspora atestigua una perspectiva escatológica importante que está ausente del Código de santidad.

4. La colección de los oráculos contra las naciones (Ez 25-32) no pertenece verosímilmente a la compilación original, sino que debió ser introducida en un estadio más tardío, probablemente vinculada a las perspectivas de restauración en el retorno del destierro (cf. el estudio reciente de Fechter). Algunos pasajes secundarios atestiguan un parentesco innegable con la redacción pro-diáspora en el resto del libro: cf. 28,20-26; 29,10-16; 30,23.26. El Dios del universo manifestará su poder sobre las naciones destruyendo su suelo como destruyó el suelo de Israel, y según 29,10-16 y 30,23.26, Yhwh dis-

persará a los egipcios entre las naciones como dispersó a Israel. Asimismo, algunos pasajes tienen una afinidad manifiesta con la tradición apocalíptica (cf., por ejemplo, 30,3; véase también 38,1-39,22), lo cual sugiere que la redacción de Ez 25-32 se extendió hasta un período tardío, probablemente hasta el comienzo de la época helenística. Se puede suponer, como sugieren varios exegetas (cf. Zimmerli, Fechter, etcétera), que los autores de estos capítulos se inspiraron en oráculos originariamente independientes, sobre todo en Ez 26-28* (contra Tiro) y 29-31* (contra Egipto). Resulta igualmente tentador considerar con Fechter que la primera redacción de 25-32 comprendía únicamente los capítulos 25-29*, pues 29,21 ofrece una excelente transición con Ez 33,20-21 que introduce la colección de los oráculos de restauración en 33-39 (40-48). En este caso, el lenguaje de 29,21 («Aquel día haré brotar un cuerno [= ¿poder?] a la casa de Israel...») confirma de manera explícita que la finalidad de la inserción de la colección de oráculos contra las naciones entre los capítulos 1-24 y 33-39(40-48) es anunciar un juicio universal en el que la casa de Israel será restaurada entre las naciones. La inserción de los capítulos 25-29* es posterior a la redacción *pro-golah*, que probablemente sólo conoce una compilación *bipartita* (juicio y salvación de Israel, véase *supra*), pero anterior a la redacción pro-diáspora, y debe ser situada, por consiguiente, a lo largo del siglo V.

5. El caso de los *capítulos 40-48* es más complejo. Se trata claramente de una colección aparte en el libro de Ez, que fue interpolada también en un estadio secundario. Como afirma con acierto Rudnig, los tres grandes temas de los capítulos 40-48 (el nuevo Templo y el retorno de la divinidad, el papel del príncipe, la distribución del país) corresponden a las promesas de restauración enunciadas en 37,25-28, promesas con las que concluye la redacción *pro-golah* en Ez 33-37*. Puesto que el testimonio del papiro 967 sugiere que originariamente Ez 40-48 seguía directamente a Ez 37, parece claro que el bloque 40-48 fue concebido desde el principio como el cumplimiento de las promesas de 37,25-28. En este caso, ya no hay razón para pensar que los tres temas del Templo, del príncipe y del país corresponderían en 40-48 a tres estratos redaccionales distintos, como sugería especialmente H. Gese. Por lo demás, estos tres temas están estrechamente ligados, tanto en la Biblia hebrea como en el conjunto del Oriente Bíblico, porque constituyen los fundamentos de la unidad política y nacional. Continuando con esta perspectiva, Rudnig ha sugerido que sería preciso atribuir la primera versión de los capítulos 40-48 a la redacción *pro-golah*, ya responsable de la promesa de 37,25-28. No obstante, los paralelos de lenguaje y de estilo entre la redacción *pro-golah* en Ez 1-39* y los capítulos 40-48 son poco numerosos; además, Ez 40-48 no menciona nunca de manera explícita a David, contrariamente a la redacción *pro-golah*, sino que habla únicamente del «príncipe»

pe» (*nāsi'*), que tiene además un papel esencialmente cultual (cf. 44,3; 45,7-8; 45,9-25; 46,1-12; 46,16-18; 48,21-22), una idea totalmente ausente de la redacción *pro-golah*, la cual consideraba más bien una restauración del orden monárquico tradicional (véase *supra*). Así pues, parece preferible atribuir la composición de los capítulos 40-48 a una escuela posterior a la redacción *pro-golah*, que se ha de situar también a lo largo del siglo V. Esta escuela pudo usar documentos más antiguos; como ha sugerido especialmente Rudnig, se puede pensar en uno o varios rollos compuestos hacia el final del destierro o el comienzo de la época persa y que contienen en particular un programa de restauración para el Templo (40-42*). No obstante, la identificación de material tradicional en los otros capítulos es más compleja, aun cuando esta hipótesis no pueda ser excluida; varios textos, especialmente los que describen las fronteras del Israel futuro (45,1-8; 47-48), tienen paralelos importantes con los textos «sacerdotales» del Pentateuco, y parecen más bien representar un proyecto enfrentado al de los medios responsables de la edición de la *Torah* en la segunda mitad de la época persa. En todos los casos, la composición de Ez 40-48 refleja manifiestamente los intereses y las preocupaciones de un medio de producción sacerdotal, próximo a los sacerdotes sadoquitas –cuyas prerrogativas legítima sistemáticamente (cf. 40,46; 43,19; 44,6-16; 48,11)– y preocupado por subrayar el carácter absolutamente central del culto del Templo de Jerusalén en la comunidad postexílica de Judá. La presencia de numerosos añadidos de origen diverso, por ejemplo, en 43,17-31 y en 46,19-24, sugiere claramente que estos capítulos fueron objeto de varias ediciones sucesivas en la biblioteca del Segundo Templo.

6. Si bien la redacción pro-diáspora en Ez 1-37 se extiende probablemente desde finales del siglo V hasta la primera mitad del siglo IV, hay que contar con muchos añadidos posteriores. La historia de Gog, príncipe de Magog en 38,1-39,22 refleja ya la influencia de la tradición apocalíptica en la época helenística. 36,23c-38, como hemos visto, es un añadido muy tardío, que no se encontraba en la *Septuaginta* original. De manera general, el testimonio de la *Septuaginta*, y en particular del papiro 967, sugiere que la recensión preservada en el TM siguió siendo revisada y completada en la época helenística. El tema de la *renovación espiritual* de Israel en 11,19-20; 16,59-63 y 36,23c-38 (cf. 37,7-10*; 12-13?) data probablemente de esta época. Al parecer, una redacción específica es también responsable de los diferentes pasajes redactados en el estilo de las grandes instrucciones casuísticas que desarrollan una enseñanza sobre la responsabilidad *individual*, y que presentan al profeta como un *centinela* encargado de instruir al pueblo sobre la justicia y la retribución divinas; cf. Ez 3,16-21; 14,12-20; 18; 33,1-20. Sin embargo, el origen de esta redacción y su relación con la redacción pro-diáspora son dif-

ciles de determinar. El tema de la responsabilidad individual aparece en otros lugares de la Biblia hebrea (cf., por ejemplo, Dt 24,16), pero no está nunca tan desarrollado como aquí. J. Garscha atribuye estos pasajes a un estrato literario («*Sakralschicht*») claramente más tardío que la redacción pro-diáspora y que él sitúa en el siglo III.

7. Por último, se encuentran también numerosos añadidos *puntuales* en el libro de Ez, sobre todo en la *torah* de 40-48 (véase, por ejemplo, 44,17-31). Aquí, la hipótesis formulada por Zimmerli según la cual la compilación habría conocido un proceso de «*Fortschreibung*», de revisión continua por los escribas responsables de añadidos aislados, conserva cierta pertinencia aun cuando probablemente haya que situar los orígenes de este proceso mucho más tarde de la fecha propuesta por Zimmerli, en una época en que las partes principales de la compilación atribuida a Ezequiel estaban ya compuestas, es decir, como muy pronto hacia finales del siglo V.



Divinidad sobre un carro que le sirve de trono, precedida de cuatro seres mitológicos (cf. la visión de Ez 1).

22.3. Temas y cuestiones clave

Pese a su carácter manifiestamente heterogéneo, el libro de Ez atestigua, no obstante, una cierta coherencia temática y estructural. Todo el libro está construido, como hemos visto, en torno al motivo del juicio y de la rehabilitación de la pequeña comunidad reunida alrededor del Templo de Jerusalén. En este sentido, Ez puede ser visto como una de las reflexiones más profundas, en la Biblia hebrea, tanto sobre las causas del destierro como sobre la identidad de la verdadera comunidad postexílica, que es llamada a no repe-

tir los errores del pasado. Si, como se ha sugerido aquí, el libro de Ez es esencialmente una composición redactada entre el final del destierro y el comienzo de la época helenística, en lo sucesivo tenemos que aprender a leerlo, no ya como el espejo de la inspiración o de los fantasmas del profeta, sino como un testimonio particularmente interesante de las diferentes concepciones de la comunidad (de su organización política y religiosa, de su razón de ser, de su destino) que se enfrentaron a lo largo de la época persa y después de ella. La estructura antitética del libro, en particular, construye una oposición sistemática entre la comunidad del pasado, víctima del juicio divino –cuyos crímenes, presentados en un catálogo (Ez 6; 20,1-32; 22, etcétera), cumplen la función de anti-modelo–, y la comunidad ideal futura, purificada y beneficiaria de una relación restablecida con la divinidad, que es explícitamente presentada como el modelo de la comunidad postexílica. Esto significa que hemos de leer el conjunto de la colección atribuida al profeta Ezequiel como el programa social, político y sobre todo religioso de algunos medios escribales en la Jerusalén de las épocas persa y helenística.

En la primera composición de conjunto del libro de Ez, editada por la redacción «*pro-golah*» hacia finales del siglo VI, este programa era visto por completo desde la perspectiva de la restauración de las principales estructuras del orden monárquico tradicional (davídico) –una restauración tenida por inminente-. Después del fracaso de este programa y del abandono gradual, entre las élites de la comunidad del Segundo Templo, de las ambiciones de restauración del trono davídico a lo largo del siglo V, se observa la evolución creciente de la compilación hacia una perspectiva enteramente escatológica. Resulta muy interesante el hecho de que *esta perspectiva es compartida por el conjunto de las redacciones que desarrollan y editan el rollo de Ez a partir del siglo V* (y también después del fracaso de la redacción *pro-golah*). *La restauración de la comunidad es concebida sistemáticamente en el marco más amplio de la demostración por Yhwh de su señorío sobre el conjunto de las naciones*. Es evidente, en particular, en el caso de la redacción responsable del «esquema tripartito escatológico», que inserta Ez 25-32 con el fin de hacer que la restauración de Israel dependa del juicio del conjunto de las naciones vecinas (cf. igualmente Ez 35). Se observa el mismo fenómeno en el marco de la redacción «*pro-diáspora*» en Ez 33-38, donde la restauración de Israel toma también la forma de un juicio universal de las naciones, que implica incluso una verdadera *recreación* (cf., por ejemplo, 36,1-15), y está destinada a demostrar el poder de Yhwh, el Dios de Israel, al conjunto de los pueblos (cf. Ez 20,32-44; 36,16-23, etcétera). En Ez 38-39, la liberación de Israel es presentada explícitamente, en términos que anticipan la tradición apocalíptica, como resultado de un combate cósmico que enfrenta a Yhwh

con una nación enigmática («Gog, príncipe de Magog» puede ser una clave para indicar Babilonia / Babel o una alusión a Alejandro Magno), pero que simboliza probablemente el conjunto de los enemigos de Judá / Israel. Por último, la composición, a lo largo del siglo V, de la *torah* sobre el Templo en Ez 40-48 refleja, una vez más, una concepción escatológica del Templo y del culto (aun cuando se apoya probablemente sobre algunas tradiciones más antiguas). Esta concepción es particularmente explícita en la descripción del reparto del país en el capítulo 48, donde cada tribu recibe una parte equivalente, independientemente de su talla y de su peso socio-económico real, contrariamente a lo que se transmite en el Pentateuco (cf., por ejemplo, Nm 26,52-56); el posicionamiento mismo de las tribus es bastante arbitrario y sin relación con la realidad geopolítica (una parte de las tribus del Norte se encuentra al sur de Judá!), pero parece reflejar, en cambio, especulaciones teológicas complejas. La *torah* de 40-48, cuya edición constituye una crítica explícita del culto oficial del Segundo Templo, dibuja especialmente los contornos de una comunidad de tipo *teocrático*, tal como verá efectivamente la luz en la época helenística, en la que el conjunto de la organización comunitaria (incluido el príncipe, cf. capítulos 44-46) está subordinado a la ley del Templo y a la jurisdicción de los sacerdotes sadoquitas (¡que serán los únicos jueces en los pleitos!, cf. 44,24). El papel principal desempeñado por el Templo en la «constitución teocrática» (o hierocrática!) esbozada por Ez 40-48 es particularmente explícito en la descripción de la situación del Templo en el centro del país en el capítulo 48 (cf. vv. 8-22, y ya 45,1-8).

La concepción escatológica que ve la luz en la composición de Ez, y que impregna profundamente esta compilación en su forma «final» (canónica), sugiere que las tres escuelas escribales principales que contribuyeron a la redacción de la compilación a partir del siglo V (las dos escuelas responsables de la redacción de Ez 25-32 y 40-48, así como la redacción pro-diáspora, con la cual tienen, por lo demás, ciertas afinidades) comparten, a pesar de sus diferencias de perspectiva, un mismo medio sociológico, lo cual explica en particular las condiciones de la transmisión de este rollo. La importancia de los temas cultuales, así como la proximidad con P y, sobre todo, el Código de santidad, hacen pensar en un medio de escribas sacerdotales, que probablemente tenían acceso a la biblioteca del Segundo Templo; y la *torah* de 40-48 sugiere claramente la presencia de sacerdotes sadoquitas en este medio. Simultáneamente, el interés manifiesto por los diferentes fenómenos de posesión espiritual (éxtasis, visiones, etcétera) sugiere que este medio estaba en estrecho contacto con la tradición carismática que se mantenía en varios círculos proféticos dentro de la comunidad del Segundo Templo en Jerusalén. La escatología es también característica de la producción literaria de estos

medios (cf. especialmente Is 56-66, Za 9-14, Joel), mientras que, por el contrario, es cuidadosamente excluida de la composición de la *Torah* en la segunda mitad de la época persa (salvo en unos pocos textos como Nm 11). De este modo, desde el siglo V, parece que el rollo primitivo de Ezequiel, que estaba sin duda desacreditado en los medios que editaron la *Torah* después del fracaso de la restauración monárquica, se convirtió progresivamente en el lugar de expresión privilegiado para determinados grupos del Segundo Templo que no estaban satisfechos con la síntesis legal, política y religiosa de las tradiciones de Israel propuesta por los autores de la *Torah*, y que ponían sus esperanzas en una restauración escatológica de la comunidad, en el contexto de un juicio cósmico de las naciones (25-32; 33-39) a través del cual Dios iba a instaurar una verdadera teocracia (40-48). Es de todo punto evidente que ninguna figura de la tradición profética se prestaba mejor que Ezequiel, célebre por sus visiones, sus experiencias de posesión espectaculares y su lenguaje esotérico, para encarnar las expectativas del partido escatológico después de que este último hubiera sido excluido de la edición de la *Torah* en la segunda mitad de la época persa. La obra de relectura de los escribas del partido escatológico dio al libro su forma actual y representa, todavía hoy, su herencia literaria y espiritual.

22.4. Indicaciones bibliográficas

22.4.1. Comentarios

L.C. ALLEN, WBC 28, 1994; WBC 29, 1990. A. BERTHOLET, HAT 13, 1936. D.I. BLOCK, NICOT, 1997; 1998. W.H. BROWNLEE, WBC 28, 1986. W. EICHRODT, ATD 22, 1959-1966 = OTL, 1970. G. FOHRER / K. GALLING, HAT 13, 1955¹. M. GREENBERG, AncB 22, 1983; AncB 22A, 1997. J. HERRMANN, KAT 11, 1924. K.-F. POHLMANN, ATD 22, 1996; 2001. W. ZIMMERLI, BK.AT 13/1, 1979²; 13/2, 1979³ = Hermeneia, 1979; 1983.

22.4.2. Estado de la investigación

B. LANG, *Ezechiel. Der Prophet und das Buch* (EdF 153), Darmstadt, 1981. H. McKEATING, *Ezekiel* (OTGu), Sheffield, 1993.

22.4.3. Obras y artículos importantes

P.-M. BOGAERT, «Le témoignage de la Vetus Latina dans l'étude de la tradition des Septante. Ezéchiel et Daniel dans le Papyrus 967», *Bib.* 59 (1978), pp. 384-395. F. FECHTER, *Bewältigung der Katastrophe. Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im Ezechielbuch* (BZAW 208), Berlin / Nueva York, 1992. G. FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (BZAW 72), Berlin, 1952. M.F. GALIANO, «Nuevas páginas del códice 967 del A.T. griego (Ex 28,19-43,9)», *Studi et testi di papirologia* 10 (1971), pp. 5-77. J. GARSCHA, *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez I-39*

(EHS.T 23), Bern, 1974. H. GESE, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48) traditionsgeschichtlich untersucht* (Beiträge zur historischen Theologie 25), Tübingen, 1957. V. HERNTRICH, *Ezekielprobleme* (BZAW 61), Giessen, 1933. F. HOSSFELD, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* (FzB 20), Würzburg, 1977. L.G. JAHN, *Der griechische Text des Buches Ezechiel, nach dem Köbner Teil des Papyrus 967* (PTA 15), Bonn, 1972. A.C. JOHNSON / H.S. GEHMAN y E.H. KASE, *The John H. Scheide Biblical Papyri: Ezekiel* (Princeton University Studies in Papyrology 3), Princeton, 1938. T. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW 180), Berlin / Nueva York, 1989. J. LUST, «Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript», *CBQ* 43 (1981), pp. 517-533. Id., «Ezekiel Manuscripts in Qumran: Preliminary Edition of 4Q Ez a and b», en J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (BETHL 74), Leuven, 1986, pp. 90-100. Id., «Exile and Diaspora: Gathering From Dispersion in Ezekiel», en J.-M. AUWERS / A. WÉNIN (eds.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* (BETHL 144), Leuven, 1999, pp. 99-122. L.J. McGREGOR, *The Greek Text of Ezekiel: An Examination of its Homogeneity* (SBL Septuagint and Cognate Studies Series 18), Atlanta (Ga), 1985. K.-F. POHLMANN, *Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten* (BZAW 202), Berlin / Nueva York, 1992. T.A. RUDNIG, *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48* (BZAW 287), Berlin / Nueva York, 2000. J. ZIEGLER, «Die Bedeutung des Chester Beatty-Scheide Papyrus 967 für die Textüberlieferung der Ezechiel-Septuaginta», *ZAW* 61 (1945-1948), pp. 76-94.

LOS DOCE PROFETAS MENORES

Jean-Daniel Macchi

En el canon judío hay cuatro profetas posteriores. En efecto, después de Isaías, Jeremías y Ezequiel, los doce profetas menores son considerados por la tradición judía como un cuarto libro profético con una dimensión análoga a los tres anteriores (*Baba Batra* 13-14). Las más antiguas fuentes judías consideran ya los doce profetas menores (o XII) como un solo libro. Así lo atestigua el cómputo tradicional de los 24 (o 22) libros sagrados que se encuentra especialmente en 4 Esdras 14,44 y en Flavio Josefo (*Contra Apión* 1,38-42), que presupone el reagrupamiento de los XII. Además, Sirácida 49,10 presenta también a los XII como un grupo coherente.

Por otro lado, varios indicios literarios hacen pensar que la colección de los XII no es una simple compilación de libros ya terminados. Se observa, en efecto, la presencia de elementos que podrían reflejar la actividad de una o varias redacciones que intervienen en todo el corpus o en parte de él. Así lo atestigua, por ejemplo, el caso de los títulos de los diferentes libros, que con frecuencia son muy semejantes. Compárese Os 1,1 con Jl 1,1; Am 1,1; Mi 1,1; So 1,1; así como Na 1,1 con Ha 1,1, y Ag 1,1 con Za 1,1. Asimismo, se encuentra como una especie de estribillo la referencia a Ex 34,6-7 en Jl 2,13; Jon 4,2; Mi 7,18; Na 1,2-3. Además, hay palabras o temas-gancho que establecen vínculos entre los diversos libros (Nogalski). Por ejemplo, el rugido de Yhwh en Joel 4,16 responde al de Am 1,2; el motivo, en Am 9,2-4, de Yhwh que busca a los fugitivos por todo el cosmos vincula este libro al de Abdías (cf. Ab 4); por lo que respecta al tiempo, llegado o no, de So 3,19, une a Sofonías con Ageo (1,2).

23.1. El orden tradicional de los XII

Parece que los transmisores de la tradición hebrea pre-cristiana clasificaron a los doce profetas menores *grosso modo* según el orden cronológico supuesto de su actividad profética. Mucho antes de la llegada de la crítica histórica, la ausencia de noticias cronológicas en la mitad de los casos (Jl, Ab, Jon, Na, Ha, Mi) hacia que varias dataciones resultaran inciertas.

Noticia cronológica <i>Nación aludida o mencionada</i>	TM	LXX
Os 1,1: bajo Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías de Judá y bajo Jeroboán de Israel		
<i>Sobre el reino de Israel</i>	Oseas	Oseas
<i>Jl 2,1: sobre Sión (Jenusalén)</i>	Joel	Amós
Am 1,1: bajo Ozías de Judá y bajo Jeroboán de Israel		
<i>Am 3-9: oráculos contra el reino de Israel</i>	Amós	Miqueas
<i>Ab 1,1: sobre Edom</i>	Abdías	Joel
<i>Jon 1,2: sobre Nínive</i>	Jonás	Abdías
Mi 1,1: bajo Jotán, Ajaz y Ezequías de Judá		
<i>Mi 1,1: sobre Samaria y Jenusalén</i>	Miqueas	Jonás
<i>Na 1,1: sobre Nínive</i>	Nahum	Nahum
<i>Ha 1,6: llegada de los babilonios</i>	Habacuc	Habacuc
So 1,1: bajo Josías de Judá	Sofonías	Sofonías
Ag 1,1: desde el año segundo, el día primero del sexto mes, de Darío, rey de Persia	Ageo	Ageo
Za 1,1: desde el año segundo, el día primero del octavo mes, de Darío, rey de Persia	Zacarías	Zacarías
	Malaquías	Malaquías

La tabla anterior muestra que, en el caso del TM, los seis libros datados por una noticia son clasificados por orden cronológico. Además, el corpus comienza por los profetas mayores que se dirigen al reino del Norte en el siglo VIII (Oseas, Amós) y termina con los tres libros proféticos ligados a la comunidad del Templo postexílico (Ageo, Zacarías, Malaquías). Entre estos dos conjuntos aparecen textos relativos a los reinos extranjeros, Edom (Abdías) y Asiria (Jonás, Nahum), después de otros que se remontan al último período del reino de Judá (Habacuc, Sofonías). Por último, se observa una semejanza entre el orden de los XII y el de los profetas mayores (en particular, Isaías y Jeremías LXX). Así, el corpus empieza con palabras de juicio contra Israel; vienen a continuación oráculos contra las naciones, y todo el conjunto termina con las profecías de esperanza que anuncian la salvación.

En el caso de los seis primeros profetas menores, la traducción griega de la *Septuaginta* atestigua un orden diferente del que presenta el TM. Miqueas, en lugar de encontrarse entre Jonás y Nahum, figura después de Amós, mientras que Joel está situado después de Miqueas y no entre los dos profetas mayores que se dirigen al reino del Norte. El orden de la *Septuaginta* parece más coherente. Por una parte, los cuatro primeros profetas respetan una

organización geográfica que va del norte (Oseas, Amós) al sur (Joel) pasando por Miqueas, que se dirige a ambos y ocupa de esta forma un lugar intermedio. Por otra parte, no se interrumpe la secuencia de los tres profetas que se dirigen a las naciones (Abdías, Jonás, Nahum). Es posible que el orden de la *Septuaginta* sea original (así, Sweeney). En efecto, los cambios atestiguados en la Biblia hebrea pueden explicarse por la voluntad teológica de marcar un tiempo de pausa (Miqueas) entre la salvación de Nínive (Jonás) y su destrucción (Nahum), así como de evitar un comienzo del corpus demasiado orientado al reino del Norte por la inserción de Joel, que presenta una perspectiva centrada más exclusivamente en Judá, entre Oseas y Amós.

23.2. Crecimiento del corpus

La formación del corpus de los XII no se realizó ciertamente en una sola etapa, y es seguro que previamente existieron varias «colecciones» más pequeñas. La mayoría de los exegetas postulan la existencia de una primera colección de profetas menores marcada por una edición de tipo deuteronómista. Esta colección deuteronómista, que reúne los libros de Oseas, Amós y Miqueas, y tal vez Sofonías, se caracteriza porque tiene títulos formulados de manera muy parecida: «Palabras de Yhwh a X en los días de Y (y Z), rey(es) de Israel (o de Judá)». Es probable que el conjunto formado por Ageo y Zacarías 1-8, que trata de la reconstrucción del Templo, formara también una colección primero independiente, al igual que Nahum y Habacuc –dos libros cuyo estilo y título son muy semejantes.

Estas observaciones plantean, de manera más general, el problema del crecimiento del corpus de los doce profetas menores. Para explicar este fenómeno se han propuesto varios modelos.

Generalmente se piensa que la colección deuteronómista es más antigua. Según A. Schart, se habría desarrollado en dos etapas, la primera de las cuales sólo contendría los dos profetas de juicio del Norte (Oseas, Amós). Una vez que la colección deuteronómista quedó completada, Schart estima que tres etapas sucesivas habrían permitido añadir primero Nahum-Habacuc, después Ageo-Zacarías, y, por último, Joel-Abdías. Jonás y Malaquías habrían sido interpolados en el conjunto muy tarde.

J. Nogalski insiste, por su parte, en la coherencia «redaccional» de los XII. Postula especialmente la existencia de un estrato redaccional ligado a la composición del libro de Joel. En efecto, Nogalski subraya que el libro de Joel contiene un número considerable de «ganchos» que lo vinculan a los otros profetas menores; desde esta perspectiva, la redacción del libro de Joel sería la clave de bóveda de la formación de los XII como colección. Esta redacción no habría intervenido sólo en Joel, sino también en el resto de los XII para el cor-

pus deuteronómista (Os, Am, Mi, So) al de Ag y Za 1-8. Además, Nogalski estima que la redacción responsable de Joel añadió también Nahum, Habacuc y Abdías al conjunto, insertándolos en el orden cronológico. Sólo Jonás y Za 9-14 habrían sido interpolados a posteriori, en la época griega.

23.3. Temas y cuestiones clave

Aun cuando estén reunidos en un solo libro, los doce profetas menores de la Biblia hebrea siguen siendo obras dispares atribuidas a «autores» diferentes, y no se puede interpretar el conjunto de los XII como si se tratara de un libro que formara una unidad discursiva. Así pues, es más razonable leer e interpretar cada uno de los doce profetas primero por sí mismo, es decir, independientemente de los otros once. No obstante, las investigaciones que ponen de manifiesto una cierta unidad del libro de los XII no carecen de interés, pues permiten no sólo comprender mejor el proceso de formación del canon, sino también, en varios casos, interpretar de manera nueva algunos versículos enigmáticos. Por ejemplo, la extraña interrupción del himno semi-alfabético de Na 1,2-8 por la cita de Ex 34,6-7 en 2b-3a se explica mejor por una intervención redaccional ligada a la formación de la colección de los XII –esta cita se encuentra varias veces en otros lugares de esta colección– que en el marco de una redacción centrada exclusivamente en el libro de Nahum. Asimismo, es posible que Mi 1,9 haya sido situado voluntariamente al comienzo de este libro para que constituya la antítesis de Za 8,21-22; esta última observación resulta aún más notable si es cierto que Za 9-14 fue interpolado a posteriori, como piensan la mayoría de los autores.

23.4. Indicaciones bibliográficas

23.4.1. Comentarios

[Véase la bibliografía para cada libro].

23.4.2. Estado de la investigación

P.L. REDDITT, «Recent Research on the Book of the Twelve as One Book», *CR:BS* 9, 2001, pp. 47-80.

23.4.3. Obras y artículos importantes

J. NOGALSKI, *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW 217), Berlín, 1993. Id., *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218), Berlín, 1993. A. SCHART, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs* (BZAW 260), Berlín, 1998. J.D. NOGALSKI / M.A. SWEENEY (eds.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSS 15), Atlanta (Ga), 2000.

Thomas Römer

El libro del profeta Oseas se encuentra al comienzo de la colección de los XII Profetas. Fue situado en ese lugar debido a las indicaciones cronológicas contenidas en Os 1,1, que hacen de Oseas el más antiguo de los profetas que dio su nombre a un libro. No obstante, el libro como tal no nos proporciona indicaciones biográficas sobre el profeta Oseas –nombre que significa «Yhwh ha venido a socorrer»–. En realidad, se trata ante todo de una construcción literaria que vio la luz en varias etapas. El libro fustiga el culto errado de Israel y anuncia la aniquilación del pueblo. Sin embargo, por causa del amor a su pueblo, Yhwh promete *in fine* que será salvado. La relación entre Yhwh y su pueblo se expresa en el libro de Oseas con ayuda de dos metáforas: Yhwh es descrito unas veces como el padre, y otras como el marido de Israel. Han sido sobre todo las exegetas feministas quienes han hecho hincapié en la ideología machista que subyace en la imagen de la pareja Yhwh-Israel, en la cual la mujer (Israel) se caracteriza por su tendencia continua al adulterio, y por ello merece plenamente todas las desgracias que se abatirán sobre ella.

24.1. Estructura y contenido del libro

El libro se puede dividir fácilmente en tres grandes partes que revelan una macro-estructura idéntica: 1,2-3,5; 4,1-11,11; 12,1-14,9. Cada parte comienza con el anuncio de un proceso (*rib*) y del juicio correspondiente, cuyas razones se detallan después; sin embargo, el juicio no es la última palabra, y las tres partes terminan con el anuncio de una restauración de Israel.

Además, cada una de las tres partes se puede subdividir en tres perícopes. En 1,2-3,5, se observan tres movimientos paralelos (1,2-2,3; 2,4-25; 3,1-5), que van del juicio a la salvación. En 4,1-11,11, se puede distinguir una primera sección en 4,1-9,9, que se divide en seis escenas, cada una de ellas introducida por un imperativo. Las cuatro escenas intermedias están enmarcadas por una introducción (4,1-3) y una conclusión (9,1-9) y están construidas en paralelo (4,4-19 // 5,1-7; 5,8-7,16 // 8,1-14; en los dos casos, la *segunda* perícopa retoma y prosigue el tema principal de la *primera*). En la segunda par-

te, en Os 9,10-11,7, dominan los «recuerdos históricos» que ilustran el mal comportamiento de Israel frente a Yhwh, mientras que la tercera sección (Os 11,8-11) anuncia, sin embargo, la restauración. La última parte, Os 12,1-14,9, está marcada por la oposición entre la tradición de Jacob y la del Éxodo (12,1-15). Al anuncio del fin (13,1-14,1) sigue en último lugar una promesa de fertilidad y de restablecimiento (14,2-9).

1,1 Título

Primera parte. La mujer «prostituta» del profeta y sus hijos, símbolos de la difícil relación entre Yhwh e Israel (Os 1,2-3,5)

1,1,2-2,3 *Juicio y salvación*

1,2-8 Oseas, por orden de Yhwh, engendra con Gómer tres hijos a los que pone los nombres de Yizreel, Lo'-Rujamah («La que no obtiene misericordia») y Lo'-Ammi («No mi pueblo»)

2,1-3 *Anuncio de salvación.* Cambio de los nombres de los dos últimos hijos: 'Ammi («Mi pueblo») y Rujamah («La que obtiene misericordia»)

2,4-25 *Proceso (rib) y restauración*

2,4-15 Proceso contra la madre/Israel adultera que corre tras Baal

2,16-25 *Anuncio de una renovación.* Yhwh seducirá a Israel en el desierto y se convertirá en su verdadero Baal (señor). En 3,25, referencia a 1,2-8 por la promesa de que Yhwh anulará los nombres negativos de los hijos

3,1-5 *Abandono y retorno*

3,1-4 (relato en primera persona) Oseas, por orden de Yhwh, tiene que amar a una mujer adultera; ésta simboliza el comportamiento de Israel frente a Yhwh

3,5 *Anuncio del retorno* de Israel hacia Yhwh

Segunda parte. El falso culto y la falsa política de Efraín (Israel) (4,1-11,11)

4,1-9,9 *Acusaciones, que se dirigen especialmente a los sacerdotes y a la casa real*

4,1-3 *Introducción:* proceso (rib) de Yhwh contra su pueblo que no tiene «conocimiento de Dios»

4,4-19 La prostitución del pueblo y de sus sacerdotes

5,1-7 Anuncio de juicio, dirigido a los sacerdotes, a Israel y a la casa real

5,8-7,16	Crítica de la política de alianza de Efraín con Asiria y Egipto y de la ruptura de la alianza con Yhwh
8,1-14	Crítica del becerro de Samaria y anuncio de su destrucción; ésta irá seguida de la destrucción total de Samaria y del retorno de Israel a Egipto
9,1-9	<u>Conclusión:</u> el tiempo del juicio ha llegado, Israel ha rechazado al profeta
9,10-11,7	<i>Infidelidad de Israel a lo largo de la historia</i>
9,10-17	Infidelidad de Efraín en Baal Peor y en Guilgal
10,1-8	Anuncio de la deportación del becerro de Betel y de la destrucción de los altozano
10,9-15	Infidelidad de Israel desde los «días de Guibeá»
11,1-7	Israel, infiel a Yhwh, su padre, desde su juventud. Anuncio de juicio: no volverá a Egipto, sino que será destruido por Asiria
11,8-11	<i>Anuncio de la restauración de Efraín</i> , porque Yhwh «es Dios, no hombre»

Tercera parte. Los errores, la muerte y la restauración de Efraín (12,1-14,9)

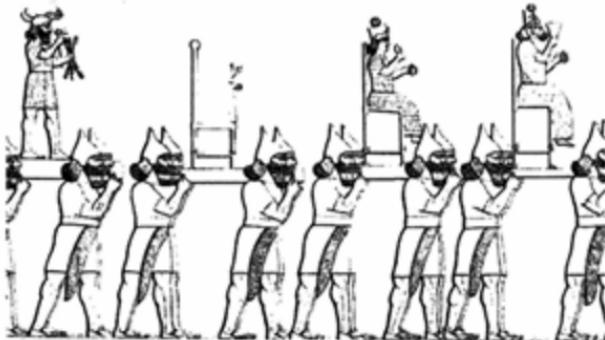
12,1-15	<i>Proceso (rib) de Yhwh con Judá.</i> Crítica al antepasado Jacob. Yhwh es el Dios desde el país de Egipto
13,1-14,1	<i>Anuncio de la muerte de Efraín.</i> Ha rechazado a Yhwh, el Dios desde el país de Egipto
14,2-9	<i>Llamada al retorno, anuncio de la restauración de Israel</i>
14,10	Conclusión sapiencial

La *Septuaginta* contiene para los capítulos 1-2 y 11-12 un cómputo de los versículos ligeramente distinto del que se encuentra en el TM.

TM	LXX
1,1-9; 2,1-2	1,1-11
2,3-25	2,1-23
11,1-11; 12,1	11,1-12
12,2-15	12,1-14

Por otro lado, el texto de la *Septuaginta* no se diferencia considerablemente del TM, aun cuando es posible que la *Vorlage* hebrea de los traductores griegos fuera un tanto diferente de la del TM. Las dificultades de comprensión que plantean algunas pericopas de la *Septuaginta* se explican por el hecho de que, al parecer, a los traductores les resultaba difícil comprender el texto hebreo, que, en muchos lugares, parece efectivamente oscuro.

El libro de Oseas se singulariza además por el hecho de que faltan casi por completo las introducciones y las conclusiones tradicionales de los oráculos proféticos. Así, la expresión *ko 'amar yhwh* («así habla Yhwh») no aparece en ninguna parte, y la fórmula *n' 'üm yhwh* («oráculo de Yhwh») sólo está atestiguada en 2,15.18.23 y en 11,11. Estas observaciones indican que el libro no se formó a partir de una colección de oráculos independientes, como se puede suponer, por ejemplo, para Jr 4-6. Os se caracteriza, en cambio, por el encadenamiento de unidades más importantes, que están ligadas unas a otras por palabras clave (por ejemplo, la raíz *z-n-h*, «prostituirse», que establece un vínculo entre los primeros capítulos del libro, cf. 1,2; 2,4.6.7.; 3,3, 4,10-15.18; 5,3.4; 6,10; 9,1), las palabras-gancho (por ejemplo, «transgredir la alianza» en 6,7 y 8,1), o también por la recurrencia de las mismas imágenes y de los mismos temas (por ejemplo, Israel como una viña en 9,10 y 10,1). Observemos, además, que el libro comienza con el anuncio según el cual Yhwh va a poner fin a la monarquía de Israel (1,4), y que este final se constata en 13,11 (Landy).



Deportación de las divinidades de los pueblos vencidos por el ejército asirio
(cf. Os 8-9).

Otro tema importante es el reproche de *la ausencia de «conocimiento de Dios»*, ausencia que caracteriza al pueblo de Yhwh y sus responsables (4,1.6). Se denuncia esta falta de conocimiento de Yhwh en tres niveles distintos, a saber: la política, el culto y las tradiciones históricas de Israel (Kratz). En el plano político, Oseas fustiga las tentativas de Israel de ser un vasallo respetado por los asirios al mismo tiempo que por los egipcios (Os 7,11-12; 8,9.13). Se informa al lector de que la destrucción de Samaria no será obra de los asi-

rios, sino de Yhwh, que se sirve del imperio asirio para castigar a su pueblo (cf. Os 13,15, donde el viento del este que es identificado con el viento de Yhwh simboliza al ejército asirio). En el plano del *culto*, la crítica afecta principalmente a tres ámbitos: el culto sacrificial, el toro venerado en Betel y el culto a Baal. Los sacrificios son puestos en tela de juicio porque sus autores no respetan la lealtad absoluta (la palabra *hesed*, a menudo traducida por «amor, bondad», tiene el sentido de lealtad) que los une a Yhwh: «Es el amor (*hesed*) lo que me place, no el sacrificio; y el conocimiento de Dios, más que los holocaustos» (6,6; retomado en Mt 9,13 y 12,7). En 8,4-7; 10,5-6 y 13,2 se encuentran críticas virulentas contra el «becerro de Betel» (algunos autores piensan que 8,5 evoca una estatua bovina que se habría encontrado en la capital de Israel, pero se trata probablemente del toro de Betel, y Samaria designaría aquí el reino del Norte en su conjunto; 13,2 podría hacer alusión a los sacrificios humanos ofrecidos a los «becerros», cf. Pfeiffer). Estos textos fustigan el culto nacional de Israel (cf. 1 R 12) que representaba a Yhwh en forma de toro –representación habitual para los dioses de la tormenta en Oriente Próximo– en Betel y Dan (no obstante, este santuario no se menciona en Os; es posible que hubiera sido destruido ya por los asirios). El culto al toro es denunciado como «ídolo» hecho por hombres e incapaz de representar a Yhwh. Aparentemente, el profeta reprocha a sus oyentes el hecho de que hayan confundido a Yhwh con Baal (Baal era designado y representado a menudo como un toro). Es posible que la crítica del culto a Baal que se encuentra en Os 2,10-19; 11,2 y 13,1 no apunte al culto a otra divinidad, sino al «falso» culto a Yhwh, que es venerado en Israel a la manera de un Baal (recordemos que este término no es un nombre propio, sino un epíteto de muchos dioses de la fertilidad). Los «recuerdos históricos» que se encuentran en los capítulos 9-12 tratan de demostrar la ausencia de conocimiento de Yhwh en Israel desde el tiempo del desierto (9,10-14; 11,1-8), e incluso en el antepasado Jacob (Os 12). La importancia del tema del conocimiento o de la falta de conocimiento de Yhwh se subraya con el empleo frecuente de la raíz *y-d-* («conocer»; el verbo puede tener una connotación de intimidad y de sexualidad), la cual se encuentra a lo largo de todo el libro (Os 2,10.22; 5,3-4.9; 6,3; 7,9; 8,2.4; 9,7; 11,3; 13,4-5; 14,10) y le proporciona también un marco. En 2,10 Yhwh constata que su mujer Israel no lo ha reconocido, mientras que al final afirma que ha conocido a Israel en el desierto y que en adelante Israel no debería conocer a otros dioses, introduciendo así el anuncio de salvación que sirve de conclusión al libro. El último versículo del libro (14,10) admite que es difícil comprender («conocer») el conjunto de las palabras del libro y que ante todo hay que formar parte de los «justos» que marchan por los caminos de Yhwh.

24.2. Origen y formación

La observación un tanto desesperada de Os 14,10 («¿Quién es sabio para comprender estas cosas?») da una indicación de la complejidad del libro y de la historia de su formación. Varias observaciones indican claramente que el libro no fue redactado de un tirón; tampoco pudo ser escrito enteramente en el siglo VIII a.C., aun cuando muchas veces parece que se da por supuesto el contexto histórico de los años 735-720 (véase más adelante). En efecto, la mayoría de las acusaciones parecen dirigidas al reino de Israel justo antes de su desaparición bajo los ataques de los asirios. A partir de 4,17 los destinatarios son llamados con frecuencia «Efraín» (un rasgo casi excepcional en el conjunto de los doce profetas), lo cual indica claramente su situación en el reino del Norte. Es posible que se emplee el término Efraín para designar al reino de Israel amputado de la costa mediterránea, de la región de Meguido y de Galaad, como consecuencia de la rebelión contra los asirios en los años 733/732 (así, Jeremías). Junto a la mención frecuente del reino del Norte, otros versículos hablan de Judá, tanto para expresar su superioridad con respecto a Israel (cf. 1,7; 4,15; 12,1, así como la insistencia en los reyes de Judá en el título en 1,1), como, por el contrario, para anunciarle el juicio y la destrucción como a Efraín (cf. 5,5.10.12-14; 6,4.11; 8,14; 10,11; 12,3), o para evocar un nuevo «reino unido» bajo un nuevo David (2,2; cf. también 3,5). En el estado actual, por lo tanto, el libro presupone claramente el final del reino de Judá y las esperanzas escatológicas de la época persa (Trotter), aun cuando contenga numerosos pasajes que apuntan a una fecha más antigua, en la segunda mitad del siglo VIII.

Hay que mencionar también las diferencias de estilo y de contenido que existen entre Os 1-3, por un lado, y Os 4-14, por otro. En algunos textos de Os 4-14 se pueden observar semejanzas con el estilo y la teología deuteronomista (así, por ejemplo, el tema de la *b'rít*, el éxodo como tradición fundadora de Israel, la polémica contra los altozanos, la idea del profeta rechazado por el pueblo). En estos casos, ¿se trata de una dependencia de estos textos con respecto a la historia deuteronomista, o más bien hay que ver en Oseas, como se ha dicho con frecuencia, a un precursor de los deuteronomistas? Otro problema lo plantea la aparición, a menudo brusca e inesperada, de los anuncios de restauración, que se encuentran en una cierta tensión con los anuncios de aniquilación, puesto que éstos se pronuncian con carácter definitivo. Es evidente que el conjunto de estas observaciones y de estos problemas requiere explicaciones que se basen sobre las hipótesis diacrónicas relativas a la formación del libro.

24.2.1. Historia de la investigación

A principios del siglo XX, la investigación sobre Os, al igual que sobre el conjunto de los libros proféticos, estaba interesada sobre todo en identificar las *ipsissima verba* del profeta, aun reconociendo en principio la existencia de textos tardíos en el libro. Según B. Duhm, textos como Os 1,7; 2,1-3,16-23; 3,5; 4,15; 8,4b.5-6,14; 10,12-13; 11,10-11; 12,4-7,13-14; 14,1b-10 habrían sido interpolados en el siglo II a.C. para infundir ánimos a los judíos que vivían en medio de los cambios radicales de la época macabea. No obstante, Duhm se contentó con identificar estos pasajes como añadidos tardíos, sin preocuparse por elaborar una hipótesis de conjunto sobre la formación del libro.

H.W. Wolff desarrolló a partir de la década de 1950 un modelo según el cual casi todo el libro habría visto la luz durante la actividad profética de Oseas y poco después de ella. La posición de Wolff ejerció una amplia influencia en la exégesis de Oseas al menos hasta la década de 1980, e incluso hasta nuestros días. Aun cuando Wolff reconoce la diferencia estilística entre Os 1-3 y 4-14, la explica de la manera siguiente: Os 1-3* habría sido puesto por escrito en parte por el propio profeta Oseas, especialmente 2,4-17 y 3,1-5; un «discípulo» suyo habría completado este núcleo añadiendo 1,2-6,8-9; 2,1-3,18-25, creando así un primer documento sobre la vida y la predicación del profeta. La explicación del origen de Os 4-11 es bastante diferente. La ausencia de fórmulas proféticas se explicaría por el hecho de que estamos en presencia de «actas» de las arengas de Oseas («Aufrittskizzen»), redactadas por los partidarios del profeta poco después de la actividad de éste. Wolff estima que estos defensores procedían, como el propio Oseas, de los círculos levíticos del reino del Norte. En esta hipótesis, la disposición de Os 4ss reflejaría sencillamente la secuencia cronológica de los diferentes discursos. Os 12-14 encuentra también su origen en tales «actas», aun cuando estos capítulos muestran algunas diferencias con respecto a 4-11. Estas divergencias se podrían explicar por la utilización litúrgica de este bloque (cf. la doxología en 12,6), que dataría de los últimos días del reino del Norte. Según Wolff, los autores de las «actas» transmitieron fielmente las palabras proféticas e interpolaron muy pocos añadidos. Wolff identifica además dos redacciones realizadas en Judá, que serían responsables del añadido de los versículos que mencionan a Judá. Una «redacción final» de inspiración deuteronómista habría reunido en el siglo VI los tres conjuntos formados por los capítulos 1-3; 4-11 y 12-14, y habría creado tanto el título de 1,1 como la conclusión de 14,10.

La aproximación de J. Jeremias se distingue de la posición de Wolff por su mayor vacilación por lo que respecta a la presencia dentro del libro de las *ipsissima verba* del profeta. Jeremias piensa que los «discípulos» de Oseas se habrían refugiado en Judá después de la caída de Samaria en el año 722; así

pues, habría sido en Judá donde habrían reunido y redactado los oráculos oseanos, ordenándolos, abreviándolos y modificándolos. De este modo habrían creado la colección Os 4-11*, que contiene, especialmente en Os 4,1-9,9, oráculos que reflejan la situación de la guerra de los Estados arameos y de Israel contra Judá (734-732 a.C.), y en Os 9,10-11,11 palabras que se remontan al momento anterior a la destrucción de Samaria. Para las colecciones de los capítulos 1-3 y 12-14, Jeremias sigue *grosso modo* el análisis de Wolff. Insiste, en cambio, en el hecho de que es imposible en la mayoría de los casos reconstruir las intervenciones orales del profeta. Jeremias piensa, además, que el libro de Oseas habría sido editado muy rápidamente (entre los años 720 y 620) junto con el rollo de Amós; estos editores habrían armonizado el mensaje de los dos libros, añadiendo especialmente Os 4,15, inspirado por Am 4,4; 5,5 y 8,14, así como Os 8,14, inspirado por Am 3,9-11 y 6,8.

Según la perspectiva de Wolff y de Jeremias, la composición del libro de Os habría terminado poco después de la actividad del profeta. A esta posición se le puede reprochar el hecho de que no tiene suficientemente en cuenta la complejidad de la obra. El problema se plantea de una manera ejemplar cuando se analizan las hipótesis relativas a la reunión de los tres bloques: Os 1-3; 4-11 y 12-14. Wolff, Jeremias y otros exegetas afirman que estos bloques habrían sido transmitidos por separado durante mucho tiempo; simultáneamente, postulan que las tres partes del libro estarían ya «listas» en el momento de la reforma de Josías. Además, muchos textos de Os postulan sin duda una fecha mucho más tardía que el siglo VII; es el caso, por ejemplo, de Os 8,2-6, que recuerda la polémica del Déutero-Isaías contra los ídolos.

Los problemas planteados por el modelo clásico elaborado por Wolff y Jeremias explican que a partir de la década de 1980 hayan aparecido progresivamente estudios sobre Os que favorecen, por el contrario, la hipótesis de una historia redaccional más larga y más compleja.

Éste es especialmente el caso de la obra de G.A. Yee, publicada en 1987. Según esta autora, los textos de estilo deuteronómista no se han de atribuir en modo alguno al profeta y a sus discípulos, sino que atestiguan más bien una intervención redaccional importante. Yee distingue cuatro fases principales de la formación del libro: un núcleo de oráculos auténticos, un «compilador» (C) de la época de Ezequías, y dos redacciones deuteronómistas (R₁ y R₂). El núcleo del libro, que data del siglo VIII, sólo contiene una cincuentena de versículos (Os 2,4*-5.7b.12*; 4,4*-5b.12*-18*-19a; 5,1-2a.3.5*-8-13a.14; 6,8-10; 7,1*-2.3.5-9.11-12*-13-15*; 8,8-10; 9,11-13.16; 10,11.13a; 12,1a.2-4.8-9.13.15; 13,12-13.15-14,1). El tema principal de este material oseano es la infidelidad de Efraín, que culmina en el anuncio de su muerte en 14,1. Un compilador editó este núcleo en Jerusalén bajo Ezequías, añ-

diendo Os 1 a modo de relato de vocación y reinterpretando a la madre de Os 2 como si fuera la mujer del profeta.

Después se realizaron las dos redacciones deuteronómicas que Yee parece identificar con las dos redacciones de la historia deuteronómica según el modelo de F.M. Cross (véase a este respecto la introducción a la historia deuteronómica en este volumen). R₁ interpreta, en la época de Josías, los reproches hechos a Israel como reproches principalmente de orden cultural (Os 2,10a.11.13-15a; 4,1-2.4.5a.6b.13b.15-16a.17a.18*.19b; 5,5*-7; 6,4.6-7.11; 8,1-4a.5*.6.11-12; 9,1.5.7.10.15; 10,1-8.15). Como en la historia deuteronómica, R₁ quiere mostrar que la caída de Samaria se explica por la perversión del verdadero culto a Yhwh. R₂, que es al mismo tiempo el redactor final del libro (redacta 1,1 y 14,10), interpola después de la destrucción de Jerusalén en el año 587 los anuncios de salvación que se dirigen en primer lugar a los judíos que viven bajo la dominación babilónica, y da así al libro su estructura tripartita. Según Yee, R₂ sería el autor del material siguiente: 1,1.5.6*-7; 2,1-3.8-9.10b.15b-18*.19-20.22b-25; 3,1-5; 4,3.6a.7.12*.13a.14.16b.17b.; 5,2b.4.13b.15-6,3; 6,5.6.11b-7,1*; 7,4.10.12*.15*.16; 8,4b-5*.6*-7.13-14; 9,2-4.6.8-9.14.17; 10,9-10.12.13b-14; 11,1-11; 12,1b.5-7.10-12.14; 13,1-11.14; 14,2-10). A partir de este momento se establece un paralelo entre la mujer infiel de Os 1-3 y el hijo desobediente de Os 4-11. En Os 12-14, Jacob se convierte en el símbolo de un arrepentimiento necesario, y el éxodo aparece como la imagen de la liberación del destierro babilónico.

Yee subraya con razón la importancia del trabajo redaccional en Os, así como el hecho de que muchos textos parecen presuponer el final del reino de Judá. Sin embargo, hay dudas por lo que respecta a su tentativa de encontrar sistemáticamente las dos redacciones deuteronómicas que Cross y otros postulan para los libros de Dt a 2 R. Los paralelos de estilo y de vocabulario deberían ciertamente ser más importantes para que con ellos se pudiera justificar tal hipótesis. Hay que preguntarse también si todos los añadidos pertenecen a las redacciones que cubren el conjunto del libro, o si habría que contar en ciertos casos con fenómenos de *Fortschreibung* (añadidos aislados que no afectan necesariamente a la redacción del conjunto del libro), como ha sugerido Zimmerli en el caso del libro de Ezequiel.

Ésta es, por lo demás, la tesis que defiende M. Niissen en su análisis de Os 4 y 11. Según él, se puede explicar la formación del libro de la manera siguiente. El núcleo estaría constituido por la redacción de una lamentación sobre la caída de Samaria que dataaría de finales del siglo VIII (4,1a.2b.3a*; 11,1-6*11*, cf. el marco formado por «palabra [dābār] de Yhwh» en 4,1 y «oráculo [r̄'ām] de Yhwh» en 11,1; tal vez haya que atribuir 5,12-6,3; 7,3-12; 8,7-10; 9,3-6; 9,11-14 y 10,5-8 a este núcleo). Una redacción que se inspira en la teología deuteronómista de la alianza interviene al comienzo de la época

persa: edita el conjunto Os 2-13*, y lo sitúa bajo la égida del tema del *proceso* (*rib*, cf. 2,4; 4,1; 12,3). Además de 4,1b.2a.3-4*, se pueden atribuir a este estrato los versículos 6,4-7; 8,1b.4; 12,1-3; 13,4-8. Esta redacción se caracteriza por una gran proximidad al lenguaje de los tratados asirios. Las acusaciones virulentas que formula con respecto a los sacerdotes podrían reflejar un conflicto entre los deuteronomistas y el medio sacerdotal al comienzo de la era aqueménida. Nissinen identifica después otra redacción «en los márgenes del deuteronomismo», que él sitúa también al comienzo de la era postexílica (4,6a.7-8.11-14 y 11,2.3b4*.5b.7). En 11,8-11* reconoce una redacción escatológica que se encuentra en 1,7; 2,1-3.16-25; 3,1-5 y 14,2-9. Hay que comprender muchos añadidos, como 4,15 (centralización del culto), 4,16-19 y 12,4-13,2 (reflexiones sobre las tradiciones fundadoras), como interpolaciones puntuales, y conviene retomar para los últimos estudios de la formación del libro la idea de un *«rolling corpus»* aplicada por McKane al libro de Jeremías (véase sobre este punto la introducción a Jeremías en este volumen).

El estudio de H. Pfeiffer consagrado al santuario de Betel en el libro de Os va en la misma dirección seguida por Nissinen. Pfeiffer distingue así una colección pre-dtr datada después de la caída de Samaría; una redacción de tipo dtr que quiere rehabilitar el santuario de Betel después de la destrucción del Templo de Jerusalén (12,3-5.7-11.13-14); una segunda redacción dtr, o post-dtr (cf. 2,4-15*, 4,1-19*, 5,1-8*; 8,1b*, 9,1b.11), que interpreta el culto del Norte como un culto caracterizado por el rechazo de Yhwh y la veneración de otras divinidades; por último, una redacción postexílica reelabora los textos sobre Betel en la perspectiva de una polémica contra la idolatría (8,6a; 13,2*). Como Nissinen, Pfeiffer postula además numerosos añadidos aislados a lo largo de la época persa.

Aun cuando los estudios de Yee, Nissinen y Pfeiffer obtienen resultados bastante divergentes, están de acuerdo, no obstante, en la idea de que la fijación por escrito de la tradición oseana no empieza antes de la caída de Samaría. Además, los estudios de Nissinen y Pfeiffer (cf. igualmente Wacker para Os 1-3) se sitúan en la misma línea que los de Schmid sobre Jr y los de Pohlmann sobre Ez, los cuales muestran que las últimas etapas de la fijación por escrito de un libro profético se caracterizan por una serie de intervenciones redaccionales puntuales. Se puede observar, por consiguiente, una cierta evolución de la investigación, que tiende a prestar más atención a los redactores que a las palabras auténticas del profeta, el cual, en el caso de Oseas, es muy difícil de delimitar como personaje histórico (cf. también Kratz). Con todo, numerosos estudios recientes sobre Os se muestran reticentes a este tipo de aproximación y siguen enmarcándose dentro del modelo tradicional de Wolff y de Jeremias (cf. Bons, Naumann, Macintosh).

24.2.2. La formación del libro

Habida cuenta de lo que precede, no cabría hablar de un consenso sobre la formación de Os. No obstante, es posible delimitar las grandes etapas de la fijación por escrito del libro si se tienen en cuenta las observaciones siguientes. Por una parte, (a), ciertos textos de Os 4-9 se explican mejor en el contexto de los años 733-722; Nissinen ha observado con razón numerosos paralelos con el lenguaje y la ideología de los tratados asirios de vasallaje. Por lo tanto, parece más lógico datar tales textos en la época asiria (siglos VIII-VII) que en la época postexílica. Por otra parte (b), existen claramente rastros de relecturas originarias de Judá. Esta observación implica que el libro de Oseas tuvo éxito también en Judá, y no se debería considerar en ningún caso como un puro producto del Norte. Por último (c), ciertas expectativas escatológicas que se expresan en Os encuentran sus mejores paralelos en textos proféticos de la época persa.

1. El *núcleo del libro* se encuentra sin duda entre 4,1-9,9 (Kratz). Algunos de estos textos reflejan la situación de la guerra llamada «siro-efraimita» que mantienen en los años 734-733 Pecaj, rey de Israel, y el rey de Damasco contra Ajaz de Judá con el objetivo de derrocarlo. Ajaz se niega a unirse a la alianza antiasiria y recurre al rey asirio Teglatfalasar, que interviene contra Aram e Israel, arrebata a Israel especialmente Galilea y Transjordania, deporta a una parte importante de la población y reorganiza los territorios conquistados. El hecho de que Samaria sea preservada momentáneamente se debe probablemente al asesinato de Pecaj, que es reemplazado en el trono por un rey llamado Oseas. Es posible que 5,8-11 evoque un conflicto territorial entre Efraín y Judá en la época de la guerra, mientras que 5,12 podría hacer alusión a la intervención de Teglatfalasar, y 5,13 a la política pro-asiria del rey Oseas al principio de su reinado. Ciertos textos en este conjunto hacen alusión a las destrucciones y a las deportaciones del año 732 o del 722, cuando Samaria es destruida por los asirios (6,4-5*; 9,7-9*) tras la rebelión del rey Oseas, el cual pensaba que podía apoyarse sobre Egipto (cf. Os 7,11-12.16). El profeta Oseas, que podría encontrarse detrás de estos oráculos, es, por lo tanto, el equivalente, en el reino del Norte, de Isaías, el profeta de Judá cuya «memoria» en Is 6-9* proviene de la misma época. Como Isaías, el profeta Oseas que se puede adivinar detrás de Os 4-9* debió tener acceso a la corte (Landy); ciertamente no es un «levita rural marginal» (*sic* Wolff).

Si se puede imaginar así una primera fijación por escrito de Os 4-9* a finales del siglo VIII, queda por determinar por qué y dónde. La idea según la cual el profeta habría tenido discípulos Wolff, Jeremías) es un poco anacrónica. ¿Hay que pensar, por analogía con las prácticas atestiguadas en Mari o en Asiria, en archivos conservados por funcionarios de la corte o del san-

tuario (cf. el artículo de Knauf en este volumen)? Según Knauf, la primera edición del libro de Oseas (que tal vez estaba ya ligada al rollo de Amós, cf. Jeremías) se habría conservado en Betel, hasta la anexión de este santuario por Josías hacia el año 620. Resulta más difícil decir si algunas partes de Os 1-3 y 12-14 pertenecían ya a ella. Según R.G. Kratz y J. Vermeylen, Os 1 sería «el fruto de un trabajo literario en varias etapas». El autor del núcleo del texto se inspiró en Am 7-9* y en Is 7-8, y hay que situarlo hacia los siglos VII-VI; Os 2-3 es tal vez aún más tardío, si es cierto que el anuncio de la nueva aco-gida de la mujer adultera por su marido en 2,10-17 presupone las imágenes del Déutero-Isaías (Wacker, Pfeiffer). El resumen de la historia de Jacob en Os 12-13 dataría, según la opinión de varios trabajos recientes, de la época babilónica (Yee, Nissinen, Pfeiffer), mientras que otros piensan que pueden atribuir este texto a la primera edición del libro (de Pury).

2. Es posible que bajo Josías, Os conociera (con Am) una *redacción en el reino de Judá*. Ésta añade los textos que insisten en la diferencia entre Efraín y Judá (cf. *supra*) e interpreta el libro como una justificación de la catástrofe merecida por el Norte, que, contrariamente al reino de Judá en la época de Josías, no habría sabido cuál era el verdadero culto a Yhwh (Yee).

3. La destrucción de Jerusalén provocó una *revisión total del libro en el siglo VI*. Los cataclismos anunciados en Os son reinterpretados en función de los acontecimientos de los años 597/587 (Yee, Pfeiffer). Es indudable que el *medio deuteronómista* creó en esta época un mini-canón profético, editando Jr y el «libro de los cuatro» (Os, Am, Mi, So). Es difícil decidir si esta edición comprendió ya los anuncios de salvación. Tal vez haya que postular más bien una redacción específica.

4. Al comienzo de la época persa, una *redacción escatológica* añade los textos que hablan de la reunión y del retorno de Israel (Nissinen, Pfeiffer), algunos de los cuales muestran paralelos con el Déutero-Isaías.

5. Después de numerosos *añadidos puntuales*, una *última redacción* revisa Os en el marco de la edición de la colección de los XII Profetas. La alternancia juicio-salvación en Os se convierte en una pauta de interpretación para el conjunto de los Doce y el texto de Os 1-3 es organizado de suerte que forme con Ml un marco para el libro de los Doce (Watts).

24.3. Temas y cuestiones clave

24.3.1. *Yhwh, el profeta y las mujeres*

Os 1-3 está dominado por el tema de la mujer infiel, que simboliza el comportamiento de Israel frente a Yhwh. Durante mucho tiempo se han interpretado estos capítulos en una perspectiva biográfica, considerando que

el profeta estaba casado con una, o con dos, mujeres adúlteras (esta última solución se impone si se lee Os 1-3 como un solo relato; pero también podría tratarse de dos relatos sobre el mismo caso, como sugiere especialmente el empleo de la tercera persona del singular en Os 1 y de la primera persona en Os 3). Así, se intentó saber si Oseas se había casado con una prostituta (cultural), o si únicamente había comprado los servicios de tal mujer para realizar un acto simbólico. Este debate, que fue a veces muy apasionado, se ha difuminado actualmente. Numerosos estudios recientes interpretan Os 1-3 ante todo como creación literaria (Wacker), como una especie de «abismado» del conjunto del libro. El «juego de pasión» del que trata resume en cierto modo la alternancia de oráculos de crisis y de perdón que caracteriza Os 4-14.



Diosa de la fertilidad representada en un árbol (cf. Os 14,9).

La presentación de Israel como mujer infiel de Yhwh se encuentra especialmente en Jr (por ejemplo, Jr 2-3) y Ez (por ejemplo, Ez 16). El empleo de esta imagen refleja las concepciones patriarcales de las sociedades del Oriente Bíblico (Yee); la mujer era considerada como propiedad de su mari-

do (*baal* significa a la vez señor, marido y propietario), que tenía todo el poder sobre ella. Las exégetas feministas han criticado el empleo de esta metáfora en Os 1-3 y en otros textos; se puede, en efecto, leer un texto como Os 2,4-15 como una fantasía sádica y machista sobre la desnudez de una mujer adultera (Landy). No obstante, a partir de Os 4, la imagen de la mujer adultera se difumina en favor de la metáfora filial; y hacia el final de la segunda parte del libro, Yhwh aparece más como una madre que como un padre (Os 11,3-4). La metáfora final de 14,9 presenta a Yhwh como un ciprés verde, símbolo de la diosa de la fertilidad, cuya función es asumida aquí por el Dios de Israel.

24.3.2. Oseas y las tradiciones históricas de Israel

Ningún otro libro de los doce profetas contiene tantas alusiones a las tradiciones fundadoras como el libro de Oseas. Los capítulos Os 9,9-13,9 evocan los temas siguientes: el tiempo del desierto (9,10; 13,5, cf. también 2,16); Baal Peor (9,10, cf. Nm 25); «los días de Guibeán» (9,9; 10,9, cf. Jc 19-20); la salida de Egipto (11,1; 12,14; 13,4); la epopeya de Jacob (12,3-13; cf. Gn 25-36); la entrada en el país (13,6; este versículo no contiene ninguna alusión a una conquista; la mención del valle de Acor en 2,17 podría, en cambio, remitir a Jos 7).

Estos textos, considerados durante mucho tiempo como oseanos, suelen ser tenidos hoy por redaccionales (cf., en último lugar, Pfeiffer). Es difícil saber si presuponen ya los textos del Pentateuco y de Jc; como muchas de las alusiones son muy breves, es difícil zanjar la cuestión. Según T. Dozeman, Os no depende de una «historia de salvación» anterior, sino que es su creador; él estaría en el origen de la idea de una estancia en el desierto que los autores del Pentateuco habrían retomado e interpretado a su manera más tarde.

Entre las tradiciones fundadoras de Israel, la historia de Jacob es la más ampliamente evocada en el libro de Oseas. Según algunos autores, Os 12 se basaría sobre el relato pre-sacerdotal de Gn 25-36*, mientras que otros piensan más bien en una tradición oral, habida cuenta de algunas divergencias con respecto al relato del Génesis. En todos los casos, el autor de Os 12 parece formular un juicio muy crítico sobre el antepasado de Israel. La tradición de Jacob se opone a la del Éxodo, que aparece como la «verdadera» tradición fundadora de Israel (de Pury). Este conflicto de dos mitos de origen ¿hay que situarlo en el siglo VIII o en la época del destierro babilónico? Curiosamente, las dos tradiciones parecen ligadas al santuario de Betel (cf. Gn 28 y 1 R 12). Entonces Os 12 se explica tal vez como un intento de desvalorizar la tradición de Jacob después de la destrucción de Samaria en el año 722 y de transformar el antiguo culto al toro en Betel en un culto basado sobre la tradición profética (cf. 12,14).

24.3.3. El verdadero culto a Yhwh: Oseas, ¿padre espiritual de la escuela deuteronomista?

Os 4-11 acusa a Israel de haber pervertido el culto a Yhwh. La descripción del verdadero culto a Yhwh, que se concreta en el respeto a la alianza, en la observancia de la ley que prevalece sobre los sacrificios (4,12-13), y exige el rechazo de la veneración de un Yhwh «baalizado», es muy próxima a la ideología deuteronomista. Así pues, es posible, como se ha dicho con frecuencia, que la edición de Os en el siglo VII haya influido en la escuela deuteronomista de la corte de Jerusalén. Dicho esto, ciertas ideas deuteronomistas (alianza, veneración exclusiva de Yhwh) pueden explicarse también como préstamos directos de la ideología asiria, la cual pudo inspirar tanto a los autores del Dt como a los redactores de Os (Nissinen). Algunos paralelos entre Os y la historia deuteronomista en Dt-2 R pueden explicarse por el hecho de que Os conoció probablemente una edición dtr bajo Josías y en la época del destierro babilónico (véase *supra*).

24.3.4. Juicio y salvación. El amor de Yhwh a Israel

El libro de Os trata de «explicar» las dos grandes catástrofes de los años 722 y 587. En este contexto, los oráculos de juicio se habían realizado doblemente, y se planteaba la cuestión de un futuro posible para Israel. Ésa es la cuestión a la que tratan de responder los anuncios de restauración; si existe un futuro para Israel, éste no se debe a que el pueblo haya mejorado, sino al amor de Yhwh hacia este último. «No daré curso al furor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín, porque soy Dios, no hombre, el Santo en medio de ti, y no vendré con ira» (11,9-10; cf. 14,5). Como después del diluvio, Dios se prohibe destruir una vez más a su pueblo, dándole así la posibilidad de una nueva vida. No obstante, esta posibilidad presupone el «retorno» (*shûb*) de Israel hacia Yhwh (3,5; 14,2-3). Si no se produce un verdadero retorno, los anuncios de juicio conservan toda su actualidad. En este sentido, el libro de Os revela de una manera ejemplar la función de un libro profético. Los oráculos de juicio ayudan a comprender el pasado, pero dan también indicaciones para el presente de los oyentes. Éstos son llamados a adoptar un comportamiento que impida una nueva catástrofe, y que favorezca la realización de la salvación anunciada en el libro.

24.4. Indicaciones bibliográficas

24.4.1. Comentarios

F.I. ANDERSEN / D.N. FREEMAN, *AncB* 24, 1980. E. BONS, *NSK*.AT 23/1, 1996. G.I. DAVIES, *NCBC*, 1992. E. JACOB, *CAT* XIa, 1992 (1965). J. JEREMIAS, *ATD* 24/1, 1983. F. LANDY, *Hosea*

(Readings), Sheffield, 1995. A.A. MACINTOSH, ICC, 1997. J.L. MAYS, OTL, 1969. H.W. WOLFF, BK.AT 14/1, 1965 – Hermeneia, 1974. G.A. YEE, «Hosea», en *The New Interpreter's Bible*. Vol. 7, Nashville, 1994, pp. 197-297.

24.4.2. Estado de la investigación

G.I. DAVIES, *Hosea* (OTGu), Sheffield, 1993 [para la historia de la investigación más reciente, véanse las pp. 15-24 de la obra de Pfeiffer, citada en el apartado siguiente]. J.-G. HEINTZ / L. MILLOT, *Le livre prophétique d'Osée. Texto-Bibliographie du XX^e siècle*, Wiesbaden, 1999.

24.4.3. Obras y artículos importantes

B. DUHM, *Die Zwölf Propheten. In den Versmaßen der Urschrift*, Tübingen, 1910. T.B. DOZEMAN, «Hosea and the Wilderness Wandering Tradition», en S.L. MCKENZIE / T. RÖMER (eds.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294), Berlin / Nueva York, 2000, pp. 55-70. J. JEREMIAS, *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton* (FAT 13), Tübingen, 1996. R.G. KRATZ, «Erkenntnis Gottes im Hoseabuch», ZThK 94 (1997), pp. 1-24. T. NAUMANN, *Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea* (BWANT 131), Stuttgart / Berlin / Köln, 1991. H. PFEIFFER, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches* (FRLANT 183), Göttingen, 1999. A. DE PURY, «Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque», en P. HAUDIBERT (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LeDiv 151), París, 1992, pp. 175-207. J.M. TROTTER, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud* (JSOTS 328), Sheffield, 2001. J. VERMEYLEN, «Osée 1 et les prophètes du VIII^e siècle», en R.G. KRATZ / T. KRÜGER y K. SCHMID (eds.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hammes Steck zu seinem 65. Geburtstag* (BZAW 300), Berlin / Nueva York, 2000, pp. 193-206. M.-T. WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (HBS 8), Friburgo i.B. / Basel / Wien, 1996. J.W. WATTS, «A Frame for the Book of the Twelve Hosea 1-3», en J.D. NOGALSKI / M.A. SWEENEY (eds.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSS 15), Atlanta (Ga), 2000, pp. 209-217. G.A. YEE, *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation* (SBLDS 102), Atlanta (Ga), 1987.

Jean-Daniel Macchi

El libro de Joel comienza con la descripción de terribles plagas que afligen la tierra de Judá, y termina con el anuncio de un futuro paradisíaco. Este cambio de perspectiva marca la teología de esta obra profética: antes de conducir a la salvación, la acción divina da un vuelco al mundo. De este modo se descubren en Joel las primicias de un tema que tendrá un éxito considerable en la literatura apocalíptica: el del drama escatológico del final de los tiempos.

25.1. Estructura y contenido del libro

El libro de Joel articula el motivo del juicio de Sión con el de su salvación. La inversión se realiza en 2,18, donde se afirman el celo y la compasión de Yhwh hacia su pueblo.

- 1,1-3 El *título* (1,1) señala brevemente la naturaleza profética de la obra y el nombre del profeta: «Joel, hijo de Petuel». Sigue una exhortación a escuchar y a instruir a las generaciones futuras

Desgracias que afligen a Sión y arrepentimiento (1,4-2,17)

- 1,4-12 Una plaga catastrófica, bajo la forma de una invasión de langostas, asola los recursos agrícolas del país
- 1,13-14 Llamada al ayuno y a la lamentación en el marco de una reunión sagrada
- 1,15-20 Lamento relativo a la catástrofe agrícola y súplica
- 2,1-11 Descripción del día de Yhwh como el despliegue escatológico de un ejército colossal (¿de langostas?)
- 2,12-17 Llamada a la vuelta de todo corazón hacia Yhwh. Como en 1,13-14, esta vuelta se expresa con el ayuno, la lamentación y el culto

Salvación para Sión y juicio de los enemigos (2,18-4,21)

- 2,18-27 Anuncio del fin de la plaga y restablecimiento de la prosperidad agrícola del pueblo de Yhwh
- 3,1-5 Efusión del espíritu, cambio radical escatológico y salvación de los supervivientes de Sión
- 4,1-17 Restauración de Judá y juicio escatológico de las naciones
- 4,18-21 Abundancia paradisíaca en la tierra de Judá

Mientras que la división en capítulos de las Biblia rabínicas distingue cuatro capítulos, la traducción latina de la Vulgata contiene sólo tres. Por eso algunas Biblia presentan numeraciones divergentes, donde 3,1-5 = 2,28-32 y 4,1-21 = 3,1-21.

La organización bipartita de la obra, donde la descripción de la desgracia, la lamentación y la llamada al arrepentimiento preceden a un anuncio de salvación, se atiene a un esquema corriente en la literatura bíblica tanto cultural como profética. Además, hay que observar que en este libro están presentes varias formulaciones de tipo escatológico, especialmente en 2,1-11 y en los capítulos 3 y 4, donde tanto la descripción de las intervenciones divinas como la de los cambios radicales en las condiciones de existencia asumen una dimensión *cósmica* manifiesta.

El lector atento percibirá la presencia de numerosas citas o reflejos de otros textos bíblicos (cf. Bergler). Especialmente *Jl 1,15* = *Ez 30,2-3; Is 13,6; Jl 2,2* = *So 1,14-15; Am 5,18-20; Jl 2,3* – *Is 51,3; Ez 36,35; Jl 2,13* = *Jon 4,2; Jl 2,14* = *Jon 3,9; Jl 2,17* = *Sal 79,10; Jl 2,27* = *Is 45,5,6; Jl 3,1* = *Ez 39,29; Jl 3,4* = *Ml 3,23; Jl 3,5* = *Ab 17; Jl 4,1* = *Jr 33,15; Jl 4,2* = *Is 66,18; Jl 4,16* = *Am 1,2; Jl 4,18* = *Am 9,13*.

25.2. Origen y formación

El título del libro da pocas informaciones sobre la identidad del profeta y el período histórico en que se sitúa. El nombre de Joel —que significa probablemente «Yhwh es Dios (El)»— es relativamente corriente en los textos post-exílicos (Cro; Esd-Ne).

La presencia en este libro de numerosas alusiones al Templo de Yhwh (1,9-14; 2,17; 4,18), la referencia a las ceremonias penitenciales (1,13-14; 2,15-17), así como la mención de diferentes elementos característicos de la liturgia en la primera parte de la obra han llevado a pensar que Joel pudo ser un personaje oficial ligado al culto. Así, algunos estudiosos han sostenido que el conjunto del libro es una liturgia efectivamente celebrada en el Templo (Kapelrud, Rudolph, Ahlström). Los marcados aspectos escatológicos de la segunda parte de la obra han llevado a otros exegetas a situar Joel en los

medios precursores de la apocalíptica, medios responsables de textos como Ez 38-39; Is 24-27; Za 1-8 (Cook, Wolff).

25.2.1. Proceso redaccional

Las divergencias teológicas relativamente importantes entre la primera y la segunda parte del libro han llevado a diferentes autores a distinguir al menos dos etapas literarias: un primer estrato profético y cultural habría sido completado con secciones escatológicas. La cesura entre los dos estratos se suele situar entre 2,27 y 3,1. Autores como B. Duhm, O. Plöger y T. Hiebert subrayan especialmente el hecho de que la primera parte menciona una catástrofe agrícola que azota a Judá –llamada al arrepentimiento cultural–, mientras que en la segunda parte un juicio cósmico aflige a las naciones y se dirige una promesa de salvación a Sión y a la diáspora.

A pesar de esta divergencia, la mayoría de los comentaristas insisten en la unidad del libro (cf. Ahlström, Crenshaw, Kapelrud, Keller, Prinsloo, Stuart, Wolff), excepto algunos versículos aislados identificados como añadidos secundarios (especialmente 4,4-8). Se apela a varios argumentos para sostener la unidad del libro. Por lo que respecta al contenido, la alternancia entre anuncio de juicio y anuncio de salvación es clásica en la literatura bíblica, y no indica necesariamente la presencia de estratos redaccionales diferentes. Además, la descripción de una catástrofe agrícola concreta (las langostas en 1,4-20; 2,21-27) y su solución pueden servir de preparación o de ilustración al drama escatológico anunciado en el resto del texto. Por lo que respecta a la forma, se ha subrayado con frecuencia la coherencia estructural: en particular, varios temas atraviesan el conjunto de la obra. Éste es el caso del día de Yhwh, así como de la problemática agrícola, que aparece tanto en la descripción de la devastación como en la del «paraíso» prometido (capítulo 1; 2,19ss; 4,13.18ss). Por último, se encuentran algunas expresiones análogas en todas las partes de la obra.

A pesar de los argumentos expuestos anteriormente, la unidad de la obra parece poco probable. Si quienes sostienen la existencia de estratos literarios distintos se equivocan al ver un foso entre los temas proféticos y cultuales y los elementos escatológicos, los argumentos de los defensores de la homogeneidad no permiten excluir que se haya utilizado un texto anterior de naturaleza litúrgica. En efecto, si el autor responsable del conjunto se basó en una fuente literaria relativa a una catástrofe «ecológica» a la que intentó dar desde el principio un alcance escatológico, es lógico que concibiera una obra coherente desde el punto de vista de su organización, de su estructura y de su vocabulario. Entonces, se puede postular legítimamente la existencia de una fuente de inspiración profética y cultural, que habría contenido una descripción de la catástrofe (1,4-12), seguida de una llamada a la lamentación

ritual (1,13-20; 2,12-17), y que habría terminado con un anuncio de salvación (2,18-27). Esa fuente habría servido después como base al redactor proto-apocalíptico responsable del texto final.

25.2.2. Datación y contexto histórico

Ni el título del libro, ni los acontecimientos que se describen en él permiten establecer una fecha de redacción precisa.

La posición del libro en el canon hebreo, entre Oseas y Amós, no proviene del hecho de que la tradición judía lo presentara como un contemporáneo de los profetas del siglo VIII, sino que se explica por las similitudes entre su final y el comienzo de Amós (Jl 4,16 = Am 1,2).

La referencia a una invasión de langostas no es de gran ayuda, porque este fenómeno era bastante corriente. Contrariamente a la opinión de D. Stuart, lo más probable es que el motivo de las langostas sea sólo una metáfora de una invasión por un ejército enemigo.

Aun cuando algunos (Stuart, Keller, Rudolph) han sostenido una datación preexilica, la mayoría de los exégetas optan con razón por una datación que se sitúa entre los siglos V y III a.C. Las semeanzas con la literatura proto-apocalíptica invitan a una datación tardía, al igual que la presentación de una sociedad teocrática donde los sacerdotes (y no el rey, nunca mencionado) convocan las asambleas, y también las referencias a la deportación (4,2-3) y las esperanzas expresadas de un retorno de los refugiados y de la restauración de la gloria de Jerusalén. A esto se añaden argumentos ligados a la lengua, así como a la presencia de numerosas citas bíblicas en Joel. Las reminiscencias de expresiones y de motivos conocidos por la literatura de Ugarit tampoco contradicen una datación postexilica (cf. Loretz). Además, se debe excluir una datación anterior a la reconstrucción del Templo a la vista de las numerosas menciones de la «casa de Yhwh» y de los elementos litúrgicos presentes en el texto, los cuales suponen manifiestamente un culto en ese lugar.

El hecho de que el libro de Joel, que contiene aspectos escatológicos, haya sido elaborado en la Judea persa sobre la base de un texto litúrgico (o concebido como tal) puede dar indicaciones útiles sobre el origen de la apocalíptica. Así, siguiendo a S.L. Cook, se puede pensar que este movimiento vio la luz progresivamente, no en un medio marginal, como se ha dicho a menudo, sino en el marco del culto postexílico.

25.3. Temas y cuestiones clave

El motivo del «día de Yhwh» aparece al menos cinco veces en el libro (1,15; 2,11; 3,4; 4,14). Las descripciones y los anuncios de este día permiten

subrayar la soberanía absoluta de Dios sobre las condiciones de la existencia humana. No obstante, las implicaciones teológicas de este tema son ambiguas. Para Judá, el «día de Yhwh» puede ser catastrófico (1,15) o triunfal y saludable (3,4; 4,14). En este punto se encuentra el eje sobre el que gira el libro de Joel. Siguiendo el criterio que se encuentra en algunos profetas pre-exílicos (Am 5,18ss), la soberanía divina se expresa por el castigo que azota a Israel, pero la presencia de la victoria divina sobre las naciones –que simbolizan las fuerzas hostiles (capítulo 4)– y el anuncio de un mundo mejor preparan la apocalíptica.



Dios de la tormenta representado como un guerrero. En Jl 2, el «día de Yhwh» es descrito como una intervención de Yhwh en calidad de guerrero divino.

En la escatología de Joel no hay ningún rastro de apertura de la salvación a las naciones. La llamada a la obediencia y la espera de la salvación conciernen sólo a Israel. Además, la esperanza escatológica está puesta en una vida de paz y de prosperidad; no aparece todavía la idea de una era radicalmente nueva tal como se encuentra en la apocalíptica más tardía. En este contexto, el tema de la efusión del espíritu de Dios sobre toda carne (3,1-2) es destacable y será retomado por el relato neotestamentario de Pentecostés.

Por lo que respecta a las razones de la catástrofe que azota a Israel (capítulos 1-2), el libro no da ninguna. La respuesta preconizada por el libro es de naturaleza cultural y se sitúa en el marco de una asamblea religiosa. Además, el motivo de la lamentación, del ayuno, de la oración y de la vuelta de los corazones da al proceso una dimensión de piedad próxima a la que se conoce en el culto sinagógico.

25.4. Indicaciones bibliográficas

25.4.1. Comentarios

E. ACHTEMEIER, NIBC 17, 1996. J.L. CRENSHAW, *AncB 24C*, 1995. U. DAHMEN, NSK.AT 23/2, 2001. C.-A. KELLER, CAT 11a, 1965. W. RUDOLPH, KAT 13/2, 1971. D. STUART, WBC 31, 1987. A. WEISER, ATD 24, 1963. H.W. WOLFF, BK.AT 14/2, 1969 – Hermeneia, 1977.

25.4.2. Estado de la investigación

T. HIEBERT, «Book of Joel», en D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary. Vol. 3*, Nueva York et al., 1992, pp. 873-880. R. MASON, *Zephaniah, Habakkuk, Joel* (OTGu), Sheffield, 1994.

25.4.3. Obras y artículos importantes

G.W. AHLSTRÖM, *Joel and the Temple Cult of Jerusalén* (VTS 21), Leiden, 1971. S. BERGLER, *Joel als Schriftinterpret* (BEAT 16), Frankfurt a.M. et al., 1988. S.L. COOK, *Prophecy and Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*, Minneapolis (Mn), 1995. B. DUHM, «Anmerkungen zu den Zwölf Propheten», ZAW 31 (1911), pp. 161-204. A.S. KAPELRUD, *Joel Studies* (UUÅ 4), Uppsala, 1948. O. LOREITZ, *Regevritual und Jahwetag im Joelbuch* (UBL 4), Altenberge, 1986. O. PLÖGER, *Theokratie und Eschatologie* (WMANT 2), Neukirchen-Vluyn, 1959. W.S. PRINSLOO, *The Theology of the Book of Joel* (BZAW 163), Berlin / Nueva York, 1985.

Simon Butticaz

¿Quién no conoce la célebre réplica de Amós a Amasías, sacerdote de Betel: «Yo no soy profeta, ni soy hijo de profeta...» (Am 7,14)? Además, la popularidad de este pastor desbordó muy pronto los pastos de Técoa e hizo de él una figura emblemática de numerosas reivindicaciones religiosas y sociales: los reformadores, Barth, la teología de la liberación y los movimientos socializadores modernos se inspiraron en la predicación de Amós. Su crítica socio-religiosa ha sido actualizada de múltiples formas, pasando incluso por reescrituras de un Amós moderno (véase a este respecto la historia de la recepción trazada por Martin-Achard). No obstante, desde antes de su fijación definitiva, las profecías del pastor de Técoa fueron objeto de adaptaciones actualizadoras. Así, fuera profeta o no, ¡Amós no ha dejado a nadie indiferente!

26.1. Estructura y contenido del libro

La estructura de conjunto del libro se deduce en una primera lectura. En efecto, en su forma final comprende tres secciones principales: (a) el cántico contra las naciones (1,3-2,16); (b) los oráculos contra Israel (capítulos 3-6); (c) las cinco visiones de Amós (capítulos 7-9). Esta macro-estructura enmascara, no obstante, la complejidad del libro donde se suceden, sin orden aparente, oráculos contra las naciones, oráculos sobre Israel, fragmentos hímnicos, visiones, materiales apocalípticos, fórmulas sapienciales... El corpus profético amosiano es, sin lugar a dudas, el fruto de un largo proceso redaccional.

26.1.1. *El cántico contra las naciones (Am 1,3-2,16)*

Esta sección, situada al comienzo del libro de Amós, contiene ocho estrofas construidas sobre un modelo común: (a) declaración de tipo sapiencial: «Por tres... y por cuatro crímenes...» (cf. Pr 6,16ss; 31,15-16; Jb 5,19ss; Si 23,16ss; etcétera); (b) denuncia del crimen; (c) castigo, retribución; (d) fórmula conclusiva: «[...] dice el Señor».

El oráculo conclusivo dirigido contra Israel se diferencia siempre de los siete oráculos anteriores tanto por su longitud como por su construcción. Además, los comentaristas piensan que este ciclo no comprendía originaria-

mente los oráculos redactados contra Tiro (Am 1,9-10), Edom (1,11-12) y Judá (2,4-5) (véase más adelante). Esta hipótesis resulta aún más seductora porque los cuatro oráculos restantes (Aram/Filistea/Amón/Moab) parecen dibujar un círculo alrededor de Israel correspondiente aproximadamente a los cuatro puntos cardinales. Por lo demás, esta observación ha llevado a algunos autores a asociar este ciclo de oráculos con los rituales egipcios de execración, construidos según un esquema similar (Bentzen):

Estrofas	Capítulo, versículos	Naciones	Crimen(as) denunciado(s)	Castigo
I	1,3-5	Damasco	Devastación cruel de Galaad	Incendio y destrucción de Damasco y de sus palacios
II	1,6-8	Gaza	Deportación de esclavos a Edom	Incendio de los muros de Gaza y de sus palacios
III	1,9-10	Tiro	Deportaciones de esclavos a Edom	Incendio de los muros de Tiro y de sus palacios
IV	1,11-12	Edom	Agreda a sus hermanos	Incendio de la capital y de sus palacios
V	1,13-15	Amón	Ataque a las embarazadas de Galaad	Incendio de la capital y de los palacios
VI	2,1-3	Moab	Cremación de los huesos del rey de Edom	Incendio de Moab y de sus palacios
VII	2,4-5	Judá	No respeta los decretos de Yhwh	Incendio de Judá y de los palacios de Jerusalén
VIII	2,6-16	Israel	Opresión de los pobres	Juicio irrevo- cable de Israel, que no podrá escapar

26.1.2. Los oráculos contra Israel (Am 3-6)

Esta sección central del libro de Amós contiene una cesura mayor al comienzo del capítulo 5. En efecto, mientras que el capítulo 3 comienza con la fórmula: «Escuchad esta palabra que pronuncia el Señor contra vosotros, hijos de Israel [...]» (Am 3,1a), Am 5 no presenta al oyente las

palabras inmediatas de Yhwh, sino las de su mensajero Amós: «Escuchad esta palabra, esta elegía que yo entono contra vosotros, *casa de Israel...*» (Am 5,1). Por lo demás, los destinatarios de estos oráculos no son ya los *b'nē yisrā'el* (hijos de Israel; Am 3,1.12; 4,5), sino la *bēyt yisrā'el* (casa de Israel; Am 5,1.3.25; 6,1.14). Por otro lado, dos maldiciones establecen el ritmo de la segunda parte (Am 5,18; 6,1).

26.1.3. Las visiones de Amós (Am 7-9)

El libro de Amós contiene en total cinco visiones concentradas en su sección final. Las cuatro primeras (Am 7,1-3; 7,4-6; 7,7-8; 8,1-2) presentan una composición formal análoga, pues despliegan un ciclo de dos pares de visiones (1+2; 3+4). Por otro lado, estos pares de visiones están enmarcados por una antítesis mayor. En efecto, mientras que Amós asume, en las dos primeras visiones, la función profética del intercesor y llega de este modo a apaciguar a Dios, las dos últimas enuncian el carácter inexorable del castigo divino considerado: el «esto no sucederá» de Am 7,3 y 7,6 da paso más adelante al «ni una más le volveré a pasar» (Am 7,8; 8,2).

La última visión (Am 9,1-4) se diferencia de las cuatro anteriores tanto en el plano estructural (giro introductorio disonante; ausencia de conclusiones similares a las cuatro primeras visiones) como en el temático (ausencia de imágenes rurales; Amós no tiene ya voz en el capítulo). Está vinculada, además, con el anuncio de un terremoto ya evocado al comienzo de la colección (cf. 1,1; 2,13).

Visiones	I	II
Fórmula introductoria	Am 7,1aa	Am 7,4aα
Visión propiamente dicha	Am 7,1aβ-2aα	Am 7,4aβ-b
Intercesión de Amós	Am 7,2aβ-b	Am 7,5
Arrepentimiento de Dios	Am 7,3	Am 7,6

Visiones	III	IV
Fórmula introductoria	Am 7,7aa	Am 8,1a
Visión propiamente dicha	Am 7,7aβ-b	Am 8,1b
Diálogo e interpretación de la visión	Am 7,8a-bβ	Am 8,2a-bβ
Fórmula conclusiva	Am 7,8bγ	Am 8,2bγ

26.2. Origen y formación

La complejidad redaccional del libro de Amós es tan grande que los biblistas no han podido coincidir en un modelo explicativo común. Esto resulta especialmente sorprendente porque el corpus se limita sólo a nueve capítulos.

Algunos comentaristas piensan que sólo una colección de oráculos contenidos en los capítulos 3-6 provendría del propio Amós. Esta hipótesis encuentra su fundamento en el título del libro (Am 1,1), que refleja probablemente diferentes etapas de un largo proceso de composición.

Para H.W. Wolff, la escueta mención de las «Palabras de Amós de Técoa» debía figurar al comienzo de la primera edición del libro. Además, si bien es verdad que Wolff sitúa la introducción de las visiones y del cántico contra las naciones en un estadio ulterior, no es menos cierto que considera que se trata de piezas autobiográficas, que se remontarían todavía al Amós histórico. En su opinión, el libro habría pasado después por varias relecturas y añadidos -Wolff distingue en total seis etapas-. En primer lugar, una «antigua escuela de Amós» habría emprendido la remodelación del título a fin de unir el ciclo de las visiones a la colección de oráculos proféticos. El altercado entre Amós y Amasías en Am 7,10-17 sería igualmente fruto de esta etapa redaccional. Después, durante la época jesiánica, circularon tradiciones populares relativas a Amós que fueron recogidas no sólo en 2 R 23,17, sino también en Am 3,14. Como consecuencia, Amós se convirtió en un instrumento de propaganda en favor de la reforma jesiánica (cf. los fragmentos hímnicos en 4,13; 5,8-9; 9,5-6), que legitimaba la destrucción de los altares de Betel. Posteriormente, el libro habría sido reelaborado por una pluma deuteronómista (inserción del oráculo contra Judá en Am 2,4-5; sincronización de la vida del profeta con la cronología de los reyes de Israel y de Judá en Am 1,1; etcétera). Finalmente, una última mano modificó el aspecto unilateralmente amenazador del libro profético, añadiendo una dimensión de salvación escatológica (Am 9,11-15).

Recientemente, ha sido sobre todo A. Schart quien ha retomado la hipótesis de Wolff. A su juicio, un editor habría compilado los oráculos del Amós histórico bajo el título de «Palabras de Amós de Técoa». Los ciclos de oráculos contra las naciones y de visiones habrían sido introducidos posteriormente por los círculos que transmitieron la colección primitiva y modificaron el título de esta forma: «Palabras de Amós de Técoa, que él vio sobre Israel dos años antes del terremoto». Después, un redactor deuteronómista habría completado la noticia histórica inicial y habría añadido algunos versículos en diferentes capítulos (especialmente Am 2,4-5). Por último, Schart distingue aún tres estratos sucesivos: el estrato hímico (Am 4,13; 5,8 y 9,6), la apertura de la salvación (Am 9,11.12b.13ao.14-15), y un estrato (?) escatológico (Am 9,12a [?], 13αββ).

Por el contrario, D.U. Rottzoll identifica la edición primera del corpus profético, no en los capítulos 3-6, sino en los dos ciclos (ciclo de oráculos contra las naciones y ciclo de visiones). Dentro de este documento originario se añadirían algunos pasajes que hacen referencia explícita o implícita a un

terremoto (Am 3,15; 6,11; 5,[1]2.16-17; etcétera). Así, únicamente esta predicción velada de juicio se remontaría al Amós histórico.

Estas dos aproximaciones tan enfrentadas del proceso de formación del libro revelan de manera ejemplar las dificultades que la investigación tiene actualmente para coincidir en una teoría consensual.



Sello-cilindro judío del ministro Shema' (siglo VIII a.C.) que representa un león.
En Am 1,2 y 3,8, Yhwh es comparado con un león.

26.2.1. La redacción deuteronómista

W.H. Schmidt, que fue uno de los primeros en abogar por una redacción deuteronómista del corpus amosiano, incluía en ella los pasajes siguientes: Am 1,1 (historia de los reyes); los oráculos contra Tiro (1,9-10), Edom (1,11-12) y Judá (2,4-5); el recuerdo de la *historia de la salvación* en Am 2,10-12; 3,1.7 y 5,25-26. El propósito del redactor consistiría esencialmente en actualizar el mensaje amosiano, ampliando especialmente el juicio divino a Judá (como consecuencia de la catástrofe del destierro) o estigmatizando a Edom por haber roto la alianza fraterna (también durante el saqueo de Jerusalén, cf. Ab 10,12). Esta hipótesis ha sido retomada y ampliamente reelaborada por J. Vermeylen. Éste identifica dos estratos deuteronómistas posteriores al año 586, que atribuye a los círculos deuteronómistas que permanecieron en el país: 1) Am 1,2-2,16; 3, 3,7-8; 5,26-27; etcétera; y 2) Am 3,1-2; 5,25; 9,7-8a; etcétera.

Estas reconstrucciones plantean, sin embargo, dos cuestiones:
(a) En este caso ¿sería preciso hablar de un *estrato* deuteronómista, o habría que limitarse a constatar el trabajo de un glosador?

(b) Los elementos conservados ¿reflejan típicamente una teología o una fraseología *deuteronomista*?

Rottzoll ha puesto de relieve que los tres oráculos tradicionalmente agrupados entre los materiales deuteronomistas reflejan más bien una composición post-deuteronomista que se debería datar en el período postexílico (primera mitad del siglo IV a.C.). En conclusión, la hipótesis de un estrato deuteronomista homogéneo parece frágil, aun cuando se pueden encontrar algunos ecos de la terminología deuteronomista en añadidos aislados.

26.2.2. El ciclo de oráculos contra las naciones (Am 1-2)

Si bien la mayoría de los investigadores coinciden en considerar que los oráculos contra Tiro, Edom y Judá son recientes, algunos comentaristas mantienen una datación relativamente antigua para los otros oráculos (cf. Rottzoll). No obstante, ¿es conceible que Yhwh acceda al rango de Dios del universo antes del período del destierro? ¿No es más juicioso considerar que el ciclo de palabras contra Damasco, Gaza, Amón y Moab data de la época neobabilónica (cf. igualmente los oráculos contra las naciones en el libro de Jeremías)? Am 9,7, que no guarda equilibrio con 3,1, se inscribiría además perfectamente en este filón deseoso de presentar a Yhwh como señor de toda la humanidad. Es probable que el ciclo de Am 1,3-2,16* fuera añadido al comienzo del libro de Amós con la intención de subrayar, frente a las divinidades extranjeras, la universalidad de Yhwh, el Dios único que rige tanto la historia de su pueblo como la de sus vecinos.

Sin embargo, el oráculo contra Israel (Am 2,6-16) sigue siendo problemático en esta perspectiva. Esta estrofa se distingue de las anteriores tanto por su extensión como por su propósito. Es cierto que los vv. 9.10-12 parecen añadidos tardíos. No obstante, la estructura de este oráculo se asemeja a la crítica que resuena en los capítulos 3-6 (cf. 4,1; 5,11-12) y coincide así perfectamente con la predicación amosiana.

En conclusión, si el cántico contra las naciones situado al comienzo del libro de Amós es el resultado de varias redacciones, el oráculo dirigido contra Israel en 2,6-16* parece reflejar el mensaje del Amós del siglo VIII, especialmente su crítica social (vv. 6-7) y su anuncio de juicio (vv. 13-16).

26.2.3. El ciclo de las visiones (Am 7-9)

¿Cómo interpretar el paso del primer par de visiones al segundo? Cómo explicar el repentino cambio de opinión de Dios, cuyo arrepentimiento se transforma de pronto en juicio irrevocable?

Para E. Würthwein, el ciclo de visiones sería testimonio de una ruptura biográfica acaecida durante el ministerio profético de Amós. En efecto, Amós

habría dejado de ser profeta de salvación, para tomar progresivamente el camino de la profecía de desgracia. Wolf, por su parte, ve en ese ciclo los *memorabilia* autobiográficos destinados a legitimar la actividad profética de Amós tras regresar al Reino del Sur. Estas lecturas tienen en común la voluntad de esclarecer este enigma a la luz del ministerio del profeta del siglo VIII.

Más recientemente, U. Becker ha abogado por un rejuvenecimiento coherente de este ciclo de visiones (datación postexílica). En su opinión, en efecto, las cuatro primeras visiones construidas desde el principio como una entidad homogénea presupondrían la existencia de un Pentateuco (particularmente los relatos de la creación y del diluvio) y comentarían los capítulos 3-6 del libro de Amós.

Este camino desbrozado por Becker parece extremadamente seductor. Al menos explica varios motivos singulares de este ciclo de visiones: la intercesión, el paralelismo antítetico entre los nombres *Jacob e Israel, mi pueblo*, el arrepentimiento divino. Estos tres elementos del ciclo de visiones aparecen, en efecto, en los desarrollos tardíos de la literatura veterotestamentaria (periodos babilónico y persa). No obstante, aun cuando Becker tiene el mérito de romper un consenso no justificado, su datación postexílica sigue siendo frágil. En efecto, ¿por qué proclamar el final de Israel durante la época persa? Otra alternativa consistiría en ver el ciclo de visiones como una composición exílica, añadida al libro tras la deportación de la élite de Judá a Babilonia. Su propósito sería triple: 1. Legitimizar el ministerio profético amosiano y su anuncio de desgracia, presentándolo retrospectivamente como intercesor eficaz. 2. Abrir una brecha de vida más allá de la muerte (el destierro), esbozando la posibilidad de un arrepentimiento divino. 3. Presentar una reflexión a modo de teodicea, mostrando la paciencia divina. En esta perspectiva, la caída de Jerusalén y la cautividad de sus gobernantes no son el resultado de un juicio arbitrario de Dios, sino su respuesta justificada a la falta de arrepentimiento de Israel.

26.2.4. Amós 3-6: los oráculos sobre Israel

Distinguir las diferentes redacciones que dieron al centro del corpus su forma actual es todo un desafío. Un trabajo de crítica literaria permite reconstruir una primera versión aproximativa: Am 3,1a.9-11.12.15; 4,1-3; 5,1-2.7.10-12*.16-17.18-20.21-24; Am 6,1aβ.4-5a.6ab*.8.11-12.13-14. Este mensaje esencialmente dirigido contra los grandes propietarios, las clases opulentas del reino del Norte, resonó probablemente en Samaría, lugar del poder y de los palacios (*'ar'môn*). Amós les reprocha principalmente su lujo, su violencia (*ḥāmâs*: Am 3,10; 6,3) y la corrupción de sus tribunales (Am 5,7.10-12*), y proclama como consecuencia el juicio divino que va a caer sobre ellos. Es probable que estos oráculos fueran puestos por escrito y redactados por discípulos de Amós, que añadieron algunos pasajes desti-

nados a legitimar las profecías amenazadoras: Am 3,3-8*. En este período hay que datar la primera versión del título (Am 1,1*). Como consecuencia de la caída de Samaria en el año 722, esos mismos discípulos radicalizaron los anuncios de juicio amosianos (Am 5,27; 6,7), antes de que el rollo profético fuera usado en el Reino del Sur, donde se había refugiado una parte de la población.

Finalmente, varios redactores intervinieron en esta colección de oráculos con el objetivo principal de actualizar el mensaje amosiano: la liturgia de arrepentimiento en Am 4,6-12 data probablemente de la época exílica; los fragmentos himnicos, que cantan el poder de Yhwh sobre los elementos naturales, se han de datar en el período exílico o persa; y la crítica virulenta contra los altares de Betel –Am 3,13-14; 4,4-5; 5,4-5.14; 7,10-17–, en la época persa, período en que se perfila una intensa polémica contra el santuario del Norte, considerado ilegítimo por los antiguos desterrados (cf. 1 R 13; 2 R 23,15-20).

26.2.5. Síntesis

Así, la colección del profeta Amós parece haber sufrido una serie de relecturas, que podemos resumir de este modo:

1. Una primera edición del corpus vio seguramente la luz durante la segunda mitad del siglo VIII. Este rollo profético, que se ha de atribuir probablemente a los discípulos de Amós, empezaba con el oráculo contra Israel y terminaba con la quinta visión: tanto el oráculo como la visión anuncian un terremoto repitiendo las palabras del título primero del libro (Am 1,1*). En esta colección inicial de «Palabras de Amós de Técoa» se contiene su predicción de juicio contra la clase acaudalada de Samaria.

2. Entre la caída de Samaria y la destrucción de Jerusalén, el libro de Amós fue trasladado al Reino del Sur, donde se había refugiado una parte de la población samaritana. Los portadores del rollo juzgaron necesario entonces actualizar los anuncios de desgracia a la vista de los acontecimientos sucedidos (Am 3,3-6.8; 5,3.27; 6,7, etcétera).

3. Una segunda relectura significativa debió ser emprendida tras la deportación de las élites de Judá a Babilonia. Esta edición exílica del corpus amosiano es especialmente identificable en el cántico contra las naciones (Am 1,3-2,16*), en Am 4,6-12; 6,1aa.2-3.6bβ, así como en el ciclo de visiones (Am 7,1-3.4-6.7-8; 8,1-2).

4. En nuestra opinión, el corpus amosiano atestigua también retoques postexílicos (época persa). Así, la amplia polémica desarrollada contra los santuarios del Norte, particularmente de Betel (Am 3,13-14; 4,4-5; 5,4-6a.14; 7,10-17), podría haber sido integrada en la colección durante esta época marcada por un sentimiento anti-samaritano creciente.

No obstante, sigue siendo difícil clasificar una serie de añadidos bajo un estrato preciso. Desde este punto de vista, es preferible imaginar que, cuando se hicieron nuevas copias del libro, los escribas no dudaron en glosar el texto en diferentes lugares.

26.3. Temas y cuestiones clave

26.3.1. *El papel del profeta*

El debate sobre la intención del mensaje profético amosiano no tiene fin. ¿Profeta de desgracias o predicador de arrepentimiento? Una tras otra, estas dos lecturas han sido defendidas con fuerza y convicción por muchos bibliistas. Es cierto que en su forma final, la predicación de Amós no deja de sorprender; los oráculos de juicio más radicales –el *no* de Dios (cf. Am 8,2)– aparecen, en efecto, junto a los anuncios de un futuro casi paradisíaco (cf. Am 9,11-15). Esta radicalidad de los oráculos amosianos generó sin duda muy pronto una cierta polémica, cuyo rastro ha quedado en el corpus. Visto bajo esta perspectiva, Am 3,3-8* pudo servir de legitimación al mensaje intransigente del profeta. Las numerosas palabras narradas por Amós (cf. Am 4,1; 5,14; 6,13; 9,10; etcétera) ponen de manifiesto igualmente las resistencias de los oyentes frente al profeta.

Ciertamente, un análisis diacrónico del corpus amosiano permite arrojar luz sobre los contextos históricos diferentes en los que pudieron surgir las visiones del futuro más positivas. Lo cierto es que el producto final comporta estas dos caras, estos dos rostros de Yhwh y de su juicio. Por consiguiente, sin tratar de sobreestimar las raras menciones de un posible *resto* (Am 3,12; 4,11; 5,3; 5,15; 9,8b), sigue siendo indiscutible, no obstante, que el libro de Amós atestigua una reflexión teológica sobre la catástrofe de los dos destierros (en los años 722 y 587). Ahora bien, aun cuando éstos sacudieron –como un terremoto– las seguridades de Israel, sin embargo no pusieron fin a la relación de Yhwh con su pueblo. «Buscad al Señor y viviréis» (Am 5,6)...

26.3.2. *El derecho y el culto*

Estas catástrofes no sólo no rompieron las relaciones que unen a Yhwh con su pueblo, sino que, por el contrario, provocaron una redefinición del culto verdadero, del lugar de la auténtica relación con Dios. Am 5,21-27 refleja bien esta búsqueda de una relación renovada con el Dios del Éxodo. Este pasaje establece, en efecto, un cara a cara sin medias tintas entre Yhwh y su pueblo (se remacha en varias ocasiones la oposición radical entre el *yo* de Dios y el *vosotros* de Israel). Por lo demás, el anuncio de una deportación más allá de Damasco pone fin a esta secuencia. Sin embargo, después de haber reducido a la nada las ceremonias religiosas de Israel (vv. 21-23), Yhwh illa-

ma a un desarrollo sobreabundante del derecho y de la justicia (v. 24). Este movimiento tiene dos consecuencias. En primer lugar, Yhwh rechaza las pretensiones humanas e invita a Israel a desprenderse de sus seguridades idólatras (v. 26), convirtiéndose al Dios del Éxodo. Sin embargo, Yhwh no se queda ahí, y el *no* de Dios (para retomar la terminología de Barth, que contaminó la exégesis amosiana) da cabida a un tímido *sí*, a un posible futuro, con la condición de que se pratique el derecho y la justicia. Como respuesta, y a varios siglos de distancia, Santiago podrá exclamar: «Sin obras, la fe está muerta» (Jc 2, 26).

26.4. Indicaciones bibliográficas

26.4.1. Comentarios

S. AMSLER, CAT 11a, 1965. G. FLEISCHER, NSK.AT 23/2, 2001. J. JEREMIAS, ATD 24/2, 1995 – OTL, 1998. S.M. PAUL, Hermeneia, 1991. W. RUDOLPH, KAT 13/2, 1971. J.A. SOGGIN, SiBi 61, 1982 – *The Prophet Amos: A Translation and Commentary*, Londres, 1987. H.W. WOLFF, BK.AT 14/2, 1985³ – Hermeneia, 1984².

26.4.2. Estado de la investigación

A.G. AULD, Amos (OTGu), SHEFFIELD, 1986. R.F. MELUGIN, «Amos in Recent Research», *CR-BS* 6 (1998), pp. 65-101.

26.4.3. Obras y artículos importantes

U. BECKER, «Der Prophet als Fürbittler: Zum literarischen Ort der Amos-Visionen», *VT* 51/2 (2001), pp. 141-165. A. BENTZEN, «The Ritual Background of Amos 1,2-2,16», en *Oudtestamentische Studien*. 8, Leiden, 1950, pp. 85-99. J. JEREMIAS, *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton* (FAT 13), Tübingen, 1996. C. LEVIN, «Amos und Jeroboam I», *VT* 45 (1995), pp. 307-317. R. MARTIN-ACHARD, *Amos. L'homme, le message, l'influence* (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Génova 7), Génova, 1984. D.U. ROTTZOLL, *Studien zur Redaktion des Amosbuchs* (BZAW 243), Berlin / Nueva York, 1996. A. SCHART, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 260), Berlin / Nueva York, 1998. W.H. SCHMIDT, «Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches», *ZAW* 77 (1965), pp. 168-193. J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël* (EtB), t. 2, París, 1978, pp. 519-569. E. WÜRTHWEIN, *Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament*, Göttingen, 1970.

ABDÍAS

Jean-Daniel Macchi

Al leer en este libro las violentas críticas contra Edom y la descripción de las desgracias que se le anuncian, se tiene la impresión de que el pequeño vecino del sur de Judá es su enemigo más peligroso. El conflicto es pasional, como el que existe entre dos gemelos que, como Esaú y Jacob, no hacen más que destrozarse mutuamente.

27.1. Estructura y contenido del libro

Abdías es el libro más breve del Antiguo Testamento, puesto que sólo contiene 21 versículos. Aun cuando se presenta como el relato de la «visión» de Abdías, expone, en realidad, un oráculo de juicio contra Edom.

1a	Título
1b-9	Anuncio de la destrucción de Edom
1b	Llamada al combate
2-4	Anuncio del juicio de Yhwh en términos generales. Crítica de la arrogancia de Edom
5-7	Descripción precisa del saqueo de Edom
8-9	Desaparición de los habitantes de Edom
10-14	Razón de la destrucción de Edom: su conducta. Edom es acusado de haber permanecido inactivo frente a la desgracia de su hermano Jacob y de haberse alegrado del desamparo de Judá
15-18	El día de Yhwh, restablecimiento de Israel. El día de Yhwh anuncia la desgracia de las naciones (16), incluido Edom (18), así como la venganza y la restauración de Jacob (17)
19-21	Apéndice en prosa. Renovación de Israel. Después de una descripción del territorio dominado por los desterrados, el texto culmina con la seguridad del reinado de Yhwh sobre el monte Sión

El libro de Abdías se compone de una serie de breves oráculos cuyo estilo varía considerablemente (las estrofas poéticas de 12-14 comienzan de la misma manera; los versículos 19-21 están redactados en prosa), y que suelen estar separados por marcadores estilísticos («oráculo de Yhwh», vv. 4.8; «lo

ha dicho Yhwh», v. 18). Estos textos breves se encadenan, sin embargo, de manera coherente (cf. Ben Zvi) para formar un texto que conduce del juicio de Edom al restablecimiento de Jacob, pasando por el recuerdo del drama.

27.2. Origen y formación

A parte de las indicaciones del libro, no se sabe nada del profeta Abdías. Su nombre hebreo, *Obadyah*, significa «siervo de Yhwh», y podría ser sólo un apelativo, como Malaquías («el mensajero»). En cualquier caso, en el Antiguo Testamento no se menciona en ningún otro lugar un profeta llamado Abdías, y su identificación, a veces sugerida, con el personaje llamado Obadyahu mencionado en 1 R 18 es más que dudosa.

27.2.1. Contexto histórico del conflicto con Edom

La historia de las relaciones entre Judá y Edom, su vecino del sureste, es más bien agitada. En el Génesis, el conflicto entre Esaú y Jacob recuerda, en términos míticos, a la vez la proximidad y la rivalidad de los dos pueblos. La época de los reyes de Judá está marcada por varios conflictos que implican a Edom. El Antiguo Testamento narra que David habría conquistado Edom (2 S 8,14), que habría recuperado su independencia bajo Jorán (2 R 8,20-22). A principios del siglo VIII a.C., Amasías ataca y conquista la ciudad edomita de Sela (2 R 14,7), y según 2 Cro 28,16-19 los edomitas habrían aprovechado la crisis siro-efraimita (734-732) para atacar a Judá. Aun cuando 2 R 24,1ss no menciona Edom, se admite generalmente que el final del reino de Judá (597-587) habría beneficiado a Edom, y de ello darían testimonio especialmente los rencores tenaces entre las dos naciones documentados por la literatura exílica y postexílica (Ez 25,12-14; Ez 35).

Así pues, una polémica de Judá como la del libro de Abdías, con sus críticas muy vivas y el anuncio del juicio próximo de Edom, se puede remontar a diversos períodos. No obstante, el libro hace alusión a acontecimientos históricos (cf. en particular las acusaciones precisas de 10-14.15b contra Edom, que se habría aprovechado y alegrado de la ruina de Jerusalén y de Judá); algunos autores han visto en ello a veces un recuerdo de los conflictos de los siglos IX y VIII (Keil), pero la mayoría de los exegetas consideran que el libro hace referencia al período de finales del reino de Judá (Wolff, Keller, Lescow, etcétera), o a los conflictos entre Judá y Edom en la época persa.

27.2.2. Proceso de redacción

No obstante, este amplio consenso concierne sólo a la identificación de los acontecimientos descritos en los vv. 10-14.15b. En efecto, la cuestión del contexto histórico y de la datación del resto del libro es mucho más discutida.

Un aspecto central del problema de la génesis del libro es el relativo al paralelo evidente entre la sección formada por los anuncios de la destrucción de Edom (vv. 1-9) y el texto de Jeremías 49,9-16.

Abdías 1-5	Jeremías 49,9-16
<p><i>1b</i> Hemos oído un mensaje de parte de Yhwh, un embajador ha sido enviado a las naciones:</p> <p>«¡Arriba, desencadenemos la guerra contra él!».</p>	<p><i>14</i> Una nueva he oido de parte de Yhwh, un mensajero entre las naciones enviado: «Juntaos y venid contra él y poneos en pie de guerra».</p>
<p><i>2</i> Mira, te he hecho el más insignificante de los pueblos, el más despreciable.</p>	<p><i>15</i> Porque es cierto que pequeño te hice yo entre las naciones, despreciable entre los hombres.</p>
<p><i>3</i> La soberbia de tu corazón te ha engañado, a ti que habitas en las grietas de la roca, que pones tu mirada en las alturas, y dices para ti: «¿Quién me hará caer por tierra?».</p>	<p><i>16</i> El espanto que infundías te engañó, la soberbia de tu corazón, tú, el que habitas en las hendiduras de la roca, que ocupas lo alto de la cuesta.</p>
<p><i>4</i> Aunque te remontes como el águila, y anides entre las estrellas, de allí te abatiré yo -oráculo de Yhwh.</p>	<p>Aunque pongas en alto, como el águila, tu nido, de allí te haré bajar -oráculo de Yhwh.</p>
<p><i>5</i> Si llegaran a tu casa saqueadores o ladrones nocturnos, ¿no te robarían con mesura?</p>	<p><i>9b</i> Si vinieran a ti ladrones de noche, dañarían hasta donde les bastase.</p>
<p>Si vinieran a ti vendimiadores, ¿no te dejarían la rebusca?</p>	<p><i>9a</i> Si vinieran a ti vendimiadores, ¿no dejarían rebuscos?</p>
<p>¡Cómo ha sido registrado Esaú, y saqueados sus tesoros!</p>	<p><i>10a</i> Pues bien, yo he desnudado a Esaú, he descubierto sus tesoros.</p>

Este paralelismo entre Abdías y el oráculo contra Edom de Jeremías se explica probablemente por el hecho de que los dos textos bebieron independientemente de un depósito de oráculos contra las naciones. Este texto fue elaborado, al menos en parte, sobre la base de oráculos preexistentes.

Es difícil saber más sobre la composición de los versículos 1-14. El texto ¿fue concebido desde el principio como un todo en la época de la caída de Judá (Wolff, Mason)? ¿O los versículos 1-9 fueron interpolados al final del destierro como prólogo a 10-14.15b (Lescow)?

En todo caso, los versículos 15a.16-18 aplican de forma general y explícita las palabras relativas a Edom al conjunto de las naciones. Además, introducen el motivo de la restauración y del retorno. Estos versículos contradicen, por consiguiente, una lectura exclusivamente centrada sobre la situación histórica específica de la caída de Jerusalén (para 10-14) o del desmoronamiento de Edom (para 1-9). Muchos autores piensan que Edom designa simbólicamente a todas las naciones, como sucede en otros textos bíblicos (Is 34).

Los versículos 15a.16-18 suelen ser considerados como obra de un autor que trata de corregir y generalizar las palabras del comienzo del libro. Algunos exegetas los atribuyen al profeta del siglo VI (Wolff, Rudolf), mientras que otros prefieren, sin duda con razón, situarlos en la época postexiliada: a lo largo del siglo V (Lescow, Mason), o más tarde aún (tendencia apocalíptica, época macabea: así Wellhausen).

Se suele afirmar que el final en prosa es un complemento tardío y se han señalado a menudo sus semejanzas con Za 14.

Señálemos también que, al contrario que la mayoría de sus predecesores, Ben Zvi considera el conjunto de la obra como un todo perfectamente organizado, y piensa, en consecuencia, que es imposible reconstruir un estado anterior del texto. Según él, el texto en su conjunto ha sido redactado por las élites de la Jerusalén persa para un público cultivado (presencia de numerosas referencias literarias, etcétera). Este medio se pregunta por las relaciones con las naciones y por la cuestión del reinado universal de Yhwh. Si se mantiene la hipótesis de una formación de la obra en varias etapas, se podría describir de este modo el medio responsable de los versículos 15-18.

27.3. Temas y cuestiones clave

Se ha reprochado muchas veces al libro de Abdías su lado revanchista, que apela al poder divino para vengar a Judá de los traidores edomitas. No obstante, este texto va más lejos: al convertir a Edom en símbolo de las naciones arrogantes, el libro afirma con fuerza la soberanía de Yhwh. La descripción de la caída de Edom, así como del restablecimiento de Judá y de su

dominación, atestigua la fe en el poder del Dios de Israel, capaz de dominar a las naciones y de proteger a su pueblo. El día de Yhwh (v. 15) es a la vez el día del desamparo de las naciones (vv. 14-15) y del restablecimiento de Sión (vv. 16-18).

En este sentido, Abdías se inscribe muy bien en una corriente de pensamiento que dará como resultado el pensamiento apocalíptico, y en la cual las naciones simbolizan las fuerzas del mal opuestas a Dios.

27.4. Indicaciones bibliográficas

27.4.1. Comentarios

R.J. COGGINS, ITC, 1985. C.-A. KELLER, CAT 11a, 1992³. W. RUDOLPH, KAT 13/2, 1971. U. STRUPPE, NSK.AT 24/1, 1996. D. STUART, WBC 31, 1987. J.D.W. WATTS, CNEB, 1975. A. WEISER, ATD 24, 1963⁴. H.W. WOLFF, BK.AT 14/3, 1977 – *Obadiah and Jonah: A Commentary* (Continental Commentaries), Minneapolis (Mn), 1986.

27.4.2. Estado de la investigación

R. MASON, *Micah, Nahum, Obadiah* (OTGu), Sheffield, 1991.

27.4.3. Obras y artículos importantes

J.R. BARTLETT, *Edom and the Edomites* (JSOT.S 77), Sheffield, 1989. Id., «Edom and the Fall of Jerusalem», *PEQ* 114 (1982), pp. 13-24. E. BEN ZVI, *A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah* (BZAW 242), Berlín / Nueva York, 1996. T. LESCOW, «Die Komposition des Buches Obadja», *ZAW* 111 (1999), pp. 380-398. S.D. SNYMAN, «Cohesion in the Book of Obadiah», *ZAW* 101 (1989), pp. 59-71. J. WELLHAUSEN, *Die Kleinen Propheten. Skizzen und Vorarbeiten 5 (1989)*, Berlín, 1963.

JONÁS*Ernst Axel Knauf*

Contrariamente a las otras colecciones proféticas, el libro de Jonás no es una colección de oráculos de un profeta que habría vivido realmente. Jonás está más cerca de la «novela hebrea», atestiguada en varias ocasiones en la Biblia (la historia de José, el libro de Rut, el cuento de Balaán en Nm 22-24, el caso de Nabot en 1 R 21). Las personas serias saben que ningún pez se trágó al profeta, ni lo vomitó, sano y salvo, sobre la playa. El autor de Jonás no lo ignoraba; él no trata de que nos lo creamos, sino que más bien recuerda algunas verdades puras y duras.

28.1. Estructura y contenido del libro**28.1.1. Marco geográfico**

Jerusalén: Jonás es enviado por su dios al extranjero. Jerusalén y las montes de Judá eran la patria de los hebreos que temían a Yhwh, el «Dios de los cielos» (1,9). Desde Jerusalén se baja hasta Jope (Jafa) al borde del Mediterráneo (1,3). Aun cuando nunca es mencionada, Jerusalén es el punto fijo del libro, desde donde se sitúa Nínive a lo lejos, hacia el noreste, y Tarsis muy lejos, al oeste. Para los judíos, el viaje hacia las Columnas de Hércules empezaba en Jope (hoy Tel Aviv), puerto dado por el rey persa a los habitantes de Sidón como recompensa por sus servicios durante la guerra contra Grecia. Desde el año 480 a.C. aproximadamente, se podía encontrar allí un navío que zarpaba rumbo al sur de España.

Tarsis: Situada sobre la costa sur de España, esta ciudad era conocida por los hebreos como un lugar de donde se traía plata (Jr 10,9), hierro, estano y plomo (Ez 27,12). Este lugar exótico, descubierto por los fenicios que establecieron en él fundiciones hacia finales del siglo VIII a.C., dio origen a ciertas locuciones hebreas: «mercaderes de Tarsis», es decir, comerciantes al por mayor, comerciantes de ultramar, los más prestigiosos (y los más ricos) de los mercaderes (Ez 38,13), y «navíos de Tarsis», es decir, navíos de alta mar (1 R 10,22; 22,49). Las transacciones comerciales internacionales y la construcción de navíos de alta mar eran, antes de la llegada de los grie-

gos, monopolio de los fenicios. Para la mayoría de los hebreos, Tarsis representaba el fin del mundo (cf. Is 66,19; Sal 72,10).

Nínive: Durante más de un siglo, esta ciudad fue considerada la ciudad más grande del mundo, el centro del universo, la capital del imperio asirio (con 500 hectáreas frente a las 20 de Jerusalén). Dios conduce a Jonás desde una pequeña ciudad situada en los confines de los montes de Palestina, a través de un puerto del imperio comercial fenicio, hasta la capital del imperio neoasirio en el siglo VII a.C. Este Imperio unió, por primera vez en la historia, todos los países civilizados, desde Egipto y el este de Arabia hasta el Golfo Pérsico y Armenia. Este imperio pasó a los neobabilonios (Nabucodonosor), entre los años 626 y 605 a.C., y después a los persas (Ciro y Darío), los macedonios (Alejandro), los romanos, los otomanos y, por último, los Estados Unidos.

La Nínive del libro de Jonás no es la Nínive de la historia: a pesar de su extensión, no eran necesarios tres días para atravesarla (3,3). No obstante, esta exageración indica hasta qué punto Nínive impresionó en el siglo VII a.C. a los habitantes de Judá que se trasladaron a ella como obreros, portadores de tributos o soldados.

28.1.2. Estructura

Los exegetas coinciden por regla general en identificar una cesura mayor entre los capítulos 2 y 3 del corpus. Esta bipartición está legitimada por el cambio espacial que tiene lugar entre estas secuencias: Jon 1-2 se desarrolla en el mar, al oeste, mientras que Jon 3-4 tiene lugar en tierra, al este. No obstante, esta tosca estructuración merece ser pulida, habida cuenta especialmente de Jon 1,1-2 y 4,5-11, que desbordan este marco geográfico. Estas dos secciones cumplen más bien la función de exposición y conclusión, respectivamente, de la historia de Jonás.

Además, hay que constatar que la constelación de los personajes varía notablemente a medida que avanza la narración. Sobre la base de este criterio, los dos bloques mayores del libro se pueden dividir de un modo más preciso; en Jon 1-2 se suceden dos escenas: una está centrada en los marineros y Jonás; la otra establece un cara a cara entre Jonás y Yhwh. En el segundo bloque se reproduce un esquema parecido: una primera escena describe el cumplimiento de la misión de Jonás ante los ninivitas, y después el último episodio presenta un cara a cara entre Jonás y Yhwh.

Finalmente, mientras que la primera tabla del díptico del libro tematiza la desobediencia de Jonás, la orden renovada de Yhwh (Am 3,1-2) cumple la función de eje de la historia y desemboca así en su obediencia, relatada en la segunda tabla. Estas observaciones sugieren, por tanto, el esquema siguiente:

I. Primera parte (1-2)

- 1,1-2 *Orden de Yhwh a Jonás. Jonás debe ir a Nínive y anunciar la destrucción de la ciudad*
- 1,3-2,11 En el mar, al oeste**
- 1,3-16 Desobediencia de Jonás, huida por el mar. Tempestad y oración de los marineros, que reconocen la soberanía de Yhwh sobre los elementos y arrojan a Jonás al mar para apaciguar la cólera divina
- 2,1-11 SALMO de Jonás en el vientre del pez

II. Segunda parte (3-4)

- 3,1-2 *Repetición de la orden de Yhwh a Jonás*

3,3-4,11 En tierra, al este

- 3,3-10 Obediencia de Jonás, que se traslada a Nínive y anuncia el juicio sobre la ciudad. Arrepentimiento de los nínivitas, que reconocen la soberanía de Yhwh sobre la ciudad. Yhwh renuncia a destruir la ciudad
- 4,1-4 LAMENTACIÓN de Jonás, que reprocha a Yhwh por haber cambiado de opinión con respecto a Nínive
- 4,5-11 Conclusión del conjunto del libro: diálogo final entre Jonás y Dios

28.2. Origen y formación

La mayoría de los exegetas aceptan actualmente la unidad literaria de la obra, aun cuando la autenticidad del Salmo de Jon 2,3-10 es cuestionada en ocasiones (cf., por ejemplo, Simon), probablemente de manera errónea. Lo que importa sobre todo es comprender el universo religioso, político y literario dentro del cual el libro evoluciona.

28.2.1. El yahvismo universal

Asiria quedó, en la memoria de Israel, como el primer imperio que sometió el país. El encuentro entre el poder internacional y los dos pequeños reinos constituyó un verdadero choque cultural: de repente, Israel se encontró en un mundo mucho más extenso, integrado en un Estado muy organizado y eficaz, desconocido hasta entonces por los campesinos de los montes de Judá. Asiria simboliza el «yugo» (Is 9,3; 14,25; Na 1,13), la maldad (Na 1,11; 2,1; 3,19), la opresión, la violencia y la rapiña (Na 3,1). (Según Miqueas 5,1-5, el Mesías saldrá de Belén y librará a Judá de Asiria). So 2,13.15 anuncia que el orgullo de Nínive será aniquilado de una vez para siempre, y los cantos vindicativos de Nahum (donde no hay profecías) festejan la caída de Nínive en el año 612 a.C. La Nínive de la historia no se

arrepintió (a pesar de Jon 3,5-9). Pero el autor de Jonás no era el único que aguardaba el arrepentimiento de Nínive. Su universalismo humano encuentra un apoyo en Is 19,23-25:

«Aquel día habrá una calzada desde Egipto a Asiria. Vendrá Asiria a Egipto, y Egipto a Asiria, y Egipto servirá a Asiria. Aquel día será Israel tercero con Egipto y Asiria, objeto de bendición en medio de la tierra, pues los bendecirá Yhwh Sebaot diciendo: "Bendito sea mi pueblo Egipto, la obra de mis manos Asiria, y mi heredad Israel"».

Lo que el autor de esta perícopa (un miembro anónimo del «equipo isaíano» que revisó y redactó Isaías a lo largo de varios siglos) anunció se convirtió en realidad en la época persa cuando Asiria, Egipto y Palestina (entre otros) se unieron bajo la corona aqueménida. En el siglo III a.C., cuando los poderes ptolemaicos («Egipto») y seléucidas («Asiria») se enfrentaron para controlar Palestina, sus habitantes (entre los cuales se encontraban los autores de Jon y de Is 19,23-25) echaban de menos la paz y la unidad del imperio persa. El mundo de Jonás refleja esta era de paz y de prosperidad. Varios indicios permiten, sin embargo, datar este libro después del período aqueménida. Las diferencias entre la Nínive histórica y la Nínive del relato son muy flagrantes. «Nínive la gran ciudad» hace ya alusión a un tipo de ciudad extranjera, la metrópolis helenística. No obstante, el libro de Jonás es anterior al siglo II a.C., puesto que es conocido por el autor del Sirácida (49,10). Así pues, probablemente hay que situar la redacción del libro a lo largo del siglo III. Para los autores de Jonás, Nínive no es ya la capital odiosa del enemigo supremo, como en la tradición profética anterior, sino que representa a cada una de las *polis* (ciudad) del mundo helenístico que necesitan la compasión del Eterno.

28.2.2. La caricatura del profeta

Dios tiene compasión de Nínive, pero no Jonás, que quiere huir hasta el fin de la tierra, aun cuando sabe que su Dios ha hecho el mar y la tierra: propósito imposible, porque inmediatamente es reconocido por los marineros paganos que se ocupan más de Jonás que de su mercancía; Jonás se preocupa más por su vida que por la gran ciudad y todos sus habitantes. Jonás conoce a Dios, pero no lo comprende; los paganos, que «adoran falsos ídolos» (2,9), hacen lo que es justo a los ojos de Yhwh sin preguntarle. Jonás es el peor ejemplo del profeta, su caricatura perfecta.

Yonah significa en hebreo «paloma», animal famoso por su estupidez (Os 7,11). Jonás no tiene nada en común con su homónimo histórico (2 R 14,25).

Profeta nacionalista de mediados del siglo VIII a.C., Jonás hijo de Amitay predice victorias israelitas sobre los arameos de Damasco, en una época en que Asiria no desempeñaba más que un papel indirecto en los asuntos de Siria, y no tenía todavía a Nínive como capital. Natural de Gat Jéfer en Galilea (Jos 19,13), el Jonás de la historia no habría embarcado en Jope, puerto de la Palestina central en la época persa, sino más bien en Tiro o en Sidón. Este profeta, desconocido en la época clásica de los antiguos hebreos, contemporáneo de Amós y casi de Oseas, sirve así de contra-modoal autor posclásico del libro de Jon. Según lo que ha llegado hasta nosotros, las predicciones del Jonás de la historia eran opuestas a la predicación de Amós (cf. Am 6,13-14). Desde el momento en que Amós pasó a ser considerado como «profeta clásico», es decir, como santo, como autor ejemplar para la comunidad judía postexílica, quedó libre el camino para ridiculizar a sus adversarios. Pero esta observación no basta para explicar el carnaval de imposibilidades que se despliegan ante el lector. El autor quiere reír y hacer reír. ¿Caricaturas en la Biblia? ¿Por qué no? Se caricatura sólo aquello que se ama, a veces desesperadamente. Se dicen riendo aquellas verdades que son demasiado penosas (y demasiado verdaderas) para decirlas en serio.

28.2.3. Jonás y los profetas

Para comprender el alcance del libro de Jon, necesitamos olvidar la noción, tan común entre los lectores eruditos de la Biblia desde el siglo XVIII, según la cual la literatura bíblica no sería más que el residuo de una extensa y rica literatura hebrea antigua; una literatura creada por genios, y después redactada y editada por imbéciles que no sabían lo que hacían. Estos imbéciles habrían agrupado a Jonás con los doce profetas menores, porque pensaban que era un relato histórico sobre el profeta del siglo VIII a.C. En el antiguo Israel, desde los orígenes hasta la época helenística, no hubo editoriales ni bibliotecas. Quien quisiera leer o poseer un libro debía acudir a la institución que lo conservaba y que era al mismo tiempo la única fuente de información relativa a ese libro. El palacio (antes del destierro), el Templo y la sinagoga (después del destierro) fueron las únicas instituciones que poseían bibliotecas. Dirigían también las escuelas donde estos libros eran leídos, copiados, redactados y en parte compuestos. El canon bíblico es el canon de lectura para la educación superior en la escuela del Templo de Jerusalén, establecida entre el siglo V y el siglo II a.C. Ningún libro pudo entrar en el canon por azar o por error.

Los libros proféticos contienen los oráculos de sus héroes, pero también materiales biográficos. El interés biográfico se acentúa con el paso de los siglos. En el caso de Isafas, los materiales biográficos (capítulos 36-39 = 2 R 18,13-20,19) fueron interpolados bajo el reinado de Sedecías; por lo que respecta a Jeremías y Ezequiel, constituyen partes considerables de estos libros.

Por lo que respecta al corpus de los XII, se incluyeron relatos biográficos en Amós (7,10-17) y Oseas (capítulo 1), pero faltan en los otros. Entonces, ¿por qué no embellecer una colección de libros proféticos, nueve de los cuales no contienen ningún relato, con un libro sin ninguna predicación profética? Después de la fijación del canon, una vez que los profetas canónicos eran considerados cada vez más santos, se constituyó una colección apócrifa de «vidas de profetas», que proporcionaba todas las informaciones que nos faltan en la Biblia, y que describía en particular la muerte de cada profeta, elemento esencial de un verdadero culto a los santos (cf. Mt 23,29-31).

Por el hecho de que comienza con la expresión «Yhwh habló a Jonás», Jonás es un libro destinado desde el principio a ser incorporado a la colección profética (cf. Jr 33,1; 37,6; 43,8; Ag 2,20; Za 7,8; 8,1 y, con palabras en sentido inverso en hebreo, Os 1,1; Jo 1,1; Mi 1,1; So 1,1). Que el libro de Jon sea una novela que parodia el profetismo y se burla de él no es un obstáculo. La tradición profética está llena de ejemplos semejantes: Natán fustigó el comportamiento de David con ayuda de una parábola (2 S 12,1-7); Amós advierte a Israel parodiando una lamentación (Am 5,2); un redactor anónimo de Isaías se enfrentó a los notables de Jerusalén y a los nobles de Judá imitando una canción de amor (Is 5,1-6); los escribas que redactaron y ampliaron la tradición isaiana durante el destierro transformaron el «oráculo de salvación para el rey», género profético común a todo el Oriente antiguo, en consolación de la comunidad judía afligida (Is 43,1-3). La burla de un profeta no era una realidad nueva: véase Balaán y su burra en Nm 22,21-35. Balaán, profeta extranjero, se convirtió así en el símbolo del falso profeta; pero lo que los profetas bíblicos dijeron sobre sus colegas no es más favorable (cf. Os 4,5; Is 28,7-11; 29,9-12; Jr 14,10-18). Visto desde esta perspectiva, parece que el libro de Jonás fue redactado deliberadamente para su contexto actual, los XII. Jonás, el duodécimo profeta, proporcionó la comedia después de demasiadas tragedias. Situado después de todos sus colegas que profetizaban contra las naciones sin darles la posibilidad de escuchar, el último profeta se presenta finalmente ante las naciones.

28.3. Temas y cuestiones clave

Jon no sería más que una graciosa historieta si el final no pusiera bruscamente la realidad ante el lector. Después de haberse burlado de los aspectos más indigestos del profetismo bíblico, Yhwh recuerda que finalmente no se tendrá más compasión de Nínive que del ricino (4,10-11). Afirmación evidente, puesto que todo el mundo sabe que Nínive fue efectivamente destruida en el año 612. Evidencia insostenible que ha llevado muchas veces a traducir la afirmación del último versículo como una pregunta retórica. Así, el

«amable buen Dios» se habría dejado commover por los pequeños corderos ninivitas que balaban de hambre entre la ceniza.

Felizmente, el texto hebreo concluye la comedia de Jonás con un cambio imprevisto que constituye una autocrítica. En efecto, se corría el riesgo de que la historia de Jonás tuviera un efecto perverso, de dejar creer a los pecadores que los ritos de arrepentimiento les permitían escapar a las consecuencias de sus acciones. Entonces Yhwh afirma que, a fin de cuentas, el arrepentimiento no es una escapatoria. Las acciones de los hombres tienen consecuencias que Dios no quiere o no puede cambiar. Nínive fue destruida, Jerusalén, Babilonia... ¿Estamos ante el esbozo de una reflexión sobre la historia de los imperios que se suceden, pero sin restablecer la independencia política de Judá?

28.4. Indicaciones bibliográficas

28.4.1. Comentarios

A. DEISSLER, NEB.AT 21, 1988. C.-A. KELLER, CAT 11a, 1992. J. LIMBURG, OTL, 1993. W. RUDOLPH, KAT 13/2, 1971. J.M. SASSON, AncB 24B, 1990. U. SIMON, JPS.TC, 1999. U. STRUPPE, NSKAT 24/1, 1996. H.W. WOLFF, BK.AT 14/3, 1977 – *Obadiah and Jonah: A Commentary* (Continental Commentaries), Minneapolis (Mn), 1986.

28.4.2. Estado de la investigación

K.M. CRAIG, «Jonah in Recent Research», *CR:BS* 7 (1999), pp. 97-118. R.B. SALTERS, *Jonah and Lamentations* (OTGu), Sheffield, 1994.

28.4.3. Obras y artículos importantes

A.J. BAND, «Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody», *Proof* 10 (1990), pp. 177-195. E. BEN ZVI, *Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOTS 367), Sheffield, 2003. T.M. BOLIN, *Freedom beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-Examined* (JSOTS 236), Sheffield, 1997. J. DAY, «Problems in the Interpretation of the Book of Jonah», *OTS* 26 (1990), pp. 32-47. W. VAN HEERDEN, «Humour and the Interpretation of the Book of Jonah», *OTE* 5 (1992), pp. 389-401. R.F. PERSON, *In Conversation with Jonah: Conversation Analysis, Literary Criticism and the Book of Jonah* (JSOTS 220), Sheffield, 1996. O. PETIT, «Jonas, un prophète travaillé par la parole», *SémBib* 80 (1995), pp. 59-63. L. RÜDIGER, *Jona, Prophet zwischen «Verweigerung» und «Gehorsam». Eine erzählanalytische Studie* (FRLANT 162), Göttingen, 1994. R. SYRÉN, «The Book of Jonah: A Reversed Diasporanovella?», *SEÁ* 58 (1993), pp. 7-14.

MIQUEAS

Jean-Daniel Macchi

En sólo siete capítulos, el lector de este libro disfruta de un panorama increíblemente variado de los principales temas teológicos de la profecía bíblica. El juicio y la condenación más severa de los desórdenes sociales y religiosos aparecen junto a profecías de salvación llenas de esperanza y de optimismo. Se encuentran también los géneros literarios más diversos, desde la lamentación hasta el oráculo de juicio pasando por la liturgia y el proceso. Como el profeta Isaías, el libro de Miqueas puede ser considerado como un extraordinario testigo de la evolución histórica del pensamiento profético en Israel.

29.1. Estructura y contenido del libro

Miqueas 1-3: núcleo miqueano. Oráculos de juicio

1,1	Título
1,2-7	Oráculo contra Samaria, anuncio de su destrucción
1,8-16	Lamentaciones a propósito de las desgracias acontecidas en Judá
2,1-5	Oráculo de juicio contra los explotadores
2,6-11	Controversia entre Miqueas y sus adversarios
2,12-13	<i>Oráculo de salvación, la reunión del rebaño</i>
3,1-4	Oráculo de juicio contra la clase dirigente
3,5-8	Oráculo de juicio contra los profetas
3,9-12	Oráculo contra Jerusalén/Sión, anuncio de su destrucción

Miqueas 4-5: oráculos de salvación para Jerusalén

4,1-5	El monte de Yhwh domina el mundo. Peregrinación de los pueblos a Jerusalén y era de paz
4,6-8	Reunión de los dispersos
4,9-14	Liberación de Jerusalén frente a la ofensiva de las naciones. Los dolores del alumbramiento
5,1-5	El soberano mesiánico
5,6-7	El resto de Jacob en medio de las naciones

5,8-14	Destrucción de las armas y de los cultos idolátricos. Los enemigos son castigados
--------	---

Miqueas 6-7: palabras de juicio y liturgia de salvación

6,1-8	Proceso entre Yhwh y su pueblo. Recuerdo de la historia de la salvación y de las exigencias de Dios
6,9-16	Condenación de la ciudad a causa de las injusticias
7,1-7	Lamentaciones a propósito de los desórdenes sociales
7,8-20	<i>Liturgia profética de salvación</i>

En su forma canónica, el libro de Miqueas se caracteriza por una alternancia entre los oráculos marcados por los temas del juicio, la acusación o la lamentación (1,1-2,11; 3; 6,1-7,7), por una parte, y, por otra, los oráculos de salvación (cf. 2,12-13; 4-5; 7,8-20). Esta alternancia sirve a menudo de criterio para describir la organización general de la obra. Así, a veces se ha propuesto una doble (1-3 + 4-5/6,1-7,7 + 7,8-20; cf. Mays, Renaud), e incluso –menos felizmente– una triple (1,1-2,11 + 2,12-13/3 + 4-5/6,1-7,7 + 7,8-20; Willis) alternancia *juicio-salvación*.

La división propuesta en el esquema expuesto anteriormente permite establecer *tres secciones* de extensión parecida. Además, esta estructura está basada en las principales cesuras que figuran en la obra. Así, en 3,12, al final de la *primera sección*, el «monte del Templo» se convierte en un cerro agreste, mientras que en 4,1, al comienzo de la *segunda sección*, es establecido en la cima de los demás montes. Esta sección concluye en 5,14 con la condenación de las naciones que *no* han escuchado (en hebreo *šm'w*), mientras que la *última sección* empieza precisamente con el mandato «escuchad» (*šm'w*) en 6,1.

29.2. Origen y formación

29.2.1. El núcleo miqueano

El libro de Miqueas es fruto de un largo proceso literario y redaccional. Se considera generalmente (cf. Otto, Renaud, Mays, Wolff, McKane, Lescow) que el núcleo de los oráculos procedentes del profeta del siglo VIII se encuentra dentro de los capítulos 1-3. A pesar de algunos retoques redaccionales, la lamentación de 1,8-16, así como los oráculos de juicio de los capítulos 2-3, se atribuyen generalmente al profeta.

No obstante, sabemos poco acerca del Miqueas histórico. Miqueas 1,1 afirma que es originario de la aldea judía de Moréset, situada en la Sefela

(Tell-ed Gudeideh, a 35 km al suroeste de Jerusalén). El topónimo Moréset aparece de nuevo en la lamentación relativa a los lugares de Judá que sufren una catástrofe (1,14), lo cual permite pensar que el profeta se vio directamente afectado por este drama. Además, Mi 1,1 sitúa la actividad del profeta bajo los reinados de Jotán, de Ajaz y de Ezequías; esta indicación, que, no obstante, es poco precisa, sugiere que la predicación de Miqueas habría tenido lugar durante toda la segunda mitad del siglo VIII.



Divinidad sobre una montaña. En Mi 1,3-4, se presenta a Yhwh descendiendo sobre las montañas.

El único texto que habla de un episodio de la vida de Miqueas se encuentra, paradójicamente, en Jr 26,17-19. Este pasaje, que cita Mi 3,12, atribuye la conversión de Ezequías a la predicación de Miqueas. En realidad, el texto de Jr, que está muy marcado por los temas teológicos deuteronómistas, refleja una reflexión exegética sobre el libro de Miqueas –cuya profecía sobre la destrucción de Jerusalén no se cumplió– y, por lo tanto, difícilmente puede ser considerado como una tradición independiente sobre el profeta como tal. Así pues, si se quiere reconstruir el medio de vida del profeta, hay que partir más bien de los propios textos miqueanos.

Parece indudable que Miqueas es originario de Judá (Moréset). En cambio, cabe preguntarse a quién se dirigió. Se suele considerar que su mensaje se dirige a la élite de Jerusalén. Se pueden citar como argumentos en este sentido el texto de Jr 26,17-19, y también el anuncio de la destrucción de esta ciudad en Mi 3,9ss. La destrucción de los lugares de Judá mencionados en 1,8-16 se podría situar en la campaña de Senaquerib contra Jerusalén en el año 701. Sin embargo, esta opinión no es la única posible. Se puede también considerar que Miqueas se dirige de hecho esencialmente a Samaría. Un pa-

saje como 1,1, o también el anuncio de la destrucción de Samaria en 1,5-7, van en este sentido. Además, la única referencia explícita a Jerusalén en los tres primeros capítulos de Miqueas (3,9ss) podría muy bien ser el fruto de una relectura deuteronómista tardía. Miqueas sería así, como Amós, un profeta de Judá que se dirige al reino del Norte para criticarlo vivamente. La catástrofe descrita en 1,8-16 se podría situar entonces durante la crisis siro-efraimita (734-732).

En cualquier caso, Miqueas presenta un discurso muy crítico frente a las élites. Su mensaje, que casi no trata de cuestiones religiosas, está esencialmente ligado a la problemática de la justicia social –hasta tal punto que H.W. Wolff llegó a defender la idea según la cual Miqueas no fue un profeta, sino un anciano de la aldea-. No obstante, esta opinión no ha creado escuela. En efecto, Miqueas utiliza los géneros literarios del profetismo, especialmente la fórmula llamada del «mensajero de Yhwh» («así habla Yhwh»: 2,3; 3,5), y ha sido reconocido siempre por la tradición como profeta; por último, no es en modo alguno el único profeta que trata cuestiones seculares.

Para terminar, hay que señalar que, a pesar del amplio consenso que reduce el núcleo auténticamente miqueano a Mi 1-3*, algunos exegetas (por ejemplo, Shaw) siguen atribuyendo al profeta el conjunto del libro. Las grandes diferencias de tono y de temas se explicarían entonces por la evolución del mensaje miqueano a lo largo de la vida del profeta.

29.2.2. Los oráculos de juicio postmiqueanos

Los oráculos miqueanos de los tres primeros capítulos pasaron por diferentes correcciones teológicas poco antes del destierro o durante el destierro. Estas intervenciones, próximas a la teología deuteronómista, introducen varios elementos que tienden a ampliar al conjunto del pueblo la crítica inicialmente dirigida a las élites, y a desarrollar una nueva problemática que concierne en lo sucesivo a la práctica religiosa «conforme» (por ejemplo, 1,5; 2,4...).

El texto 6,1-7,7 trata también los temas del juicio divino y la crítica social y religiosa. Estas semejanzas con Mi 1-3 llevaron a varios autores (Renaud, Zapff) a discernir en 6,1-7,7 la mano de un mismo medio editorial, que se debería situar en la época del destierro, y que habría ampliado la colección de oráculos miqueanos completándola con textos portadores de un mensaje esencialmente crítico (Mi 1-3; 6,1-7,7).

Sin embargo, especialmente según la opinión de Wolff y de R. Mason, 6,1-7,7 vio la luz mucho después de la edición de los capítulos 1-3. En efecto, este conjunto parece más un apéndice al libro de Miqueas que la continuación lógica de los capítulos 1-3. Además, las consideraciones de justicia social que

se encuentran en él no son exclusivas de la época preexílica, sino que estuvieron también muy presentes durante la época postexílica. Por lo demás, se pueden discernir reminiscencias de textos tardíos como Ag 1,6; 2,17 en Mi 6,13-15. Así pues, es más que probable que 6,1-7,7 atestigüe la reutilización y actualización de la predicación miqueana de juicio a lo largo de la época persa. Por el contrario, otros medios prefirieron transformar esta predicación introduciendo en ella la temática de la salvación.

29.2.3. Los oráculos de salvación

En los capítulos 4-5, así como en la gran liturgia final (7,8-20) y en 2,12-13, el paisaje teológico es muy diferente. Los textos que se encuentran en estos capítulos están marcados por los grandes temas de la profecía exílica y postexílica de salvación (peregrinación de las naciones, reunión del resto de Israel, mesías).

Sin embargo, no debemos considerar los capítulos 4-5 como obra de un único autor. Se suele afirmar (Otto, Wolff, McKane, Mays) que un primer libro de época exílica insistía en el tema de los dolores y proponía una palabra de consuelo (4,[6]9-14 y 5,1-5*[7]). Este primer libro habría sido reelaborado con la introducción de motivos como la subida pacífica de las naciones o el castigo de los enemigos (en particular 4,1-8 y 5,8-14), integrando así en el texto las grandes esperanzas escatológicas de la época postexílica. B. Renaud, a su vez, propone un modelo un tanto diferente, puesto que estima que estos capítulos son obra de un editor único (de comienzos del período postexílico), que habría reunido fragmentos de orígenes diversos y habría ofrecido una síntesis de ellos. Por lo que respecta a la edición «final» de los capítulos 4-5 y 7,8-20, hay que observar también que algunos autores (Zapff, Lescow) abogan por una datación helenística, basándose en el hecho de que la escatología que se expresa en estos pasajes podría muy bien constituir una respuesta al helenismo.

Es importante subrayar que el texto tal como nosotros lo conocemos parece atestigar un cierto escepticismo por lo que respecta a una escatología universal y optimista. Así, 4,5 (redaccional) concluye el pasaje sobre la peregrinación de las naciones a Jerusalén affirmando que «todos los pueblos caminan cada uno en el nombre de sus dioses». Asimismo, el mesianismo pacífico de 5,1,3-4a fue corregido más tarde con el añadido de los vv. 2,4b-5, los cuales insisten en la violencia y el sufrimiento. Así pues, tal vez convenga invertir la hipótesis clásica según la cual un libro de consolación habría sido reelaborado desde la perspectiva de una escatología universalista. En efecto, los recuerdos de la violencia del conflicto con las naciones podrían haber servido más bien para corregir tal escatología, que se habría manifestado en un

estadio anterior de la composición del libro.

29.3. Temas y cuestiones clave

Durante el siglo VIII, de acuerdo con ciertas tendencias del profetismo preexílico, Miqueas (capítulos 1-3*) critica vivamente a las élites tanto políticas como religiosas de su tiempo. Las exigencias de la justicia imponen no robar el patrimonio de otro, no oprimir o extraviar al pueblo; en pocas palabras, no abusar del poder. En los capítulos 1-3, este mensaje exigente será completado más tarde con los temas de la culpabilidad y del castigo colectivo, así como con la condenación de las prácticas religiosas heterodoxas.

La exigencia miqueana de justicia y de derecho es reelaborada en los capítulos 6,1-7,7, donde es relacionada explícitamente con la historia que une a Dios con su pueblo. Es así como la historia de la salvación (6,4-5) conduce a exigencias éticas muy fuertes. Más que los holocaustos (cf. 6,7), lo que Yhwh exige es «respetar el derecho, amar la fidelidad y proceder humildemente con tu Dios» (6,8).

En el libro de Miqueas, como en otras obras proféticas, la afirmación del juicio divino va acompañada por la espera y la esperanza de la salvación. Esta inversión de perspectiva atestigua la fe en el perdón de Dios, tan claramente expresada al final del libro de Miqueas (7,18-20). Así, los oráculos de salvación afirman que Yhwh reunirá en Sión al resto de su pueblo disperso (4,6-8) y que un mesías, que será la paz (5,4), saldrá de Belén (5,1). Las naciones subirán en peregrinación a Jerusalén y las espadas serán transformadas en azadas (4,1-4). No obstante, incluso dentro de los oráculos de salvación, las esperanzas y las esperas de una felicidad universal no disimulan otras perspectivas más violentas, donde la salvación de Israel implica la ruina de sus enemigos (cf., por ejemplo, 5,7). Esta última perspectiva no deja de recordarnos que las esperanzas idílicas de salvación divina quedan truncadas a menudo por la realidad de los conflictos humanos.

29.4. Indicaciones bibliográficas

29.4.1. Comentarios

D.R. HILLERS, Hermeneia, 1984. R. KESSLER, HTThK.AT, 1999. J.L. MAYS, OTL, 1976. W. McKANE, *The Book of Micah: Introduction and Commentary*, 1998. R. OBERFORCHER, NSK.AT 24/2, 1995. B. RENAUD, SBi, 1987. R. VUILLEUMIER, CAT Xib, (1971) 1990. H.W. WOLFF, BK.AT 14/4, 1982 – *Micah: A Commentary* (Continental Commentaries), Minneapolis (Mn), 1990.

29.4.2. Estado de la investigación

R. MASON, *Micah, Nahoum, Obadiah* (OTGu), Sheffield, 1991.

29.4.3. Obras y artículos importantes

T. LESCOW, «Zur Komposition des Buches Micha», *SJOT* 9 (1995), pp. 200-222. E. OTTO, «Techniken der Rechtsatzredaktion israelitischer Rechtsbücher in der Redaktion des Prophetenbuches Micha», *SJOT* 5 (1991), pp. 119-150. B. RENAUD, *La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation* (EtB), Paris, 1977. C.S. SHAW, *The Speeches of Micah: A Rhetorical-Historical Analysis* (JSOTS 145), Sheffield, 1993. B.M. ZAPFE, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheton* (BZAW 256), Berlin / Nueva York, 1997.

NAHUM

Jean-Daniel Macchi

El libro de Nahum es un himno que celebra la caída de la ciudad de Nínive. A lo largo de la historia, serán muchos los lectores que verán en la gran ciudad caída el arquetipo de todas las fuerzas del mal y de la opresión. Encontrarán en este libro la promesa de que sus opresores están también llamados a desaparecer.

30.1. Estructura y contenido del libro

Nahum se presenta como un oráculo contra Nínive, la capital del imperio asirio. La escritura de este texto, a la vez sofisticada y sutil, hace que sea considerado a menudo como una obra maestra de la poesía hebrea. Lamentablemente, así como toda moneda tiene su reverso, esta poesía muy pulida es difícil de comprender, y más aún de traducir.

El texto se puede dividir en dos partes principales.

- | | |
|-----|---|
| 1,1 | El doble título del libro indica a la vez el contenido («Oráculos contra Nínive») y el autor («Libro de la visión de Nahum de Elcós») |
|-----|---|

Primera parte. Un combate cósmico (1,2-2,3)

- | | |
|---------|---|
| 1,2-8 | Salmo semi-alfabético que describe el poder de la cólera divina. Este himno teofánico habla de Yhwh en tercera persona y recurre a los temas de la mitología cultural de Oriente Próximo |
| 1,9-2,3 | Esta secuencia difícil de interpretar se caracteriza por una sucesión de anuncios de juicio (¿contra Nínive?) y de promesas de liberación (¿para Judá?). Los cambios bruscos de sujetos y de objetos permiten pensar que el material utilizado es heterogéneo. Así, el versículo 2,1: «Mirad por los montes los del mensajero que anuncia la paz» parece una reminiscencia de Is 52,7 |

Nótese que en este estadio de la obra no figura aún ninguna mención de Nínive, y que el combate librado por Yhwh reviste una dimensión cósmica (cf. Belial en 1,11; 2,1). Este primer bloque (1,2-2,3) invita al lector a situar los acontecimientos ligados a la destrucción de Nínive –descritos a continuación en el texto– en la perspectiva general de la acción triunfante de Yhwh contra el mal.

Segunda parte. Destrucción de Nínive (2,4-3,19)

- 2,4-14 Estos versículos describen de forma muy cruda la destrucción y el saqueo de Nínive. Esta descripción termina (vv. 12-14) con la metáfora del león vencido por Yhwh.
- 3,1-7 Esta lamentación irónica sobre la ciudad sanguinaria comparada con una prostituta termina con un oráculo de juicio.
- 3,8-19 La última parte de la obra está constituida por una serie de oráculos contra Nínive. La ciudad asiria es comparada con Tebas destruida. Para expresar la desgracia de Nínive, se recurre a las metáforas de la higuera, los insectos y los pastores.

Los giros utilizados en esta segunda parte de la obra permiten pensar que el autor de este texto estaba familiarizado con las fórmulas de maldición de los tratados de vasallaje de Oriente Próximo.

30.2. Origen y formación

Es poco lo que sabemos del profeta Nahum. El título del libro afirma que es de Elcós, localidad que no ha podido ser identificada con precisión. No se puede excluir que el nombre de Nahum, que significa «consuelo», sea un pseudónimo. K. Spronk estima que el alto funcionario judío responsable de este texto no podía publicar bajo su nombre semejante texto antiasirio sin poner en peligro su vida.

30.2.1. Contexto histórico subyacente

La mayoría de los exegetas sitúan la composición del libro de Nahum –al menos de sus secciones más antiguas– en el reino de Judá durante la segunda parte del período asirio. Recordemos que el imperio asirio que dominó Oriente Próximo desde la segunda mitad del siglo VIII hasta finales del siglo VII estableció, en el lugar anteriormente ocupado por el reino de Israel, provincias asirias (732-722) e hizo de Judá un reino vasallo estrictamente controlado.

La caída de Tebas, mencionada en 3,8, tiene lugar en los años 667/663, cuando las tropas asirias de Asurbanipal intervienen en Egipto. Así pues, el texto podría haber sido redactado poco después de esta fecha (Keller, Spronk), tal vez entre los años 652 y 648, cuando importantes disturbios estuvieron a punto de provocar la ruina del imperio asirio.

Originariamente, esta colección habría podido tener el objetivo de incitar al rey Manasés a la rebelión (Christensen). Los defensores de este tipo de datación insisten en el hecho de que la mención de la caída de Tebas no tendría sentido después del renacimiento de esta ciudad.

Otros autores sitúan el texto poco antes de (Renaud, Elliger) o poco después de la caída de Nínive en el año 612 a.C. P. Humbert, seguido por J.H. Eaton, ve en el texto de Nahum una liturgia del Nuevo Año de 612, destinada a celebrar la caída de Asiria. Esta tesis, que permite conciliar el aspecto cultual y sálmico del comienzo del texto con los oráculos de destrucción de la continuación, es, sin embargo, muy poco defendida actualmente. En efecto, la caída de Nínive es descrita de forma muy general y puede evocar cualquier catástrofe militar. Así pues, no es necesario ver en ella la obra de un testigo ocular.



Escena de una deportación. El anuncio de una deportación es frecuente en los oráculos de juicio. Na 3 invierte la perspectiva y habla de la deportación de los enemigos de Judá.

30.2.2. Proceso de redacción

Varios autores estiman que el libro de Nahum es obra de un solo autor de la época preexílica. Además de las tesis de Humbert, hay que señalar especialmente los comentarios de W. Rudolph, de C.-A. Keller y de Spronk.

No obstante, han sido más los defensores de la hipótesis del carácter heterogéneo de la obra. El debate se concentra generalmente en la primera parte del texto (1,2-2,3). Así, el famoso salmo alfabético es considerado con frecuencia secundario (Renaud, Seybold). En efecto, da al conjunto un aspecto escatológico por el carácter cósmico de la victoria de Yhwh. El salmo, acompañado de otros elementos, podría haber sido añadido a posteriori a los oráculos contra Nínive, con el fin de hacer de la caída de esta ciudad el prototipo de la victoria de Yhwh sobre las fuerzas del mal. Los paralelos

con textos del Segundo Isaías (Is 40-55) invitan a situar este proceso de relección durante el destierro o después de él.

Junto a las hipótesis presentadas anteriormente, hay que mencionar también la tesis desarrollada por J. Jeremias, para el cual los oráculos primitivos no se dirigían a Nínive, sino a Judá. Los oráculos fueron transformados después del destierro, para ser dirigidos contra los enemigos de Judá simbolizados por la antigua Nínive. Jeremias reconstruye los «oráculos originales» a partir de fragmentos deshilvanados del libro. Por consiguiente, los procedimientos de crítica literaria utilizados por este autor ofrecen resultados inciertos.

30.3. Temas y cuestiones clave

Por las descripciones tan crudas de las desgracias que afligen a Nínive, el libro de Nahum puede repugnar al lector moderno. Sin embargo, se ha de tener en cuenta el hecho de que, como en el caso del libro de Abdías o de las largas colecciones de oráculos contra las naciones presentes en los grandes libros proféticos, la desgracia de las naciones expresa la fe en la soberanía del dios nacional, Yhwh, sobre el universo entero.

Si se sitúa el libro de Nahum en la época de la dominación neoasiria, se puede ver en él un virulentoo manifiesto de Judá contra un imperio aparentemente todopoderoso. Es cierto que la esperanza en el triunfo violento es menos chocante cuando sale de la boca o de la pluma de los oprimidos.

La pintoresca predicación de Nahum que anuncia la caída de Nínive contrasta con las palabras lacónicas de Jonás sobre el mismo tema: «En el plazo de cuarenta días Nínive será destruida» (Jon 3,4). En el libro de Jonás, esta palabra provoca la conversión inmediata de la ciudad pagana. Los libros de Nahum y de Jonás presentan, por tanto, una imagen de Dios muy diferente (cf. la introducción a Jonás en este volumen). Frente a la gracia concedida a Nínive, Jonás confiesa: «Yo sabía que tú eres un Dios clemente, compasivo, paciente y generoso, que se arrepiente del castigo» (Jon 4,2), lo cual contrasta con el comienzo del libro de Nahum: «Yhwh es un Dios celoso y vengador. Yhwh es vengador; su cólera es terrible. Yhwh se venga de sus adversarios; guarda rencor a sus enemigos. Ciertamente Yhwh es lento a la cólera, pero grande en poder; a nadie deja impune Yhwh» (Na 1,2-3). Se puede pensar que los dos textos no carecen de vínculos, puesto que es probable que el libro de Jonás fuera escrito para ridiculizar una profecía que, como la de Nahum, se inclina a disfrutar viendo la intervención de un Dios vengador que aterroriza a las naciones.

30.4. Indicaciones bibliográficas

30.4.1. Comentarios

R.J. COGGINS, ITC, 1985. J.H. EATON, TBC, 1961. K. ELLIGER, ATD 25, 1964^a. C.-A. KELLER, CAT 11a, 1992^b. B. RENAUD, SBI, 1987. J.J.M. ROBERTS, OTL, 1991. W. RUDOLPH, KAT 13/3, 1971. K. SEYBOLD, ZBK.AT 24/2, 1991. R.L. SMITH, WBC 32, 1984. K. SPRONK, HCOT, 1997.

30.4.2. Estado de la investigación

D.L. CHRISTENSEN, «The Book of Nahoum: A History of Interpretation», en J.W. WATTS / P.R. HOUSE (eds.), *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (JSOTS 235), Sheffield, 1996, pp. 187-194. R. MASON, *Micah, Nahoum, Obadiah* (OTGu), Sheffield, 1991.

30.4.3. Obras y artículos importantes

P. HUMBERT, «Le problème du livre de Nahoum», *RhPhR* 12 (1932), pp. 1-15. J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königzeit Israels* (WMANT 35), Heidelberg, 1970. T. LESCOW, «Die Komposition der Bücher Nahoum und Habakuk», *BN* 77 (1995), pp. 59-85. K. SEYBOLD, *Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum* (SBS 135), Stuttgart, 1989.

HABACUC*Jean-Daniel Macchi*

En el contexto de una gran crisis, el libro de Habacuc interroga al lector sobre la cuestión de la justicia divina y de los medios que utiliza para expresarse, antes de afirmar un principio que será repetido con frecuencia en el cristianismo: «el justo vivirá por la fidelidad (fe)» (Ha 2,4).

31.1. Estructura y contenido del libro

1,1	<i>Título:</i> el libro contiene los oráculos del profeta Habacuc
1,2-4	<i>Primera queja profética</i> por el desamparo frente a las injusticias sociales (violencia, perversión del derecho)
1,5-11	<u>Primera respuesta divina</u> que anuncia la violenta llegada punitiva del ejército caldeo (babilónico)
1,12-17	<i>Segunda queja profética</i> por el desamparo frente a la opresión de aquel que domine el mundo
2,1	El profeta aguanta
2,2-6a	<u>Segunda respuesta divina</u> que anuncia que el triunfo del justo y la ruina del impío están próximas
2,6b-20	<i>Cinco sentencias</i> que empiezan por la fórmula «¡Ay!», <i>hôy</i> . Estas sentencias de lamentación se dirigen a los impíos, cuyas acciones, como la usura, la ganancia ilícita, la violencia, la embriaguez y la idolatría, son denunciadas
3	<i>Sabmo</i>
3,1	Título
3,2	Lamentación
3,3-15	<i>Himno teofánico</i>
3,16-17	Lamentación
3,18-19a	Palabras de confianza
3,19b	Fórmula litúrgica conclusiva

Los dos primeros capítulos del libro de Habacuc se pueden comprender como un diálogo entre el profeta y Dios, un diálogo organizado según un guión relativamente claro. A la queja del profeta que denuncia injusticias cometidas en Judá (1,2-4), Dios responde anunciando la llegada de los babilonios a modo de castigo divino (1,5-10). El versículo 1,11 marca un giro, puesto que el castigo divino engendra un desamparo peor aún que el mal que quería «corregir». Se dirige a Dios una nueva queja para denunciar las extorsiones de los poderosos babilonios (1,12-17), a la cual responde una promesa de liberación y de salvación (2,2ss).

El impío del que habla el versículo 1,4 no es el mismo que el del versículo 1,13. El primero parece ser un judío culpable de injusticias sociales análogas a las que son estigmatizadas por los profetas preexílicos; el segundo es un invasor extranjero que abusa de su posición dominante. Estos dos aspectos de la denuncia profética se encuentran en las sentencias introducidas con «¡Ay!», puesto que los elementos característicos de los pecados internos de Judá como la usura, las ganancias ilícitas o la embriaguez, aparecen junto a varias referencias claras a los invasores extranjeros (2,8.10.13). Finalmente, hay que señalar que, si en la primera respuesta divina el castigo es descrito concretamente con la llegada de los babilonios, la segunda respuesta es una promesa más general que anuncia la salvación para los justos y la perdición para los impíos.

El salmo del capítulo 3 cierra el conjunto del libro en un estilo muy diferente. La parte central del pasaje (vv. 3-15) está formada por un himno teofánico que describe la llegada extraordinaria de Dios que viene del sur (Temán). Las súplicas que lo enmarcan (vv. 2 y 16-17) dan al himno un tono trágico que vincula esta teofanía a los dramas descritos en los capítulos 1 y 2, donde la justicia divina no evita el dolor y la sangre. Una palabra de confianza concluye el capítulo 3 (vv. 18-19) recordando la afirmación de 2,4: el justo triunfará.

31.2. Origen y formación

31.2.1. El profeta y su contexto histórico

Puesto que el libro de Habacuc no nos dice nada explícito sobre la vida de este profeta, se puede reconstruir la figura histórica de éste esencialmente a partir de observaciones indirectas hechas sobre la base del contenido de la obra. Así, las formas de tipo litúrgico presentes en el libro –en particular el Salmo, la estructura dialogada de la obra y las lamentaciones– han llevado a varios autores a considerar que Habacuc fue un profeta ligado al culto (Humbert, Jeremias, Watts, Haak).

Los estudiosos sitúan generalmente el ministerio de Habacuc en el contexto del reino de Judá poco antes del destierro. El imperio asirio –cuya influencia sobre Siria-Palestina se había reducido mucho durante el último cuarto del siglo VII– desaparece definitivamente en el año 605 para dar paso al poder babilónico emergente. Jerusalén cae dos veces bajo los ataques de las tropas babilónicas (597 y 587), que deportan a una parte de la población de la ciudad. Por lo demás, ésta es la situación histórica presupuesta en la leyenda transmitida en el texto griego de Daniel 14,33-39, el cual introduce al profeta Habacuc en el marco del episodio del combate de Daniel contra el dragón. Transportado por un ángel a Babilonia, el profeta lleva comida a Daniel, que está en el foso de los leones.

Ha 1,6 menciona explícitamente la llegada de los babilonios (= caldeos); la mayoría de los comentaristas consideran que los dos primeros capítulos del libro describen el ascenso del poder babilónico y se preguntan por él.

Sin embargo, la reflexión sobre la justicia social en Judá, así como el anuncio del juicio del pueblo que la acompaña, están bastante presentes en el libro. Pues bien, este aspecto del mensaje de Habacuc no carece de vínculos con la tradición del profetismo israelita de la época de la monarquía tal como es conocida a través de libros como el de Amós, el de Oseas o el de Jeremías. Así pues, sin llegar a pretender que todo o parte del desarrollo literario de la obra se remonta a la época neobabilónica (con Seybold, Patterson), hay que admitir que el mensaje anunciado por Habacuc durante la época babilónica hunde sus raíces en el profetismo de la época de la monarquía (cf. Keller, Lescow, Robertson, Rudolph). Así, las quejas formuladas contra los devastadores caldeos, que parecen presuponer al menos el primer asedio de Jerusalén, podrían marcar una evolución de la teología del libro en el sentido de una reflexión sobre la ambigüedad de la herramienta del juicio divino.

No obstante, el hecho de que Habacuc dirige una mirada crítica al poder babilónico ha sido radicalmente cuestionado por los trabajos de R.D. Haak, que sitúa al profeta en un medio pro-babilónico hacia el año 609. Habacuc habría visto con buenos ojos la llegada de los babilonios, un instrumento de castigo divino contra el rey Joaquín –identificado con el impío del versículo 1,4, mientras que Joacaz, su predecesor, sería el justo evocado en este mismo versículo.

De todas formas, la datación del libro entre finales del siglo VII y principios del siglo VI es objeto de un amplio consenso. Son pocos los estudiosos que piensan que la mención de los «caldeos» en 1,6 tiene una función puramente simbólica o es fruto de una alteración textual. Estos exégetas sitúan a

Habacuc en un período más tardío; entre ellos se encuentra B. Duhm, que proponía una datación en la época de Alejandro Magno.

31.2.2. Proceso redaccional

La unidad literaria de Habacuc fue cuestionada primero (cf. ya Stade en 1884) a partir de la observación de los estilos muy diferentes que se encuentran entre el comienzo del libro, las maldiciones (2,6-20) y el salmo (capítulo 3).

La unidad de los capítulos 1 y 2 plantea, además, otro problema. En efecto, las dos problemáticas señaladas anteriormente –la primera ligada a las injusticias dentro de Judá, la segunda a la cuestión de la opresión babilónica– podrían indicar la existencia de dos estratos literarios. Por eso, para autores como E. Otto y J. Jeremias, una crítica primero puramente social habría sido reinterpretada por la inserción de una reflexión sobre los babilonios (especialmente en 1,5-11). En este mismo orden de ideas, T. Lescow identifica un primer estrato tripartito formado por una lamentación (1,2-4.13), un oráculo (2,1-4) y maldiciones (2,6b.9.12. 15.19a), que habría sido releyido y aumentado ampliamente durante el destierro. Para algunos, una doble redacción podría corresponder incluso a dos etapas de la vida del profeta (Roberts).

No obstante, son muchos los autores que ven en la organización actual del texto de los dos primeros capítulos una fuerte coherencia que los convierte en una reflexión sobre el profetismo social en el contexto de la crisis babilónica (Robertson, Patterson).

Finalmente, Haak insiste también en la coherencia de la obra admitiendo, sin embargo, que se habrían realizado muy ligeros retoques editoriales en la perspectiva de una reinterpretación anti-babilónica del libro.

El capítulo 3 plantea asimismo una serie de problemas específicos.

En primer lugar, desde un punto de vista textual, los manuscritos de Habacuc presentan muchas más variantes en el capítulo 3 que en los otros dos capítulos. Además, el capítulo 3 no está presente en el comentario qumráónico de Habacuc (1QpHab = 1Q15).

Aun cuando el salmo puede en cierto modo ser considerado como la culminación de la obra –la teofanía puede representar el cumplimiento de las promesas de salvación divina para los justos y de castigo para los impíos (Sweeney, Roberts)–, una lectura atenta del pasaje atestigua que hay una diferencia muy grande tanto de vocabulario como de estilo y de género literario entre el capítulo 3 y los dos capítulos anteriores. Así, son muchos los autores que consideran que la interpolación del capítulo 3 se realizó en un segundo momento (Lescow, Seybold, etc...). Este punto de vista no prejuzga la antigüedad del himno teofánico (3,3-15) porque, si bien contiene material anti-

guo, pudo ser enmarcado tardíamente por las lamentaciones y promesas de 3,2.16-17.18-19 con miras a su inserción como final de Habacuc.

El debate sobre la datación del himno teofánico se basa sobre la observación de la lengua arcaica utilizada, así como sobre los paralelos muy sorprendentes con otros pasajes hímnicos considerados antiguos como Gn 49, Ex 15, Dt 32 y Jc 5 (Watts). Se observa, por ejemplo, que Dios viene del sur como en Jc 5,4-5, o que en Gn 49,25 y en Ha 3,6 aparece la misma fraseología. Sin embargo, la datación del himno en una época antigua sigue siendo cuestionada, ya que los argumentos lingüísticos son poco seguros –la lengua ¿es arcaica o arcaizante?– y los textos paralelos, en particular el Salmo 77, pueden haber constituido la fuente de inspiración del autor del himno.

31.3. Temas y cuestiones clave

El libro de Habacuc no carece de interés para el pensamiento bíblico. Situado en un momento clave de la historia de Judá, el libro trata de articular la reflexión del profetismo clásico sobre la justicia divina que castiga a los impíos por medio de los poderosos extranjeros con un contexto donde estos tiranos cometan extorsiones y provocan un mal aún más grande que las faltas que se piensa han de ser castigadas.

La actitud del creyente es definida en este contexto de crisis con la expresión proclamada en 2,4: «el justo vivirá por la fidelidad». Para el judaísmo, lo que aquí se exige es la fe y la fidelidad activa del creyente a su Dios y a su Ley. El cristianismo, bajo la influencia del apóstol Pablo (Rm 1,17; Gal 3,11-12), hizo de este versículo de Habacuc un texto central para su concepción de la relación con Dios, pues la traducción griega vertió el término hebreo «fidelidad», *'emet*, por «fe», *pistis*. El creyente es, por tanto, llamado a vivir por la fe. Aun cuando Pablo actualiza el texto de Habacuc identificando al «justo» con aquel que cree en Jesucristo, la diferencia de interpretación de este versículo con el judaísmo no es, sin embargo, fundamental, puesto que para Pablo creer no es una simple actitud en el orden del pensamiento, sino que supone una fidelidad activa en todos los instantes.

Por lo que respecta al comentario de Habacuc de Qumrán, actualiza también el texto identificando al «impío» con el sumo sacerdote asmoneo y al «justo» con el maestro de justicia, y los romanos están llamados a castigar al impío.

Finalmente, el texto desemboca en el capítulo 3 en una espera casi escatológica de la llegada de Dios, estableciendo con fuerza su soberanía sobre el mundo. Así, junto a la fidelidad esperada por parte del creyente, el libro proclama también la fidelidad de Dios, sin la cual nada bueno puede ser definitivamente establecido.

31.4. Indicaciones bibliográficas

31.4.1. Comentarios

D.W. BAKER, TOTC 23, 1988. A. DEISSLER, NEB, 1984. B. DUHM, *Das Buch Habakuk*, Tübingen, 1906. C.-A. KELLER, CAT 11b, 1971. R.D. PATTERSON, WEC, 1991. J.J.M. ROBERTS, OTL, 1991. O.P. ROBERTSON, NICOT, 1990. W. RUDOLPH, KAT 13/3, 1975. K. SEYBOLD, ZBKAT 24/2, 1991. R.L. SMITH, WBC 32, 1984. M.E. SZÉLES, ITC, 1987. J.D.W. WATTS, CNEB, 1975.

31.4.2. Estado de la investigación

O. DANGI, «Habakkuk in Recent Research», CR:BS 9 (2001), pp. 131-168. P. JÖCKEN, *Das Buch Habakuk* (BBB 48), Köln / Bonn, 1977. R. MASON, *Zephaniah, Habakkuk, Joel* (OTGu), Sheffield, 1994.

31.4.3. Obras y artículos importantes

R.D. HAAK, *Habakkuk* (VTS 44), Leiden *et al.*, 1992. P. HUMBERT, *Problèmes du livre d'Habacuc* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel 18), Neuchâtel, 1944. J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königzeit Israels* (WMANT 35), Heidelberg, 1970. T. LESCOW, «Die Komposition der Bücher Nahum und Habakkuk», BN 77 (1995), pp. 59-85. E. OTTO, «Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakkuk», ZAW 89 (1977), pp. 73-107. M.A. SWEENEY, «Structure, Genre and Intent in the Book of Habakkuk», VT 41 (1991), pp. 63-83.

SOFONÍAS

Jean-Daniel Macchi

«Ni bien ni mal hace Yhwh» (So 1,12). A esta afirmación de personas que se creen libres para actuar a su antojo, lejos de la mirada de un Dios impotente, el libro de Sofonías les responde que la fuerza y la justicia del Dios de Israel se expresarán inevitablemente.

32.1. Estructura y contenido del libro

Aun cuando el libro de Sofonías contiene una serie de oráculos de formas y temas variables, la obra que ha llegado hasta nosotros presenta una organización de conjunto relativamente coherente.

- 1,1 *Título*, que sitúa la palabra de Yhwh dirigida a Sofonías bajo el reinado de Josías
- 1,2-3 Yhwh suprimirá a hombres y animales de la superficie de la tierra

Anuncios de juicio contra Judá y Jerusalén (1,4-2,3)

- 1,4-6 Los dirigentes son acusados de prácticas cultuales idolátricas
- 1,7-13 El día de Yhwh golpeará y saqueará a los gobernantes y a los ricos de la ciudad
- 1,14-18 Descripción general del día de Yhwh que aflige al país
- 2,1-3 Llamada a la conversión y a la justicia para los humildes

Juicio de las naciones (2,4-15)

- 2,4-7 Los filisteos al oeste
- 2,8-11 Amón y Moab al este
- 2,12 Los cusitas al sur
- 2,13-15 Asiria y la ciudad de Ninive al norte

Juicio de Jerusalén y de las naciones (3,1-8)

- 3,1-4 Desdicha de Jerusalén, cuyos dirigentes son acusados de obrar mal
- 3,5 Yhwh es justo

3,6-8 Yhwh devasta las naciones y las ciudades (6), pero éstas no aprenden la lección (7). La devastación afigirá a las naciones y a toda la tierra (8)

Promesas de salvación para las naciones e Israel (3,9-20)

3,9-10 Los pueblos lejanos (cusitas) invocarán a Yhwh

3,11-13 Los orgullosos desaparecerán de Israel y el resto de la gente humilde será fiel

3,14-20 Alegría para la Jerusalén liberada de sus enemigos. Los dispersos son reunidos (19-20)

A veces se ha relacionado la organización del libro de Sofonías con la estructura tripartita presente en los profetas mayores (véanse Isaías 1-39, Jeremías –texto griego– y Ezequiel). En esta estructura, los oráculos de juicio contra Judá van seguidos por oráculos contra las naciones, antes de que las promesas de salvación cierren el conjunto. Aun cuando es cierto que estos tres elementos corresponden al contenido de la obra, la organización de Sofonías no es estrictamente tripartita. Después de los oráculos de juicio contra las naciones del capítulo 2, el comienzo del capítulo 3 trata de nuevo sobre el castigo de Jerusalén. W. Rudolph estima que la secuencia juicio de Judá – juicio de las naciones aparece en realidad dos veces seguidas (1,2-2,3/2,4-15 y 3,1-7/8).

32.2. Origen y formación

El versículo introductorio sitúa el ministerio de Sofonías –cuyo nombre, relativamente común, significa «Yhwh preserva»– durante el reinado del rey Josías.

32.2.1. Contexto histórico

El período durante el cual Josías reina sobre el reino de Judá (640-609) está marcado por la decadencia del imperio asirio que pierde progresivamente, a principios del último cuarto del siglo VII, el control de Siria-Palestina antes de desaparecer en el año 609. En consecuencia, el control ejercido por las grandes potencias sobre la región se debilita considerablemente, dejando así al reino de Judá la posibilidad de extender su influencia hacia el norte. En este contexto se sitúa la reforma religiosa de Josías (622), marcada por la voluntad de centralizar el culto en Jerusalén y de «purificarlo» (cf. 2 R 22-23). Se considera por regla general que la reforma josiánica se basó sobre los principios del Deuteronomio.

32.2.2. El profeta

La genealogía del profeta lo presenta como un descendiente de Ezequías, pero el texto no precisa si se trata del soberano de Judá. Además, la presencia en la misma genealogía de un cusita se ha comprendido a veces como el indicio de una ascendencia africana de Sofonías.

Apoyándose en 1,1, la gran mayoría de los exegetas sitúan todo o parte del libro en el período de Josías. El juicio proferido contra las élites de Judá y el sincretismo hacen que Sofonías sea considerado como un precursor de la reforma de Josías (Rudolph, Renaud, Széles, Roberts), e incluso como un defensor virulento de la propuesta reformadora en cuestión (Seybold, Vlaardingerbroeck, Robertson, Sweeney). Se puede considerar también una situación posterior a la reforma si se fundamenta sobre algunos pasajes como los que mencionan los restos de Baal en 1,4, o sobre los textos triunfalistas que anuncian la desgracia de los enemigos de Judá en el siglo VII (2,4-15) y la liberación de Sión (3,14ss). En relación con esto, G. Krinetzki o I.J. Ball consideran, por lo demás, que el libro atestigua la evolución del pensamiento de Sofonías entre los años 630 y 612.



Representación asiria de la destrucción de una ciudad y el saqueo de su santuario (cf. So 1). En la parte superior izquierda, los escribas hacen el inventario del botín.

Se puede también situar la actividad del profeta durante el período de incertidumbre correspondiente al intervalo entre la muerte de Josías y el destierro. Los argumentos en favor de esta hipótesis se fundan especialmente sobre el hecho de que la caída de Nínive (612), el saqueo de los filisteos (por los babilonios) y las desgracias de Jerusalén podrían haber sido explicados –más que anunciados– por el profeta.

En todo caso, Sofonías debe ser situado en el contexto intelectual y religioso del período del final de la monarquía de Judá.

32.2.3. Proceso redaccional

Las opiniones divergen por lo que respecta al proceso redaccional del libro. Si bien algunos comentaristas (Berlín, Roberts) sitúan el proceso de colación y de edición del libro en el período josiánico, interpretando toda la obra como una producción contemporánea del profeta, una amplia corriente de la exégesis bíblica considera que el proceso editorial se extiende mucho más allá de esta época.

Esto explica que se haya sostenido con frecuencia la hipótesis de una edición de la obra en los medios deuteronomistas a lo largo del período exílico (Ryou, Ben Zvi, Krinetzki, Seybold). Se apela en este sentido a las semejanzas entre la terminología empleada por los editores de Sofonías y el libro del Deuteronomio (para una lista de ejemplos, véase Vlaardingerbroeck, pp. 22-23). Asimismo, los anuncios del juicio y de la devastación de Judá podrían reflejar la teología deuteronomista del destierro.

Es probable, además, que la edición de Sofonías se prosiguiera durante el período postexílico. El consenso exegético reflejado por Rudolph va en este sentido. Los anuncios de salvación para un «resto» y la restauración de Jerusalén (véase en particular 3,9ss) son elementos que invitan a vincular, si no la edición principal de la obra (Rudolph, Renaud), al menos una redacción secundaria (Vlaardingerbroeck, Ryou), a los medios próximos al Segundo Isaías, e incluso a los medios proto-apocalípticos portadores de una teología del juicio cósmico (cf. 1,2-3; 2,4-15; 3,8).

32.3. Temas y cuestiones clave

El contenido de la obra sitúa a Sofonías en la tradición del profetismo pre-exílico de juicio. Se encuentran en ella virulentos ataques contra la clase dirigente de Judá. Las críticas se centran primero en las prácticas culturales sincréticas (1,4-7), pero integran también cuestiones de justicia social (3,3-4). Estos reproches desembocan en los anuncios de desgracias que afligen al país. En este contexto, el «día de Yhwh» mencionado por dos veces en el capítulo 1 (vv. 7,14) es, como en Amós (5,18-20), un día de desgracia y de devastación para el pueblo de Judá.

Como en muchos libros proféticos israelitas, las palabras de juicio pronunciadas contra Judá están acompañadas, por una parte, por sentencias de desgracias que afligen a las otras naciones y, por otra parte, por perspectivas de salvación para las naciones y sobre todo para una Sión restaurada. Se

establece una oposición entre los humildes llamados al arrepentimiento -y a quienes se promete la salvación- y los poderosos de Judá que actúan contra la voluntad de Dios.

32.4. Indicaciones bibliográficas

32.4.1. Comentarios

D.W. BAKER, TOTC, 1988. A. BERLÍN, *AncB 25A*, 1994. H. IRSIGLER, *HThKAT*, 2002. C.-A. KELLER, *CAT 11b*, 1971. B. RENAUD, *SBi*, 1987. J.J.M. ROBERTS, *OTL*, 1991. O.P. ROBERTSON, *NICOT*, 1990. W. RUDOLPH, *KAT 13/3*, 1975. K. SEYBOLD, *ZBK.AT 24/2*, 1991. R.L. SMITH, *WBC 32*, 1984. M.E. SZÉLES, *ITC*, 1987. J. VLAARDINGERBROECK, *HCOT*, 1999.

32.4.2. Estado de la investigación

R. MASON, *Zephaniah, Habakkuk, Joel* (OTGu), Sheffield, 1994. M.A. SWEENEY, «Zephaniah: A Paradigm for the Study of the Prophetic Books», *CR:BS* 7 (1999), pp. 119-145.

32.4.3. Obras y artículos importantes

I.J. BALL, *Zephaniah: A Rhetorical Study*, Berkeley (Ca), 1988. E. BEN ZVI, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah* (BZAW 198), Berlin / Nueva York, 1991. G. KRINETZKI, *Zefanjastudien: Motiv- und Traditionskritik + Komposition- und Redaktionskritik* (RSTh 7), Frankfurt a.M. / Bern, 1977. D.H. RYOU, *Zephaniah's Oracles against the Nations: A Synchronic and Diachronic Study of Zephaniah 2;1-3:8* (BiblInt 13), Leiden, 1995.

Jean-Daniel Macchi

El libro de Ageo invita al pueblo y a los jefes de Judá a reconstruir el Templo de Yhwh. El desafío de este proyecto supera las simples cuestiones arquitectónicas y va acompañado de estas promesas: el pueblo será bendecido, la riqueza del Templo sobrepasará lo que es posible imaginar y el mundo entero quedará conmocionado.

33.1. Estructura y contenido del libro

En el canon de la Biblia hebrea, el libro de Ageo abre la serie de los tres profetas menores (Ageo, Zacarías y Malaquías) cuyo ministerio se sitúa durante el período postexílico.

El libro de Ageo, redactado en prosa, apenas plantea problemas textuales. Sólo consta de dos capítulos, pero no contiene menos de cinco noticias cronológicas (1,1.15; 2,1.10.20). Estas noticias ordenan y estructuran lógicamente los oráculos que enmarcan.

A. Ag 1,1-15

- 1,1 *El año segundo de Darío, el día primero del sexto mes. Palabra de Yhwh, por medio de Ageo, a Zorobabel y Josué*
- 1,2-11 Exhortación a reconstruir la casa de Yhwh. El descuido del Templo explica el hambre que reina en el país (vv. 5-11)
- 1,12-15a Los jefes y el pueblo escuchan la palabra de Yhwh. Empiezan a trabajar (15a) *el día veinticuatro del sexto mes*

B. Ag 2,1-9

- 2,1-2 *El año segundo de Darío, el día veintituno del séptimo mes. Palabra de Yhwh, por medio de Ageo, a Zorobabel, Josué y todo el resto del pueblo*
- 2,3-9 Aliento. El estado actual del Templo es lamentable, pero su esplendor futuro sobrepasará el del santuario de Salomón. La plata y el oro afluirán de las naciones y se establecerá la paz

A'. Ageo 2,10-19

- 2,10 *El año segundo de Darío, el día veinticuatro del noveno mes. Palabra de Yhwh a Ageo*
 2,11-14 Debate sobre lo puro y lo impuro. Si el pueblo es impuro, lo que construye también lo es
 2,15-19 El descuido del Templo explica el hambre. Pero desde hoy, Yhwh va a bendecir

B'. Ageo 2,20-23

- 2,20 *Día veinticuatro, segunda palabra de Yhwh a Ageo*
 21-23 La fuerza de las naciones será aniquilada. Zorobabel es elegido para «poner el sello» (legislar)

El marco cronológico invita a descubrir dos secuencias paralelas (A-B//A'-B'). Se recuerdan primero los errores del pasado (A y A') antes de que se abran perspectivas esperanzadoras (B y B').

En la primera parte de la obra se lamenta la ausencia de reconstrucción del Templo –que explica el hambre-. El posterior comienzo de los trabajos (vv. 12-15) desemboca, un mes más tarde, en las palabras de aliento relativas al magnífico futuro del Templo (2,1-9).

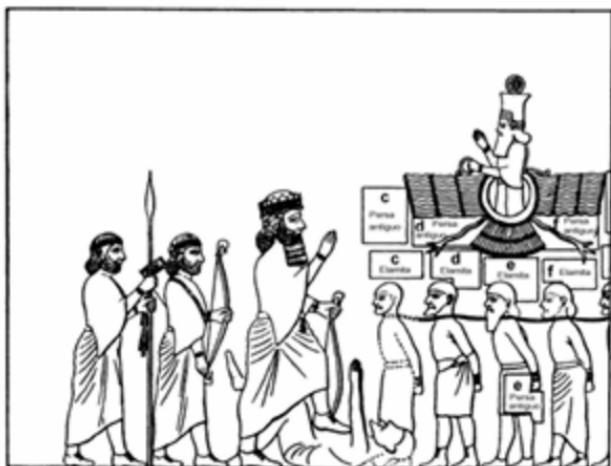
En la segunda parte, la cuestión de la impureza de los constructores (2,11-14), asociada al recuerdo amenazador del hambre (2,15-19), plantea un problema de interpretación. El pueblo impuro (2,14) ¿es el pueblo de Judá que trabaja en la construcción del Templo sin cumplir las prácticas rituales, o se trata de otro pueblo que colabora en los trabajos? De todas formas, el hecho de que Zorobabel sea nombrado ese mismo día «sellador» (legislador) lo autoriza para resolver esta dificultad; este mandato está acompañado de promesas de un futuro mejor.

33.2. Origen y formación

33.2.1. Contexto histórico

Después de la aparición del imperio persa, algunos judíos regresan del desierto: el libro de Esdras (capítulo 1) menciona que un primer grupo parte inmediatamente después del edicto de Ciro (538). Algunos años más tarde, la campaña egipcia de Cambises (525-522) contribuye intensamente al movimiento de retorno a Judea. En el año 520, que es el momento en que las noticias cronológicas sitúan la palabra de Yhwh dirigida a Ageo, Palestina vive un periodo de calma relativo. Zorobabel es a la sazón gobernador en Jerusalén, y el emperador persa, Darío (522-486), tiene que combatir las rebeliones al este del imperio.

Si bien el Templo de Jerusalén está en ruinas, esto no significa que no se dé culto en él. Es probable que el santuario -a cielo abierto o bajo un modesto abrigo- no dejara de funcionar durante el destierro. Los oráculos de Ageo no apuntan al restablecimiento del culto, sino a la edificación de un edificio de calidad. La reconstrucción del Templo durará cinco años (cf. Zacarías y Esd 1-6). Sin embargo, el mensaje de Ageo trata únicamente del comienzo del proyecto.



Representación del rey Darío en la inscripción monumental en Behistán.
Los oráculos de Ageo están datados en el reinado de Darío.

33.2.2. El profeta

El nombre de Ageo procede de una palabra que significa «fiesta». Aun cuando está poco atestiguado en el Antiguo Testamento (hay nombres próximos en Gn 46,16; Nm 26,15; 1 Cro 6,15), este nombre es relativamente común, puesto que aparece en varias inscripciones extrabíblicas.

Hay que observar que el nombre del padre del profeta no es mencionado ni en el libro de Ageo ni en las referencias al personaje en Esd 5,1 y 6,14. Por otro lado, Ageo no aparece en ninguna de las listas de las personas que regresaron del destierro y no se encuentra ninguna mención del retorno del destierro en sus oráculos. El profeta insiste, en cambio, en los problemas ligados a la producción agrícola. Estas observaciones permiten pensar que Ageo

no formaba parte del grupo de los desterrados que habían regresado de Babilonia, sino que era miembro de la comunidad que había permanecido en Judea durante el destierro.

Contrariamente a otros profetas bíblicos, parece que sus llamamientos autoritarios y contundentes surtieron efecto rápidamente, y que se inició la reconstrucción del Templo.

33.2.3. Proceso redaccional

La primera fijación por escrito de las palabras de Ageo fue obra de un discípulo del profeta, que escribió probablemente poco después del ministerio de su maestro –no se encuentra, en efecto, ningún pasaje en primera persona del singular en el conjunto del libro-. Aun cuando algunos autores (Meyers, Smith) consideran que la colección fue redactada de un tirón, numerosos comentaristas distinguen al menos dos estratos literarios (especialmente Wolff, Petersen, que siguen a Beuken y Mason). Se observan, en efecto, importantes divergencias de estilo y de contenido entre los versículos ligados al marco cronológico y los oráculos propiamente dichos.

En la colección original, los oráculos de Ageo –llamado mensajero de Yhwh– se dirigen principalmente al pueblo, y el gobernador Zorobabel figura en ellos más como uno de los elementos del sistema que como el motor de la acción. Según H.W. Wolff, este primer rollo atribuido a Ageo podría haber contenido los versículos siguientes: 1,2.4-11; 2,15-19; 1,12b-13; 2,3-9*.11-14.21b-23.

El marco redaccional (especialmente 1,1; 1,12a.14-15; 2,1-2.10.20-21a) contiene las noticias cronológicas. El lenguaje del marco redaccional es muy homogéneo; se encuentra en él especialmente la expresión «Ageo el profeta». Teológicamente, este marco redaccional pone de relieve a los jefes de la *golah* babilónica, Zorobabel y Josué (2,4 es una glosa), que en adelante pasan a ser los interlocutores principales de la palabra de Dios. Ellos escuchan atentamente la palabra divina y reaccionan con prontitud (en tres meses). W.A.M. Beuken sitúa la elaboración del marco en el medio productor de los libros de las Crónicas, mientras que R. Mason la sitúa en los círculos teocráticos del Segundo Templo. En todo caso, el marco redaccional introduce en el texto problemáticas ligadas al ejercicio del poder en la comunidad postexílica, alejándose así del tema original, que tiende sobre todo a convencer a la comunidad para que inicie los trabajos. Además, algunos autores consideran que el marco redaccional de Ageo es de la misma mano que el de la primera parte de Zacarías 1-8, y que los dos textos formaron una unidad que se rompió cuando el Proto-Zacarías (Za 1-8) se unió al Déutero-Zacarías (Za 9-14) (Redditt).

33.3. Temas y cuestiones clave

Podemos preguntarnos por qué razón la reconstrucción del Templo reviste tanta importancia para Ageo y, después de él, para la comunidad que transmitió y actualizó esta obra. El Templo no tiene como único objetivo establecer una relación armoniosa con Dios, sino que es también un elemento esencial para estructurar y agrupar a la pequeña comunidad de las gentes de Judá que viven en el imperio persa. Para este pueblo desprovisto de rey y de autonomía política, el Templo aparece como un elemento identitario esencial. Focaliza las energías y las esperanzas de la comunidad. La afluencia de las riquezas al Templo (2,7), así como el cambio radical cósmico que tiene lugar durante la inauguración de los trabajos (2,22), atestiguan así las esperanzas de un futuro resplandeciente ligadas a la reconstrucción del Templo.

El mensaje teológico del libro de Ageo recuerda también la profunda dependencia del hombre con respecto a su entorno y, por encima de él, con respecto al Dios responsable de su armonía. La retribución directa forma parte también del mensaje del profeta. Los hombres son responsables de la pobreza y del hambre que los afligen porque estas desgracias se deben a su negligencia en la construcción del santuario. Además, la entrada en el movimiento de construcción debería conducir a la bendición divina.

Ageo introduce también una reflexión sobre el sentido de las prioridades. La edificación del Templo y, por tanto, la relación con Dios, debería antepornerse a las preocupaciones cotidianas (1,4).

33.4. Indicaciones bibliográficas

33.4.1. Comentarios

S. AMSLER, CAT 11c, 1981. T. CHARY, SBr, 1969. C.L. MEYERS / E.M. MEYERS, AncB 25B, 1987. D.L. PETERSEN, OTL, 1985. P.L. REDDIT, NCBC, 1995. H. REVENTLOW, ATD 25/2, 1993. W. RUDOLPH, KAT 13/4, 1976. R.L. SMITH, WBC 32, 1984. H.W. WOLFF, BK.AT 14/6, 1986 – *Haggai: A Commentary* (Continental Commentaries), Minneapolis (Mn), 1988.

33.4.2. Estado de la investigación

M. BODA, «Majoring on the Minors: Research on Haggai and Zechariah», CBR 2/1 (2003), pp. 33-68. R.J. COGGINS, *Haggai, Zechariah, Malachi* (OTGu), Sheffield, 1987.

33.4.3. Obras y artículos importantes

S. AMSLER, *Les derniers prophètes. Aggée, Zacharie, Malachie et quelques autres* (CEv 90), Paris, 1995 (trad. cast.: *Los últimos profetas: Ageo, Zaccaria, Malaquías y algunos otros*, Verbo Divino, Estella, 1996). W.A.M. BEUKEN, *Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühmakkabischen Prophetie*, Assen, 1967. R. MASON, «The Purpose of the "Editorial Framework" of the Book of Haggai», VT 27 (1977), pp. 413-421.

ZACARÍAS

Arnaud Sérandour

Situado bajo el reinado de Darío I (1,1.7; 7,1), el libro de Zacarías está asociado a los acontecimientos que tuvieron lugar al comienzo de la época aqueménida. Celebra la victoria, en el año 539 a.C., de Ciro el Grande, rey de los medos, sobre el imperio neobabilónico (visión de los cuernos, Za 2,1-4). El nacimiento del nuevo imperio es interpretado como la victoria del gran dios de Judea sobre los enemigos nacionales que habían puesto fin al reino de Judá, en el año 587 a.C., apoderándose de Jerusalén y aboliendo la monarquía al mismo tiempo que el culto al dios del trono. El nuevo orden mundial engendrá la restauración de Jerusalén como centro político-religioso de una comunidad organizada en torno al Templo y al culto nuevamente fundados del gran dios local. En el seno del conjunto literario y temático que forman los tres últimos libros de los Doce Profetas Menores, el libro de Zacarías ocupa el lugar central, el más eminente y estratégico, situado entre la promesa mesiánica escatológica hecha al gobernador Zorobabel, descendiente de David (Ag 2,20-23), y el anuncio de la llegada próxima de un emisario divino salido de Leví, que purificará el culto santificando la tribu sacerdotal (Ml 2,4-5; 3,1-5). Se trata de legitimar, como una realidad querida por Yhwh, el nuevo orden imperial y particularmente la nueva organización de Judea, por iniciativa de Darío I. Se trata al mismo tiempo de fustigar a los promotores de los disturbios que retrasan la realización de los designios divinos para el buen gobierno del mundo.

34.1. Estructura y contenido del libro

I. Prólogo (1,1-6)

- 1,1 Título fechado
- 1,2-6 Exhortación inicial: «Volveos a mí y yo me volveré a vosotros», dice Yhwh

II. Ciclo de las visiones (1,7-6,15)

- 1,7 Título fechado

- 1,8-16 *Primera visión:* los caballos en la puerta del cielo. «Yhwh vuelve»
- 2,1-4 *Segunda visión:* los cuernos desmantelados. Las naciones que se han apoderado de Judea serán vencidas y destituidas
- 2,5-9 *Tercera visión:* se llama al medidor de Jerusalén. Jerusalén será inmensurable y Yhwh será su muralla de fuego dentro de ella
- 2,10-17 Cuatro palabras del interlocutor celeste:
- 2,10-13 «Huye al país del Norte, Israel»
 - 2,14-15 «Alégrate, Sión, Yhwh vuelve, acompañado de muchos pueblos»
 - 2,16 «Yhwh toma de nuevo posesión de Judá»
 - 2,17 «Silencio, el señor viene»
- 3,1-5 Relato de acción simbólica: la investidura del sumo sacerdote Josué
- 3,6-10 3 promesas:
- 3,7 «Si guardas mis mandamientos, te daré acceso al Consejo celeste»
 - 3,8 «Hago venir a un siervo, retoño sacerdotal»
 - 3,9-10 «Doy al sumo sacerdote la piedra donde he grabado las faltas»
- 4,1-14 *Cuarta visión:* el candelabro encendido flanqueado por dos ramas de olivo; dos jefes al servicio del señor de toda la tierra
- En el centro del fragmento (vv. 6b-10a): dos palabras dirigidas a Zorobabel
 - Gracias al aliento divino, Zorobabel ha extraído la piedra de la cima de la gran montaña
 - Los ojos de Yhwh se alegrarán de ver la piedra separada en las manos de Zorobabel
- 5,1-4 *Quinta visión:* la maldición que vuela. La tierra purificada del ladrón y del que jura en falso
- 5,5-11 *Sexta visión:* la Impiedad trasladada al país de la torre de Babel. La tierra santificada por el aislamiento de la Impiedad en los confines del mundo
- 6,1-8 *Séptima visión:* los caballos enganchados. El nuevo orden del mundo insuflado a los cuatro vientos
- 6,9-15 Conclusión del ciclo: una acción simbólica
- v. 9 Fórmula de introducción
 - vv. 10-14 Una corona para el Templo
 - vv. 12-13 Dos tronos: uno sacerdotal, hereditario (vv. 12.13b); el otro regio (13a), no hereditario
 - v. 15 Conclusión: «Así será si de verdad escucháis la voz de Yhwh vuestro Dios»

III. Epílogo (7-8)

- 7,1-3 Consulta a propósito del ayuno
 7,4-14 Respuesta de Yhwh. Las causas del destierro: el egoísmo y el endurecimiento del pueblo
 8,1-3 Yo vuelvo a Jerusalén
 8,4-8 Israel vuelve en torno a Jerusalén
 8,9-23 Israel manifestará la bendición entre las naciones. Se verá a los pueblos afluir hacia Yhwh, que estará en Jerusalén.

IV. Primer *massa'* (« declaración ») (9-11): el retorno

- 9,1-8 Yhwh vuelve a su patrimonio
 9,9-10 El Mesías real, victorioso sobre las naciones
 9,11-10,12 Israel vuelve. El nuevo Éxodo
 11,1-17 El fracaso de los dos pastores amenaza el patrimonio de Yhwh

V. Segundo *massa'* (12-14): el universo regenerado

- 1. Jerusalén purificada (12,2-13,6)*
- 12,2-8 Jerusalén y Judá, preservadas del ataque
- 12,9-14 Don del espíritu de gracia y duelo por el Gran Traspasado
- 13,1-6 Purificación de la suciedad y de la impureza. Los profetas extáticos
- 2. Jerusalén santificada por la erradicación de la impiedad (13,7-9)*
- 13,7 Eliminación del último pastor
- 13,8 Purificación. El último Resto
- 13,9 Restauración de la Alianza
- 3. La regeneración final (capítulo 14)*
- 14,1-5 Jerusalén devastada y socorrida
- 14,6-11 Un nuevo orden regional
- 14,12-15 Yhwh vencedor
- 14,16-21 El nuevo orden del mundo

El nombre del profeta, «Yah se ha acordado», anuncia el programa del libro de Zacarías. Ante el grito de lamentación que ha alzado su pueblo, Dios «se ha acordado» de él interviniendo en la historia para salvarlo de la opresión en que se había hundido. Dos o tres episodios de la historia nacional ilustran esta iniciativa salvadora de la divinidad. Una primera parte (capítulos 1-8), fechada en el reinado de Darío, evoca la restauración en Jerusalén de una comunidad de judíos, organizada en torno al Templo en reconstrucción, y describe el nuevo orden así instaurado en Judea por los persas aqueménidas. La primera parte se vincula, pues, estrechamente a la predicación

del profeta Ageo. Estas páginas ofrecen una estructura tripartita: un prólogo de seis versículos (1,1-6) introduce un libro que contiene siete relatos de visiones nocturnas que ocupan el centro de la estructura (1,7-6,15). Un largo epílogo (capítulos 7-8) cierra el conjunto. Cada una de estas subpartes es identificada con una fecha particular, situada bajo el reinado de Darío (1,1; 1,7; 7,1). El tono y el estilo del prólogo y del epílogo corresponden más a la predicación y a la liturgia que a la profecía propiamente dicha. Su carácter antológico emparenta estos pasajes con los discursos en prosa del libro de Jeremías, así como con otros libros proféticos.

El prólogo llama a la comunidad a la conversión, al «retorno» hacia el dios nacional y hacia sus palabras, contrariamente a los «padres» que, por no haber escuchado, fueron enviados al destierro y entregados a la muerte, a pesar de las advertencias que Dios les había transmitido por medio de sus profetas. El pasaje concluye con la obediencia de esta comunidad, contemporánea de Zacarías (1,6).

Por lo que respecta a las visiones, corresponden más al género profético. Su estilo recuerda, en particular, los relatos de visiones conservados en los libros de Amós y de Jeremías. No obstante, su estilo clásico no excluye las innovaciones. En particular, el papel atribuido al interlocutor celeste del profeta anuncia el género apocalíptico que florecerá en la literatura judía de la época helenística y, después, en la época romana. En el plano literario, el libro de las visiones tiende de este modo un primer puente entre profecía y apocalíptica, que la segunda parte del libro prolonga y concluye (capítulos 9-14). Los siete relatos de visiones nocturnas (ocho, si se incluye el relato del capítulo 3 que, a pesar de su introducción, «me mostró», prosigue de hecho el discurso del intermediario celeste comenzado en 2,10; véase Lescow) están organizados según una estructura concéntrica y simétrica. Dispuestos a modo de espejos que se reflejan mutuamente, estos relatos constituyen un ciclo de visiones. Los relatos inicial (caballos montados por jinetes, 1,8-15), central (candelabro flanqueado por dos olivos, 4,1-14) y final (carros tirados por caballos, 6,1-8) remiten unos a otros y están situados bajo el signo del color y de la luz. Asimismo, los cuatro relatos intermedios (cuernos desmantelados por los artesanos celestes, 2,1-4; el medidor celeste de Jerusalén, 2,5-9; la maldición que vuela, 5,1-4; la Impiedad en el celiérn, 5,5-11) se responden evocando la renovación del espacio y del tiempo alrededor de Jerusalén y del Templo reconstruido en su seno, hasta los confines del universo. Esta estructura pone de relieve los elementos situados en el centro, que hacen alusión a los dos jefes de la comunidad nombrados por el poder persa: el sumo sacerdote Josué, jefe del Templo de Jerusalén (capítulo 3), y Zorobabel, el gobernador (cf. Ag 1,1), representante del Gran Rey (capítulo 4).

Este esquema concéntrico está atravesado por un eje que define lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra. Cada visión es recibida desde lo alto y su destino está aquí abajo. Las visiones de los caballos montados por jinetes y del medidor celeste de Jerusalén, así como el relato de investidura del sumo sacerdote Josué en el Consejo divino (capítulo 3) concluyen con oráculos que manifiestan decretos celestes que afectan a los asuntos humanos. En la visión del candelabro, los oráculos, relativos a Zorobabel en su papel de constructor del Templo, están situados en el centro del texto, entre la presentación del candelabro, figura de la presencia divina en el cielo, y los ramos de olivo, emblemas de los dos jefes terrestres. El eje central de las visiones está ocupado, por tanto, por el Templo, término medio entre el cielo y la tierra. Por último, el relato final está provisto también de un oráculo (6,12-15), interpolado en un relato de acción simbólica, y que desvela los designios divinos relativos al gobierno bicefalo de Judea (cf. el esquema que figura al final de este artículo).



Sello asirio que muestra un rey y un sacerdote ante el símbolo del dios lunar, flanqueado por dos árboles. La visión de Za 4 emplea las mismas imágenes.

El epílogo (capítulos 7-8) está introducido por una cuestión práctica de orden haláquico: ¿qué sucederá el día de ayuno instituido en memoria de la destrucción del Templo de Jerusalén (Za 7,1-3; cf. 2 R 25,8) al final de los trabajos de reconstrucción? La respuesta hay que buscarla en 8,16. En un tiempo escatológico, los ayunos que marcan el ritmo de la liturgia comunitaria se transformarán en fiestas. Entre la pregunta y la respuesta se intercala una colección homilética de estilos variados que establece una oposición entre las desgracias sufridas en el pasado y las bendiciones venideras. Tras el cuestionamiento de la práctica del ayuno por el pasado (7,5-6), viene el recuerdo de la desobediencia en el pasado a las instrucciones divinas transmitidas por

los profetas antiguos (7,7-14). Sigue una especie de decálogo de promesas para el futuro (8,1-23), que plagia varias de las profecías contenidas en el libro de Ageo, así como en el ciclo de las visiones. La respuesta a la cuestión sobre el ayuno abre el conjunto de tres anuncios relativos a los tiempos escatológicos que concluyen el epílogo evocando las liturgias penitenciales y las fiestas a las que el Gran Dios, Señor de Jerusalén, invitará a todas las naciones de la tierra.

La segunda parte del libro se vincula a la temática desarrollada anteriormente, sobre todo en el epílogo de la primera sección. La tendencia al estilo antológico, apreciable ya dentro de la primera parte, se acentúa. ¿Hay que ver en ella el signo de la decadencia, del fracaso de la profecía, o, por el contrario, el de su vitalidad dentro de la comunidad de aquella época? Las numerosas citas bíblicas internas pueden atestiguar la autoridad de la Escritura y, en particular, de la literatura profética canónica, a los ojos de los redactores y de sus oyentes. A pesar de los vínculos reales –diversamente apreciados por los autores– que unen las dos partes del libro, las profecías de los capítulos 9-14 –marcadas por la escatología con más intensidad que la primera parte– se distinguen de los capítulos anteriores, primero debido a la ausencia de alusiones tanto a acontecimientos como a personajes históricos precisos y, de manera general, debido a la ausencia de contexto histórico identificable con certeza. Desde el punto de vista estilístico, aun cuando se debate aún sobre el estatus de ciertas piezas, el género poético está más ampliamente representado que en la primera parte. Grandes frescos escatológicos acompañados por fórmulas recurrentes reemplazan a los relatos de visión y los oráculos proféticos. Por último, la segunda parte contiene una mezcla heterogénea de piezas literarias propias de diversos géneros que tratan temas variados. La mezcla de los materiales, de los estilos y del contenido corre pareja con el carácter antológico y apocalíptico del conjunto.

El estilo antológico del Déutero-Zacarías (Za 9-14) supera ampliamente al del Proto-Zacarías y engloba casi todo el Antiguo Testamento, en forma de citas o de alusiones más o menos vagas. Los Profetas Mayores son evocados con más frecuencia, sobre todo Jeremías, al igual que en el epílogo del Proto-Zacarías (Za 7-8). Particularmente apreciables son las reminiscencias de la tradición profética e histórica del Deuteronomio. También los Salmos son citados con bastante frecuencia. Se constata una asombrosa variedad en los procedimientos exegéticos empleados para estas citas internas. En la mayoría de los casos, la cita transforma el género literario del original. Por ejemplo, una prescripción legal puede transformarse en anuncio escatológico o una maldición tomada del Deuteronomio aparecer en el cuerpo de un oráculo profético.

Se pueden apreciar dos subpartes, cada una de ellas introducida por la palabra *massa'*, «declaración» (9,1; 12,1), que abre también el libro de Malaquías (Ml 1,1). Así, del mismo modo que los títulos fechados del Proto-Zacarías (1,1.7; 7,1) vinculan la primera parte al libro de Ageo que la precede (Ag 1,1.15; 2,10.18.20), las fórmulas que acompañan el Déutero-Zacarías tienden un puente hacia lo que sigue (Ml). Desde el punto de vista temático, se pueden aislar las unidades 9,1-11,3; 11,4-17; 12-13 y 14. El cuadro inicial lanza el movimiento describiendo la manera en que Dios toma de nuevo posesión de todo el territorio de su «casa», descrita según las fronteras del país atribuido a los hijos de Israel por Nm 34,2-12, que evocan los límites del imperio davídico-salomónico (1 R 5,1-6). Con este objetivo, Dios derriba los tronos y el poder de las naciones que se han instalado indebidamente en ellos (9,1-8). Establece sobre ellos a un rey mesiánico (9,9-10), que conduce al país al pueblo que ha sido mantenido en cautividad en el destierro (9,11-15). La escena de liberación, dominada por entero por las reminiscencias y las alusiones cultuales y escatológicas, termina con un banquete que reúne al pueblo con su dios soberano. El capítulo 10 comienza con una advertencia que critica a los falsos profetas por haber causado la desaparición de los «pastores» (10,1-2), es decir, de los jefes. El tema es un eco del rey ideal de 9,9-10 y se retomará en el capítulo 11, en la alegoría del buen pastor y el mal pastor (11,4-17, introducida por los vv. 1-3), así como en 13,7-9. El tema de la restauración de los desterrados (10,3-12) recuerda 9,11-15, insistiendo más en el retorno del conjunto de las doce tribus de Israel, descrito a la manera del éxodo de Egipto. 12,2-13,6 aparece como una unidad lógica identificada por la repetición de la expresión «aquel día sucederá» (12,3.4.6.8.9.11; 13,1.2.4). En el centro, Jerusalén es preservada del ataque de las naciones circundantes (12,2-8). El motivo de la convocatoria de las naciones en Jerusalén se invierte para evocar el asedio de la ciudad santa, como en el capítulo conclusivo. Después Jerusalén y sus habitantes son purificados (vv. 9-14) y santificados por el don del «espíritu de gracia y de oración» (v. 10) y por los ritos de duelo realizados alrededor de un misterioso «traspasado», por una parte, y por otra, por la purificación del pecado y de la impureza (13,1.2) en que han incurrido los profetas que, según los vv. 2-6, emplean prácticas adivinatorias extáticas incompatibles con el nuevo Espíritu que anima el culto a Yhwh. Por último, la eliminación del mal pastor (13,7-9, cf. capítulo 11) marca la apotheosis de la purificación de la ciudad y de sus habitantes (vv.7-9). El capítulo 14 concluye el libro describiendo el ataque final de las naciones a Jerusalén y la transformación de la ciudad santa al final de los tiempos. Una vez que las naciones han vencido y la ciudad ha sido tomada (vv. 1-2), Dios se manifiesta para hacerse de nuevo dueño de su patrimonio y de toda la tierra para siempre (vv. 3-9). El universo y la ciudad son remodelados (vv. 10-11), los pue-

blos son castigados (vv. 12-15), un pequeño resto de entre ellos acude periódicamente para celebrar la fiesta de la monarquía divina en Jerusalén, bajo pena de muerte (vv. 16-19). La ciudad, con todo lo que contiene, es consagrada a Yhwh y dotada del mismo grado de pureza y de santidad que los utensilios utilizados en el culto que se da sobre el altar de los holocaustos.

34.2. Origen y formación

La crítica distingue dentro del libro varios elementos articulados secundariamente entre ellos. Una primera división delimita dos o tres partes atribuidas a diversos autores llamados, respectivamente, Proto-Zacarías (capítulos 1-8), Déutero-Zacarías (capítulos 9-14) y Trito-Zacarías (capítulos 12-14). Por lo que respecta al Proto-Zacarías, el carácter secundario del prólogo y del epílogo se manifiesta por el estilo antológico de los dos fragmentos y por su género epexegetico, parenético o doxológico. Éste es también el caso de las fórmulas de llegada de la palabra divina al profeta, casi siempre fechadas. Pertenecen al «marco editorial» en medio del cual el editor del Proto-Zacarías expone, por una parte, las circunstancias en que fueron pronunciadas las palabras atribuidas a Zacarías y, por otra parte, se esfuerza por unir las profecías de Zacarías a las exhortaciones atribuidas a Ageo, con miras a reconstruir el Templo. Esta tendencia encuentra su punto de llegada en Za 8,9, que evoca conjuntamente a los dos profetas identificando su mensaje. La actividad literaria del editor, que se desarrolla principalmente en el prólogo y el epílogo, se hace sentir también dentro del libro de las visiones, cuyo contenido esencial, no obstante, puede remontarse a un profeta contemporáneo de Darío I. Naturalmente, la extensión precisa de esta elaboración editorial de un material más antiguo es objeto de debate. La mayoría de los autores coinciden en incluir la conclusión del ciclo de visiones (Za 6,9-15), que presenta todos los criterios de un fragmento literario heterogéneo. En el centro de la estructura simétrica, la profecía relativa al gobierno bicefálico de la provincia de Judea constituye un indicio histórico del contexto en que vivía el editor del Proto-Zacarías. No obstante, el carácter lapidario del mensaje y nuestro desconocimiento de la historia de Judea antes de la época helenística han suscitado las propuestas de datación más diversas. Éstas van de la época contemporánea a la fecha dada en el título, o a la fecha de la dedicación del Templo de Zorobabel (sexto año de Darío I, según Esd 6,15, es decir, año 516 a.C., véase C.L. y E.M. Meyers), hasta el final de la época persa o el comienzo de la época helenística (la obra del Cronista, hacia el año 300, cf. W.A.M. Beuken). La interpretación histórica depende en gran parte del sentido que se dé al nombre «retoño» otorgado por dos veces al sumo sacerdote Josué (3,8; 6,12). ¿Nombre propio real (Lemaire, seguido por Niehr), término mesiánico, expresión de la bendición prometida o connotación dinástica?

Si se leen los paralelos de Jr 23,5 y 33,15 así como Ez 29,21 y Sal 132,17, está claro que el nombre puede designar el «retoño» de un linaje. En este caso, el editor del Proto-Zacarías habría querido celebrar la institución del título hereditario de «sumo sacerdote» y hacer del linaje sacerdotal de Sadoc el equivalente de la dinastía real, garante de la alianza hereditaria conferida por el dios nacional al rey David (2 S 7). ¿Cuándo se instituyó este título en el Templo de Jerusalén? A falta de un texto administrativo preciso y fechado, la cuestión no se puede dirimir; pero, fuera de la Biblia, el título es atribuido por primera vez a un tal Yojanán, sacerdote del Templo de Jerusalén, por un documento fechado en el año 410, encontrado en los archivos judíos de la colonia militar de Elefantina en Egipto. Cualquiera que sea la fecha precisa de la institución, el Proto-Zacarías, como la documentación de Elefantina, atestigua una época en que el sumo sacerdote no había suplantado aún al gobernador en favor de una transferencia de soberanía al sumo sacerdocio.

Por otra parte, la crítica ha dado durante mucho tiempo por supuesto el carácter secundario de los oráculos que concluyen las visiones de los caballos (1,16-17) y del medidor (Za 2,10-17), así como de los que se leen en el centro de la visión del candelabro (4,6b-10a). Éste es también el caso de la «visión de Josué» (3,1-7) y de las profecías que la puntúan (3,8-10), aun cuando periódicamente se defiende la autenticidad de la totalidad o de parte de estos pasajes. En general, se considera que la inserción de estos materiales, cuya proveniencia es objeto de debate, es también fruto de la fase de elaboración editorial del Proto-Zacarías a partir de relatos de visiones, ya sea por el propio vidente o por el editor.

Las circunstancias de redacción de la segunda parte del libro (Déutero-Zacarías) son más difíciles de establecer. También en este caso se han propuesto las fechas más diversas, desde la época persa (siglos V-IV) hasta la de los macabeos. El estilo antológico mezcla los hechos y no resulta fácil descifrar las alusiones históricas. Más allá de las diferencias que distinguen las dos partes del libro, las líneas de continuidad entre una y otra impiden concluir que se habría producido una reunión imprevista de los dos boques, como proponía P.D. Hanson. Por el contrario, la segunda parte prolonga la primera. La «casa» de Yhwh, entendida a la vez como el templo-palacio, el territorio y la familia que reside en él (familia, servidumbre y hombres pertenecientes al feudo), debe ser restablecida, restaurada y santificada para que regresen los desterrados, seguidos de los extranjeros, subyugados. El tema subyace de principio a fin en las dos secciones. De este modo, la segunda responde al llamamiento del prólogo a «volver» y convertirse a Yhwh. Asimismo, el papel de Jerusalén en la segunda parte responde a la oración del interlocutor celeste del vidente en 1,12, y prolonga las promesas proféticas enunciadas en 1,14-17 y 2,12-16. Cada relato de visión tiene igualmente una prolongación en la segunda parte. Por lo que respecta al capítulo final, retro-

ma el tema de la peregrinación de las naciones a Jerusalén que constitúa la conclusión del Proto-Zacarías (8,20-23). El añadido de los capítulos 9-14 da al libro de Zacarías una nueva dimensión apocalíptica de desvelamiento de los designios divinos últimos relativos al gobierno de la tierra y de los hombres que la habitan, al tiempo escatológico.

En particular, como en la primera parte del libro, la cuestión de los «pastores» que deben apacentar el rebaño divino es un tema esencial del Déutero-Zacarías. Esta vez, el buen pastor y el mal pastor son anónimos. Es probable que Zorobabel y Josué, el sumo sacerdote, no estuvieran ya de actualidad. No obstante, el rey ideal, calificado de «legítimo y victorioso» (9,9-10), es el here-hijo de Zorobabel, legítimo constructor del Templo como descendiente de David, y victorioso sobre la «gran montaña» que había allanado (4,7). Por lo que respecta al mal pastor de 11,17, su castigo recuerda el de Sedeñias (2 R 25,7; Jr 52,10), descendiente de David y antepasado indirecto de Zorobabel. Cabe preguntarse si el siervo sufriente de los capítulos 11,4-14; 12,9-13,6, que muere «traspasado» por la espada o el puñal, no es una figura sacerdotal, que serviría de contrapunto a la figura del mesías real de los capítulos anteriores. Encontraríamos así de nuevo el régimen bicéfalo elogiado por el Proto-Zacarías, trasladado al final de los tiempos para instaurar el reino de los cielos sobre la tierra. En el capítulo final, el tema del monte de los Olivos que se separa en dos montañas (14,4), ¿no recuerda la visión del candelabro y la profecía de 4,14 que la concluye, según la cual los dos olivos, que representan al sacerdote y al príncipe, están en pie junto (literalmente «por encima») al señor de toda la tierra, para siempre? Puede resultar tentador identificar la figura del «Buen Pastor» rechazado y del «Traspasado» con Onías III, sucesor legítimo al sumo sacerdocio, primero despojado de su cargo por traición, y después asesinado con la espada por Andrónico (2 M 4) en 170 a.C. No obstante, el libro del Eclesiástico (o Sirácida, cf. Si 49,10) atestigua la culminación de la colección de los Doce hacia el año 180 a.C.

34.3. Temas y cuestiones clave

Las cuestiones históricas del libro difieren en los diferentes autores, según la fecha propuesta para cada una de las dos partes del libro. Para quien sitúa la edición del Proto-Zacarías en la época de la dedicación del Templo o poco después de ella, el libro es un programa político y religioso para el futuro, adornado con una crónica de la reconstrucción del Templo de Jerusalén por Zorobabel. Este papel de constructor habría suscitado esperanzas mesiánicas que se habrían puesto en Zorobabel, descendiente de David, en una tentativa de restauración monárquica. Como estas esperanzas se vieron pronto decepcionadas, las expectativas y las perspectivas políticas favorables a una trans-

ferencia de la soberanía al sumo sacerdocio se habrían puesto en el sumo sacerdote, lo cual está en contradicción con Za 6,13. Fundadas sobre conjeturas relativas a la historia de la redacción de Za 6,9-15 y sobre el desconocimiento del carácter bicéfalo de la organización elogiada por Za 6,13, esta lectura ha perdido gran parte de su credibilidad después de que diversos documentos históricos hayan confirmado la permanencia de un gobernador de Judea hasta el final del período persa y después de él. Así pues, el sumo sacerdote recibió la preeminencia política más tarde, durante la época helenística. Por otro lado, las esperanzas mesiánicas puestas en Zorobabel no están atestiguadas en el libro de Zacarías, sino en el libro de Ageo (Ag 2,20-23), dentro de un contexto literario manifiestamente secundario. También éstas están remitidas a un futuro escatológico, impreciso, sin referencia al tiempo presente. Por lo demás, el hecho de construir el Templo, ¿bastaba para suscitar esperanzas de restauración monárquica? Es indudable que la construcción del Templo da a quien ya es rey un plus de autoridad. Pero que la edificación del Templo sirva para ungir como rey a quien no lo es no está atestiguado.

Así, con los defensores de una datación más baja, hay razones para considerar más probable que el Proto-Zacarías represente, no un programa, sino un escrito ideológico que legitima como queridas por Dios las instituciones existentes, y que hace, en particular, de la función hereditaria de sumo sacerdote del Templo de Jerusalén la clave de bóveda del nuevo orden cósmico introducido en el caos oscuro por el dios nacional.

La segunda parte del libro prosigue el tema desde la perspectiva de la instauración del reino de Dios sobre la tierra por círculos concéntricos alrededor de Jerusalén, capital donde reside el soberano divino. La santificación de toda la tierra exige la purificación de todos sus habitantes, desde los confines de la Tierra santa hasta lo más íntimo de la casa de Dios. Concéntricos son también los tiempos de la instauración del reino de Dios sobre la tierra. Constantemente cuestionada aquí abajo, en este mundo, la santificación del mundo sólo puede progresar a empujones hasta el tiempo del Fin. Comúnmente comparada con el fuego que purifica el oro o la sosa que limpia los vestidos, se dirige a nacionales y extranjeros, tanto en el ámbito sagrado como en el ámbito profano. Se ha podido creer que, de este modo, un grupo social condenaba a todos los demás por su impureza. Tal vez no sea necesario interpretar de esta forma global el conjunto del Déutero-Zacarías, ni tampoco todo el libro. Por lo demás, es difícil identificar en estas páginas a un grupo determinado al que apuntaría particularmente el texto. Por lo que respecta al autor, se notará la simpatía que experimenta hacia los «pobres de Yhwh», hacia los humildes, y hacia el siervo sufriente, pastor íntegro pero rechazado, inocente víctima que da su vida por la salvación y la santificación

del mayor número posible. Su aversión, en cambio, se dirige a los pastores inicuos, descritos la mayoría de las veces según el modelo de los reyes de la época monárquica, en particular de los que provocaron la pérdida del reino, explícita (11,6) o implícitamente (11,17). Su gran conocimiento de las Escrituras que cita, interpreta y desarrolla lo emparenta con el editor del Proto-Zacarías, versado en las instrucciones dispensadas en vano por los «antiguos profetas» (1,4; 7,12). El Nuevo Testamento citará de buen grado los pasajes del Déutero-Zacarías para expresar sus esperanzas mesiánicas y escatológicas relativas a la instauración del reino de Dios aquí abajo: Mt 21,4 y Jn 12,15 se apoyan sobre Za 9,9; Mt 26,31 y Mc 14,27 citan Za 13,7; Mt 27,9 menciona Za 11,13; Jn 19,37 se refiere a Za 12,10.

34.4. Indicaciones bibliográficas

34.4.1. Comentarios

S. AMSLER / A. LACOCQUE, CAT 11c, 1981. T. CHARY, SBi, 1969. R. HANHART, BK.AT 14/7, 1990-1998. C.L. MEYERS / E.M. MEYERS, AncB 25B, 1987; AncB 25C, 1993. P.L. REDDITT, NCBC, 1995. H. REVENTLOW, ATD 25/2, 1993.

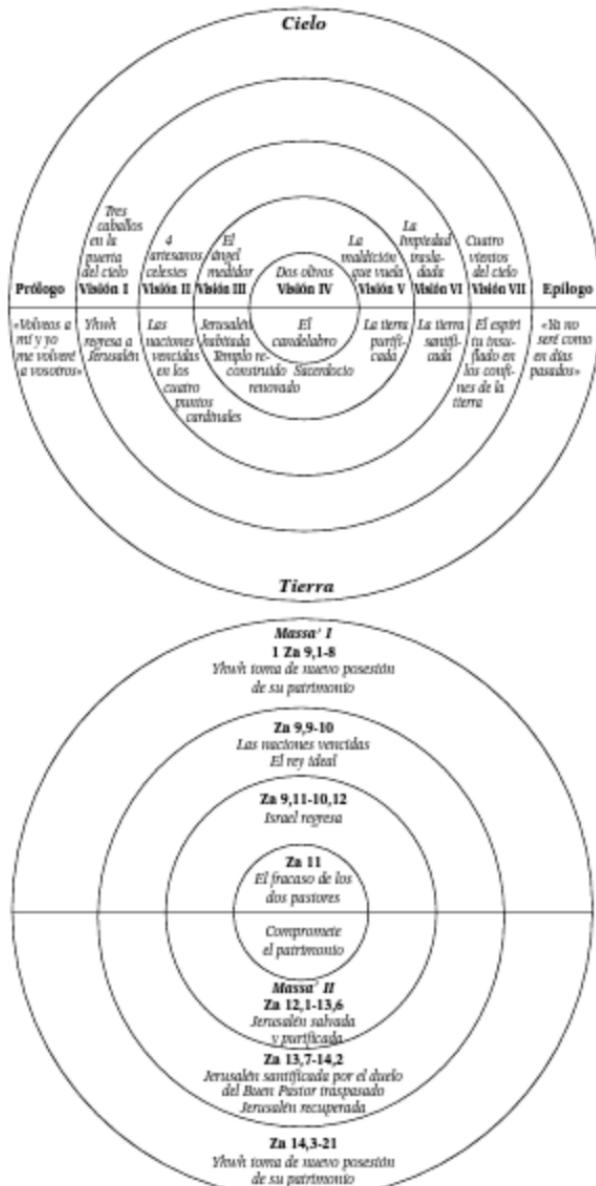
34.4.2. Estado de la investigación

M. BODA, «Majoring on the Minors: Research on Haggai and Zechariah», *CBR* 2/1 (2003), pp. 33-68. R.J. COGGINS, *Haggai, Zechariah, Malachi* (OTGu), Sheffield, 1987.

34.4.3. Obras y artículos importantes

S. AMSLER, «Zacharie et l'origine de l'apocalyptique», en Id., *Le dernier et l'avant dernier. Etudes sur l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 29), Génova, 1993, pp. 241-245. W.A.M. BEUKEN, *Haggai, Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (SSN 10), Assen, 1967. B. GOSSE, «Le gouverneur et le grand prêtre, et quelques problèmes de fonctionnement de la communauté postexilique. Au sujet des rapports entre les charismatiques et l'autorité religieuse et civile dans le cadre de l'empire perse», *Trans* 21 (2001), pp. 149-173. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, Filadelfia (Pa), 1975. C. JEREMIAS, *Die Nachtgeschichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial* (FRLANT 117), Göttingen, 1977. A. KUNZ, *Zions Weg zum Frieden. Jüdische Vorstellungen vom endzeitlichen Krieg und Frieden in hellenistischer Zeit am Beispiel von Sacharja 9-14*, Stuttgart, 2001. K. LARKIN, *The Eschatology of Second Zechariah*, Kampen, 1994. A. LEMAIRE, «Zorobabel et la Judée à la lumière de l'épigraphie (fin du VI^e s. avant J.-C.)», *RB* 103 (1996), pp. 48-57. T. LESCOW, «Zachariah 1-8: Verkündigung und Komposition», *BN* 68 (1993), pp. 75-99. H. NIEHR, «Religio-Historical Aspects of the "Early Post-Exilic Period"», en B. BECKING / M.C.A. KORPEL (eds.), *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (OTS 42), Leiden *et al.*, 1999. R. NORTH, «Prophecy to Apocalyptic via Zechariah», *VT* 22 (1972), pp. 47-71. R.F. PERSON, *Second Zechariah and the Deuteronomic School* (JSOT.S 167), Sheffield, 1993. D.L.

PETERSEN, *The Roles of Israel's Prophets* (JSOTS 17), Sheffield, 1981. A. PEITJEAN, *Les oracles du Proto-Zacharie* (EtB), Paris, 1969. A. SÉRANDOUR, «Les récits bibliques de la construction du second temple: leurs enjeux», *ThRH* 11 (1996), pp. 9-32. Id., «Zacharie et les autorités de son temps», en A. LEMAIRE (ed.), *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient* (LeDiv. Hors série), Paris, 2001, pp. 259-298. F. SMYTH-FLORENTIN, «L'espace d'un chandelier: Zacharie 1,8-6,15», en O. ABEL / F. SMYTH (eds.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, 1992, pp. 281-289. I. WILLI-PLEIN, *Prophetic am Ende. Untersuchungen zu Sacharja 9-14* (BBB 42), Cologne, 1974.



MALAQUÍAS

Innocent Himbaza

¿Cómo se sabe que Malaquías es el último profeta? No solamente está situado al final de los libros proféticos, sino que la tradición judía enseña que, al morir Malaquías, el espíritu profético abandonó a Israel. Malaquías, el mensajero de Dios, estaba por tanto lleno del espíritu de Dios para transmitir tanto la indignación de Dios como su llamada a la conversión.

El libro de Malaquías presenta un cuadro severo, en el cual todo el mundo ha fallado a la alianza de Dios, tanto los sacerdotes responsables del servicio cultural como el pueblo en general. No obstante, el tiempo y el espacio pertenecen a Dios y la salvación futura del pueblo dependerá de las elecciones que éste debe hacer ahora volviendo a Dios y observando sus leyes.

35.1. Estructura y contenido del libro

Para todos los testigos textuales hebreos, griegos, latinos y siríacos, Malaquías es el último de los doce profetas. Algunos comentaristas han pensado que el libro de Malaquías era en el fondo un apéndice al libro de Zacarías. El editor de los XII habría dado a este apéndice el título de «Malaquías» («mi mensajero»). Sin embargo, muchos comentaristas piensan que originariamente el libro de Malaquías era independiente de Zacarías (Childs, Hill). La canonicidad de Malaquías no ha sido nunca cuestionada (Verhoeft).

En el plano textual, la comparación entre el texto hebreo y las versiones señala varias dificultades textuales. W. Rudolph subraya que leemos conjjeturas en 1,13; 1,14; 2,3; 2,4; 2,15; 3,6; 3,16. Basta leer atentamente las diferentes traducciones de la Biblia para darse cuenta de ello. Se hacen diversas valoraciones de estas dificultades: algunos proponen aportar algunas correcciones al texto hebreo en favor de las versiones (BHS), mientras que otros se oponen a estas revisiones (Verhoeft).

La división en capítulos no es unánime, puesto que algunas ediciones de la Biblia contienen cuatro capítulos, mientras que otras sólo tienen tres. Esta diferencia en la división de los capítulos era conocida en la Vulgata, antes de las primeras ediciones impresas de la Biblia. Fue Etienne (o Stephen) Langton, profesor en la universidad de París, quien introdujo una nueva divi-

sión del texto bíblico en capítulos. Ésta fue adoptada por la edición de la Vulgata de 1226, llamada la Biblia parisiense (o Biblia de la universidad). Para el libro de Malaquías, Langton distinguió tres capítulos; esta división se impuso en los medios judíos, mientras que una buena parte del cristianismo adoptó la división en cuatro capítulos.

En su comentario de 1908, A. Van Hoonacker considera que el libro de Malaquías se divide en dos grandes partes. En la primera, 1,2-2,16, el profeta denuncia los abusos de la comunidad judía. Los sacerdotes no cumplen su deber. Olvidan que su misión es ofrecer sacrificios y ser doctores de la ley. Contra la comunidad, el profeta denuncia las divisiones, el abuso de los divorcios y los matrimonios mixtos. En la segunda parte, 2,17-3,24, el profeta habla de la era mesiánica y de la restauración. Para los malvados que parecen prosperar, el día del Señor está próximo; el pueblo debe, por lo tanto, cumplir fielmente sus obligaciones. El día del Señor, los justos tendrán una revancha manifiesta. Dos apéndices, que cierran el conjunto del rollo de los XII profetas menores, tienen como objetivo recordar la importancia de la ley de Moisés e identificar a Elías como el precursor del día del Señor.

Por el contrario, R. Pautrel distingue tres partes, además de la introducción (centrada sobre el tema de la elección de Israel: 1,1-5) y del epílogo (anuncio del precursor del juicio en la persona de Elías: 3,23-24). Las tres partes describen las infracciones contra la alianza de Leví (1,6-2,9), las violaciones de la alianza de los padres (2,10-16), y las faltas de fe en la alianza de la ley (2,17-3,22).

Siguiendo la división en secciones abiertas y cerradas (*Parashot* y *Sedarrim*) del TM, se obtienen cuatro partes: I = 1,1-2,9 (1,1-13; 1,14-2,9); II = 2,10-12; III = 2,13-3,21 (2,13-16; 2,17-3,12; 3,13-18; 3,19-21); IV = 3,22-24. Esta división pone de manifiesto el tema de la alianza como tema central de Malaquías. En efecto, la primera parte concierne a los sacerdotes, la tercera concierne al pueblo, y la segunda parte, que está en el centro del texto, pone de manifiesto la necesidad del respeto a la alianza con Dios. Según esta división, el último párrafo constituye, a juicio de los masoretas, un apéndice (Hill). Siguiendo otra división, G.P. Hugenberger sostiene también que la tercera disputa de 2,10-16, que habla del matrimonio como alianza, es la perícopa central del libro de Malaquías. Y defiende, desde esta perspectiva, la estructura concéntrica de este libro.

Sin embargo, para muchos estudiosos modernos (Smith, Chary, Rudolph, Vuilleumier, Glazier-McDonald, Verhoef, Hugenberger), el libro de Malaquías está constituido por seis partes, además del prólogo (1,1) y el apéndice (3,22-24), que algunos dividen, por otro lado, en dos. Estas partes, de contenido heterogéneo, reciben el nombre de disputas o «proceso» (*rib*), acusaciones,

controversias, oráculos, etcétera. El profeta habla solo y, por tanto, no se trata de una disputa donde cada parte toma la palabra como en Job (Weyde). Algunos autores ven en Malaquías una cierta unidad o un movimiento de conjunto. B. Glazier-McDonald considera que Malaquías utiliza, para su profecía, el esquema catequético de pregunta-respuesta. Para T. Chary, aun cuando el libro de Malaquías no tiene una estructura determinada, hay un movimiento progresivo que va del amor de Dios a la realización de la salvación pasando por la conversión exigida. Hay que añadir que para algunos, como Rudolph, el apéndice de Ml 3,22-24 no tiene nada que ver con el libro de Malaquías, y constituye más bien una conclusión al conjunto del canon de los profetas; por lo demás, esta interpretación se impone cada vez en mayor medida en la investigación.

De manera general, se puede presentar la división del libro de Malaquías de la manera siguiente:

- | | |
|----------|---|
| 1,1 | Título o encabezamiento que identifica al autor (Malaquías) y al destinatario (Israel) |
| 1,2-5 | El Señor ama a Israel y lo pone a prueba |
| 1,6-2,9 | Condiciones requeridas para un culto auténtico y denuncia de los sacerdotes |
| 2,10-16 | Protesta contra el divorcio y el nuevo matrimonio con las mujeres idólatras |
| 2,17-3,5 | El día del juicio y de la purificación está próximo |
| 3,6-12 | Llamada a la conversión y al pago del diezmo con miras a la bendición de Dios |
| 3,13-21 | Anuncio de la justicia de Dios y del triunfo final de los justos |
| 3,22-24 | Apéndice. Evocación de dos figuras históricas de la fe de Israel: Moisés para el pasado y Elías para el futuro (que representan respectivamente la <i>Torah</i> y los Profetas) |

35.2. Origen y formación

No conocemos bien ni la fecha exacta de la predicación de Malaquías ni quién fue este personaje. Sólo disponemos de su libro, y de la «fisonomía» espiritual que éste revela (Chary, Verhoeven).

La tradición judía sostiene que Malaquías formaba parte de los que regresaron del destierro babilónico (*Talmud de Babilonia*, *Zebahim* 62a). Sería, además, el último que tuvo el espíritu de Dios, puesto que esta tradición dice que con la muerte de los últimos profetas –Ageo, Zacarías y Malaquías– el

Santo Espíritu abandonó a Israel (*Tosefia Sota* 13,2; *Midrás Cantar Rabbah VIII*, 9,3; *Talmud de Babilonia, Sanhedrin* 11a).

Algunos elementos del texto nos ayudan a datar la predicación de Malaquías en la época persa. Muchos exegetas evocan la mención de «*pēḥāh*» (gobernador) en 1,8, una palabra que designa al representante de un gobierno extranjero (Hugenberger, Verhoef, Glazier-McDonald). Sin embargo, otros autores afirman que esta palabra es demasiado general para ser determinante (Smith). Dado que el Templo existe, nos encontramos después del año 515, y en una época de decadencia del servicio en el Templo. Los reproches de Malaquías se asemejan a los de Esdras-Nehemías; así pues, podrían ser más o menos contemporáneos. El hecho de que Si 49,10 cita a los doce profetas, así como la alusión a Ml 3,24 en Si 48,10, muestran que Malaquías data en cualquier caso de un período anterior al año 180 a.C. Las diferentes dataciones propuestas para Malaquías por la exégesis histórico-crítica oscilan así entre el comienzo de la época persa y el comienzo de la época helenística; M. Krieg considera una datación más tardía aún, hacia el año 200 a.C. No obstante, la mayoría de los autores optan por mediados del siglo V a.C.

¿Cuál es la identidad del autor del libro de Malaquías? La falta de informaciones específicas permite al menos tres respuestas diferentes.

1. Unos consideran que Malaquías es un título anónimo (Vuilleumier, Smith). La *Septuaginta*, que vierte este nombre en Ml 1,1 por «su mensajero», va en este sentido.

2. Otros, considerando también que el nombre «Malaquías» no es un nombre propio, han tratado de identificar al profeta con un personaje conocido de la historia, como Mardoqueo o Esdras el escriba (Targum [ms de Reuchlin], *Talmud de Babilonia, Megillah* 15a). Siguiendo a una parte de la tradición judía, Jerónimo (*PL* 25, cols. 1542, 1557, 1570) y Calvin lo identifican con Esdras (Hill, Chary).

3. Y otros piensan que Malaquías es el nombre propio del profeta. Éste es el punto de vista mayoritario de la tradición judía (*Talmud de Babilonia, Megillah* 15a: «Pero los sabios dicen que Malaquías era su nombre propio»), así como de varios autores modernos (Chary, Verhoef, Glazier-McDonald, Hill).

La cuestión de los destinatarios de Malaquías está bastante clara. El profeta se dirige a los habitantes de Judea en general (1,1) y a los sacerdotes en particular con miras a la restauración de un culto irreprochable. Puesto que Malaquías profetiza después del retorno del destierro babilónico, hay que comprender el término «Israel» como designación del pueblo elegido o de lo que queda de él, representado por el reino del Sur (Judá y Benjamín).

35.3. Temas y cuestiones clave

El principal tema de Malaquías es la relación de alianza entre Yhwh e Israel (Hill). Utiliza un vocabulario de alianza y habla de la alianza con Leví (2,1-9), con los padres, de la alianza en el matrimonio (2,10-16), y evoca al mensajero (o ángel) de la alianza (3,1). J.A. Fischer piensa que Malaquías corrige una falsa idea de la relación de alianza con Yhwh: amar a Dios no es la causa de su bendición, sino la condición de ésta. La causa es siempre el mismo Dios. Dios ama a Judá y quiere tanto la honestidad como un culto digno (Hill).

El libro de Malaquías relativiza los oráculos de salvación proclamados por Ageo y Zacarías (Hill). La comunidad postexílica había puesto su esperanza en Zorobabel como mesías al regresar del destierro (Za 6,9-15), pero las promesas no se realizaron. Como consecuencia de la no realización de las expectativas suscitadas por la reconstrucción del Templo, hubo una degradación moral de los sacerdotes y un desaliento general del pueblo. Malaquías quiere restablecer la confianza del pueblo en Dios y anuncia la llegada inminente del mesías. Israel tiene que cambiar, volver a Dios, y la era mesiánica vendrá (Smith). T. Chary considera también que MI contiene una tensión escatológica. Ya no se espera un descendiente davídico; en adelante es Dios mismo quien realiza el programa de restauración en el futuro.

Como otros libros de los XII, Malaquías comenta, e incluso idealiza, la historia antigua del pueblo citando los acontecimientos y los personajes del pasado (Hill). Relee el pasado de la elección, de la alianza, del sacerdocio de Leví como un ideal que se ha de encontrar de nuevo.

Como hacían los profetas preexílicos, Malaquías habla de la restauración para quienes vuelven a Dios, y de la justicia para los desfavorecidos de la sociedad (3,5).

El tema del divorcio refleja la tendencia exclusivista del judaísmo postexílico (Hill). Malaquías ataca al mismo tiempo el divorcio y el matrimonio con las mujeres paganas. Estas dos realidades son las marcas de la falta de lealtad a la alianza de los padres. Al lector moderno le puede impressionar el exclusivismo del libro; por lo demás, Esd 10 y Ne 13 van aún más lejos que Malaquías en esta cuestión. Esta exclusión está estrechamente ligada, tanto en Malaquías como en Esdras-Nehemías, al tema de la *apostasía*; por eso Malaquías habla de «la hija de un dios extranjero» (MI 2,11) para poner de relieve la idolatría que ataca. Esta cuestión muestra una sociedad teocrática y compuesta de castas, que está esencialmente preocupada por el temor a la contaminación de los cultos extranjeros y al olvido de la alianza divina.

Si bien el pueblo de Israel está en el punto de mira de la predicación de Malaquías, las naciones extranjeras son poco evocadas por el libro. Malaquías se preocupa sobre todo por la conducta interior de la comunidad que grava en torno al Templo de Jerusalén. Sin embargo, las pequeñas alusiones a las naciones (1,11.14) van en el sentido del universalidad de Yhwh, puesto que su nombre es grande entre las naciones. Estas alusiones permiten entender que las naciones respetan más el nombre de Dios que el pueblo de Israel, pese a que éste es el depositario histórico de la alianza.

Notemos también que Malaquías innova la escatología hebrea hablando de un libro en memoria de los justos: Ml 3,16. Se trataría de una influencia persa sobre el judaísmo postexílico (Hill). La idea de un precursor del día del Señor (3,1; 3,23) es igualmente un aspecto escatológico único en la historia de la revelación (Verhoeft).

Para los cristianos, la lectura del libro de Malaquías se prolonga directamente en el Nuevo Testamento. Ml 1,10-11 anuncia la Iglesia; Ml 3,1.23-24 (Elías) anuncia a Juan el Bautista; Ml 3,20 anuncia a Jesús (Hill). En el contexto de los XII, Ml 3,22-23 presenta la conclusión del conjunto de los *Nebiim*. La segunda parte de la Biblia hebrea está en correlación con la primera, la *Torah* de Moisés; y el anuncio del retorno de Elías (el único profeta «arrebatado» por Dios, cf. 2 R 2) permite una (re)lectura escatológica del conjunto de los libros proféticos.

35.4. Indicaciones bibliográficas

35.4.1. Comentarios

R. VUILLEUMIER, CAT 11c, 1981. T. CHARY, SBI, 1969. A.E. HILL, *AncB* 25D, 1998. H.G. MITCHELL / J.M.P. SMITH y J.A. BEWER, ICC, 1912. T.H. ROBINSON / F. HORST, *HAT* 14, 1954. H. REVENTLOW, ATD 25/2, 1993. W. RUDOLPH, KAT 13/4, 1976. P.A. VERHOEFT, NICOT, 1987. A. VAN HOONACKER, EiB, 1908.

35.4.2. Estado de la investigación

J.M. O'BRIEN, «Malachi in Recent Research», *CR:BS* 3 (1995), pp. 81-94. A.E. HILL, «Malachi, Book of», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary. Vol. 4*, Nueva York et al., 1992, pp. 478-485. R. PAUTREL, «Malachie (Le livre de)», *DBS* 5 (1957), col. 738-746.

35.4.3. Obras y artículos importantes

J. BRIEND, «Malachi 1,11 et l'universalisme», en R. KUNTZMANN (ed.), *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud* (LeDiv 159), París, 1995, pp. 191-204. J.A. FISCHER, «Notes on the Literary Form and Message of Malachi», *CBQ* 34 (1972), pp. 315-320. B. GLAZIER-MCDONALD, *Malachi: The Divine Messenger*, Atlanta (Ga), 1987. G.P. HUGENBERGER,

Marriage as Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi (VTS 7), Leiden et al., 1994. M. KRIEG, *Mutmaßungen über Maleachi. Eine Monographie* (ATHANT 80), Zürich, 1992. K.W. WEYDE, *Prophecy and Teaching Prophetic Authority: Form Problems and the Use of Traditions in the Book of Malachi* (BZAW 288), Berlin / Nueva York, 2000.

III
LOS ESCRITOS

INTRODUCCIÓN

La tercera parte de la Biblia hebrea, que en la tradición cristiana suele recibir el nombre de «Hagiógrafos», tiene contornos menos netos que la *Torah* y los *Nebiim*. Esto aparece ya en el título hebreo de esta colección, *Ketubim*, que significa simplemente los «Escritos». En efecto, en este bloque se encuentran géneros literarios muy diversos, como escritos sapienciales: proverbios y enseñanzas (Proverbios), relatos (Job), reflexiones filosóficas (Qohélet); cantos religiosos y profanos (Salmos, Lamentaciones, el Cantar de los Cantares); novelas y relatos breves (Ester, Rut, Daniel 1-6); historiografías (Crónicas, Esdras y Nehemías) y finalmente un escrito apocalíptico (Daniel 7-12). Así, los *Ketubim* constituyen en cierto modo un verdadero resumen de la literatura judía de la época helenística.

Los Escritos no fueron definitivamente establecidos como tercera parte de la Biblia hebrea antes de principios del siglo II de nuestra era (para más detalles, véase el capítulo de esta introducción sobre el canon). En aquel momento, la fijación de su canon estuvo ligada a la necesidad de redefinir la identidad del judaísmo después de la destrucción del Templo de Jerusalén por los romanos en el año 70, y también frente al cristianismo que pretendía ser el «verdadero Israel». La fijación de los *Ketubim* implicaba además la exclusión de diferentes libros que eran objeto de sospecha por diferentes razones. Algunos de estos libros no podían disimular que habían sido fijados por escrito en una época reciente (los libros de los Macabeos y el Sirácida), y eran, por tanto, incompatibles con la concepción según la cual la inspiración de los libros sagrados había concluido en la época persa; otros estaban escritos en griego (Sabiduría de Salomón); otros, por último, presentaban claramente un carácter demasiado apocalíptico a juicio de los fariseos.

El orden de los libros mantenidos para formar los *Ketubim* es menos estable que el de la *Torah* y los Profetas. Así, se encuentra en el *Talmud* (*Baba Batra* 14b) una lista que parece sugerir un orden cronológico: Rut (situado en la época de los Jueces), Salmos (atribuidos en gran parte a David), Job, Proverbios, Qohélet, Cantar de los Cantares (los tres últimos son atribuidos a Salomón), Lamentaciones, Daniel, Ester (libros que se sitúan durante la época del destierro), Esdras-Nehemías y Crónicas (época del retorno).

Sin embargo, la mayoría de los manuscritos sitúan los Salmos en primer lugar, seguidos después por Job y Proverbios.

En una época tardía se reagrupó los libros de Rut, el Cantar, Qohélet, Lamentaciones y Ester en una colección de «cinco rollos» (*megillot*), debido

a la costumbre consistente en leerlos con ocasión de ciertas fiestas. No obstante, el orden de los cinco *megillot* es también poco estable en la tradición. En las Bíblias impresas se encuentra en general la disposición siguiente:

Rut	(leído en Pentecostés)	«libro femenino»
Cantar	(leído en la Pascua)	«alegría»
Qohélet	(leído en Sucot)	reflexión sobre la relación entre Dios y el hombre
Lamentaciones	(leído en la conmemoración de la destrucción del Templo)	«tristeza»
Ester	(leído en los Purim)	«libro femenino»

Este orden empieza y termina con un libro que tiene como heroína a una mujer; los libros poéticos de Ct y de Lm enmarcan Qo, el cual se encuentra así en el centro de esta colección.

En general, los *Ketubim* se cierran con las Crónicas. No obstante, la posición final de este libro es curiosa. En efecto, en todos los manuscritos donde Cro y Esd-Ne aparecen juntos, 1-2 Cro ocupan siempre el último lugar, aun cuando en el plano de su cronología y de su lógica narrativa preceden a Esd-Ne. La posición de Cro se explica sin duda por consideraciones teológicas. El último versículo de las Cro, que forma la conclusión de los Escritos y, por consiguiente, de toda la Biblia hebrea, transmite una palabra del soberano aqueménida Ciro: «Así habla Ciro, rey de Persia: Yhwh, el Dios de los cielos me ha dado todos los reinos de la tierra. Él me ha encargado que le edifique un templo en Jerusalén, en Judá. Quien de entre vosotros pertenezca a su pueblo, ¡sea Yhwh, su Dios, con él y suba!» (2 Cro 36,23).

Este final subraya primero la dimensión universal del Dios de Israel, que es el Dios de los cielos y que dispone de todos los reinos de la tierra. Es, por consiguiente una referencia al comienzo de la *Torah* (Gn 1), donde Dios aparece como el creador de los cielos y de la tierra. La orden de reconstruir el Templo puede ser comprendida en el contexto de la destrucción del Templo por los romanos como la promesa de que esta destrucción no será definitiva, como tampoco lo fue antes la del primer Templo. Por último, la conclusión de Cro plantea al lector la cuestión de la pertenencia al pueblo de Yhwh. Así pues, es invitado a preguntarse por su identidad; el texto implica, además, que la manera de concretar esta identidad consiste, a su juicio, en responder a la exhortación final: «¡que suba!». Esta exhortación constituye la última palabra de la Biblia hebrea. Se puede leer como un subrayado de la necesidad de un retorno al país, pero también como un recuerdo del éxodo (la raíz *'alah*, «subir», es utilizada asimismo para describir la salida de Egipto). De esta manera, el final

de los *Ketubim* remite al final de la *Torah*, que termina también en el umbral de la tierra prometida (cf. Dt 34); en los dos casos, se ha puesto fin deliberadamente a estos dos bloques canónicos con «finales abiertos».

Esta referencia a la *Torah* se encuentra igualmente en el Salterio, situado casi siempre en primer lugar en la tercera parte de la Biblia. Sal 1,1-2 («Dichoso el hombre... que se recrea a la *Torah* de Yhwh y susurra su *Torah* día y noche») subraya que los *Ketubim* no deben ser separados de la ley (cf. el mismo fenómeno para los *Nebiim* en Jos 1,7-8).

Para más detalles sobre la historia de la formación del canon de los *Ketubim*, véase especialmente el artículo sobre el canon en este volumen.

SALMOS*Martin Rose*

En una medida no despreciable, la lectura, la comprensión y la interpretación de los Salmos dependen de su contexto hermenéutico respectivo. Esta pluralidad se puede ilustrar con las cuestiones siguientes:

1. ¿Hay que considerar *cada salmo* como una unidad distinta, base principal de la exégesis?
2. ¿Hay que ampliar la comparación interpretativa a los salmos del mismo *género literario*?
3. ¿Qué impacto tienen en la exégesis las *colecciones* en que están incluidos los diferentes salmos?
4. La *colección canónica* de los Salmos ¿propone también criterios para la interpretación?
5. ¿Hay que comprender las *cinco partes* del Salterio en analogía con los cinco libros de la *Torah*?

Estas diversas «contextualizaciones» permiten múltiples interpretaciones, y cada una de ellas aporta matices importantes. Notemos que, más que cualquier otro libro bíblico, los Salmos han encontrado –hasta el día de hoy– nuevos «contextos» en la liturgia (judía y cristiana), en la oración (individual y comunitaria) y en la literatura universal. El esbozo siguiente, sin embargo, se limitará a presentar algunos resultados que sólo conciernen a la investigación veterotestamentaria. Para ello, retomamos por orden cada una de las cuestiones planteadas anteriormente.

36.1. Cada salmo como una unidad literaria

Una primera aproximación observará que la mayoría de los salmos (116 sobre 150) contienen títulos. El libro bíblico de los Salmos no es un escrito continuo presentado en 150 capítulos, sino que constituye manifiestamente una colección que reúne numerosas pequeñas unidades literarias que, a pesar de todas las «contextualizaciones» secundarias, han conservado siempre su «individualidad» particular.

En algunos salmos, el carácter de unidad literaria está subrayado además por otros *aspectos formales*; por ejemplo, por su estructura en forma de *acróstico*: las iniciales de cada verso siguen aquí el orden del alfabeto. Estos salmos presentan, por consiguiente, una unidad, de la A a la Z (en hebreo: de la Alef hasta la Tau): Sal 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145, así como los Sal 9 y 10 considerados como un todo. Señalemos también que entre estos salmos acrósticos, la organización alfabética del Sal 119 es absolutamente singular: cada letra es utilizada ocho veces, es decir, que ocho versículos seguidos comienzan por la misma letra.

Menos formal (o menos artificial), el *contenido* de algunos salmos puede poner también de manifiesto que han sido concebidos como unidades que tienen su «lógica» propia. El Sal 78 presenta un gran fresco de la historia de Israel, particularmente desarrollada para el éxodo de Egipto y la migración en el desierto (vv. 12-53); el Sal 105 comienza su relato con la alianza entre Dios y Abrahán (v. 9) y termina con el don del país (v. 44); el Sal 106 evoca a Dios como «salvador» a partir de la esclavitud en Egipto (v. 7) y hasta la época del destierro (v. 46); el autor del Sal 136 inicia su enumeración de los milagros divinos con la creación del universo (v. 5).

Es probable que la unidad de algún salmo esté igualmente constituida por su orientación desde un desarrollo *líturgico*. No obstante, contrariamente a los criterios evidentes de una estructura «formal» o «histórica», la identificación de los elementos litúrgicos y de su encadenamiento en un salmo sigue siendo relativamente hipotética, habida cuenta de que los textos bíblicos casi no proporcionan informaciones precisas sobre la liturgia del culto en el Israel monárquico o en las sinagogas de la época postexílica.

La investigación científica ha realizado esfuerzos considerables para esclarecer la comprensión de diferentes salmos, considerados como unidades literarias aisladas. Mencionemos a modo de ejemplo el descubrimiento de las semejanzas entre el Sal 104 y el himno egipcio al dios Atón o el reconocimiento de elementos pre-israelitas, «cananeos», en el Sal 29. Los resultados de la investigación sobre algunos salmos concretos son notables, pero no pueden ser, por su diversidad y su abundancia, objeto de la presente introducción; para la exégesis de los salmos particulares, hay que remitir a los comentarios y a los estudios especializados.

36.2. Formas y géneros literarios

No se excluye que en los encabezamientos de los salmos se puedan reconocer ya las primeras tentativas de su «clasificación» formal. En cualquier caso, los biblistas han tratado desde hace siglos de comprender ciertas palabras utilizadas en los títulos en el sentido de términos genéricos: *mizmôr* (57 ocurrencias; ¿canto acompañado de instrumentos de cuerda?); *śîr* (29 ocurrencias; ¿canto cultural?); *maskil* (13 ocurrencias; poema didáctico?); etcétera. Pero las informaciones etimológicas e históricas a este respecto son insuficientes y no permiten obtener siquiera un poco de claridad en esta cuestión.

Algunos de estos títulos son, ciertamente, muy antiguos (y se puede mostrar que los traductores griegos de los siglos III-II a.C. no estaban ya en condiciones de comprenderlos correctamente), pero son, sin embargo, secundarios con respecto al corpus poético de los salmos propiamente dicho y no garantizan, por tanto, la interpretación auténtica de los textos. Por consiguiente, la cuestión del género literario de un salmo y la de su intención deben ser estudiadas de manera más profunda, tomando como base el conjunto del texto poético en su estructura y en sus enunciados.

En las publicaciones de los siglos XVIII y XIX, orientadas desde la perspectiva de los aspectos «estéticos» de los textos literarios, se observa ya una gran sensibilidad hacia las formas convencionales a través de las cuales se expresaba, según se decía, la piedad individual de las oraciones sálmicas (cf. sobre todo Johann Gottfried Herder, *Vom Geist der ebräischen Poesie*, 1782/1783). Pero la sistematización conceptual de las formas y de los géneros literarios señalados por la investigación exegética está ligada al nombre de Hermann Gunkel (1862-1932). En un estudio de 1906 propuso definir cada uno de los «géneros (literarios)» en función de tres criterios: (a) un lenguaje característico/estereotipado (una «forma»); (b) un cierto conjunto de ideas (un «contenido»); y (c) un *Sitz im Leben* (un «contexto situacional», típico y continuo, en la vida comunitaria). Esta última cuestión, que es la del medio social, introduce en los métodos exegéticos (hasta aquel momento eminentemente filológicos e históricos) la dimensión de las consideraciones sociológicas. Gunkel parte de la idea según la cual todos los «géneros» («Gattungen») empleados por los autores, de manera a veces absolutamente individualizada, hunden sus raíces en un mundo de oralidad y comunidad. El exégeta alemán reunió los resultados de sus investigaciones en su comentario de 1926 (*Die Psalmen*), así como en su estudio introductorio y sistemático (*Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*) concluido, después de su muerte, por su discípulo Joachim Begrich (1933).

Los principales géneros atestiguados en el libro de los Salmos son, según Gunkel, cuatro: los *himnos*, las *súplicas nacionales*, las *súplicas individuales* y las acciones de *gracias individuales*.

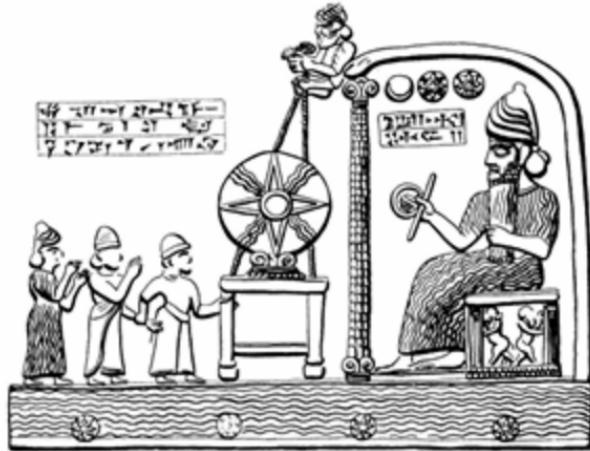
Géneros	Ejemplos típicos	GUNKEL/BEGRICH, <i>Einleitung in die Psalmen</i> , 1933
himnos	Sal 150; 148; 147; 145	§2, pp. 32-94
súplicas nacionales	Sal 79; 83; 80; 44	§4, pp. 117-139
súplicas individuales	Sal 13; 54; 88; 3	§6, pp. 172-265
acciones de gracias individuales	Sal 30; 66,13ss	§7, pp. 265-292

Existen, además de éstos, diferentes géneros menores: salmos reales (por ejemplo, Sal 2; 18; 20; 21; 45; 72; 101; 110; 132; 144,1-11), cantos de peregrinación (por ejemplo, Sal 84; 122); salmos didácticos (por ejemplo, Sal 1; 37; 49; 73; 91; 112; 127; 128; 133), etcétera.

El método de las «formas» desarrollado por Gunkel y la clasificación de los «géneros» que propuso marcaron profundamente toda la investigación ulterior sobre los salmos. En el debate científico se ha intentado principalmente desde entonces: (a) proponer otros modelos para el *Sitz im Leben*; (b) precisar mejor ciertos criterios *formales*; y (c) revisar desde el punto de vista del contenido la sistematización gunkeliana.

(a) *Sitz im Leben*: Para la escuela escandinava (en particular Sigmund Mowinckel), el marco *cultural* tiene una importancia fundamental para la cuestión del origen de los salmos; el culto es considerado como el lugar privilegiado, si no exclusivo, del lenguaje religioso. Otros investigadores, que rechazan esta visión unilateral, ponen el acento más bien en las situaciones *no culturales* (o *post-culturales*) que se han de suponer indudablemente para muchos salmos, como la meditación o la compilación, la edificación espiritual o la instrucción religiosa, etcétera. Aun cuando esta reflexión sobre la función de estos textos poéticos y su utilización es absolutamente indispensable, no se puede esperar una respuesta simple y definitiva: un salmo de origen cultural puede haber conocido una modificación «no cultural» y un salmo de origen «no cultural» puede inspirarse en formas manifiestamente culturales. Así pues, hay que evitar las diferentes clases de respuestas «dogmáticas» y permanecer abiertos a múltiples posibilidades en función de la *historia* (de la transmisión y de la redacción) que se reconstruye para el contexto situacional de los salmos.

(b) *Forma*: En el análisis particular, los estudios de Gunkel no atestiguan siempre un empleo riguroso de los criterios formales. Así, algunas investigaciones posteriores han tratado de aportar observaciones más matizadas y de proponer definiciones más precisas dentro de los «géneros» principales. Un ejemplo notable es la tesis de doctorado de F. Crusemann (1969), que distingue dos tipos de himnos: un primer grupo cuyo elemento característico es el imperativo introductorio (por ejemplo, «¡Alabad a Yhwh!»), y un segundo grupo particularmente marcado por los participios que aparecen formando series y evocan las hazañas del Dios venerado. La descripción de las formas sálmicas ha ganado mucho en precisión y en solidez gracias a la comparación con textos análogos del antiguo Egipto y de Mesopotamia. En efecto, la exégesis es cada vez más sensible al hecho de que Israel participaba plenamente de una cultura poética común a todo el Oriente Bíblico.



Representación cultural babilónica. El rey, acompañado por dos sacerdotes, da culto en el templo terrestre donde el dios solar es representado por su símbolo.

Detrás, a la derecha, se encuentra el palacio celeste, donde el dios está sentado en el trono (cf. Sal 11,4).

(c) *Contenido*: Los estudios centrados en los aspectos formales han mostrado la riqueza enorme cultivada por la poesía religiosa, pero también han producido la impresión de una fragmentación total de los principales «géneros» elaborados por Gunkel y de un aumento desenfrenado de las hipótesis. Para equilibrar esta tendencia de la investigación, C. Westermann propuso

una nueva sistematización de los géneros sálmicos, orientada esencialmente desde los criterios de contenido. En su *Théologie de l'Ancien Testament* (2002, pp. 196ss) reconoce sólo dos actitudes fundamentales del hombre ante Dios: alabar o quejarse. Para los salmos del primer grupo, mantiene sólo la distinción entre una alabanza *narrativa* (que refiere un acontecimiento particular comprendido como intervención de Dios en favor de la comunidad o del individuo) y una alabanza *descriptiva* (que engrandece a Dios por la plenitud de su obra y de su ser). Es cierto que únicamente el criterio del contenido permite indicar una cierta especificidad israelita de la tradición sálmica, pero el concepto global de Westermann, menos preocupado por las cuestiones estrictamente formales, no ha convencido a los exégetas.

Para resumir la aportación de las investigaciones sobre los géneros literarios, se puede subrayar sobre todo el «descubrimiento» del *Sitz im Leben* de los Salmos, es decir, la importancia de su contexto situacional. De este modo, los exegetas se sensibilizaron a la cuestión de la relación entre colectividad e individualidad: los *contenidos* (oraciones, poemas, enseñanzas, etcétera) más personales no pueden expresarse a no ser con ayuda de *formas lingüísticas* comunes a muchas culturas y generaciones.

36.3. Las colecciones

El trabajo consistente en reunir los salmos en una colección no fue ejecutado de un tirón, sino que este libro bíblico es más bien una «colección de colecciones», concluida sólo después de un largo proceso de transmisión y de redacción. Entre los indicios evidentes que revelan las colecciones particulares que preexistieron a la constitución del Salterio cabe mencionar sobre todo tres elementos:

- a) La nota de 72,20 («Fin de las oraciones de David, hijo de Jesé») debe ser comprendida, según la interpretación más plausible, como una *subscriptio* (colofón) y, por tanto, como una anotación final (según los usos de la literatura oriental) que recuerda en este lugar el título de una antigua colección que llevaba este nombre preciso: «Oraciones de David, hijo de Jesé». Podemos, por tanto, estar seguros de la existencia originariamente independiente de una colección «davídica» como tal.
- b) Una característica distintiva es también la fórmula (en hebreo) «le-David» atestiguada en el título de 73 salmos (es decir, casi en la mitad del Salterio). Otro grupo está constituido por el encabezamiento «le-'Asaf» (Sal 73-83; cf. 50) y, de una manera análoga, por la mención de los «hijos de Coré» (Sal 42-49, cf. Sal 84-85 y 87-88). Se han comprendido e interpretado muchas veces estas fórmulas en el sentido de una especie de «sello» que atribuye los

salmos a tal o cual «autor» (*lamed auctoris*). Otros reconocen en ellas una marca de «pertenencia» (a una colección de textos) o una «nota de propiedad» (que refleja las reivindicaciones de un grupo de cantores).

c) La existencia de colecciones anteriores a la constitución del Salterio se ve confirmada asimismo por los duplicados (sobre todo Sal 14 = 53, pero también: Sal 70 = 40,14-18; 108 = 57,8-12 + 60,7-14). Ciertamente se habrían evitado estas repeticiones si ambas recensiones del mismo poema no hubieran estado ya sólidamente ancladas en su colección respectiva. Para estos salmos «duplicados», la convergencia muy amplia del material textual exige, por un lado, la suposición de un origen común, mientras que las divergencias, aun siendo notables, subrayan, por otro lado, el desarrollo diferente de cada uno de estos salmos en sus contextos literarios propios antes de su inserción en una misma colección canónica.

Hay, por tanto, una certeza incuestionable sobre estas tres etapas principales: los salmos particulares – las colecciones – el libro terminado e incorporado en el canon. No obstante, los detalles de la historia del proceso redaccional (como, por lo demás, toda descripción científica de una «historia») sólo pueden reivindicar la probabilidad de una plausibilidad argumentativa. Los esbozos que los exegetas trazan de esta historia reconstruida son muy variados y son objeto de debate.

¿Cuál es la colección más antigua con la que pudo comenzar el proceso redaccional? De manera bastante unánime, la investigación exegética supone que la continuación «canónica» de las principales colecciones refleja igualmente, *grosso modo*, las etapas del crecimiento sucesivo del Salterio. Esto quiere decir que se considera que la primera colección «davídica» (Sal 3-41) es también la más antigua, y constituye el núcleo de toda la formación del Salterio. Sin embargo, se pueden concebir aún otros modelos explicativos, algunos de los cuales tal vez sean más coherentes en su argumentación.

Todas las consideraciones relativas a este tema deberían empezar con la cuestión de la «davidización» de la tradición sálmica. ¿Cómo se llegó a mencionar el nombre de David en el colofón de una colección particular (72,20) y a atribuir finalmente el libro entero de los Salmos a esta figura de la historia de Israel? Este desarrollo es impensable sin la etapa previa de la historiografía deuteronómista y la imagen de David que ésta presenta. En primer lugar, y desde la perspectiva narrativa, hay que recordar que en varias ocasiones David es presentado en la corte real de Saúl como un joven que toca hábilmente la cítara (1 S 16,16.23; 18,10; 19,9). Esta tradición de David *músico* ofrece una primera explicación a la atribución davídica del Salterio. Pero hay que insistir también en la profunda piedad personal que aparece más de una vez en la imagen deuteronómista de David. Es verdad que pecó muchas veces

contra su Dios (por ejemplo, en la relación con Betsabé, 2 S 11-12), que no siempre respetó las normas cultuales (por ejemplo, comiendo el pan consagrado, 1 S 21,7), que en su casa se practicó el culto a los *tēraphîm*, los dioses domésticos (1 S 19,13.16), etcétera. Sorprendentemente, los redactores deuteronomistas no añaden notas críticas para distanciarse con respecto a este David, que se permite libertades considerables frente a las normas en vigor entre los sacerdotes y los teólogos de Judá. Esta piedad «popular» e «individual» representada por David no busca simplemente el éxito, la dicha garantizada por Dios, sino que conserva la fidelidad a Dios en situaciones de vida igualmente difíciles. En tiempos de reveses políticos, cuando tuvo que huir ante Absalón, por ejemplo, David no busca la seguridad *cultural* de la presencia de Dios (simbolizada por el arca de la alianza), sino que confía en la presencia *personal* de «su Dios» (2 S 15,24-26).

David es descrito en toda su humanidad, con sus éxitos y sus faltas, sus pecados y el perdón de éstos, expuesto a las persecuciones y protegido por su Dios; se trata de una notable interpretación del rey poderoso, fundador de la dinastía de Judá. En la época del destierro babilónico, sin Templo ni monarquía, podía nacer esta imagen «humana» de la piedad personal, representada por el rey de la época *anterior* a la construcción del Templo salomónico; y sólo fue necesario dar un pequeño paso más para hacer de este David el «cantor predilecto de Israel» (cf. 2 S 23,2), por así decir, el patrono de los salmistas, y atribuirle los salmos, en particular los provenientes de esta misma piedad personal. En el colofón de 72,20, tales salmos son llamados «oraciones» (*tephillôt*), palabras que el hombre dirige a su Dios, y David no lleva ningún título (como «rey de Israel», «siervo de Yhwh», «ungido/mesías», etcétera), sino simple y llanamente su patronímico: «hijo de Jésé».

Es probable que originariamente esta anotación final de 72,20 fuera sólo la conclusión de la colección «davídica» de los Sal 51-72, porque ésta atestigua mejor que las demás una concentración de las indicaciones «biográficas», referidas todas ellas a situaciones precisas descritas en la obra deuteronómista.

Sal 51	(«cuando Natán lo visitó...»)	-> 2 S 12,1
Sal 52	(«cuando Doeg vino a avisar a Saúl...»)	-> 1 S 21,8; 22,9
Sal 54	(«cuando los zifitas vinieron a decir...»)	-> 1 S 23,19
Sal 56	(«cuando los filisteos se apoderaron de él en Gat»)	-> 1 S 21,11-13
Sal 57	(«cuando, huyendo de Saúl, se escondió en la cueva...»)	-> 1 S 22,1-2 (o 24,1-9)
Sal 59	(«cuando Saúl mandó vigilar su casa...»)	-> 1 S 19,11-17
Sal 60	(«cuando luchó contra los arameos...»)	-> 2 S 8,13
Sal 63	(«cuando estaba en el desierto de Judá»)	-> 1 S 23,14

Un criterio suplementario para sostener la antigüedad de la colección formada por los Sal 51-72 se puede obtener por la comparación de los salmos «duplicados», Sal 14 y 53: el último contiene pasajes cuya comprensión se perdió durante el largo proceso de transmisión, mientras que en el otro (Sal 14) una relectura ulterior permitió restituir un sentido a estos pasajes problemáticos.

En la época del destierro babilónico, período de la aniquilación de todas las estructuras nacionales y culturales, la figura de David se convirtió así, en esta primera colección de salmos, en el modelo del hombre que, individualmente, expone sus quejas ante su Dios.

Después del destierro se reorganiza el culto sacrificial, se reconstruye el Templo (520-515) y se establece una jerarquía sacerdotal. La lista de los repatriados comprende (además de los sacerdotes y los levitas) a los «cantores», hijos de Asaf (Esd 2,41; Ne 7,44). Éstos no son mencionados en la historiografía deuteronómista; la obra del Cronista, en cambio, contiene varias alusiones a ellos. Según las Crónicas, su antepasado, Asaf, era ya cantor bajo David (1 Cro 15,17), e incluso jefe de los cantores del rey (1 Cro 16,5; 25,2); se encuentra su nombre (¡siempre en primer lugar!) en la enumeración de los cantores que ofician en el Templo de Salomón (2 Cro 5,12). Es mencionado también, junto a David, en el contexto de la reforma cultural del rey Ezequías (2 Cro 29,30): «...que alabasen a Yhwh con las palabras de David y de Asaf». Esta observación hace pensar en salmos, distintos por lo que respecta a su origen y su tradición (con sus dos atribuciones específicas), pero reunidos con la misma finalidad: las «oraciones» individuales (*tephillôt*) se han convertido en «alabanzas» litúrgicas (*hallel*). Los «Salmos de Asaf» (Sal 73-83) se añaden así a la colección de los «Salmos de David» (Sal 51-72), pero los introducen también de manera programática (Sal 50).

50	51-72: Oraciones de David	73-83
----	---------------------------	-------

Salmos de Asaf

La fase siguiente del crecimiento sucesivo del Salterio está marcada por el añadido de los «Salmos de Coré», situados delante de la colección anterior: Sal 42-49.

«Salterio elohísta»

42-49

50	51-72	73-83
----	-------	-------

El conjunto de esta colección (Sal 42-83) sufrió una cierta armonización redaccional: el nombre divino «Yhwh» fue reemplazado por el epíteto «Elohim» (Dios/divinidad). Se habla entonces del «Salterio elohísta». Esta armonización «elohísta» es una medida interesante, probablemente influida también por la política religiosa del imperio persa que pretendía favorecer a los dioses internacionales en detrimento de los dioses nacionales: en este contexto, se prefiere hablar del «Dios del cielo», del «Dios supremo», del «Dios Altísimo» o simplemente de «Dios». Es evidente que los judíos en el imperio persa deseaban proclamar que su Dios Yhwh era idéntico a este Dios supremo. Por consiguiente, no estaban interesados en poner el acento en el nombre propio de su Dios nacional, y la denominación «Elohim» (comprendida en el sentido de «Dios por excelencia») era, por tanto, más recomendable que el nombre propio *Yhwh*.

En esta misma época, la cuestión del autor de los textos sagrados empezaaba a ser cada vez más importante. Recordemos, no obstante, que en este «Salterio elohísta», la tradición «davídica» estaba lejos de pretender el predominio en la poesía de Israel: los salmos «davídicos» de esta colección se encuentran solamente *después* de los «Salmos de Coré» (Sal 42-49), así como *después* del primer «Salmo de Asaf» (Sal 50).

Es muy distinto lo que sucede en la etapa siguiente del desarrollo del Salterio, en la que se pone *en primer lugar* toda una colección de «Salmos de David»: Sal 3-41.

«Salterio davídico»

3-41

Salterio elohísta: 42-83

84-85

86

87-88

Salmos de David

Coré David Coré

Este incremento del prestigio «davídico» puede ser una repercusión de las esperanzas que se habían puesto en la persona de Zorobabel, gobernador de Judá, que era de ascendencia davídica (1 Cro 3,19; cf. también Mt 1,12 y Lc 3,27) y nieto del penúltimo rey de Judá. Los profetas Ageo y Zacarías lo habían alentado vivamente a propiciar la reconstrucción del Templo (Ag 1,2; Za 4,6-10; Esd 5,1-2; 6,14). Se puede constatar también una tendencia creciente a respetar los textos transmitidos bajo su forma codificada: los dos salmos «gemelos» (Sal 14 y 53), por ejemplo, se mantienen en esta colección. Además, la armonización «elohísta» de la colección de los Sal 42-83 se mantiene fielmente, pero no se impone ya a los nuevos añadidos, ni a la colección puesta en primer lugar (Sal 3-41), ni a los otros salmos de Coré que figuran a modo de apéndice (Sal 84-85.87-88).

En tiempos de Zorobabel sólo quedaba un pequeño paso hacia el desarrollo de una ardiente esperanza mesiánica (Ag 2,20-23) –no obstante, rápidamente decepcionada: por razones oscuras (¿destitución por la autoridad persa?, ¿muerte repentina?), Zorobabel desaparece de la escena política y deja un vacío, llenado en aquel momento por el sumo sacerdote Josué (Za 6,9-13)–. En este clima de expectativas mesiánicas, se puede situar también otra redacción del Salterio, con el Sal 2 como nueva introducción y el Sal 89 como una gran conclusión.

«Salterio mesiánico»

2	3-88: «Salterio davídico»	89
---	---------------------------	----

Los dos salmos del marco que determinan la lectura mesiánica de los salmos «davídicos» recuerdan con insistencia el juramento que Dios había jurado a David (Sal 89,4.36.50; cf. Sal 2,7), pero no cabe ninguna duda por lo que respecta al hecho de que la realidad política de la época estaba lejos de corresponder a la realización de estas esperanzas mesiánicas (cf. sobre todo el versículo final, Sal 89,52). Las rebeliones contra el poder central (cf. Esd 4,6 y 4,7-23) no tuvieron éxito; a pesar de todas las decepciones, el mesianismo davídico, real o de restauración, no se extinguío nunca, pero pasó a ser cada vez más marginal en la política *oficial* en Judá.

La historiografía del Cronista, que trata de evitar el concepto de un mesianismo real y político, es la que mejor representa esta política. Según la obra del Cronista, la función principal de David no fue la de ser el fundador de una dinastía o el «mesías de Yhwh», sino la de haber preparado realmente todo para la construcción del *Templo* y para el culto litúrgico (1 Cro 22-26). Los libros de Esdras y Nehemías están interesados únicamente en el poder sacerdotal y en la vida espiritual de la comunidad; no hablan de los movimientos mesiánicos.

Ciertamente, la política dirigida por la clase sacerdotal no pudo simplemente eliminar la herencia mesiánica, pero la teología oficial puso empeño en dar una nueva interpretación a esta tradición; se podría decir que esta otra relectura es un «mesianismo sin mesías» (Hans Strauss), es decir, un mesianismo *sin* una figura real de mesías: el rey es Yhwh, ¡y Yhwh solo! Precisamente en este medio hay que situar los «Salmos del reinado de Dios» (Sal 90-99).

«Salterio teocrático»

2-89: «Salterio mesiánico»

90-99

Salmos
del reinado

100-118

Apéndices
«Aleluya»,
etcétera

En el cuadro dibujado por estos salmos el mesías no aparece nunca. Dios solo realizará la justicia sobre la tierra y creará un nuevo orden del mundo (cf., por ejemplo, Sal 99,4.8). Toda la tierra participará en la alabanza a Yhwh cantada por Israel (cf., por ejemplo, Sal 96,1). Esta atmósfera de entusiasmo impregna todos los Salmos del reinado. En una perspectiva escatológica, anticipa aquello que se espera para el reino de Dios que está «próximo» (cf. también Mt 3,2; 4,17 y *par.*). «Yhwh reina» (Sal 93,1; 96,10; 97,1; 99,1): la forma *verbal* en hebreo no expresa un estado, sino una actividad; quiere afirmar el dinamismo ligado a la fe en Yhwh como rey y juez.

En el texto masorético, ninguno de los salmos de esta colección de los Sal 90-99 lleva el título «salmo de David». El primer salmo de este grupo (Sal 90) se titula «Oración de Moisés, el hombre de Dios». Así, el interés principal se ha desplazado: David no es ya el primer salmista, sino que tiene un célebre predecesor en la persona de Moisés, que habría inaugurado este género de literatura sagrada.

Otros salmos de orígenes diversos fueron incorporados en un apéndice (en el grupo de los Sal 100-118), probablemente en momentos diferentes. La mayoría de ellos expresan la misma alabanza entusiasta, resumida también en un «Aleluya» (= «Alabad a Yhwh») inicial o final.

No obstante, los salmos no se utilizaron exclusivamente en un contexto litúrgico de alabanza, sino también en el de la enseñanza. Hay que suponer la existencia de escuelas sapienciales que se ocuparon de la transmisión de la herencia religiosa, histórica y ética del antiguo Israel. Pero al mismo tiempo, estas escuelas realizaron una *reflexión* sobre la tradición, con la finalidad de considerar el impacto de la herencia en una situación nueva y actual. En esta perspectiva, no se *transmitió* únicamente, por ejemplo, el Salterio bajo la forma recibida, sino que también se *crearon* textos nuevos. A propósito de esta «salmografía sapiencial», hay que mencionar particularmente el *nuevo marco* situado alrededor del Salterio ya existente, a saber, los Sal 1 y 119.

«Salterio sapiencial»

1

2-118: «Salterio teocrático»

119

El marco indica la clave de interpretación propuesta para el Salterio entero. El Sal 1 es una especie de *proemio* (*exordio*) que, a la manera de la sabiduría, enseña los «dos caminos» (vv. 1 y 6: *derek*): el de los «justos» (sabios, racionales, integros, etcétera) y el de los «impíos» (insensatos, irracionales, pecadores, etcétera). El Sal 119 es una obra literaria prolífica, puesto que es con gran diferencia el más largo de todos los salmos; comprende 176 versículos, reagrupados en 22 estrofas que corresponden a las 22 letras del alfabeto hebreo. Su forma estilística, que corresponde a la de un «acróstico alfábético», es muy sofisticada: cada estrofa está compuesta de ocho versículos que empiezan por la misma consonante. Su tema principal corresponde al del Sal 1: «Dichosos aquellos cuya conducta [*derek*] es íntegra y caminan en la enseñanza de Yhwh» (119,1). A lo largo de todo este salmo, se desarrolla ampliamente la idea de enseñanza; los términos de este campo lingüístico son extraordinariamente numerosos. Esta otra relectura de la tradición sálmica retoma fielmente la intención de alabar a Dios, venerado como el maestro supremo (Sal 119,102; cf. también Jb 36,22).

Otros salmos acrósticos (Sal 37; 111; 112), de fuerte acento sapiencial (Sal 37; 73; 112), provienen ciertamente del medio de la «salmografía sapiencial». No se excluye que fueran interpolados en el texto recibido para llegar a una colección de 120 (12 x 10) salmos. Puesto que el segundo salmo-marco (el actual Sal 119) atestigua una predilección por el simbolismo de las cifras (22 x 8 versículos), y es probable que el Sal 116 fuera contado como dos salmos originariamente distintos (cf. la traducción griega [LXX]: Sal 116,1-9 y 116,10-19), se obtendría así efectivamente la cifra 120 para este «Salterio sapiencial». Como las 12 tribus representan a todo el pueblo de Israel y los 10 mandamientos la totalidad de la enseñanza divina, estos 120 salmos podían tener la pretensión de resumir lo esencial de toda la tradición sagrada. Con este simbolismo de totalidad, la redacción del Salterio sapiencial reivindicaba probablemente que había establecido la forma definitiva y casi «canónica» de esta colección (cf. Dt 4,2; 13,1).

No obstante, la historia del proceso redaccional no había concluido aún. Después se añadió una pequeña colección, la de los «cantos de las subidas» (o «salmos de peregrinación»): Sal 120-134. Parece obvio que a los responsables de este añadido no les agradó que el Salterio terminara con una perora-

ción sapiencial, muy artística e individualizante (Sal 119), y quisieron acentuar los vínculos indispensables con el Templo, sus siervos y el conjunto de la comunidad cultural. Además de esta colección (Sal 120-134), en la que todos los poemas van precedidos por un título idéntico, otros salmos fueron interpolados –probablemente por los mismos redactores– y situados bajo una autoridad «davídica» (Sal 138-144; véase también Sal 137 en los LXX). Para corregir el comienzo del «Salterio sapiencial» (Sal 1,1: «Feliz el hombre...»), este «Salterio litúrgico» concluye con un estribillo correctivo, repetido: «Feliz el pueblo...» (Sal 144,15). Con el número de 144 salmos (= 12 x 12), este Salterio aumenta el simbolismo numérico (idea de totalidad) ya expresado por la cifra 120 en el Salterio sapiencial. Después, los Sal 145-150 forman un gran final, donde la expresión «Aleluya» precede a cada uno de los poemas, en analogía con el final anterior, el de los Sal 111-117.

«Salterio litúrgico»

1-119: «Salterio teocrático»	120-134	135-144	145-150
	«Salmos de peregrinación»	Anexos: «Salmos de David»	Gran final: «Aleluya»

Es cierto que se siguieron creando nuevos salmos, pero éstos no obtuvieron ya un estatus canónico. El Salterio de la Biblia griega (LXX) contiene un salmo suplementario, pero se indica claramente que está excluido del cómputo. El libro de los Salmos canónico (considerado, según se creía, de origen «davídico») estaba cerrado. Nuevos textos poéticos fueron reunidos en un libro aparte: los «Salmos de Salomón». Pero esta colección de 18 salmos no encontró un reconocimiento general y definitivo como libro canónico. Mencionemos también los himnos de Qumrán, llamados *«Hôdayôt»*: una treintena de ellos se ha encontrado en rollos lamentablemente muy deteriorados. Está asimismo atestiguado que en las comunidades cristianas se cantaban salmos (cf., por ejemplo, 1 Co 14,26), tanto los recibidos de la tradición como otros poemas compuestos por la primera generación cristiana (cf., por ejemplo, Flp 2,6-11).

36.4. El Salterio como un libro bíblico junto a los demás

En un largo proceso, las diferentes colecciones de salmos se transformaron así en un «Salterio», (a) considerado como una unidad literaria y (b) atribuido a un solo autor, David. Aun cuando no corresponden a la historia de la formación del texto, como hemos visto, estos dos aspectos ejercieron una profunda influencia en la lectura de los salmos.

(a) Situado entre los demás textos canónicos, el libro de los Salmos es considerado como un documento único de la «respuesta» en palabras por la cual el hombre se adapta a la situación dialógica de la relación con Dios (Westermann). La unidad literaria se encuentra, por tanto, en esta situación de «oración» que puede expresarse de formas muy diversas. Esta comprensión se refleja bien en la anotación final de las *«Oraciones de David»* (Sal 72,20). Sin embargo, el título del libro bíblico de los Salmos en su conjunto prefiere, según la tradición judía, una definición más limitada: *t'hillim*, «las alabanzas»; lo esencial de la «respuesta» del hombre debería ser, por tanto, cantar la gloria de Dios. Según esta lectura de los salmos, la actitud de lamentación o de queja, por ejemplo, no sería más que una fase provisional en la vida del creyente; a través de todas las dudas y las pruebas, el creyente llegará finalmente a alabar a Dios, del mismo modo que el Salterio termina con el júbilo repetido de los «Aleluya».



Músicos prisioneros (cf. Sal 137).

Esta alegría entusiasta se ensancha sobre todo en una perspectiva escatológica: «Quienes siembran con lágrimas cosecharán con cantos de júbilo» (Sal 126,5; cf. Ap 19,1-8; 21,4). La lectura principalmente himnica y escatológica del libro como tal tendrá repercusiones evidentes en la interpretación de los salmos particulares; es innegable que forma parte de la historia de este escrito bíblico. No obstante, hay que subrayar que con la supremacía de este tipo de lectura se correría el riesgo de restringir la diversidad de vivencias humanas que se expresan en los Salmos. Además, *una* etapa de la historia de las relecturas no debería prevalecer sobre las otras –por ejemplo, la interpretación mesiánica (cf. el «marco» formado por los Sal 2 y 89) o sapiencial (cf. el «marco» de los Sal 1 y 119).

(b) Una diversidad comparable se da también en la comprensión del «autor» de este libro bíblico, a saber, David. Puede ser el ejemplo tipo del perseguido (cf., por ejemplo, Sal 59,1: «...con el fin de matarlo») o del pecador que pide el perdón de Dios (cf., por ejemplo, Sal 51). En una lectura mesiánica, pasa a ser «hijo» de Dios (cf. Sal 2,7.12; 89,27), personificación de la alianza eterna de Dios con su pueblo (cf. Sal 89,4.29.35.40). El hecho de que el Salterio «davidico» contiene muchos detalles que superan el marco histórico de la época de este rey (así, por ejemplo, la descripción del destierro, Sal 137) ha llevado a los lectores posteriores, tanto judíos como cristianos, a atribuir a David un espíritu profético (cf., por ejemplo, Mt 22,43; Mc 12,36; Hch 1,16). Las razones de la «davidización» del Salterio son múltiples y su valoración no fue siempre la misma en el proceso de formación del canon de los Salmos y de su interpretación.

Aun cuando sea indispensable para la exégesis, la lectura «canónica» no puede reivindicar la prioridad sobre las otras lecturas del Salterio. Porque en la historia de los salmos, el aspecto de su «unificación» en una colección canónica es bastante secundario (y tardío) con respecto a la profunda *diversidad* que caracteriza el origen de estos textos poéticos y su función primitiva.

36.5. La distribución en cinco partes

El comentario rabínico de los Salmos (*Midrash Tehillim*) evoca así la estructura del Salterio: «Del mismo modo que Moisés dio cinco libros de leyes a Israel, así también David dio cinco libros de Salmos a Israel». Esto significa que la organización del libro de los Salmos está orientada desde la *Torah* como modelo de texto canónico y litúrgico. En el texto bíblico se puede reconocer claramente esta distribución del Salterio en cinco partes; cada uno de estos cinco libros termina con una doxología parecida:

Libro		Doxología
I.	Salmos 1-41	-> 41,14
II.	Salmos 42-72	-> 72,18+19
III.	Salmos 73-89	-> 89,53
IV.	Salmos 90-106	-> 106,48
V.	Salmos 107-150	-> 145-150 (?)

Los responsables de esta estructuración se esforzaron por situar las cesuras en función de datos literarios evidentes. En efecto, el final de su primer libro (Sal 1-41) corresponde al final de la primera colección davídica (Sal 3-41), antes del comienzo del «Salterio elohísta», manifiestamente diferente desde el punto de vista estilístico. La segunda cesura se orientó claramente desde la anotación final de 72,20 para hacer coincidir el final del segundo libro con el final de las «Oraciones de David». La tercera doxología está situada después del Sal 89 que, en el nivel de su contenido, tiene una importancia particular (y que, por lo demás, cierra el Salterio «mesiánico»). La diferencia entre el Sal 89 y el grupo de los salmos que siguen (el «Salmo de Moisés» y los «Salmos del reinado») es muy clara, de modo que en este lugar preciso se impone una separación. Para la delimitación de los libros IV y V, las razones son menos claras; el quinto libro no tiene una doxología análoga a los anteriores, y cabe preguntarse si hay que atribuir esta función doxológica al conjunto de los Sal 145-150 (cf. el eco de las doxologías en Sal 145,21) o sólo al Sal 150.

La intención de hacer del libro de los Salmos una *Torah* de David, por así decir, es evidente; en cambio, por lo que respecta a la interpretación concreta de los salmos –es decir, cada salmo considerado individualmente–, la aportación de tal contextualización del Salterio como *Torah* es mínima, e incluso insignificante. Es cierto que la exégesis tradicional, demasiado focalizada en los detalles, corría el riesgo de perder de vista el Salterio en su conjunto; sin embargo, en sentido contrario, algunas tendencias actuales de la exégesis «holística» oscilan hacia el otro extremo, con el riesgo de que «el bosque oculte los árboles».

36.6. Indicaciones bibliográficas

36.6.1. Comentarios

- E. BEAUCAMP, *Le Psautier*, 2 vols., París, 1976; 1979. M. GIRARD, *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation*, 3 vols., Montréal / París, 1984-1994; 1996¹. F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, HTThKAT, 2000 [Sal 51-100]. Id., NEB.AT 40, 2002 [Sal 1-50]. H.-J. KRAUS, BK.AT 15/1, 1989²; BK.AT 15/2, 1989³ = *Psalms: A Commentary* (Continental

Commentaries), Minneapolis (Mn), 2 vols., 1988-1989 (trad. cast.: *Los Salmos*, 2 vols., Sigüeme, Salamanca, 1993, 1995). M. OEMING, NSK.AT 13/1, 2000 [Sal 1-41]. K. SEYBOLD, HAT I/15, 1996.

36.6.2. Estado de la investigación

M. GIRARD, «L'exégèse des Psaumes. Etat de la recherche (1980-1992)», en M. GOURGUES / L. LABERGE (eds.), «De bien des manières». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle: Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC* (LeDiv 163), Montréal / París, 1995, pp. 119-145. P.H.A. NEUMANN (ed.), *Zur neueren Psalmenforschung* (EdF 142), Darmstadt, 1976.

36.6.3. Obras y artículos importantes

J.-M. AUWERS, «Le David des psaumes et les psaumes de David», en L. DESROUSSEAU / J. VERMEYLEN (eds.), *Figures de David à travers la Bible* (LeDiv 177), París, 1999, pp. 187-224. J. BECKER, *Wege der Psalmenexegese* (SBS 78), Stuttgart, 1975. F. CRUSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn, 1969. H. GUNKEL / J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israel*, Göttingen, 1975^a (trad. cast.: *Introducción a los Salmos*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia, 1983). S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, Kristiania, 1922. H.P. NASUTI, *Defining the Sacred Songs: Genre, Tradition, and the Post-Critical Interpretation of the Psalms* (JSOT.S 218), Sheffield, 1999. G. RAWASI, *Les Psalmes* (adaptation de l'oeuvre en trois volumes par Robert Michaud), París, 1993. K. SEYBOLD, *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart, (1986) 1991^b. R.J. TOURNAY, *Voir et entendre Dieu avec les Psalmes ou La liturgie prophétique du Second Temple à Jérusalem* (Cahiers de la RB 24), París, 1988. C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 11), Génova, 2002^c.

JOB

Ernst Axel Knauf y Philippe Guillaume

- El satán: *¿Te crees que Job teme a Dios por nada?* (1,9).
- Dios: *¡Tú me has incitado a engullirlo para nada!*

El tema principal del libro de Job es la cuestión del mal. Los capítulos 1-2 y 42,7ss, redactados en prosa, forman un marco en torno al resto de la obra, compuesta en verso. El marco en prosa comienza con una apuesta alucinante, que sería estúpida si no fuera divina (1-2), mientras que la cuestión clave de la parte principal del libro es profundamente humana: el hombre se rebela contra un mundo donde parece que Dios da rienda suelta a su arbitrariedad. El libro de Job ha inspirado a los escritores y pensadores de todos los tiempos, desde el *Fausto* de Goethe hasta la novela de ciencia ficción de R. Heinlein (*Job: une comédie de justicie*, J'ai lu 2135, París, 1987). Esto se explica por el hecho de que plantea cuestiones propias de todo el género humano.

37.1. Estructura y contenido del libro

El libro está escrito en un hebreo de muy alto nivel, que contiene muchos *hapax legomenon* y palabras extranjeras. Posee, no obstante, una estructura bastante simple:

I.	Prólogo en prosa (1-2)
II.	Lamentación de Job (3)
III.	Debates entre Job y sus amigos (4-27)
IV.	Elogio de la sabiduría (28)
V.	Lamentación de Job (29-31)
VI.	Discurso de Elihú (32-37)
VII.	Diálogo entre Yhwh y Job (38-42,6)
VIII.	Epílogo en prosa (42,7-17)

Los actores del libro son:

– Job, un gran propietario de ganado del noroeste de Arabia, y su mujer. El nombre de Job significa tal vez «¿dónde está (mi) padre?» (*ayya-abun; alternativa: «el enemigo habitual», *'ayyābūm).

– En el prólogo: el presidente de la corte, Yhwh, y el acusador, el satán (siempre con artículo, cf. Za 3,1-2).

– En la parte central: Dios. No es llamado Yhwh, sino sobre todo Eloah y Shadday.

– Los amigos de Job, que vienen de los puntos más lejanos de Arabia: Elifaz de Temán (= Edom) representa una sabiduría fundada sobre la sensatez; Bildad de Súaj (Éufrates Medio) es más tradicional, mientras que Sofar de Naamat (Arabia del Sur) muestra la inspiración del ayatolá apasionado que pronuncia sin cesar lugares comunes.

– Elihú, hijo de Baraquel el buzita, es el único nombrado con precisión, que llama a Job por su nombre y que no es objeto de reproches en 42,7. Podría pertenecer a la élite de Jerusalén (aun cuando la indicación de su proveniencia apunta hacia Arabia occidental, el *Bazu* de los textos asirios). Detrás de este nombre podría ocultarse el autor del libro (Weinberg) o su primer comentarista ortodoxo (Knauf).

Se encuentran también *figurantes*: los hijos de Job, sus siervos, Behemot, Leviatán y el cosmos entero.

Sumario: después de la presentación de Job como un personaje opulento y escrupulosamente piadoso (1,1-5), el lector tiene el privilegio de asistir a una sesión del consejo de la corte celeste (1,6-12). A Yhwh, que alaba los méritos de su siervo Job, el acusador le apuesta que Job sería menos piadoso si estuviera menos protegido por Yhwh. Éste acepta el desafío y pone la suerte de Job en manos del satán. En la tierra, Job, que ignora lo que acaba de pasar allá arriba, pierde rebaños e hijos y bendice a Yhwh (1,13-22). En la segunda sesión del consejo, el satán pide que se le dé la posibilidad de dañar la salud de Job, y se le concede (2,1-7a). Job, cubierto de úlceras, resiste a su mujer, que le propone «bendecir» (en hebreo, tal vez un eufemismo para «maldecir») a Dios y morir (2,7b-10). Después llegan los tres amigos para consolar a Job (cf. 2 R 13,14; 20,12 = Is 39,1; 2 Cro 22,6; Mt 25,36.39.42-43), pero resultarán ser consoladores agobiantes (16,2). Tras siete días de silencio, empieza un formidable torneo oratorio (3,2). Se trata de un debate donde cada intervención de Job va seguida por la réplica de cada uno de sus amigos. Se puede resumir el contenido de esta controversia de la manera siguiente:

Primer debate (capítulos 3-11)

3

Job: maldito sea el día en que nací; si al menos hubiera nacido muerto, habría tenido la suerte de no haberme convertido en un ser atormentado y lleno de úlceras.

- 4-5 Elifaz: dichoso el hombre a quien Dios reprende. Implora a Dios, que él te restablecerá.
- 6-7 Job: al menos, tened piedad de mí. Dios, como un espía, no me deja nunca, a mí, que soy un soplo efímero.
- 8 Bildad: si tus hijos han muerto, se lo merecían. Pero tú eres piadoso, Dios te dará risas y júbilo.
- 9-10 Job: ciertamente, no estoy a Su altura. Este tigre sanguinario, ¿me ha formado sólo para me devorarme?
- 11 Sofar: que Dios haga callar tus blasfemias. Tú no eres inocente. Consolida tu juicio, reconoce tu error, y él te perdonará.

Segundo debate (capítulos 12-20)

- 12-14 Job: yo no soy menos sabio que vosotros, dejad de martillar. Dios hace y deshace a su antojo. Pero que explica por qué se encarna contra un ser inocente.
- 15 Elifaz: tus palabras son viento. Tus protestas de inocencia te condenan porque la desgracia se abate sobre el malvado.
- 16-17 Job: sois consoladores desoladores. ¿Quién me defenderá contra Dios y contra mis amigos?
- 18 Bildad: ¿vamos a dejar que nos trates como estúpidos? El malvado no tiene esperanza.
- 19 Job: tened piedad de mí, amigos míos, porque la mano de Dios me ha tocado. Mi redentor me vengará.
- 20 Sofar: el triunfo del malvado es breve.

Tercer debate (capítulos 21-27)

- 21 Job: ¿acaso me quejo de un hombre? Los malvados prosperan y mueren felices.
- 22 Elifaz: el hombre debe ser sabio para su propio beneficio. Job, has menospreciado tanto a los pobres como a su creador.
- 23-24 Job: si pudiera al menos ir hasta Él para defender mi causa. El mundo está lleno de injusticia.
- 25 Bildad: ¿cómo puede el hombre, este gusano, ser justo contra Dios?
- 26-27 Job: el poder del Creador es inconcebible. Por la vida del Dios que me niega justicia, mantendré hasta el final mi inocencia.
- 28 *Interludio:* este discurso sobre la sabiduría atribuido a Job debería ser puesto en boca del «coro». Resume el conjunto de lo que se ha dicho hasta aquí: ¿dónde encontrar la sabiduría?

Lamentación de Job y monólogo de Elihú (capítulos 29-37)

- 29-31 Job: me declaro no culpable, y lanzo un desafío al Poderoso en vez de pedirle ayuda.
- 32,1-5 *Interludio:* los amigos se callan. Entonces entra en escena el joven Elihú, furioso por el silencio de los ancianos que admiten implícitamente la culpabilidad de Dios.
- 32,6-33,33 Primer monólogo de Elihú: yo esperaba que la sabiduría de los ancianos refutara a Job, pero he aquí que se han quedado en silencio. Así pues, tendré que hacerlo yo mismo. Job no es inocente. Que discienda en su desgracia la repremisión divina.
- 34 Segundo monólogo: al acusar a Dios de que se niega a hacerle justicia, Job prueba su culpabilidad. A su falta, añade la rebelión y logra sembrar el desconcierto entre nosotros.
- 35 Tercer monólogo: ¿dices que eres más justo que Dios? El no se digna responder a tales locuras.
- 36-37 Cuarto monólogo: los empedernidos son los únicos a quienes no libera. Acepta su castigo sin rebelarte, porque no podrás sobornarlo. Canta al Señor del otoño, al Señor del invierno y al Señor del verano.

Debate de Job con Yhwh (capítulos 38-42)

- 38,1-40,2 Yhwh: estoy capacitado para crear lo que es bueno y lo que escapa a la comprensión y el dominio del hombre.
- 40,3-5 Job: pongo mi mano sobre mi boca, he hablado una vez, ya no responderé.
- 40,6-41 Yhwh: estoy capacitado para defender mi creación contra el caos que la amenaza.
- 42,1-6 Job: renuncio a la «teología» porque he sido consolado (juego con el doble sentido de *n-h-m*)

Epflogo (42,7-17): veredicto divino

- 42,7-9 Yhwh: Job ha hablado bien. Que interceda en favor de sus amigos que se han equivocado.
- 42,8-17 Job llega a ser aún más rico que antes. Engendra siete hijos y tres hijas. Éstas son nombradas y reciben posesiones (en contradicción con la *Torah*), en vez de ser simples posesiones como en 1,18.

37.2. Origen y formación

37.2.1. *La cuestión de la coherencia*

Las opiniones varían considerablemente a propósito del problema de la composición del libro de Job, y van de la hipótesis de la unidad del libro en su conjunto hasta las estratigrafías literarias a veces bastante complicadas. La mayoría de los investigadores (cf. la presentación en Lévéque) admiten una leyenda original en prosa que dataría de la época monárquica (1-2*; 42*), completada primero por los diálogos (3*-31*; 38*-41*), después por la inserción del himno a la sabiduría (28*) y de los discursos de Elihú (32-37). Los defensores de un relato en prosa antiguo suelen considerar las escenas de la corte celeste como añadidos (la figura del satán sólo está atestiguada en los textos tardíos, y el paso de 1,12 a 1,13 plantea un problema gramatical).

El aspecto secundario de los discursos de Elihú es evidente, mientras que las otras hipótesis literarias son más discutibles. En efecto, los discursos de Elihú separan el desafío que Job ha lanzado en 31 de la respuesta de Yhwh que no comienza hasta el capítulo 38; y tampoco siguen la estructura tripartita de los otros discursos. Además, Elihú no recibe respuesta, ni de Job, ni de Dios. Ha llegado, por tanto, más tarde a la escena. Por lo demás, no añade de nada a lo que ya se ha dicho, y su intervención puede ser considerada como una interpolación ortodoxa que permite a este libro crítico entrar en la biblioteca del Segundo Templo. Contrariamente a lo que sucede en los discursos de Jb 28 y 38-41, Elihú sostiene que la sabiduría puede ser encontrada en la enseñanza bíblica tradicional.



El rey persa como «señor de los animales». Este concepto subyace en el discurso divino en Job 38-39.

En cambio, los argumentos en favor de la separación entre marco o leyenda y diálogo son más discutibles. Es cierto que el texto en prosa habla de Yhwh mientras que Job y sus amigos mencionan más bien a Eloah y Shadday. Pero el autor y sus destinatarios en Jerusalén conocen el verdadero nombre de Dios mientras que Job y sus amigos, dada su condición árabe, utilizan el genérico «Dios» o el nombre «Shadday» (Gn 17,1.20). En el siglo VII a.C., la novela de Ajicar combinaba ya poemas sapienciales con un marco en prosa. Las tragedias atenienses del siglo V a.C. contenían también diálogos, un coro, monólogos, y un *«deus ex machina»* final. Es improbable que el autor de Job asistiera a una tragedia griega, pero es probable que hubiera oído hablar de ellas a sus conocidos que surcaban el Mediterráneo.

Es imposible probar que los capítulos 1-31*; 38-42* fueron redactados de un tirón. Sin embargo, se debe admitir también que la reconstrucción de un relato popular que estaría en el origen del relato en prosa sigue siendo aventureada. Además, la relación entre Dios y el mal en la narración en prosa corresponde a la que se encuentra en la parte en verso: en Jb 3-40, la función del satán es asumida por la evocación del caos en los discursos divinos. Estos textos afirman que Dios no ha creado el mal; por el contrario, el mal es rechazado y mantenido en su lugar por Dios. Se puede observar también que el Job de los capítulos 1 y 2 es sencillamente demasiado piadoso para ser real. Es una caricatura que la parte central del libro va a reducir a sus justas proporciones (cf. Knauf). Se interpreta tradicionalmente la aparición de la palabra «bendecir» (1,5.10.11.21; 2,5.9) como un eufemismo para «maldecir». Sin excluir forzosamente esta idea, se puede observar la sutileza del empleo del término «bendecir»: el Job del texto en prosa se asemeja así al de la poesía, puesto que se niega a bendecir Dios por el mal que lo está golpeando. Resiste así a la suprema blasfemia que tratan de hacerle cometer el satán y su mujer: «bendecir» a Dios para el mal.

No obstante, los añadidos no se limitan probablemente a los discursos de Eilihú. El texto de los diálogos es más breve en la *Septuaginta*, sin duda traducida a partir de un texto hebreo diferente del que presenta el TM. Además, aparentemente el texto de los capítulos 22-28 está corrompido, puesto que el tercer debate se interrumpe bruscamente y se puede observar que algunos versículos sólo tienen uno de los dos versos del distico. El primer manuscrito de Job debió, por tanto, ser reelaborado por los sabios del Templo. Jb 28,20-28, por ejemplo, podría ser secundario.

37.2.2. Datación y medio productor

Los saqueos de caldeos y de sabeos en el norte de Arabia que se mencionan en 1,14-17 presuponen la situación de esta región durante la ocupación

de Temá por Nabonido (552-539), cuando los caldeos tratan de arrancar a los sabeos el dominio de las rutas comerciales en Arabia. La mención de las caravanas de Temá y de Saba (6,19) requiere una fecha cercana al año 400, cuando Saba perdió el control del comercio árabe en beneficio de los mineos y Temá fue reemplazada por Dedán como principal centro de caravanas.

Habida cuenta de que Job es presentado como rico y justo, que parece más árabe que judío, y que el texto conoce Egipto, Arabia y el mundo egeo, la primera versión del libro debe ser atribuida a un medio de propietarios rurales que viajaban o que estaban en estrecho contacto con los negociantes internacionales que habían sufrido la política descrita en Ne 5 y 13. Como el libro de Rut, Job alza la voz para oponerse a Esdras y Nehemías. Su actitud favorable a los descendientes de Ismael (Gn 17; 25,9) vincula a los autores de Job con P más que con D (Gn 21,9-21).

Una de las grandes cuestiones que plantea el libro de Job es saber cómo Dios puede ser a la vez justo y todopoderoso en un marco monoteísta. En un régimen politeísta, en efecto, el poder de un dios puede ser limitado por el de otro dios, como en el caso de Ulises, cuyos sinsabores son explicados por las disputas entre dioses. Por lo demás, el problema del sufrimiento de los inocentes no constituye verdaderamente el cuestionamiento fundamental y exclusivo de Jb; varios salmos habían examinado ya todos los elementos de este problema. Todas estas observaciones conducen al siglo V como *terminus a quo*.

Jb fue agrupado entre los *Ketubim*, considerados como comentarios de la *Torah* y de los Profetas. Su recepción creativa de la *Torah*, de Is (con 40-66*) y de Jr lo predestinaba a este lugar. ¿Qué significa el hecho de que Dios, que ha creado la luz pero no la oscuridad, atribuye, no obstante, a la tiniebla un lugar en la creación (Gn 1,1-5)? ¿Y qué ni el verano ni el invierno, ni el día ni la noche cesarán mientras dure la tierra? Jb 40 responde que Yhwh, que llamó a su siervo Moisés sobre el monte, desciende también en persona para responder a la llamada de su siervo Job (42,7). El siervo de Is 53 sufre por Israel, mientras que Job habla de sufrimiento sin nombrar un beneficiario. La imploración desesperada de Jeremías (Jr 20,7-10.14-18) no encuentra respuesta hasta Jb 38-41 (como consecuencia de la cita de Jr 20,14-18 en Jb 3). El autor de Jb vivía, por tanto, en Jerusalén durante el debate que está en el origen de la *Torah* (segunda mitad del siglo V), o justo después de su promulgación a principios del siglo IV. Como la *Torah* representa un compromiso entre el romanticismo popular de la escuela deuteronómista (futuros fariseos representados por los amigos de Job) y los aristócratas realistas de la escuela sacerdotal (futuros saduceos), Jb entró probablemente en la biblioteca y la escuela del Templo gracias al mismo compromiso. Allí fue preservado y embellecido.

Obras de sabiduría paralelas

Los temas tratados en el libro de Job poseen numerosos paralelos en el Oriente Bíblico (para las referencias precisas, cf. Albertson y Lévéque).

Conviene mencionar especialmente los textos siguientes:

Un *texto médico babilónico*, BAM 234. Un ciudadano acomodado pierde sus bienes y se hunde en la depresión y la rebelión contra su dios y contra el rey. El diagnóstico afirma que la divinidad, encolerizada, se ha apartado del desgraciado y que lo acechan males aún mayores (cf. Dion).

La teodicea babilónica o Job sumerio. Una lamentación anuncia que el héroe es abandonado por los dioses. Efectivamente, los humanos lo abandonan y él cae enfermo. Tres sueños anuncian su liberación, tras la cual es restablecido. Se afirma la retribución sin crítica.

El poema babilónico al *Señor de la sabiduría* relata la historia de un funcionario venido a menos y hecho esclavo. Éste no comprende qué ha podido hacer para merecer tal tratamiento. Pero, cansado de luchar, concede que tal vez haya pecado sin darse cuenta de ello, admitiendo así implícitamente que el sufrimiento es siempre un castigo.

La sabiduría de Ajicar ofrece sin duda el paralelo más próximo al libro de Job. Es un escrito arameo de los siglos VIII/VII, que fue traducido a una docena de lenguas. Un alto funcionario de Senaquerib no llega a ser padre, a pesar de tener sesenta mujeres. Adopta a su sobrino y lo prepara para que sea su sucesor por medio de una colección de proverbios. Pero el sobrino agradece lo que su bienhechor ha hecho por él acusándolo de traición ante el rey. Desposeído de sus bienes, Ajicar logra recuperar el favor aceptando construir el palacio entre el cielo y la tierra que reclama el rey de Egipto. A su regreso, exhorta al sobrino con una segunda serie de proverbios.

La fábula de APPU, procedente de la mitología hitita. Un hombre rico tiene una mujer hostil que no le da hijos. Después de grandes sufrimientos, lucha contra Dios. Finalmente, es el feliz padre de dos gemelos.

Aun cuando era originariamente un tratado teológico, el libro de Jb es mal interpretado si se olvida que se trata ante todo de una creación literaria. Se podría creer que el autor expresa su opinión en las palabras de Dios o en las de Job, pero no es cierto en la medida en que el libro es muchas veces irónico. Es, por tanto, impío recibir «también» lo malo de manos de Dios (2,10) porque al final del libro se sabe que no viene de Dios. La rabia de Job contra Dios se desplaza, porque es el satán quien provoca sus sufrimientos. Job tiene razones para temer por su vida, aun cuando ignora que Dios retiene al

satán. No obstante, sus acusaciones contra un Dios que se divierte apostando sobre su resistencia están justificadas, puesto que es él quien más aporta a la reflexión. Los amigos están completamente al margen de la realidad con su recitación de mantras tradicionales sin ninguna consideración hacia la situación personal de Job. De hecho, no sólo el satán, sino que nadie es completamente inocente, ni siquiera Dios. Si no fuera así, ¿habría acudido tan presto para responder al desafío si no se hubiera sentido obligado a hacerlo debido a su responsabilidad en los sufrimientos de Job? Al comienzo, Job masacra a centenares de animales por los pecados imaginarios de sus hijos. Después de sus imprecaciones dirigidas a Dios y al mundo que ha creado, se convierte, al final del libro, en un santo cuya intercesión salva vidas. En este momento, Job, Dios y, como es de desear, el lector con ellos, no son ya los mismos que al comienzo del relato. El autor no juzga, sino que deja el juicio al lector.

37.3. Temas y cuestiones clave

Como obra literaria, Job se presta a varios tipos de lectura. Enumeramos a continuación cuatro de ellos.

La *lectura teológica*: trata de aportar una solución al problema de la teodicea. Job deprueba que la creación esté dominada por el caos (3; 21,7-11) o que el creador sea un tunante que se complace en hacer sufrir a los demás (9,24). Ésta es la forma que adopta la teodicea en Oriente Próximo: según la realidad tal como nosotros la vivimos, el creador ¿puede ser a la vez todopoderoso y justo? La respuesta se da en los dos discursos divinos (Jb 38-41; cf. Keel). Dios se preocupa aún de su creación, y está comprometido para siempre en defenderla contra el caos. Los términos de omnipotencia y de justicia divinas son redefinidos a lo largo del debate: Dios era bastante poderoso para asegurar la existencia de la creación, pero no para impedir la permanencia del caos. Esta posición es rigurosamente «lógica». Implica que Dios podía crear algo –en oposición a nada–, pero no podía eliminar la nada; si no, esta oposición ya no existiría. Dios combate el caos, siempre y sin tregua, lo cual no pone en modo alguno en cuestión su justicia, ni siquiera cuando uno de sus adoradores es momentáneamente engullido por el caos. Se puede, por tanto, decir que el Dios de Job es un dios limitado por su creación y su propio sufrimiento para mantenerla, un dios que se compadece de los humanos que sufren. Al mismo tiempo, Dios da finalmente la razón a Job que ha hablado falsamente de Él, pero que ha tenido el coraje de la franqueza (si se hubiera negado a justificar a Job, Dios habría perdido su apuesta). En términos luteranos, Job es *simul justus et peccator*, «a la vez justo y pecador». Como consecuencia de esto, el

discurso «teológicamente correcto» de los amigos es descalificado. El verdadero rostro de Dios no lo reflejan la tradición y la ortodoxia, sino Su sufrimiento que refleja el de los humanos. Jb expresa una *theología Crucis ante Christum natum* (una «teología de la cruz antes del nacimiento del Cristo»).

La *lectura antropológica*: ésta comprende el libro de Jb en clave de proceso de maduración. Durante su debate con los amigos y con Dios, Job adquiere una justa apreciación de sí mismo y de la vida. En el epílogo, no derrocha ya su fortuna en holocaustos para la expiación de pecados imaginarios, sino que proporciona a sus hijas los medios necesarios para la adquisición de la independencia económica y social. Job debe deshacerse de la ilusión narcisista que consiste en creer que todo lo que le sucede se lo ha preparado especialmente Dios en persona. Los discursos divinos se oponen a este fantasma: «Yo no te he olvidado, mi querido Job, pero por un instante he tenido otras cosas más importantes de las que ocuparme». Así pues, el sufrimiento forma parte de la condición humana.

La *lectura canónica*: se puede leer y comprender Jb como el sexto libro de la *Torah*. Según la teoría rabínica del canon formulada en el *Talmud* (*Baba Batra* 14b-15a), «Moisés escribió sus libros (la *Torah*) y Job». En esta perspectiva, se puede comprender Jb como comentario a la *Torah*. Jb precisa, por ejemplo, el papel del caos en el seno de la creación, y corrige la exclusión de las mujeres de la herencia (cf. igualmente Nm 27). Job es también un «anti-Moisés» y su vida recuerda la de Abrahán tal como es presentada por el documento sacerdotal (P) en el libro del Génesis.

La *lectura política*: el libro de Jb puede ser interpretado como una protesta contra las lecturas autorizadas de la Biblia. Es la voz de la oposición, el cuestionamiento liberal y racional del deuteronomismo que ha accedido al poder bajo Nehemías y tal vez también bajo Esdras. Una cosa es ocuparse de los pobres (Job afirma que lo ha hecho toda su vida, cf. 29,12-17; 31,13-34), y otra servirse de los pobres en las luchas de poder, como sucedió con Nehemías y los amigos de Job (en cada una de esas ocasiones, los pobres salieron empobrecidos). A la lectura opresiva de la tradición por sus amigos, Job opone su propia experiencia, su propia reflexión y su lectura subversiva de las tradiciones. El texto de Is 41,20, que contiene una alabanza al dios de la historia, es citado en Jb 12,9 con la finalidad de justificar una aproximación empírica y crítica a la realidad, una especie de teología natural. Este pasaje prefigura los capítulos 38-39, que explican al lector que Job tuvo razón al rechazar la autoridad de sus amigos. Nada es más sospechoso que una ideología que promete un mundo sin pena.

37.4. Indicaciones bibliográficas

37.4.1. Comentarios

D.J. CLINES, WBC 17, 1989. E. DHORME, EtB, 1926. S.R. DRIVER / G.B. GRAY, ICC, 1921. G. FOHRER, KAT 16, 1963. N.C. HABEL, OTL, 1985. F. GRIDL, NSKAT 12, 2001. G. HÖLSCHER, HAT I/17, 1952². R. SACKS, *The Book of Job with Commentary: A Translation for Our Time* (South Florida Studies in the History of Judaism 197), Atlanta (Ga), 1999. S. TERRIEN, CAT 13, 1963. A. WEISER, ATD 13, 1974. J.A. WHARTON, *Job* (Westminster Bible Companion), Westminster, 1999.

37.4.2. Estado de la investigación

H.-P. MÜLLER, *Das Hiobproblem: seine Stellung und Entstehung im Alten Welt Orient und im Alten Testament* (EdF 84), Darmstadt, 1995¹.

37.4.3. Monografías y artículos importantes

R.G. ALBERTSON, «Job and Ancient Near Eastern Wisdom Literature», en W.W. HALLO / J.C. MOYER y L. PERDUE (eds.), *More Essays on the Comparative Method* (Scripture in Context 2), Winona Lake (In), 1983, pp. 213-230. W.A.M. BEUKEN (ed.), *The Book of Job* (BETHL 114), Leuven, 1994. A. BRENNER, «Job the Pious?», *JSOT* 43 (1989), pp. 37-52. P.E. DION, «Un nouvel éclairage sur le contexte culturel des malheurs de Job», *VT* 34 (1984), pp. 213-215. J.L. CRENSHAW, «Job as Drama», en ID., *Urgent Advice and Probing Questions. Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon (Ga), 1995², pp. 477-480. J. DAY, «How Could Job Be an Edomite?», en W.A. BEUKEN (ed.), *The Book of Job* (BETHL 114), Leuven, 1994, pp. 392-399. R. GIRARD, *La route antique des hommes pervers*, París, 1985 (trad. cast.: *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1989). O. KEEL, *Dieu répond à Job. Une interprétation de Job 38-41 à la lumière de l'iconographie du Proche-Orient ancien* (LeDiv Commentaires 2), París, 1993. E.A. KNAUF, «Hiob Heimat», *WO* 19 (1988), pp. 65-83. A. LACOCQUE, «Job and Religion», *BibInt* 4/2 (1996), pp. 131-153. J. LÉVÉQUE, *Sagesse de Mésopotamie, augmentées d'un dossier sur le «juste souffrant» en Mésopotamie* (Supplément au CEV 85), París, 1983 (trad. cast.: *Sabidurias de Mesopotamia*, Verbo Divino, Estella, 1996). ID., *Job et son Dieu: essai d'exégèse et de théologie biblique*, 2 volumes, París, 1970. C. MAIER / S. SCHROER, «Das Buch Ijob. Anfragen an das Buch von leitenden Gerechten», en L. SCHOTTROFF / M.-T. WACKER (eds.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh, 1998², pp. 192-207. A. DE PURY, «Le Dieu qui vient en adversaire», en R. KUNTZMANN (ed.), *Ce Dieu qui vient: Etudes sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (LeDiv 159), París, 1995, pp. 45-67. J. WEINBERG, «Was Elihu, the Son of Barachiel, the Author of the Book of Job?», *Trans* 16 (1998), pp. 149-166. W. VOGELS, *Job. L'homme qui a bien parlé de Dieu* (Lire la Bible 104), París, 1995.

PROVERBIOS

Alain Buehlmann

El libro de los Proverbios (Pr) es una compilación de nueve colecciones de sentencias, de origen y datación diferentes, reunidas por su atribución común a Salomón (1,1). Esta atribución otorga al libro su unidad y permite al mismo tiempo incorporarlo a la cadena de la revelación literaria de Israel, en la estela de los Salmos de David. La formación de este corpus y su uso en la sociedad judía constituyen cuestiones debatidas, que no son objeto de ninguna teoría consensual. Como discurso sapiencial, Pr tiene como referente la organización del mundo (cosmología) y los comportamientos sociales (ética). La originalidad del libro reside en su mezcla de géneros literarios y su inscripción enunciativa: desde la simple colección que acumula los paralelismos como unidades discretas hasta la que los reagrupa en secuencias más amplias presentadas por un enunciador determinado (un sabio, la sabiduría misma).

38.1. Estructura y contenido del libro

Siguiendo el hilo del texto, descubrimos la estructura siguiente:

<i>Sección</i>	<i>Título</i>
I. 1,1-9,18	Proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel
II. 10,1-22,16	Proverbios de Salomón
III. 22,17-24,22	[palabras de los sabios]
IV. 24,23-34	También esto pertenece a los sabios
V. 25,1-29,27	Otros proverbios de Salomón, copiados por los hombres de Ezequías, rey de Judá
VI. 30,1-14	Palabras de Agur, hijo de Jaqué, de Masá
VII. 30,15-33	Ø [proverbios numéricos]
VIII. 31,1-9	Palabras de Lemuel, rey de Masá, que le inculcó su madre
IX. 31,10-31	Ø [poema alfabético sobre la mujer valiente]

Estas divisiones convencionales se basan en los títulos de las secciones. La traducción griega, Pr LXX, redistribuyó las secciones reagrupando los libros pequeños en el centro: I, II, III-VI-IV-VII-VIII, V, IX (cf. de Hamonville).

El género literario de Pr se indica en el título inicial: *mišlē s̄lōmō*. La Septuaginta traduce este término por *paroimiai*; la Vulgata por *Prouerbia*. Etimológicamente, en el semítico occidental, la raíz *māṣāl* expresa la idea de «comparación», de «similaridad»; este sentido podría convenir a ciertos pasajes de la sección V (Pr 25-29), donde abundan las comparaciones. No obstante, parece que el hebreo, a diferencia de las otras lenguas semíticas occidentales, no conservó este sentido; *māṣāl* podría derivar del verbo *māṣal*, «dominar», «gobernar». Por eso, *māṣāl* se ha traducido con frecuencia por «sentencia» o «proverbio», términos que permiten unir los sentidos de «enunciado breve que tiene carácter de fórmula» y de «resolución dictada en un juicio». La relación de las ocurrencias de *māṣāl* tanto en Pr como en los otros libros del Antiguo Testamento muestra que este término abarca diversos géneros literarios: las fórmulas proverbiales (1 S 24,14), las alegorías (Ez 17,1-10), los proverbios, las instrucciones, los poemas acrósticos y los macarismos (Pr) (McKane).

La estructura lingüística básica de Pr es el *parallelismo de los miembros* (*parallelismus membrorum*), cualquiera que sea el género literario empleado. Se trata de una estructura binaria que se define como la juxtaposición de dos líneas (o más) que mantienen una relación de correspondencia, la cual puede ser de analogía, de contraste, de progresión o de otra clase (Berlín). Las propiedades lingüísticas del parallelismo estabilizan el enunciado y favorecen su memorización.

I. Pr 1-9. La primera sección del libro contiene una decena de discursos en los cuales un padre/maestro dirige una palabra repetida a su hijo/discípulo (1,10-19; 2,1-22; 3,1-12; 3,21-35; 4,1-9; 4,10-19; 4,20-27; 5,1-23; 6,1-11 [¿?]; 6,20-35; 7,1-27; cf. Whybray, 1994), y tres discursos de la sabiduría personificada dirigidos a la «humanidad» en general o a los «simples de espíritu» en particular (1,22-33; 8,3-31/36; 9,4-6).

a) La mayor parte de los discursos del padre/maestro consisten en avisos para que no se siga los «malos caminos» de los «criminales» (2,12-15) y de la «mujer extranjera» (2,16-19) y en exhortaciones a «poner el oído» y «prestar atención» a sus «palabras» y «mandamientos». Estas advertencias y órdenes, incansablemente martilleadas de principio a fin, constituyen, por así decir, el «mensaje primario» de la sección I. Después de un sumario bastante largo (Pr 1-2), Pr 3-4 se consagra a la posibilidad de conocer a Yhwh (3,5-6) y de encontrar la sabiduría (cf. 3,13-20); esta sección desemboca en la reafirmación del sistema de la retribución (cada acción recibe automáticamente su recompensa; 3,9-10) y en la de la oposición entre los «sabios» y los «imbéciles»

(3,35). Ésta, constitutiva de toda sabiduría tradicional, presupone la oposición cosmológica entre «cosmos» y «caos», sobre la cual se fundamenta (cf. 3,19-20). En los dos casos es Yhwh quien garantiza el sistema y sostiene a los «justos» contra los «impíos» (3,32-35). Esta secuencia termina en Pr 4,10-27 con el mandato de evitar el camino de los criminales y, al mismo tiempo, de seguir el «camino recto». Los capítulos 5-7 reagrupan diversas instrucciones consagradas a la «mujer extranjera» (5,3; 6,24; 7,5), mujer fatal, ora prostituta, ora adultera. En 5,15-20, el destinatario es invitado a «beber el agua de [su] aljibe», expresión que designa bien la esposa indígena, bien, en un sentido más alegórico, la *Torah*. Estas dos lecturas no son incompatibles, habida cuenta de que la mujer era entonces responsable de la socialización religiosa primaria.



Personificación de la Ma'at (el orden del mundo egipcio) por una joven que lleva como peinado el jeroglífico de su nombre, a saber, una pluma.

b) Los dos primeros discursos de la sabiduría personificada (*ḥoḡmā* o *ḥoḡmōt*) son intercalados entre (y tal vez incluso encajados en) los discursos del padre/maestro (1,22-33 y 8,4-31/36). Sus afirmaciones, así como las transmitidas en 9,4-6, están precedidas por una descripción de la Sabiduría y de los lugares públicos desde donde ella se expresa (1,20-21; 8,1-3; 9,1-3). En su primer discurso, en 1,22-33, la Sabiduría profetiza sobre los que no responden a su invitación; después, anuncia su desgracia inminente. El segundo discurso de la Sabiduría (8,4-31/36) se divide en tres secciones distintas: un pasaje donde ésta justifica su vocación enunciativa, su derecho a tomar la palabra legítimamente (8,4-11); otro donde ella se presenta como institutriz del orden social (8,12-21); y el tercero, donde canta su participación, junto a Yhwh, en el establecimiento del orden cósmico (8,22-31).

c) El capítulo 9 es conclusivo: la descripción de la Sabiduría (9,1-3) no está formulada ya en el presente genérico (*yiqtol-qotel*; cf. 1,20-21 y 8,1-3), sino en el pasado retrospectivo (*qatal*). Pr 9 está compuesto de tres unidades (9,1-6; 9,7-12 y 9,13-18) que corresponden a los tres «caminos» sapienciales distinguidos en 2,9-11; 2,12-15 y 2,16-19. Pr LXX acentúa esta división tripartita añadiendo dos glosas después del v. 12 y el v. 18, que contienen las imágenes del caos desértico (9,12A-C) y del caos acuático (9,18A-D). El capítulo 9 deja la última palabra al destinatario de la sección I; en definitiva, a él le corresponde elegir entre el buen camino y los dos malos.

- a) el *paralelismo sinónímico* (las dos líneas expresan un sentido idéntico o próximo):
 - 17,6 La corona de los ancianos son los nietos,
el honor de los hijos son sus padres
 - 27,2 Que un extranjero (*zār*) te alabe y no tu propia boca,
que sea un extranjero (*nokrî*) y no tus labios.
- b) el *paralelismo antitético* (las dos líneas se corresponden mutuamente por una oposición de términos o de sentimientos):
 - 10,1 Hijo sabio, alegría del padre;
hijo necio, disgusto de su madre.
 - 18,12 Antes de la ruina, el orgullo;
pero antes de la gloria, la humildad.
- c) el *paralelismo sintético* (forma similar de construcción, pero sin relación de equivalencia ni de oposición):
 - 21,30 No hay sabiduría, ni inteligencia,
ni reflexión frente a Yhwh.

2. *Pr 10,1-22,16* y *Pr 25,1-29,27*. Las secciones II y V están constituidas por una serie de proverbios independientes (salvo raras excepciones) que no parecen objeto de una disposición particular (Crenshaw, 1992). La clasificación elemental entre paralelismos sinónímico, antítetico y sintético se debe a R. Lowth (1753). Esta clasificación es válida todavía hoy, aun cuando no permite explicar todas las formas de paralelismo (Berlín). Las clases adicionales, como los paralelismos quíastico (*ab // b'a*), escalar (*ab // a'b*) o emblemático («como..., así...»), constituyen subtipos de la tipología de Lowth.

Los desarrollos de la lingüística en el siglo XX han llevado a algunos investigadores a pulir la clasificación establecida por Lowth. Se ha puesto de manifiesto que la segunda línea del dístico añade con frecuencia información nueva, de modo que la relación entre las dos líneas se podría concebir también como progresión o intensificación, y no sólo como repetición (por ejemplo, 21,30; 28,15). Pero, sobre todo, se ha reconocido que el paralelismo constituye una estructura lingüística que activa inmediatamente todos los niveles de la lengua (Jakobson): sintáctico, morfológico, semántico, lexical y fonético (cf. Berlín; O'Connor). En esta perspectiva, el interés de los especialistas se ha concentrado en las diferencias de sintaxis entre las dos líneas (predicado verbal // predicado nominal: 10,1; modalidad asertiva // modalidad interrogativa: 27,4); en las sustituciones de términos pertenecientes a un mismo paradigma (nombre // pronombre: 13,24; verbo // nombre: 13,25; etcétera); en los contrastes morfológicos (*qatal* // *yiqtol*: 14,1; singular // plural: 16,25; determinación // indeterminación; etcétera); o también en las equivalencias de sonido (aliteración: 26,3). Estos estudios han puesto también de manifiesto el carácter fijo y estereotipado del léxico empleado por los autores de paralelismos (cf. en particular las «parejas de palabras fijas», como «cielo // tierra», «justos // impíos», «padre // madre», «luz // tinieblas», etcétera).

3. *Pr 22,17-24,22; 24,23-34*. Se debate vivamente acerca de la unidad de la sección III (cf. Whybray, 1995). A propósito de la dependencia de *Pr 22,17-23,11* con respecto a la sabiduría egipcia de Amenemope, algunos consideran que la proximidad de estos dos textos constituye un fenómeno de polígenésis (las semejanzas serían casuales). Para otros, por el contrario, la referencia a las «treinta» máximas (22,20) no tendría ningún sentido si no se postulara una relación de dependencia, aun cuando fuera indirecta y mediatisada («por los fenicios?», entre *Pr* y la sabiduría de Amenemope. La integración de un fragmento de sabiduría egipcia en una obra hebrea atestigua el carácter internacional de las tradiciones sapienciales.

4. *Pr 24,23-43*. Se trata de una pequeña colección heterogénea que está vinculada con *Pr 6,6-11*. Los comentaristas consideran esta pequeña sección bien como un apéndice a 22,17-24,22, bien como un segundo apéndice a 10,1-22,16 —según esta última hipótesis, 22,17-24,22 sería un primer apéndice a la sección 10,1-22,16.

5. *Pr 30-31.* a) *Sección VI.* Para algunos comentaristas, la sección VI es una colección de piezas diversas, de fuentes diferentes, compiladas por un editor. El v. 1 es muy problemático: Agur es un nombre propio probablemente árabe; Masá puede ser un nombre propio (el nombre del reino de este rey) o un nombre común que significa «oráculo». Según A. Meinholt, 30,1-14 es un «resumen teológico» centrado en la piedad personal y el comportamiento social que conviene a ésta (vv. 7-9).

b) *Sección VII.* Pr 30,15-33 consiste en líneas generales en una serie de proverbios numéricos, vv. 15b-16; 18-19; 21-23; 29-31, cuya estructura es $x // x + 1$. Por ejemplo, 30,21:

*Tres cosas hacen temblar la tierra
y cuatro no puede soportar.*

La estructura $x // x + 1$ es común a todas las literaturas del Oriente Bíblico. Estos proverbios tienen como referente el ser humano, y/o el mundo animal y/o la naturaleza, de modo que algunos han visto en ellos un embrión de «ciencia natural».

c) *Sección VIII.* Pr 31,1-14 es una instrucción de un rey árabe inculcada por la madre de éste. Se trata de una reina madre que enseña a su hijo a no entregar su fuerza a las mujeres y a no beber vino, sino a tomar partido por los desvalidos y los pobres. La parte central (vv. 6-7), en tensión con el v. 4, resulta problemática por su carácter aparentemente cínico.

d) *Sección IX.* La última sección del libro (31,15-31) describe a la «mujer valiente», *'ēśēt hayil* (31,10). La mayoría de los intérpretes consideran hoy que no se trata del retrato de una mujer y madre notable, sino de una hipóstasis de la Sabiduría, o incluso de la *Torah*. Su forma alfábética acróstica, de *aleph* a *taw*, imagen de la plenitud, podría indicar que este poema es el resumen de la enseñanza de todo el libro. Formaría un marco con Pr 1-9 por su referencia a la Sabiduría personificada.

38.2. Origen y formación

38.2.1. Los contextos de producción

La literatura exegética ha identificado cuatro posibles *Sitze im Leben* de Pr: la corte real, la escuela, el clan (familia), o incluso un movimiento intelectual sin vínculos institucionales (cf. Boström). Estas identificaciones de los lugares de origen de la literatura proverbial no son exclusivas unas con respecto a otras; la mayoría de los exegetas postulan que la finalización del corpus tuvo lugar en el marco de la escuela del Templo de Jerusalén. Pero todas se basan en las pertenencias genéricas de los materiales contenidos en Pr. Así, por ejemplo, el género literario del texto de instrucción (cf. Pr 1-9; 22,17-24,22) permi-

tiría «remontarse» al *Sitz im Leben* de la familia (si se interpretan literalmente las menciones del padre y de la madre) o al de la escuela (si se considera que «padre» es un equivalente de «maestro», e «hijo» de «discípulo»). La hipótesis de la escuela como contexto de producción de toda la literatura proverbial se basa en argumentos de peso arqueológicos e históricos (cf. Lemaire).

38.2.2. *La formación del corpus*

Para la investigación exegética contemporánea, el agrupamiento de diferentes secciones en un libro único y su atribución común a Salomón (Pr 1,1) son el resultado de un proceso de compilación y de organización de las diversas unidades que empieza en la época preexílica y termina en la época helenística o un poco antes de ella. Los esfuerzos para tratar de trazar las etapas cronológicas de tal proceso se basan, por una parte, en el análisis de la forma literaria del material incluido en Pr y, por otra parte, en el examen de los datos contenidos en los títulos de las secciones.

a) La forma literaria

Los enunciados de las secciones II, IV, V, VII y IX muestran, salvo raras excepciones, una modalidad assertiva. Presentan las cosas como verdaderas y dicen algo sobre el mundo como es; la mayoría de las veces constituyen unidades discretas. En cambio, en las secciones I, III, VI y VIII domina la modalidad imperativa; en ellas, los dísticos están reunidos en secuencias centradas en la figura del destinatario. Con el fin de realizar una primera clasificación del material de Pr determinando la antigüedad relativa de sus diferentes partes, los exegetas han debatido ampliamente acerca de esta diferencia interna de Pr. Algunos de ellos han postulado la anterioridad de los enunciados assertivos (*Aussagewort*) –de forma simple– frente a los enunciados imperativos (*Mahnwort*) –de forma más elaborada–. Esta hipótesis diacrónica se ha abandonado (en mayor o menor medida) cuando se ha percibido que las dos formas han coexistido siempre en las tradiciones sapienciales del Oriente Bíblico (Egipto, Mesopotamia; cf. Whybray, 1995).

b) Los títulos y las secciones; la pseudonimia salomónica

Los títulos de las secciones de Pr proporcionan informaciones relativas al origen y el destino de las secciones. La relación entre un título y una sección plantea una cuestión crucial en la medida en que el título pudo ser asociado a la colección antes –en el momento de su producción– o después –durante su difusión.

La mayoría de los exegetas piensan que los títulos estuvieron ligados a las colecciones desde el principio, antes de la compilación de éstas en Pr; en otras

palabras, el estudio de los títulos permite formular hipótesis sobre la formación diacrónica del corpus. En esta perspectiva, el título de la sección V (Pr 25-29) en 25,1, con su mención del nombre de Salomón (como autor) y del grupo de «los hombres de Ezequías» (como transmisores) proporciona un anclaje cronológico relativo que permite considerar esta sección (Pr 25-29) como la más antigua de Pr. El título de la sección II (Pr 10,1-22,16), «Proverbios de Salomón» (10,1), que es más breve que el de la sección I, «Proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel» (1,1), pasa por ser el más antiguo, en virtud del principio según el cual cuanto más breve es una tradición, más probabilidades tiene de ser antigua (Crenshaw, 1992); por otra parte, la sección II podría ser contemporánea de la sección V, pues las dos están compuestas de unidades discretas. Las secciones III (Pr 22,17-24,22), IV (24,23-43), VI (30,1-14), VII (30,15-33), VIII (31,1-9) y IX (31,10-31) no contienen informaciones suficientes para valorar su origen y su datación; únicamente se considera que su inserción en el corpus es posterior a la elaboración de las secciones II y V. Sólo la mención de nombres propios árabes en los títulos de las secciones VI y VIII podría indicar una proveniencia alogénica de estas dos pequeñas colecciones. La sección inicial I (Pr 1-9) pondría fin al proceso de crecimiento de este mini-canón salomónico en el momento de la estabilización de éste en la época helenística o un poco antes de ella.

Alternativamente, algunos investigadores sostienen que los títulos fueron asociados a las diversas secciones en la fase final de la constitución de Pr, la de difusión y utilización de este corpus en el marco de la comunidad discursiva de sus usuarios (= de sus lectores/oyentes judíos). Según esta hipótesis sincrónica, hay que interpretar el título como «paratexto», es decir, como lo que está destinado a «hacer presente el texto, para asegurar su presencia en el mundo, su "recepción" y su utilización» (G. Genette). La relación entre los títulos y las secciones en Pr no correspondería al nivel de la producción de los textos, sino al del marco comunicativo dentro del cual Pr fue divulgado en su forma final, y la correlación entre *títulos* y *autores* se rompería en beneficio de la existente entre *títulos* y *editores*. Al interpretar los títulos como adiciones finales aplicadas por los editores a colecciones anónimas, la cuestión del origen y de la datación de cada sección permanece abierta. En cualquier caso, el hebreo clásico en que está formulado el conjunto de las secciones hace improbable una datación alta, preexílica.

El primer título del libro constituye un caso particular, puesto que atribuye el conjunto del corpus al rey Salomón (1,1). (Observemos a este respecto que el traductor de Pr LXX suprimió todos los títulos de sección excepto los de 1,1 y 25,2, y lo hizo en beneficio de una atribución exclusiva a Salomón). Esta pseudonimia salomónica (1,1) se puede interpretar

como la firma de una tradición o como la incorporación a la institución de la literatura sagrada de Israel. Ambas opciones pueden ser complementarias.

El recurso a la noción de «tradición» es un medio que permite explicar la asociación de Pr con el nombre de este rey prestigioso. De forma general, los exegetas han interpretado las menciones del nombre de Salomón (1,1; 10,1; 25,1) como la firma de la tradición legendaria de Salomón *como rey sabio por excelencia*, que tiene su fuente escriturística en el libro de los Reyes (1 R 3,5,10). Como hoy es evidente que el Salomón histórico no pudo ser el autor empírico de los libros que llevan su nombre, algunos intérpretes consideran que esta tradición fue inventada en la corte de Ezequías, rey de Judá y «nuevo Salomón», con un fin de propaganda política (cf. 25,1). Otros piensan que en la base de esta tradición existe un «recuerdo» de la grandeza intelectual de Salomón, que hace de este rey el candidato ideal para convertirse en el «patrón» de los sabios de Israel de las épocas posteriores. Esta concepción del vínculo entre pseudonimia y tradición no debe ser excluida, aun cuando esta tradición (su origen, sus desarrollos) no sea circunscrita por el momento con bastante precisión. Además, choca con dos problemas. 1) Las indicaciones contenidas en los capítulos 3, 5 y 10 de 1 R, en particular la mención de los 3000 proverbios y de los 1005 cantos de Salomón (1 R 5,12), así como la de sus listas enciclopédicas (1 R 5,13-14), no encuentran ningún paralelo en Pr. 2) Esta concepción no consigue explicar cómo los libros sapienciales de Qohélet y del Cantar de los Cantares, muy alejados de Pr desde el punto de vista doctrinal, fueron atribuidos también a Salomón (cf. Qo 1,1 y Ct 1,1). En un nivel superior, tampoco consigue explicar de qué manera la constitución del corpus salomónico (*Proverbios, Qohélet y Cantar*) tiene lugar en el proceso *canónico* de los *Ketubim*.

Sin excluir la primera alternativa, la elección del nombre de Salomón podría depender prioritariamente de las circunstancias de formación de la tercera parte del canon judío, los *Ketubim*. Este proceso comienza probablemente con el libro de Job, al cual se unen en el siglo III a.C. el libro de las Crónicas y las primeras colecciones de los Salmos (Sal 3-41 y Sal 42-71). El libro de las Crónicas conoce ya la imagen de David como autor de Salmos, pero desconoce la de Salomón como autor de libros sapienciales. La atribución de una literatura a Salomón es muy probablemente un fenómeno que presupone la atribución de los Salmos a David, en virtud del hecho de que Salomón es el hijo de David. Los Sal 71 y 72 parecen incluso tematizar esta filiación biológica tanto como «literaria». Siguiendo esta hipótesis, la atribución del corpus sapiencial a Salomón (Pr 1,1; Qo 1,1; Ct 1,1) debe ser concebida como un fenómeno sincrónico, y no gradual, como el momento de

constitución del corpus salomónico y de su incorporación al núcleo de los *Ketubim* primitivos (Jb, 1-2 Cro, Sal*, Pr-Qo-Ct).

38.3. Temas y cuestiones clave

La función de Pr y su uso en la sociedad judía de la época son discutidos (cf. Whybray, 1995). Algunos subrayan el carácter lúdico de determinados proverbios (cf. los enigmas en la sección VII), mientras que otros hacen hincapié en la función didáctica (estructura de paralelismos, procedimiento mnemotécnico, observaciones astutas) o filosófica (reflexión sobre un orden inherente al mundo creado). La relación referencial entre los proverbios y el mundo efectivo está estrechamente ligada a este debate. Algunos consideran que las secciones (especialmente II y V) acumulan observaciones sobre la vida derivadas de la experiencia colectiva. Para otros, los proverbios son producto de la actividad intelectual del sabio que razona sobre la experiencia y el estado presente del mundo. Otros, por el contrario, piensan que los proverbios tienen una función puramente poética, no referencial; para ellos, el carácter estético de cada proverbio tiene más importancia que su significación. Para otros, por último, el aprendizaje de las cosas del mundo es una sola cosa con el aprendizaje de la lengua hebrea a través de los proverbios.

Desde este punto de vista, el hecho de tener en cuenta ciertos fenómenos enunciativos de la sección I (Pr 1-9) tal vez permita esclarecer el debate. Las características genéricas formales de los discursos del padre/maestro (exordio – lectura – conclusión) son propias del género literario del «texto de instrucción», cuyo prototipo es egipcio (*Amenemope, Instrucción del rey Amenemhat*; cf. McKane). Paradójicamente, el padre/maestro no pretende tanto instruir a su destinatario como obligarlo a ser fiel a su enseñanza (Crenshaw, 1992). Una modalidad de enunciación *imperativa* atraviesa el conjunto de los discursos paternales (cf. especialmente 1,8.10; 3,1.21; 4,1.10.20; 5,1.7; 6,20; 7,1.24), modalidad que no presenta las cosas como verdaderas sino que sitúa al interlocutor frente a la alternativa obedecer/desobedecer. El acto de ordenar refleja un tipo de relación interpersonal y social de orden jerárquico, pues «el derecho de dar una orden no se atribuye a cualquiera» (D. Maingueneau). La ausencia de contenido propiamente didáctico y la modalidad de expresión asociada a las instrucciones del padre/maestro indican *a priori* que las imágenes relativas al padre/maestro y al hijo/discípulo, así como el marco espacio-temporal de la hora de clase y del aula escolar que presuponen, definen una «escena» que tiene la función de *mostrar* cuáles son las condiciones legítimas de la enseñanza sapiencial tradicional. Este dispositivo de comunicación tiene la ventaja de integrar la obra y el mundo

que supuestamente representa, y del que ella, al mismo tiempo, supuestamente surge, y, de este modo, actúa sobre todo lector/oyente de Pr que capta los enunciados de Pr 1-9 a través de esta escena de enunciación. La figura paternal del maestro define el *ethos* del enunciador y constituye una vía de acceso al mundo ético de la obra. Se trata del *ethos* del padre garante de la estabilidad familiar y social, de la tradición y de la generación (cf. 4,1-9). Este *ethos* es indisociable del género literario empleado por los autores de Pr 1-9: en efecto, la estructura binaria característica de un proverbio «contribuye notoriamente al ordenamiento del mundo moral que supuestamente rige una sociedad» (A. Greimas).

En el proceso de obtención de los frutos de la «educación de un padre» (1,8; 4,1), el papel del padre/maestro es el de *mediador* entre Yhwh y el discípulo. La fidelidad a sus «palabras» (2,1) da acceso: 1) al «temor de Yhwh» (2,5) y 2) a «todos los caminos del bien» piadosos (2,9). Pasado este primer estadio, el discípulo podrá entonces percibir: 1') que es Yhwh quien da la sabiduría (2,6) y 2') que la sabiduría se entrega ella misma a él (2,10). Así pues, se llega a ser sabio a través de un acto de fe condicional, y no por un aprendizaje largo y laborioso. Pero hay algo más: la «recepción» de la sabiduría debería permitir al fiel liberarse de la tentación de dos discursos rivales, cuyos protagonistas son introducidos en 2,12-15 («el hombre que dice cosas perversas») y en 2,16-19 («la mujer ajena cuya palabra es seductora»). Este final del capítulo 2, así como la continuación del texto, revelan la función discursiva esencial de Pr 1-9: la *función polémica*. Los discursos adversos, que constituyen también cada uno un «camino» (2,15 y 2,18), ponen de manifiesto probablemente posicionamientos doctrinales enfrentados que los autores de Pr 1-9 tratan de descalificar. Su identificación es problemática, pero se trata probablemente de escuelas de sabiduría de Jerusalén favorables a la helenización de Judea (Hengel, Vermeylen). El análisis del léxico y de la temática propios de 2,12-15 (caminos rectos versus caminos tenebrosos) y de 2,16-19 (mujer ajena) permiten caracterizar los capítulos 3-4 como polémica contra el primer posicionamiento (el «modernismo filosófico») y los capítulos 5-7 contra el segundo (el «modernismo del modo de vida»). Una hipótesis audaz sería identificar estos dos «caminos» con los libros de Qo y del Ct (y sus comunidades discursivas respectivas), y considerar Pr 1-9 como introducción polémica a todo el corpus salomónico: introducción donde la descalificación de los innovadores se funde en una sola realidad con la legitimación de la *Sabiduría transmitida* y de la *Tradición* (Pr 10-31).

38.4. Indicaciones bibliográficas

38.4.1. Comentarios

A. BARUCQ, Sbi, 1964. R.J. CLIFFORD, OTL, 1999. W. MCKANE, OTL, 1970. A. MEINHOLD, ZBK.AT 16.1, 1991. R.N. WHYBRAY, NCBC, 1994. A. LELEUVRE / A. MAILLOT, LeDiv Commentaires 8, 2000. M.V. FOX, AncB 18A, 2000.

38.4.2. Estado de la investigación

J.L. CRENSHAW, «Proverbs, Book of», en D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5, Nueva York et al., 1992, pp. 513-520. Id., *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Atlanta (Ga), 1981, 1997². R.N. WHYBRAY, *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study* (HBIS 1), Leiden / Nueva York / Kóln, 1995.

38.4.3. Obras y artículos importantes

J.-N. ALETTI, «Séduction et parole en Proverbes I-IX», VT 27 (1977), pp. 129-144. A. BERLIN, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington (In), 1985. L. BOSTRÖM, *The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs* (CB.OT 29), Stockholm, 1990. C.V. CAMP, *Wise, Strange and Holy: The Strange Woman and the Making of the Bible* (JSOTS 320; Gender, Culture, Theory 9), Sheffield, 2000. G. GENETTE, *Seuils* (Points Essais), París, 1997. A. GREIMAS, *Du sens*, París, 1970 (trad. cast.: *En torno al sentido*, Fragua, Madrid, 1973). M. D'HAMONVILLE, *La Bible d'Alexandrie. 17. Les Proverbes*, París, 2000. M. HENGEL, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, Londres, 1974. E.A. KNAUF, «Der Kanon und die Bibeln. Die Geschichte vom Sammeln heiliger Schriften», BiKi 57, pp. 193-198. A. LEMAIRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39), Friburgo (CH) / Göttingen, 1981. D. MAINGUENEAU, *Initiation aux méthodes de l'Analyse du Discours. Problèmes et perspectives*, París, 1976. A. MÜLLER, *Proverbien 1-9. Der Weisheit neue Kleider* (BZAW 291), Berlin / Nueva York, 2000. J. VERMEYLEN, «La femme étrangère dans le livre des Proverbes», en T. RÖMER (ed.), *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience du décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin* (DBAT.B 12), Heidelberg, 1991, pp. 221-235. R.N. WHYBRAY, *The Composition of the Book of Proverbs* (JSOTS 168), Sheffield, 1994.

RUT*Corinne Lanoir*

Este pequeño libro de cuatro capítulos forma parte de los clásicos bíblicos. Una mujer que renuncia a todo para seguir a su suegra y sobrevivir en condiciones difíciles; una historia que comienza mal, pero donde todo termina bien; y todo ello en un marco rural donde se sigue el ritmo de las estaciones y las cosechas. Este breve relato se puede leer agradablemente como una pausa romántica y encantadora. Sin embargo, las cuestiones clave de este libro tienen que ver con una realidad mucho más conflictiva que la que se percibe a simple vista, y la figura de Rut, la moabita, es mucho más rica y probablemente más polémica que lo que permite creer el retrato de una nueva modelo y obediente.

39.1. Estructura y contenido del libro

Se puede definir el género de este libro como una novela. Un hombre de Belén y su familia, empujados por el hambre, emigran al país de Moab, donde mueren él y sus dos hijos. Diez años más tarde, la viuda, Noemí, decide regresar a Belén acompañada de su nuera moabita, Rut. Ésta va a encontrarse con Booz (o Boaz, en muchas traducciones), un propietario rural de Belén, pariente de Noemí, que aceptará contraer matrimonio; de esta unión nacerá un hijo, Obed, el abuelo del rey David. Los cuatro breves capítulos del relato delimitan los elementos principales de la estructura del libro:

1,1-5	Emigración familiar a Moab
1,6-22	El camino de retorno de las mujeres hacia Belén
2,1-23	Rut comienza a espigar en el campo de Booz
3,1-18	Noemí envía a Rut a pasar la noche en la era con Booz
4,1-12	Booz negocia su matrimonio y hace entrar a Rut en su casa
4,13-17	Nacimiento de un hijo, Obed
4,18-22	Reconstrucción de la genealogía familiar hasta David

A partir de una situación de vacío total, manifestado en el capítulo 1 por el hambre, el aislamiento, la esterilidad, la ancianidad y la desesperación, el

relato muestra de qué manera se va a reconstruir una casa de Israel, para conducir a una situación de plenitud, expresada en forma de cosechas, de presencia de una comunidad, de fertilidad, de mezcla armoniosa entre jóvenes y mayores, sin olvidar la esperanza abierta por la genealogía davídica con la cual se cierra el relato.

En cada capítulo, un diálogo central hace avanzar la historia y una palabra clave se repite:

- | | |
|----------------|--|
| <i>Cap. 1:</i> | El hambre, la inmigración en Moab y el regreso. Diálogo: vv. 15-18; palabra clave: regresar (12x). |
| <i>Cap. 2:</i> | Espigando en el campo de Booz. Diálogo: vv. 8-13; palabra clave: espigar (7x). |
| <i>Cap. 3:</i> | La noche en la era. Diálogo: vv. 9-13; palabra clave: el «rescatador», <i>go'el</i> (7x). |
| <i>Cap. 4:</i> | Negociación a la puerta de la ciudad – epílogo. Diálogo: vv. 3-8; palabras clave: el nombre (7x) y el rescate (14x). |

Por turno, cada uno de los personajes principales (Noemí, Rut, Booz) toma la iniciativa. Con respecto al problema de la aparición y la intervención de los personajes en el relato, S. Bar-Efrat propone el esquema siguiente:

I	Los que han muerto antes de la acción principal Rut – Orfá Las mujeres de Belén
II	Noemí – Rut Booz – Siervos Booz-Rut Booz – Siervos
III	Noemí – Rut Noemí – Rut Booz-Rut Noemí – Rut
IV	Booz – pariente próximo anónimo Las mujeres de Belén
	Los que nacen después de la acción principal

Hay que observar también la mención en tres de los cuatro capítulos de la importancia del tema de la *hesed*, la *fidelidad*:

- la fidelidad de Yhwh hacia las dos moabitas, Orfá y Rut, a cuyos votos apela Noemí en 1,8;
- la fidelidad de Yhwh hacia los vivos y los muertos en 2,20;
- la fidelidad de Rut alabada por Booz en 3,10.

Sin embargo, la intervención de Yhwh en este relato es muy discreta, como en las novelas de Ester y de José. No hay encuentros directos con él, ni por medio de ángeles ni en sueños, contrariamente a los relatos patriarcales. Dos menciones de Yhwh enmarcan el relato, en 1,6, donde él es quien pone fin al hambre, y en 4,13, donde hace que Rut conciba. En la declaración desesperada de Noemí en 1,20-21, se encuentra el eco de Job. En 2,3, una fórmula nos informa de que cuando Rut va a espigar en un campo, «quiso su suerte que fuera a dar en un campo de Booz», sin prejuzgar el origen de este acontecimiento.

39.2. Origen y formación

39.2.1. Principales hipótesis de datación

Es difícil determinar de forma evidente quién es el autor del libro y cuál es su fecha de composición. Los comentarios pueden agruparse esencialmente en torno a dos posiciones:

(a) El libro de Rut fue compuesto durante el período de la *monarquía* (así, por ejemplo, Hertzberg); en esta hipótesis se suele considerar la genealogía de 4,18-22 como un añadido tardío.

(b) Rut es un texto de la época *postexílica* (Zenger piensa incluso que la versión final data del siglo II a.C.); se subraya entonces la proximidad de los temas de este relato con los de los relatos patriarcales (hambre, esterilidad, vínculos con Tamar [cf. Gn 38], alusiones a Raquel y Lía) y la importancia de la cuestión de la relación con las mujeres extranjeras.

Los defensores de ambas posiciones utilizan los mismos argumentos *internos* (rasgos lingüísticos, formas verbales): algunos consideran los aramaísmos como indicios de una lengua tardía; otros, como formas dialectales del Norte; las formas arcaicas (como, por ejemplo, el uso del palabra *yebimah* para «hermana» en 1,15, de *šadday* para Dios en 1,20-21, y de una ortografía antigua para «los campos de Moab» en 1,1.2.6.22) pueden aparecer como indicio de un texto antiguo o como una forma de arcaizar un texto más reciente (véase el debate en Jouön).

Los argumentos *externos*, basados en el contexto histórico presupuestado, dan lugar igualmente a posiciones divergentes, entre los autores que ven una

alusión a un tiempo donde las relaciones de Israel con Moab eran buenas, por ejemplo, bajo la monarquía davídica, y aquellos para los cuales la cuestión central es el problema de la integración o no en la comunidad judía de las mujeres extranjeras en la época postexílica (véase más adelante el apartado de las cuestiones clave).

Si se reúnen todos estos elementos, parece, no obstante, bastante plausible situar el libro de Rut en un contexto postexílico donde los problemas de la relación con la tierra, así como la cuestión de saber quién forma parte del pueblo y en qué condiciones, se plantean de forma particularmente aguda. Además, las recientes hipótesis sobre la datación tardía del Pentateuco permiten resituar este libro en el marco de un debate más amplio que se desarrolla en el período del Segundo Templo.



Pintura egipcia. El hombre corta el trigo y la mujer, detrás de él, recoge las espigas que han caído en la tierra (cf. Rt 2).

39.2.2. Lugar del libro en el canon

El lugar de Rut es un tanto fluctuante, y no es el mismo en el canon de la Biblia hebrea que en el de la Septuaginta. En la Biblia hebrea, Rut figura entre los *Ketubim*, los Escritos (según el *Talmud de Babilonia*, ocupa incluso el primer lugar, antes de los Salmos); este libro es clasificado también entre los cinco rollos, o *Megillot* (Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Qohélet y Ester), que son leídos durante las fiestas. El de Rut (que puede aparecer en segundo lugar, después del Cantar de los Cantares, en un orden litúrgico, o en primer lugar, en un orden cronológico) se lee en el momento de la fiesta de Pentecostés, cuando se ofrecen las primicias de la cosecha del trigo; ahora bien, lo esencial del relato de Rut se sitúa entre «el comienzo de la sie-

ga de la cebada» (1,22) y el final de la recolección del trigo (2,23). Por otra parte, en la tradición rabínica esta fiesta de las semanas es la ocasión para hacer memoria del don de la Ley en el Sinai, y Rut representa entonces la figura del prosélito ideal que acepta la ley de Israel. Pero la institución de la lectura de los cinco rollos en las cinco fiestas no es anterior a la época post-talmúdica.

En el canon de la *Septuaginta*, por el contrario, Rut está situado entre *Jueces* y *Samuel*, y forma así la transición entre estos dos libros proponiendo una especie de leyenda sobre el origen de la familia davídica. Se puede, por lo demás, observar de qué manera el comienzo del libro de Rut establece un vínculo con el libro de los Jueces mencionando «los días en que gobernaban los Jueces» (1,1), y esbozando un itinerario desde Belén que constituye un eco de otros itinerarios similares narrados en Jc 17-21. Además, la genealogía final prepara la historia de la monarquía elaborada en el libro de Samuel, que empieza también presentando a una figura femenina que pide un hijo (Ana, la madre de Samuel, cf. 1 S 1).

En estas condiciones, cabe entonces preguntarse si Rut se encontraba originariamente entre Jueces y Samuel (cf. la tradición de la *Septuaginta*), y si fue separado más tarde para ser situado entre los Escritos, o si, por el contrario, pertenecía originariamente a los *Megillot* (TM), de donde habría sido desplazado después para ser introducido entre los libros históricos. No obstante, no hay ningún indicio que permita determinar claramente la respuesta a este problema. En todo caso, es sin duda más interesante señalar esta movilidad y explorar las razones de la misma que tratar de establecer cuál es la tradición más antigua. Tal vez nos encontremos ante dos tradiciones bien establecidas, que respondían probablemente a lecturas y usos diferentes del texto.

39.3. Temas y cuestiones clave

La riqueza y las sutilezas de la escritura, que da a entender y sugiere más de lo que cuenta, permite una gran diversidad de lecturas. Algunos ven sobre todo en este relato una preocupación ética: subrayaría la ejemplaridad de la fidelidad de una viuda, e incluso de la fidelidad en general, practicada por todos los personajes principales (Gunkel, Würthwein). Otros insisten en el subrayado de la providencia divina (Hertzberg) y de su acción salvadora. Yhwh, en la sombra, controla los acontecimientos y protege a quienes buscan refugio bajo sus alas.

Se puede ciertamente leer Rut como la historia de una o varias fidelidades ejemplares, pero lo que importa, sin embargo, es señalar que el comporta-

miento de las mujeres de este relato no se ajusta en varias ocasiones a las normas convencionales. El capítulo 3, en particular, que relata la noche de Booz y Rut en la era, con sus alusiones discretas pero repetidas a una noche de bodas, hace de Rut una digna heredera de sus antepasadas, las hijas de Lot (cf. Gn 19), y la sitúa en el linaje de las mujeres que han recurrido a todos los medios que tenían a disposición para asegurar la vida de las generaciones futuras. En esta perspectiva hay que leer, sin lugar a dudas, la mención de Rut al lado de otras mujeres audaces en la genealogía de Jesús presentada por Mateo (Mt 1,5). Otros han visto en este texto un libro de propaganda en favor del matrimonio según la ley del levirato; no obstante, el matrimonio entre Booz y Rut difiere mucho de la ley del levirato tal como se encuentra en Dt 25,1-5.

De manera general, la mayoría de los comentaristas están de acuerdo en que este texto es un escrito que se enmarca en un contexto polémico, pero no todos piensan en la misma situación. En esta perspectiva, la cuestión principal concierne evidentemente a la genealogía con la que termina el libro. ¿Por qué incluir a una antepasada moabita en la genealogía de Judá y, por tanto, de David? Segundo los partidarios de una datación preexílica, el libro de Rut fue escrito por los defensores de la dinastía davídica, sobre todo con el fin de justificar este linaje mostrando que la elección de David y su familia por Yhwh viene de muy lejos. Frente a ciertos cuestionamientos que quizás habrían criticado sus orígenes dudosos o las relaciones demasiado amistosas que David mantiene con Moab, esta historia mostraría que Yhwh había elegido hacía mucho tiempo incluir a una antepasada moabita en el linaje de David.

Según los partidarios de una datación postexílica, que actualmente son mayoritarios, Rut es un escrito polémico que se rebela de forma sutil contra la condenación y el rechazo de los matrimonios mixtos, tal como se expresan particularmente en los libros de Esdras y Nehemías, que serían contemporáneos del libro de Rut. Subrayando el papel positivo y esencial de una mujer moabita en la historia del pueblo de Israel, y contradiciendo así abiertamente la posición expresada en la ley del Deuteronomio (cf. Dt 23,4-9), Rut defiende así una perspectiva universalista, comparable a la que propone, en otro estilo, el relato de Jonás, y que redefine especialmente los vínculos entre las mujeres extranjeras y la tierra de Israel.

De este modo se remite al lector a la lectura y al estudio de Rut, para que se haga una opinión sobre un texto que, lamentablemente, muchas veces ha sido aplanado en una lectura unívoca y simplista de un libro «familiarmente correcto».

39.4. Indicaciones bibliográficas

39.4.1. Comentarios

I. FISCHER, HThK.AT, 2001. C. FREVEL, NSK.AT 6, 1992. H.W. HERTZBERG, ATD 9, 1985. P. JOUON, SubBi 9, 1986². K. NIELSEN, OTL, 1997. E. WURTHWEIN, ATD 18, 1969. E. ZENGER, ZBK.AT 8, 1986.

39.4.2. Estado de la investigación

K.J.A. LARKIN, *Ruth and Esther* (OTGu), Sheffield, 1996. J.-L. VESCO, «La date du livre de Ruth», *RB* 74 (1967), pp. 235-247.

39.4.3. Obras y artículos importantes

S. BAR EFRAT, «Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative», VT 30 (1980), pp. 154-173. A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Ruth* (The Feminist Companion to the Bible 3), Sheffield, 1993. A. BRENNER (ed.), *Ruth and Esther* (The Feminist Companion to the Bible. Second Series 3), Sheffield, 1999. C. GALLAND, *Ruth: approche structurale d'un récit biblique* (tesina de licenciatura de la Ecole Pratique des Hautes Etudes), París, 1973 (no publicada). H. GUNKEL, «Ruth», en Id., *Redens und Aufsätze*, Göttingen, 1913, pp. 65-92. A. LACOCQUE, *Subversives. Un Pentateuque de femmes* (LeDiv 148), París, 1992, pp. 99-132. A. WÉNIN, *Le livre de Ruth: une approche narrative* (CEv 104), París, 1998 (trad. cast.: *El libro de Rut. Aproximación narrativa*, Verbo Divino, Estella, 2000).

CANTAR DE LOS CANTARES

Christoph Uehlinger

Cuando en *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco, el joven monje Adso descubre en la penumbra de una despensa los placeres del sexo en los abrazos de una pobre muchacha anónima, no tiene para expresarlos más palabras que los versículos que toma del Cantar de los Cantares. Este canto, que él había aprendido a leer como un poema alegórico –y simbolizaba el amor de Dios hacia su pueblo, o hacia la Virgen María, o el deseo de Cristo hacia su novia, la Iglesia...–, aparece de pronto bajo una luz nueva, como un canto que ensalza el poder del amor erótico como una fuerza casi divina. Pese a ser totalmente ficticia, la escena es emblemática de una tradición multisecular que ha visto cómo en la lectura del Cantar coexistían el fervor místico y un sutil rechazo de la sexualidad –la cual, no obstante, llena todo el escrito–. Este pequeño libro es, sin lugar a dudas, uno de los más sorprendentes de la Biblia hebrea. Siempre ha suscitado fascinación y perplejidad entre sus lectores, empezando por los fariseos del siglo I a.C. y la tradición rabínica ulterior, para la cual el rollo del Cantar sólo tenía un lugar legítimo en la liturgia sinagoga de la fiesta pascual: «Nuestros maestros enseñan: "Quien cante como un canto profano un solo versículo del Cantar atrae la desgracia sobre el mundo"» (*bSanh* 101a). Según R. Aqiba (que murió en el año 135), «dos que hagan vibrar su voz con el Cantar cuando no es debido y lo traten como un (vulgar) canto no tendrán parte en el mundo venidero» (*tSanh* 12,10). La historia de las interpretaciones y de la utilización del Cantar oscilará durante mucho tiempo entre el entusiasmo de los místicos, la pasión de los enamorados –y la incomodidad de los teólogos, sobre todo de los modernos: ¿cuál puede ser el lugar de estos poemas de amor, evidentemente profanos, en el canon de las Escrituras?

40.1. Estructura y contenido del libro

El título (1,1) reivindica desde el principio un estatus para la colección: en oposición a la lamentación o al cántico solemne, el hebreo *śir* designa un canto alegre; el superlativo *śir ha-śirim* quiere elevar esta composición por encima de cualquier otro canto profano. Mientras que el plural evoca una multi-

tud de otros cantos no conservados, el singular colectivo responde a la unidad temática de la obra (cf. Is 23,16; Ez 33,32). Por lo que respecta a la atribución pseudoepigráfica a Salomón, pretende afirmar la unidad de autor. La imagen de Salomón transmitida por la tradición era la de un rey grandioso que supo unir sabiduría y espíritu, poesía, placeres y goce (1 R 5,9ss; 10; Pr 1,1; 10,1; 25,1; Qo 1,1; 2,1ss), a pesar de algunos extravíos religiosos. Es probable que la atribución del Cantar a Salomón, basada en las menciones del rey en varios poemas (1,5; 3,7.9.11; 8,11-12), favoreciera su inclusión, o más bien su mantenimiento, en el canon de los *Ketubim*. Por otro lado, la lectura alegórica aseguró la perennidad de esta colección en las tradiciones judía y cristiana.

El título no es, por tanto, anodino; traduce la preocupación del redactor, o de los redactores, de presentar el Cantar como un conjunto relativamente coherente: es más que un simple «*lo mejor de...*» de los 1005 cantos atribuidos a Salomón en 1 R 5,12.

Sin embargo, tanto la unidad del Cantar como su estructura distan mucho de ser objeto de unanimidad entre los comentaristas modernos, muchos de los cuales subrayan el carácter antológico de la obra. Hay que reconocer que la historia de la interpretación es rica en esquemas que, en lugar de partir de los datos sintácticos y estructurales de las pequeñas secciones, han impuesto al texto limitaciones interpretativas exteriores antes incluso de descubrir en él alguna dinámica evolutiva y dramática:

– Las interpretaciones *alegóricas* reconocen en el Cantar el reflejo del afecto creciente entre Dios e Israel (por ejemplo, desde la esclavitud egipcia hasta la conquista de Canaán, o desde la cautividad babilónica hasta el regreso al país), entre Dios y la casa de estudio, una corte o, directamente, el Sanedrín, entre Dios y su *Torah* (o su *shekinah*, según diversas interpretaciones judías); entre Cristo y la Iglesia (tradiciones ortodoxa y católica en la estela de 2 Co 11,2; Ap 19,6-8), Cristo y María (mística mariana desde el siglo XII), Cristo y el alma del creyente (tradición protestante en la estela de Origenes)...

– Según las lecturas *dramáticas*, atestiguadas desde Origenes (siglo II) y sostenidas en algunos manuscritos griegos con complementos del guión que identifican las voces de los protagonistas, el Cantar pone en escena, por ejemplo, la transformación progresiva de la Iglesia de los paganos (la «morena» de 1,5) en novia purificada de Cristo (la «blanca» de 8,5 en algunas versiones griegas).

– Las interpretaciones *escénicas*, *casi teatrales* o *naturalistas* (por ejemplo, los *Carmina Burana* o el *Decamerón*) han leído el Cantar como una serie de sainetes en el marco palacial o pastoril (el rey y la muchacha, la bella y el pastor...) o, en un registro más burgués, como una obra de lirismo romántica llena de sobresaltos pasionales puesta en escena al modo oriental.

– Las exégesis *folclóricas*, basadas en comparaciones con la poesía amorosa árabe o siro-palestina y en observaciones etnográficas recogidas durante los

matrimonios palestinos tradicionales, han querido reconducir el conjunto de los cantos a un único *Sitz im Leben* en las fiestas de matrimonio aldeanas.

— Las interpretaciones *culturales*, por último, con el pretexto de algunos pasajes impregnados de un lirismo casi mitológico (por ejemplo, 1,13.16; 3,6; 4,8; 6,10) y de lejanos «paralelos» sumerios, han impuesto al Cantar la teoría del «matrimonio sagrado» que unía a un dios y una diosa surerios, babilónicos o cananeos (Dumuzi e Inanna, Marduk y Sarpanitum, Nabu y Tasmetum, Baal y Anatu...), matrimonio que se habría imitado en un ritual que uniría al rey y a una sacerdotisa con el fin de catalizar las fuerzas reproductoras de la fertilidad y de la naturaleza.

El descubrimiento y la publicación, desde 1874, de papiros y de *ostraca* egipcios de la época de Ramsés (siglos XIII/XII a.C.) que contienen varias colecciones de cantos de amor profanos ha anunciado el fin de todas las interpretaciones anteriormente mencionadas: estas colecciones, que contienen numerosos paralelos con el Cantar, se caracterizan por una composición aparentemente desprovista de superestructura y no remiten a ningún trasfondo dramático continuo. Se trata más bien de cantos y de poemas dispersos destinados a alegrar a los invitados a un banquete (que puede, pero no necesariamente, ser un banquete de bodas) o a distraer a los escribas fatigados por el carácter demasiado serio de su trabajo a menudo repetitivo (algunos textos se han conservado incluso sobre el verso de documentos administrativos). No sería extraño que los letrados de Judá tomaran prestados algunos poemas del Cantar de sus colegas egipcios (aun cuando la mayoría de estos cantos remiten a un entorno siro-palestino y no egipcio, o fenicio). Es indudable también que una buena parte de los cantos del Cantar encuentran su origen en la fantasía lírica de letrados enamorados o en la distracción poética que acompañaba a los banquetes y las fiestas mundanas de la aristocracia judeo-palestina de las épocas persa y helenística.

Se comprende que como reacción a los extravíos evocados anteriormente, la mayoría de los comentaristas del siglo XX expresaran su escepticismo frente a la hipótesis de una estructura de conjunto y se contentaran con interpretar las pequeñas unidades individuales (así, por ejemplo, Pope, Keel, Müller). Si bien no cabe duda de que la creciente atención prestada a estas unidades como tales ha hecho avanzar la comprensión y ha permitido especialmente profundizar numerosas cuestiones ligadas al sentido de las metáforas y valorar la calidad lírica de cada poema, este procedimiento ha provocado también una cierta fragmentación del conjunto. Ahora bien, tal fragmentación no responde ni a la unidad de la obra y del autor reivindicada por el título, ni a la evidente unidad del contenido, ni a los sutiles indicios de encadenamiento que llevan de un poema a otro (por ejemplo, de 3,6 a 5,1),

marcados por estribillos y repeticiones formales, ni, por último, a la fuerte impresión de unidad que produce el repertorio limitado y, en suma, bastante coherente de los personajes evocados a lo largo de del itinerario poético.



Una paloma vuela entre una pareja que está bebiendo (sello-cilindro).

En efecto, se distinguen bastante fácilmente *tres protagonistas principales: una muchacha* que entra en el harén (1,2ss), aparentemente prometida en matrimonio al rey (3,6-11), que la convertirá en la «Sulamita/Salomónica» (*šulammít*) evocada en 7,1; el *rey* (Salomón) que, en un primer momento, parece haber seducido a la joven y que después va a contraer matrimonio con ella; un *amante* (*q*Aminadib, cf. 6,12?), que no vive en el palacio, hacia el cual se dirigen los pensamientos lánguidos y las fantasías nocturnas de la muchacha (3,1ss; 5,2ss), un amante al que ella busca en la ciudad y con el cual parece que a veces llega a unirse en la intimidad bucólica de un jardín. Junto a estos tres personajes principales, se encuentran como interlocutores colectivos *grupos anónimos*: las «hijas de Jerusalén», damas del harén y confidentes de la muchacha (por ejemplo, 5,8-6,3); los hermanos de ésta (8,8-10); y tal vez los allegados de Aminadib (*q*7,1-8,13?). Otros personajes son sólo mencionados por los protagonistas principales: la madre de la muchacha (3,4; 6,9; 8,1-2; cf. 1,6), la madre del amante (8,5) y la del rey Salomón (3,11; nótense la ausencia total de padres); los compañeros pastores (1,7-8), los amigos del rey (5,1; cf. 1,12) y guardias reales (3,7-8), los guardias de la ciudad (3,3; 5,7) y de la viña de Salomón (8,11); reinas y otras concubinas del rey, innumerables (6,8-9). Es, por tanto, un universo bien circunscrito, claramente más poblado en el interior del palacio que fuera de sus muros, dentro del cual evolucionan los protagonistas; un universo que oscila entre la ciudad, el palacio real, sus fastos, su prestigio, y la naturaleza exuberante del

jardín, donde los amantes son los únicos que gustan las delicias de su amor (cf. Bosshard-Nepustil).

No es sorprendente que con la rehabilitación de las aproximaciones sincrónicas en la exégesis contemporánea, varios autores recientes hayan retomado la cuestión de la unidad del Cantar, analizado su estructura y su composición y sugerido una estructura de conjunto (por ejemplo, Heinevetter, Dorsey). Aun cuando divergen en numerosos detalles, estos autores abandonan generalmente el modelo lineal de las interpretaciones tradicionales e identifican una estructura quiástica. Ésta parece pivotar alrededor de un eje representado por la llamada de 5,1b que invita a los compañeros (*¿participantes en los symposia?*) a comer, a beber y a embriagarse de amor (5,1; cf. Qo 9,7-10). Los indicios sintácticos (cambios de interlocutores y de destinatarios), los procedimientos estilísticos, las cesuras temáticas, los estribillos (por ejemplo, 2,7; 3,5; 5,8; 8,4; 2,16; 6,3), repeticiones (por ejemplo, 2,6-7 y 8,3-4), «recuerdos» (por ejemplo, 3,1-5 y 5,2-7; 4,1-7 y 6,4-7), alusiones intratextuales (2,8-9; 17,8,14), etcétera, permiten reconocer una estructura de conjunto relativamente coherente.

1,1	Título
-----	--------

A. En el palacio de Salomón (1,2-2,7)

1,2-6	La muchacha en casa del rey y en el harén
1,7-8	Diálogo ficticio con el amante ausente
1,9-11	La muchacha engalanada
1,12-14	El recuerdo del amante ausente
1,15-17	¿Palacio o jardín? (diálogo con el amante)
2,1-6	Enfermedad de amor
2,7	<i>Estríbilo</i> (invocación a las hijas de Jerusalén)

B. Cita furtiva y primera escapada (2,8-3,5)

2,8-14	El amante junto a la ventana (<i>paraklausithyron</i>)
2,15-16	Encuentro furtivo
2,17	Llamada al amante
3,1-4	Búsqueda nocturna
3,5	<i>Estríbilo</i> (invocación a las hijas de Jerusalén)

C. Matrimonio real (Salomón) (3,6-5,1)

3,6-8,9-11	Fastos del matrimonio
4,1-3,4-7	Exaltación amorosa I (<i>wasf</i>)
4,8-11	Invitación a la novia
4,12-5,1a	Entrar en el jardín, recoger el fruto...
5,1b	<i>Llamada al disfrute</i>

B'. Cita fallida, nueva escapada y reencuentros

(5,2-6,10)

- | | |
|----------|--|
| 5,2-7 | Cita nocturna fallida (<i>çparaklausithyron?</i>) |
| 5,8 | <i>Estríbillo</i> (invocación a las hijas de Jerusalén) |
| 5,9 | Pregunta de las hijas: ¿cómo es tu amante? |
| 5,10-6,1 | Exaltación del amante (<i>wasf</i> en tercera persona del singular) |
| 6,1 | Pregunta de las hijas: ¿dónde está tu amante? |
| 6,2-3 | Reencuentros en el jardín |
| 6,4-7 | Exaltación amorosa II (<i>wasf</i>) |
| 6,8-10 | Única paloma |

A'. La «Sulamita/Salomónica» entre los carros de Aminadib (6,11-8,4)

- | | |
|----------|---|
| 6,11-7,1 | Desplazamiento y danza |
| 7,1-10 | Exaltación amorosa III (<i>wasf</i>) |
| 7,11-14 | Invitación dirigida al amante |
| 8,1-3 | ¡Si fueras mi hermano! |
| 8,4 | <i>Estríbillo</i> (invocación a las hijas de Jerusalén) |

D. Epilogos: potencia e impotencia del amor (8,5-14)

- | | |
|---------|--|
| 8,5 | Parodia sobre el matrimonio |
| 8,6-7 | El amor no teme la muerte |
| 8,8-10 | Parodia sobre los preparativos nupciales |
| 8,11-12 | Parodia sobre las riquezas de Salomón |
| 8,13-14 | Amor imposible (diálogo) |

NB: 4,8-6,10 faltan en 4QCant^a; 3,6-8 y 4,4-7 faltan en 4QCant^b, cuyo texto no iba tal vez más allá de 5,1. Algunas entradas en este esquema podrían subdividirse en unidades más pequeñas (cf. solamente 1,2-6, que contiene al menos cinco sub-unidades: vv. 2a,2b-4a,4b,4c-d,5-6). Pero esta estructura responde manifiestamente a lo que se puede considerar como un principio básico de la poesía semítica occidental, a saber, la mezcla de una estructura quiástica (igualmente llamada «estructura concéntrica», *pivot pattern*, o *Stufenschema*) y de una estructura lineal evolutiva (que, en el caso presente, no resuelve, sin embargo, el dilema fundamental de la doble pertenencia de la muchacha al rey y a su amante: de ahí la ambigüedad final del epílogo). Si bien algunos desequilibrios en la estructura pueden provenir de la inserción de materiales secundarios, parece difícil, por no decir imposible, distinguir con una probabilidad razonable los elementos que constituirían la composición original (a pesar de algunos intentos recientes, especialmente por parte de Heinevetter).

40.2. Origen y formación

40.2.1. Datación y formación, dossier de estudios comparados

La datación de la obra sólo puede apoyarse en algunos indicios lingüísticos (Fox) y consideraciones más generales: mientras que una palabra tomada del griego (*'appiryōn* en 3,9, de *phoreion*, «palanquín») y otra del persa (*pardes* en 4,13, de *pari-daidam* «jardín, paraíso») apuntan hacia un *terminus ante quem non* en el siglo V, parece que la coronación del novio (3,11) era desconocida antes de la época helenística. La presencia de numerosos aramaísmos, que hacen pensar en el hebreo misnaico, así como una cierta afinidad de ambiente con los elementos propios del *symposion* en el libro de Qohélet hacen inclinar la balanza hacia el siglo III, al menos por lo que concierne a la organización redaccional del conjunto (lo cual no excluye añadidos puntuales todavía en los siglos II-I a.C.). Las relaciones mantenidas entonces con la poderosa Alejandría ptolemaica, donde se ensalzaba a autores como Teócrito, Apolonio de Rodas y Calímaco, podrían haber favorecido la redacción de un Cantar salomónico, decididamente judeo-palestinense (y, por tanto, provincial) pero que se presentaba como la cumbre del arte en esta materia. La presencia de fragmentos provenientes de cuatro manuscritos diferentes del siglo I a.C. en Qumrán (dos de los cuales representan probablemente recensiones abreviadas, cf. Tov) da el *terminus ante quem* e implica un estatus casi canónico para el rollo desde el final de la época asmonea (aun cuando el texto no estuviera aun fijado por entero). Dada la ausencia de citas en otros escritos, no se puede saber si los lectores de Qumrán hicieron ya una interpretación del mismo exclusivamente religiosa, necesariamente alegórica.

Es muy probable que el o los redactores del siglo III se inspiraran en un repertorio de cantos de amor ya existentes y con orígenes diversos, tanto populares como aristocráticos, cuya datación es difícil de precisar. La pasión amorosa no tiene coyuntura histórica y por naturaleza favorece «canciones exitosas» que se inspiran en gran medida en el repertorio de los estereotipos tradicionales. Se nombra sólo a dos personajes, Salomón y Aminadib; ahora bien, no es la referencia histórica lo que interesa (aun cuando existiera alguna relación entre Aminadib, de Transjordania [?], mencionado en 6,12, y los reyes amonitas del siglo VII a.C. que llevan el mismo nombre, los dos personajes no podrían ser contemporáneos; nótese que la *Traduction œcuménique de la Bible* no traduce el término con un nombre propio sino con la expresión «gente noble»); lo que importa es el renombre y el prestigio del rey magnífico y del gran amante del placer. Las referencias a Engadí y a los perfumes y aromas producidos en este oasis, que goza de un clima particular, se comprenden tanto en la época persa y helenística como en el siglo VII a.C.

Sabemos, sin embargo, que tanto los cantos de amor como la coquetería eran cotizados ya en la Jerusalén preexilica (cf. Is 3,16-24; 5,1ss, y las reuniones alrededor del cantor mencionadas en Ez 33,31-32).

El problema está ligado al del dossier de estudios comparados. De todos los textos antiguos y del Oriente Bíblico que se han comparado con los poemas del Cantar, los cantos de amor egipcios son evidentemente los más parecidos (cf. Fox), y ciertos paralelos sorprendentes podrían incluso hacer creer en una dependencia literaria. Ahora bien, los textos egipcios (véase a este respecto la obra de Mathieu) se han conservado esencialmente en papiros y *ostraca* de la época de Ramsés (siglos XIII-XII a.C.). Se puede postular la existencia en Egipto de una tradición continua hasta la época ptolemaica, pero los eslabones están dispersos (un canto de admiración dedicado a una sacerdotisa de Hathor, del siglo VII; la tradición de los «arpistas» que acompañan *symposia* y matrimonios; algunas declaraciones de enamorados en inscripciones biográficas tardías o la alabanza de Asenet en la novela judeo-egipcia *José y Asenet* 18,9-10) y no permiten precisar la fecha de un posible préstamo. O. Keel se inclina por la época de Ezequías (cf. Pr 25,1 y la utilización de la sabiduría de Amenemope en Pr 22,17-23,11). Pero los contactos con Egipto fueron también frecuentes en los siglos IV y III. Dado que los textos arameos de Egipto desconocían a la sazón este género, no sabemos bajo qué forma precisa los letrados de Judá pudieron acceder entonces al repertorio egipcio.

El corpus más importante de poesía amorosa conservado por la tradición cuneiforme (los cantos de Dumuzi y de Inanna; cf. Sefati) se remonta a finales del tercer milenio y comienzos del segundo milenio antes de Cristo. Hay que evitar, por tanto, toda comparación apresurada. Sin embargo, la producción de cantos de amor no cesó nunca en el mundo del Oriente Bíblico, como atestigua, entre otros, un repertorio asirio medio que menciona no menos de 55 títulos. En algunos poemas del Cantar, la amada aparece casi como una figura divina, asociada en un lenguaje casi mítico con animales como la pantera o el león, con montañas inaccesibles, o incluso con los astros. Tales motivos teormorfos (por ejemplo, 1,13.16; 3,6; 4,8; 6,10) reflejan una antigua tradición siro-mesopotámica: se adivinan en el trasfondo los himnos a diosas como Istar o Tasmetum, textos que ensalzan amores propiamente divinos (cf. Nissinen), eventualmente puestos en escena con ayuda de estatuas de culto, o textos que describen estatuas verdaderas (cf., por ejemplo, 5,14-15). La afinidad de los géneros se comprende fácilmente, sobre todo porque los himnos suelen estar impregnados de un fervor místico casi amoroso. Observemos, no obstante, que el lirismo del Cantar reproduce el mito, o lo propiamente «religioso», sólo de una manera muy particular y parcial, implícita, centrada en la belleza formal y que procede por reminiscencia. Por lo que respecta a las afinidades con la poesía griega, no hay que buscarlas en los versos de

Teócrito y otros bucólicos helenísticos (que son de un estilo notablemente diferente, pese a lo que sostiene Heinevetter), sino más bien en la poesía arcaica representada especialmente por Safo (cf. Müller).

La mayoría de los poemas del Cantar tienen, sin embargo, un carácter autóctono innegable, el horizonte siro-palestino (del Amanus y del Líbano, al norte, hasta Kedar, al sur; de Galaad y de Jesbón, al este, hasta el Sarón, al oeste) que engloba naturalmente las dos márgenes del Jordán (cf. las referencias a Damasco y Jesbón en 7,5, junto a Engadí y Jerusalén). Los géneros literarios empleados sobrevivieron hasta la poesía amorosa siria y árabe del siglo XX, especialmente el *wasf*, descripción admirativa del cuerpo amado que detalla sus partes encontrando para cada una su metáfora propia (4,1-7; 5,10-16; 6,4-7; 7,2-6). Lamentablemente, sabemos demasiado poco acerca de la poesía amorosa «cananea», filistea, amonita o idumea del primer milenio antes de Cristo, pero es probable que el Cantar no se distinga particularmente de ellas.

Los estudios iconográficos de O. Keel han demostrado hasta qué punto esta poesía respira, por otro lado, los mismos símbolos de vida, de regeneración y de disfrute de todos los sentidos que los que despliega la artesanía artística del antiguo Egipto y del Oriente Bíblico, especialmente en la glíptica, el trabajo del marfil o la joyería. Junto a imágenes casi paradisíacas, el Cantar ofrece numerosas referencias al lujo y a la volubilidad. Hay que observar especialmente que las metáforas no pretenden describir sobre todo formas exteriores, físicas, sino más bien el efecto vivificador y fascinante que emana de la persona amada, o una invitación al disfrute sensual más completo.

40.2.2. *Medios productores, frentes polémicos y destinatarios*

Los poemas del Cantar son originarios de Judá por la lengua, un hebreo tardío no desprovisto de ciertos arcaísmos –que tal vez son la marca de un estilo voluntariamente pseudo-salomónico–, y por la insistencia en el entorno palacial salomónico imaginado en Jerusalén. Por otro lado, las alusiones y/o los préstamos tomados de la tradición historiográfica y religiosa de Judá dejan adivinar algunos frentes implícitos que permiten situar la obra frente a otras corrientes de pensamiento judías de la época helenística:

– Entre las numerosas referencias al jardín, lugar de fiesta y de amor, algunas remiten probablemente a la imagen del jardín de Edén, perdido según Gn 2-3 pero tangible en el vértigo amoroso (cf. 4,12-16; Landy), que concibe incluso el final de una maldición divina (Ct 7,11b invierte Gn 3,16; en ningún lugar del Cantar se dirige la sexualidad de los amantes hacia la procreación), o una inversión de los papeles. Se siente una inocencia despreocupada que ignora toda interpretación legalista de las relaciones sexuales, una distancia

irónica también frente a cualquier forma de dominio (real, familiar, económico...) sobre el amor: parece que los poetas del Cantar distan mucho de someter la pasión y el goce a los códigos patriarciales de la *Torah*. Por otro lado, es interesante observar que la mayoría de las especias y de los aromas mencionados en el Cantar parecen haber sido utilizados en la antigüedad como medios de contracción (Brenner).

– La distancia es mayor aún con respecto a las ideas «deuteronomistas»: el Cantar no tiene nada que ver con un nacionalismo estrecho, no se preocupa de ninguna confesión religiosa; si Salomón aparece como una figura un tanto ambigua, esto no se debe en modo alguno a las numerosas mujeres a las que habría amado (véase 1 R 11). El foso parece casi infranqueable frente a la tradición profética: las referencias proféticas al amor, que la mayor parte de las veces es una imagen de la relación que vincula a Yhwh e Israel (por ejemplo, Os 2; 11; Is 5; Ez 16; 20), tienen más de frustración, de obsesión celosa, e incluso de pornografía, que de pasión amorosa tal como la concibe el Cantar. Por último, los profetas no saben qué hacer con las joyas (Is 3,16-17), los perfumes y otras riquezas «artificiales» (Ez 27), o con el disfrute en plena naturaleza (Os 4,13-14), mientras que el Cantar ensalza, sin moderación alguna, los frutos de la naturaleza y artificios sencillos.

– Pese a estar incluido en la literatura sapiencial, especialmente en razón de su atribución salomónica, el Cantar es, no obstante, un cuerpo relativamente extraño: se despreocupa, e incluso se burla, de las referencias morales, contrariamente al énfasis serio, a menudo moralizante, de los sabios que no dejan de subrayar su preocupación por la educación (destinada a los jóvenes) ante todo frente a la seducción de la «mujer extranjera» (confróntese, por ejemplo, Pr 7, que es la réplica exacta, polémica, de la piedad sapiencial a las conductas y las fantasías ensalzadas por el Cantar). Contrariamente a la sabiduría tradicional (cf. Pr 6,25; 11,22 etcétera), el Cantar no contiene ninguna expresión consciente de misoginia (aparte, tal vez, de 7,8-9, cuyos golpes, sin embargo, esquiva el v. 10). Es bastante desinhibido en su aproximación a la mujer y su sexualidad. Por lo demás, no contiene ninguna tentativa de discurso teológico, a no ser para situar –e incluso eventualmente exaltar– su objeto, el amor humano, en el marco de la creación divina. Una comparación entre el Cantar y lo que dice el libro de la Sabiduría (capítulo 8) sobre el amor entre Salomón y la Sabiduría pone claramente de relieve la distancia que separa los dos libros.

En definitiva, sólo queda otro pequeño rollo, el Qohélet, con el que se puede emparentar el Cantar. Las dos obras se parecen por su disfraz salomónico, por su despliegue de un cierto refinamiento lujoso, incluso provincial –en el cual se cree que es posible buscar el bien, lo mejor, si no el todo (cf. especialmente Qo 2)–, por su «opción» por los sentidos, la experiencia del amor

(y de la fiesta) considerado como el único antídoto del que dispone el ser humano para oponerse a la muerte. Ciertamente, las dos obras son muy distintas (Qohélet, el escéptico desengañoso, rechaza el disfrute frívolo, y los enamorados se alejan, en definitiva, incluso de los placeres del *symposion* para encontrarse solos), pero son también complementarias, pues el Cantar es para el Qohélet lo que el deseo, o incluso el sueño, son para el razonamiento, y el disfrute extremo para el reconocimiento de su carácter pasajero. Es probable que los dos libros vieran la luz en el mismo medio letrado próximo a la aristocracia jerosolimitana de la época helenística.

Algunos autores recientes, especialmente entre las exegetas feministas, han sugerido que el Cantar sería obra de una o de varias mujeres. Si bien es verdad que no se puede excluir esta hipótesis, al menos para una parte de los poemas (cf. las cantoras mencionadas en 2 S 19,36; Qo 2,8; 2 Cro 35,25; Esd 2,65 = Ne 7,67), no es menos cierto que se ha de subrayar su carácter especulativo. Es verdad que la voz femenina es preponderante en estos cantos, pero esto no prueba nada. Notemos, por otro lado, que contrariamente a las apariencias, el Cantar no conduce nunca a una relación verdaderamente igualitaria entre los sexos, ni siquiera en el amor: la mujer puede ser «novia» o «hermana», pero el varón no es nunca llamado «novio» o «hermano»; los dos pueden ser un «árbol» cuyo fruto se gusta, pero sólo ella será «jardín» y sólo ella se ofrecerá (7,11-14); el varón puede sucumbir a la seducción, pero no estará nunca «enfermo de amor», al contrario que la mujer (2,5 5,8); las «hijas de Jerusalén» no tienen un grupo masculino semejante (los hermanos no son nunca interlocutores de un diálogo y los guardias resultan ser malos confidentes) –son detalles que parecen indicar que la gran mayoría de los poemas del Cantar fueron escritos por hombres y para hombres... Con todo, se ha afirmado que esta poesía amorosa explora los límites del marco patriarcal... y los trasciende hasta suplantar la figura del padre.

40.3. Temas y cuestiones clave

El Cantar no es evidentemente ni un panfleto al servicio de una tesis ni siquiera una «composición programática» (pese a lo que sostiene Heinevetter), a no ser a favor del amor libre (extraconyugal o de otra clase): es una obra de poesía lírica que se ha de apreciar primero según criterios estéticos. La función primera de estos poemas consintió en divertir y hechizar al público (Fox: «*entertainment songs*»), y la función de la obra en su conjunto era agradar, suscitar el ensueño, exaltar el amor y despertar los sentidos de sus lectores.

La ausencia de toda referencia teológica explícita en el Cantar no debe ser percibida como una carencia, ya que se trata de un fenómeno natural en este

género de poesía. Hay que resistirse, por tanto, a la posible tentación de presar al Cantar una teología ajena a él, guardándose especialmente de sobre cargar *šal'hebetyāh* en 8,6b: literalmente «llamarada de Yah», pero escrito en una sola palabra (en los manuscritos de la familia Ben Neftalí seguidos por la BHS), se trata de un superlativo que la *Traduction oecuménique de la Bible* traduce bien por «flechazo sagrado» (cf. Sal 36,7; 68,16; 80,1,1 etcétera; los manuscritos de la familia Ben Aser han querido explicitar aislando el nombre divino: *šal'hebetyāh*). El término y su contexto tienen claramente reminiscencias míticas, pero no se debería fijar la esencia de una obra en una reminiscencia. El desafío teológico del Cantar reside precisamente en su naturaleza *profana*, e incluso en su forma particular de sublimar el mito y la experiencia de lo sagrado en el deseo y el disfrute del amor humano (casi nos atreveríamos a decir «puramente» humano, puesto que el poeta del Cantar no apunta a nada más allá de este amor, pero esto sería imponer al texto un anacronismo). Hay ámbitos de la vida humana en los que, para los espíritus un poco refinados, la «teología» en el sentido propio del término no tiene lugar ni derecho de ingerencia.

Así pues, con precaución y delicadeza, y solamente en un segundo momento, se planteará la cuestión del lugar que ocupa el Cantar en el canon de las Escrituras. La presencia del Cantar puede ciertamente aguzar nuestra comprensión de la génesis histórica del canon, que fue originariamente una especie de extensa biblioteca en la que la distracción y el entretenimiento no debían faltar ni siquiera cuando se abordaban temas serios (cf. 2 M 15,38-39). La atribución a Salomón pudo dar peso a la colección, aun cuando ella sola no podría explicar el estatus canónico de la obra. Pero éste se explicará más fácilmente por el plus de sentido que genera la interpretación alegórica, atestiguada desde el siglo I d.C. Es posible que nunca se sepa si fue la canonidad del Cantar la que engendró su interpretación alegórica, o viceversa –se trata, sin lugar a dudas, de una variante de la historia del huevo y la gallina-. Pero es innegable que el marco canónico aumentó la sacralización de todas las obras que englobaba, incluido el Cantar.

Lejos de ser un accidente y menos aún una aproximación errónea al texto, la interpretación alegórica del Cantar se explica por la historia de la transmisión del libro en un marco progresivamente circunscrito por el estudio teológico y la función litúrgica. En esta perspectiva, el poema era leído como una representación ideal del amor de Dios a Israel, antítesis de todos los relatos proféticos que habían convertido este amor en una historia de pasión frustrada y unilateral. La lectura sinagoga del Cantar en la fiesta de la Pascua se explica particularmente por una comparación con Os 2,16-22: el amor de Dios a Israel, que se expresó por primera vez en los días de juventud al salir de Egipto, encontrará su cumplimiento en los desposorios definitivos, prece-

didos de un juego de seducción del que los poemas del Cantar pueden dar un anticipo apasionante. No hacía falta más para que Rabbi Aqiba pudiera declarar que el Cantar de los Cantares es el «Santo de los santos» de la Escritura (*mYad* 3,5).

40.4. Indicaciones bibliográficas

40.4.1. Comentarios

G. GARBINI, *Cantico dei cantici: testo, traduzione, note e commento* (Biblica 2), Brescia, 1992. O. KEEL, ZBK.AT 18, 1992 - LeDiv Commentaires 6, 1997. H.-P. MÜLLER, ATD 16/1, 1992. R.E. MURPHY, Hermeneia, 1990. M.H. POPE, AncB 7C, 1977. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici: commento e attualizzazione* (Testi e commenti 4), Bolonia, 1992.

40.4.2. Estado de la investigación

A. BRENNER, *The Song of Songs* (OTGu), Sheffield, 1989. O. KEEL, LeDiv Commentaires 6, 1997, pp. 9-52.

40.4.3. Obras y artículos importantes

E. BOSSHARD-NEPUTIL, «Zu Struktur und Sachprofil des Hohenlieds», *BN* 81 (1996), pp. 45-71. A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to the Song of Songs* (The Feminist Companion to the Bible 1), Sheffield, 1993. Id., *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and Sexuality in the Hebrew Bible* (BIS 26), Leiden, 1997. A. BRENNER / C.R. FONTAINE (eds.), *The Song of Songs* (The Feminist Companion to the Bible. Second series 6), Sheffield, 2000. D.M. CARR, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*, Oxford / Nueva York, 2003. D.A. DORSEY, «Literary Structuring in the Song of Songs», *SJOT* 46 (1990), pp. 81-96. M.V. FOX, «Love, Passion, and Perception in Israelite and Egyptian Love Poetry», *JBL* 102 (1983), pp. 219-228. H.-J. HEINEVETTER, «Kommt nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!». Das Hohelied als programmatische Komposition (BBB 69), Frankfurt a.M., 1988. F. LANDY, *Paradoxes and Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs* (BiLiSe 7), Sheffield, 1983. Y. MAZOR, «The Song of Songs or the Story of Stories? "The Song of Songs" between Genre and Unity», *SJOT* 1 (1990), pp. 1-29. A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des cantiques: de l'éénigme du sens aux figures du lecteur* (AnBib 121), Roma, 1989. E. TOV, «Three Manuscripts (Abbreviated Texts?) of Canticles from Qumran Cave 4», *JJS* 46 (1995), pp. 88-111. C.E. WALSH, *Exquisite Desire: Religion, the Erotic, and the Song of Songs*, Minneapolis (Mn), 2000.

40.4.4. Dossier de estudios comparados

M.V. FOX, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison (Wi) / Londres, 1985. B. MATHIEU, *La poésie amoureuse de l'Egypte ancienne: recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire* (Institut français d'archéologie orientale. Bibliothèque d'étude 115), Le Caire, 1996. B. MUSCHE, *Die Liebe in der altorientalischen Dichtung* (SHCAN 15), Leiden, 1999. M. NISSINEN, «Love Lyrics of Nabû and Tašmetu: An Assyrian Song of Songs?», en M. DIETRICH / I. KOTTSIEPER (eds.), «Und Mose schrieb die-

ses Lied auf...». *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. FS O. Loretz* (AOAT 250), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1998, pp. 585-634. Y. SEFATI, *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*, Ramat Gan, 1998.

QOHÉLET

Alain Buehlmann

Este libro, que se puede datar en la época de la aparición de los griegos en Oriente, en el siglo III a.C., es un intento de diálogo entre las civilizaciones hebrea y helenística. Su autor putativo, Qohélet, puede ser considerado como el primer filósofo judío. Bajo la influencia del pensamiento helenístico y de la emergencia, con Heródoto y Platón, del «yo» individual, Qo atestigua la emancipación del sujeto y, por tanto, el nacimiento del individuo y del sentimiento de libertad en el medio hebreo (Knauf). En efecto, mientras que en el Antiguo Testamento el discurso se narra la mayoría de las veces en tercera persona –en el nivel del comentarista–, aquí el «yo» interviene como instancia suprema de percepción. El libro critica vivamente la sabiduría tradicional (cf. Proverbios): en contra de la sociedad tradicional, donde la cuestión de lo verdadero no se plantea nunca porque la verdad es lo *transmitido* (cf. Pr 4,1-9), Qohélet trata de imponer el pensamiento racional y el empirismo.

41.1. Estructura y contenido del libro

1,1	Título
1,2	Sumario del libro

Estructura de la filosofía fundamental (1,3-6,9)

1,3-3,22	Nivel de reflexión (el yo, la sabiduría): 1,4-11: cosmología; 1,12-2,26: antropología; 3,1-22: segunda cosmología (exégesis de Gn 1-9)
4,1-5,8	Nivel de recopilación de materiales (la sociedad): 4,1-7: el pobre; 4,8-12: el rico; 4,13-16: el rey; 4,17-5,6: Dios; 5,7-8: conclusión
5,9-6,9	Nivel de exégesis (experiencia de literatura – experiencia del ser vivo); repertorio de casos: 5,9-11: introducción; 5,12-16: pérdida de lo que se posee; 5,17-18: disfrute de lo que se posee; 6,1-2: no disfrute; 6,4-6: caso límite: poseer y no disfrutar; 6,7-9: conclusión
6,10-12	Transición: <i>mejor vivir que morir</i>

Estructura de la filosofía práctica (7,1-12,7)

7,1-8,2	Polémica contra ciertos posicionamientos (tema: sabiduría); 7,1-7: ¿Cantar de los Cantares?; 7,8-14: ¿Historia deuteronomista?; 7,15-24: ¿Proverbios?; 7,25-8,1: ¿Ct?
8,2-16	El poder (del rey), una estructura del mundo
9,1-10	Resumen de Qo 1-8
9,11-11,6	Vivir en un mundo absurdo: 9,11-12: introducción al tema de lo contingente; 9,13-10,1: caso absurdo; 10,2-7: efectos de la estupidez; 10,8-15: colección cinica sobre la sabiduría; 10,16-20: selección de casos absurdos; 11,1-6: cinismo pragmático
11,7-12,7	Poema decadente sobre la decadencia y la muerte
12,8	Segundo sumario del libro
12,9-11	Primer epílogo
12,12-14	Segundo epílogo

La mayoría de los especialistas (cf., sin embargo, Rose) imaginan a Qohélet como un autor único, que compuso el libro que lleva su nombre de manera individual, excepto el marco redaccional (1,1.2; 12,8) y los dos epílogos (12,9-11 y 12,12-14).

Aun cuando se puedan reconocer bastante fácilmente varias secuencias dentro del libro, las opiniones de los investigadores difieren, no obstante, notablemente cuando se trata de proponer una *estructura* de conjunto que refleje la actitud y el proyecto epistemológicos del autor. En este sentido, la estructura propuesta anteriormente debe ser considerada también como una tentativa provisional de estructuración del libro y de su sistema filosófico.

Examinemos a continuación algunos intentos de reconstrucción de la estructura del libro que han marcado la historia de la investigación.

41.1.1. La propuesta de A.G. Wright

Este autor estructura el libro apoyándose sobre criterios formales (como la repetición del vocabulario). Wright presenta su propuesta como una opción metodológica «objetiva» y «formal». Su análisis lo lleva al resultado siguiente:

- | | | |
|-----|----------------|----------------------------|
| I. | capítulos 1-6 | «examen de la vida humana» |
| II. | capítulos 7-12 | «consecuencias» |
| A. | | «no encontrar» (7,1-8,17) |
| B. | | «no saber» (9,1-12,7) |

El primer bloque (1-6) examina la condición humana bajo el signo de la vanidad (el empleo repetitivo de *hebel* sirve aquí de criterio objetivo de estructura). El segundo bloque (7-12) se subdivide en dos secciones, que sacan

las consecuencias del examen inicial: el hombre «no puede encontrar» lo que busca (7-8); «no puede saber» lo que sucederá en el futuro (9-12). La aportación proporcionada por esta línea de interpretación consiste en la valorización de los criterios objetivos de estructura, como la frecuencia de ciertos términos y la repetición de ciertas fórmulas (cf. similarmente Crenshaw, Murphy, Schoors).

41.1.2. La propuesta de N. Lohfink

Este exégeta considera el libro como un tratado filosófico y lo divide en varias secciones vinculadas según el esquema argumentativo utilizado por los filósofos cínicos griegos, el *palíndromo*: A-B-C-X-C'-B'-A'. Clasifica, al mismo tiempo, estas diferentes rúbricas según el modelo retórico de la *disposición*. Lohfink postula así la amalgama de dos estructuras (*Doppelstruktur*):

Estructura palindrómica:

A	1,2-11	cosmología
B	1,12-3,15	antropología
C	3,16-4,16	crítica social I
	X	4,17-5,6 crítica religiosa
C'	5,7-6,9	crítica social II
B'	6,10-9,10	crítica ideológica
A'	8,16-12,8	ética

Estructura lineal cuatrispartita:

I.	1,2-3,15	(<i>exordium</i> y) <i>demonstratio</i>
II.	3,16-6,9	<i>explicatio</i>
III.	6,10-9,10	<i>refutatio</i>
IV.	8,16-12,8	<i>applicatio</i> (y <i>peroratio</i>)

La división del libro en cuatro secciones (pero no el modelo palindrómico) ha obtenido la aprobación de varios exégetas (Backhaus, Schwienhorst-Schönberger, Fischer). Pese a sus divergencias por lo que respecta a la interpretación de las cuatro partes, todos reconocen que la primera (1,3-3,15/22) es la más coherente, que constituye el núcleo de la doctrina de Qohélet y simultáneamente un depósito de fórmulas de donde el autor ha tomado las «auto-citas» para la elaboración de las otras tres partes (Backhaus).

41.1.3. La propuesta de E.A. Knauf / A. Buehlmann

Knauf ha formulado una hipótesis según la cual la materia conceptual del libro fue reunida en dos partes distintas que corresponden a dos niveles interpretativos de la realidad: una «parte de filosofía fundamental» (Qo 1-6), que plantea de manera absoluta que todo es absurdo porque todo es «transitorio» (*hebel*); una «parte de filosofía práctica» (Qo 7-12), que admite, por el con-

trario, diferencias y diversas opiniones relativas. En esta segunda parte se preservan a veces los pilares de la estructura fundamental (cf. Qo 7,23; 8,16; 9,1-10*). La distinción establecida por Knauf es, en primer lugar, una distinción epistemológica, pero puesto que se constata que el libro comienza con una de las estructuras y termina con otra, se trata también de una distinción estructural (cf. Buehlmann). Esta división corresponde a la propuesta de estructura presentada anteriormente.

41.1.4. Otras propuestas

Algunos exegetas renuncian a identificar una estructura global, aun cuando reconocen que existe una coherencia temática, estilística y metodológica dentro del libro (Fox, Whybray); otros consideran que el libro es el resultado de un proceso de formación diacrónica y tratan de trazar las etapas de su formación (Podechart, Rose).

A pesar de los esfuerzos prodigados por la investigación exegética para determinar la existencia, la no existencia, o la existencia parcial de una estructura global de Qo y para definirla eventualmente, ninguna propuesta es objeto de consenso en la actualidad.

41.2. Origen y formación

Según el testimonio del autor del primer epílogo, Qohélet fue un «sabio que enseñó públicamente» (12,9). El nombre propio Qohélet es un participio femenino de *qāhal*, «reunir», y significa tal vez un nombre de función (pero ¿cuál?) –a no ser que se trate de un apodo (Lohfink, 1995)–. El nivel de lengua, así como ciertos temas abordados, permiten datar de forma relativa Qo, y reconstruir de forma probable el proceso que condujo a su introducción en los *Ketubim*.

41.2.1. El nivel de lengua

El lenguaje empleado por Qohélet es un indicio de datación. El libro está escrito en *hebreo hablado*. El antiguo tiempo narrativo (*wayiqtol*) ha desaparecido y la función de los tiempos verbales ha cambiado con respecto al hebreo clásico: el perfecto (*qatal*) se ha convertido en pasado, el participio (*qotel*) se ha convertido en presente, el imperfecto (*yiqtol*) se ha convertido en futuro. La simplificación del sistema verbal comienza en el siglo V a.C., e incluso anteriormente, cuando el arameo está reemplazando al hebreo; este proceso termina con la fijación por escrito de la *Misná* y de la *Gemara* a partir del año 200 d.C. (Pérez Fernández). El empleo del registro del hebreo hablado no es el resultado de una elección por parte del autor, ni de una inca-

pacidad para escribir correctamente, sino que es indisociable del universo de sentido que el autor trata de imponer. Porque no hay progreso en el mundo (*hebel*; 1,9), tampoco hay progreso en la enunciación: el «hebreo popular» puede ser una función con la cual Qohélet trata de expresar su concepción de un mundo caótico.

41.2.2. La posición social de Qohélet

Qohélet es un rico confrontado con los problemas de la aristocracia jerosolimitana en el siglo III a.C. Su mundo es el de la maximización del beneficio (término técnico: *yîrônî*) (Knauf). El concepto de beneficio es una innovación cultural chocante para la mentalidad oriental acostumbrada a la economía de subsistencia. Los ptolomeos son genios de la explotación y de la tasación (tasa impositiva del 60 al 80%; cf. Préaux). Además, son racistas; sólo los griegos forman la clase gobernante, y las élites locales están excluidas de ella. La pérdida de la autonomía política se ha compensado con una invitación a participar en la economía estatal. Qohélet expresa esta *doble estructura de exclusión política y de integración económica*: por una parte, su pesimismo refleja la frustración del aristócrata excluido de las decisiones políticas; por otra parte, y precisamente a falta de una ocupación con responsabilidades, Qohélet tuvo tiempo y dinero para cultivar una filosofía escéptica (Knauf).

La concepción de un mundo estable (Qo 1 y 3) y de una sociedad estratificada (Qo 4-6) sugiere que el contexto intelectual de Qohélet es el de los saduceos (herederos lejanos del partido sacerdotal [«P»] del período persa). Así, por ejemplo, lejos de escandalizarse contra el hecho de que hay ricos y pobres (cf. Profetas, Sal), Qohélet se sirve de esta separación para ilustrar lo absurdo del mundo. Qohélet podría ser así el «exégeta» de la corte saducea (Lohfink, 1980).

41.2.3. La producción y la recepción del libro

Según la hipótesis genial de Lohfink, Qohélet habría sido un profesor de sabiduría que tenía una escuela privada y de pago *junto* al Templo (en el mercado o en otra parte). En este contexto hay que situar, sin duda, no sólo la enseñanza de Qohélet, sino también la redacción de su obra, sea ésta obra del propio Qohélet o de un discípulo. Y, sin lugar a dudas, es también en el marco de una biblioteca privada donde se puede imaginar la primera recepción del libro, por ser el lugar donde podía ser consultado y utilizado. La integración física del libro en la biblioteca central del Templo de Jerusalén coincide con el momento de su «inclusión en el canon» de la colección primitiva de los *Ketubim*. Esta integración implica que el libro asume el estatus de libro

escolar y forma parte integrante de la enseñanza de los jóvenes judíos (para estudiantes avanzados, según Lohfink, 1995). Es probable que esta etapa tuviera lugar contemporáneamente a la introducción de los otros dos libros salomónicos (Pr y Ct) en la misma institución. Si éste fue el proceso, fue en aquel momento cuando Qo fue atribuido a Salomón (1,1) y el segundo epílogo (12,12-14) fue añadido, a modo de compromiso, al final del libro.

41.3. Temas y cuestiones clave

Qohélet representa el matrimonio judaísmo-helenismo. Por un lado, se siente interesado por el helenismo, y es posible que aprendiera el griego; por otro, es un sabio de Jerusalén. Piensa en hebreo y, por consiguiente, importa el helenismo, contrariamente a lo que sucede de ordinario entre los intelectuales. Su pensamiento está en la frontera de lo que puede expresar el hebreo, y esto explica por qué no es fácil de leer y de comprender. Reevalúa constantemente el pensamiento tradicional a la luz del pensamiento griego, lo cual provoca la reformulación de los pensamientos locales de la época. Así, por ejemplo, el capítulo 3 puede ser analizado como una reformulación racionalista del relato de la creación (Gn 1-9), donde la imagen del hombre como fuerza reproductora (Gn 1,27-28) es reinterpretada como fuerza intelectual (Qo 3,10; cf. Krüger).

Es difícil y arriesgado sistematizar el pensamiento de Qohélet (muchos han renunciado a ello, considerando que el libro es un «cuaderno de notas dispersas»). La presencia, dentro del discurso de Qohélet, de enunciados que parecen presuponer la existencia de otros enunciadores constituye una de las dificultades mayores de la interpretación, por el hecho de que hace problemática la fuente de la enunciación y la asunción de determinados enunciados por tal o cual interlocutor. La polifonía del texto comprende el posible diálogo con un interlocutor, las citas, las auto-citas, e incluso las auto-alusiones (Backhaus), así como los fenómenos de mención como la ironía y la subversión; tal polifonía es objeto de una amplia búsqueda exegética. De todos modos con la presentación del mundo en 1,4-11, nos encontramos con enunciados generalizadores que no están anclados en un contexto de enunciación particular (la instancia enunciativa que garantiza la verdad de los enunciados es un «SE», es decir, «todo el mundo», no un «YO»), mientras que el «YO» del enunciador aparece en 1,12 en una situación de enunciación original, la de un monólogo interior (cf. Qohélet 1,16: «Me dije para mis adentros...»), que permite transmitir los contenidos representados dentro de la conciencia. Este diálogo consigo mismo, donde el enunciador es al mismo tiempo el destinatario («TÚ»), está tal vez en la base de algunos puntos oscuros del texto relativos a la fuente enunciativa de determinados enunciados.

El problema que afronta Qohélet es de orden epistemológico: ¿qué puedo saber y cómo? (Fox). Para Qohélet, la verdad es inalcanzable: si bien el hombre puede «acercarse» (*biqqēš*) a ella, no puede «encontrarla» (*māṣā*); y aun cuando el sabio pretende «conocer» (*da'at*), de hecho ya «no es capaz de descubrir[la]» (8,17).

En la tradición bíblica, Qohélet es el primero que introdujo la experiencia como criterio de la verdad, que sigue siendo inaccesible: «Se ha dicho... Pero yo he visto...». Este empirismo implica una revisión crítica de las ideologías; es una manera de confrontar la teoría con la práctica. Así, por ejemplo, la presentación del mundo en 1,4-11 no habla de Dios, sino únicamente de los elementos del mundo y del hombre. De este modo, la explicación tradicional del origen del mundo, el combate de Dios contra el caos, se encuentra desmitologizada (1,4-8) y se niega la idea de un Dios que actúa en la historia (es también una manera de despolitizar la noción de «país», *'erēṣ*; cf. Krüger). La actitud empírica y la actitud crítica son indissociables. El descubrimiento fundamental de Qohélet es lo *transitorio*, lo *accidental* (1,2 y 12,8; para una traducción de *hebel* por «transitorio», cf. Crenshaw). En el curso de su búsqueda filosófica (1,13), Qohélet sólo encontró accidentes (1,14); ahora bien, *es el accidente lo que devalúa todas las ideologías*.

De ello se sigue que la noción básica de su pensamiento es que aquello que dura es bueno y, por el contrario, aquello que pasa es malo (eternidad *versus* transitorio). Por ejemplo, Qohélet reconoce que existe una diferencia relativa, es decir, empírica, entre el sabio y el imbécil (2,13-17); pero fundamentalmente no hay diferencia, porque la muerte, accidente supremo, anula esta diferencia, o al menos la anulará (2,17). Lo que dura sin límite es el mundo, pero no la generación humana (oposición formulada en 1,4). El capítulo 3 opone la eternidad de la creación (*'ôlâm*, v. 11) a los tiempos limitados de cada acción humana (3,1-8). Lo que el hombre no puede controlar es lo *contingente* (*miqrêh*; 2,14; 3,19; 9,3). Dios (5,1; 9,1), el futuro (3,22; 6,12; 10,14) y la muerte (3,20; 8,8) son contingentes; ni siquiera los «justos» controlan esto (9,1; cf. 8,5-8).

En este marco de la existencia transitorio y contingente, la crítica de Qohélet se dirige a toda actividad (*'âmâl*) del *homo faber* (cf. Lohfink, 1980). El término *'âmâl* y sus sinónimos *ma'asîm* e *'inyan* caracterizan la objetividad de los hechos frente a la no pertinencia de la fe y de la ortodoxia; constituyen en su pensamiento la única base para la inteligibilidad de Dios, de los hombres y del mundo (1,3; 1,13-14; 8,16); en otras palabras, la base epistemológica para la crítica y el racionalismo. El término *'âmâl* (cf. 1,3; 3,9) indica cada acción o profesión productiva, incluida la profesión intelectual (2,21; 8,17). Se puede heredar (2,19), ser acaparada (2,21), con-

vertirse en una adicción (2,23; cf. Qo 4-6); designa también una acción con miras a una retribución (cf. 2,26). El beneficio (*yitron*) es la meta del *'āmāl* (cf. 1,3; 3,9); pero el beneficio tampoco aporta nada, porque es también transitorio (2,11).

Después de esta crítica radical, ¿qué le queda al ser humano? La vida relativa, limitada, transitoria y, no obstante, muy agradable. La vida es el único valor para Qohélet (9,4). Qo 3 en una buena ilustración de ello: el mundo, eterno y hermoso, existe sin la acción del hombre; no está influido por ella, funciona sin ella. En la creación de Dios no hay *'āmal*. Lo que le queda al hombre es la «parte» (*hēleg*), es decir, beber, comer y disfrutar de la creación (2,24; 3,12-13; 3,22; 5,17; 8,15). Esta «parte» y esta «alegría» (*sīmḥā*) se oponen al *'āmāl* (cf. 2,10: disfrutar «fuera» del *'āmāl*). La alegría es el único valor y la única realidad que se encuentra fuera de la problemática del «beneficio» y, por consiguiente, en la que *no se puede invertir*. Pero ¿cómo disfrutar en un mundo transitorio y contingente? En el instante, y solamente en el instante. Pero el instante también es transitorio; y después, se muere.

El empirismo de Qohélet conduce de inmediato al escepticismo. Dios es incomprendible, trascendente, «está en el cielo» (5,1). El hombre tiene que arreglárselas él solo aquí abajo. La ética ya no ofrece al sabio garantía de éxito. Este pensamiento es moderno: aun cuando no hay garantía de felicidad, el hombre tiene, no obstante, la posibilidad de buscar su felicidad (9,10).

41.4. Indicaciones bibliográficas

41.4.1. Comentarios

M.V. FOX, *Qohelet and his Contradictions* (JSOTS 71), Sheffield, 1989. J.L. CRENSHAW, OTL, 1988. T. KRÜGER, BK.ATXIX (Sonderband), 2000. N. LOHFINK, NEB.AT, 1980. R.E. MURPHY, WBC 23A, 1992. G.S. OGDEN, *Qoheleth: A New Biblical Commentary* (Readings: A New Biblical Commentary 1), Sheffield, 1987. E. PODECHARD, EtB, 1912. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «*Nicht im Menschen gründet das Glück*» (Koh 2,24). *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie* (HBS 2), Friburgo i.B. / Basel et al., 1994.

41.4.2. Estado de la investigación

D. MICHEL, *Qohelet* (EdF 258), Darmstadt, 1988. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung», en L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (eds.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin / Nueva York, 1997.

41.4.3. Obras y artículos importantes

F.J. BACKHAUS, «*Denn Zeit und Zufall trifft sie alle*. Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet (BBB 83), Frankfurt a.M., 1993. A. BUEHLMANN, *La structure logique du livre de Qohéleth. Ou comment être sage sous les Ptolémées?* (BN.B 12), München, 2000. A.A. FISCHER, *Skepsis oder Fürcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet* (BZAW 247), Berlin / Nueva York, 1997. E.A. KNAUF, *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSKAT 29), Stuttgart, 1994. T. KRÖGER, *Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch* (Habilitationsschrift München), München, 1990. J.-J. LAWOIE, *La pensée du Qohélet. Etude exégétique et intertextuelle* (Héritage et Projet 49), Montréal, 1992. N. LOHFINK, «Les épilogues du livre de Qohéleth et les débuts du canon», en P. BOVATI / M. ROLAND (eds.), *Ouvrir les Ecritures: mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans*, Paris, 1995, pp. 77-96. D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehmann. Bibliographie zu Qohelet* (BZAW 183), Berlin, 1989. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *La lengua de los sabios*, Verbo Divino, Estella, 1992 (trad. ing.: *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*, Leiden / Boston / Köln, 1999). C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique la Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce*, 323-146 av. J.-C. Tome 1, París, 1997^a. M. ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth* (OBO 168), Friburgo / Göttingen, 1999. A. SCHOORS, «La structure littéraire de Qohéleth», *OLP* 13, 1982, pp. 91-116. Id., *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth* (OLA 41), Leuven, 1992. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (eds.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin / Nueva York, 1997. A.G. WRIGHT, «The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qohelet», *CBQ* 30, 1968, pp. 313-334. W. ZIMMERLI, «Das Buch Koheleth – Traktat oder Sentenzensammlung?», *VT* 24, 1974, pp. 221-230.

LAMENTACIONES

Christoph Uehlinger

Pequeño libro relativamente desconocido –a excepción de los melómanos que disfrutan de las numerosas composiciones musicales dedicadas a las *Lamentationes Ieremiae prophetae* desde la Edad Media–, las Lamentaciones merecen toda la atención de la exégesis y de la teología por dos razones aparentemente contradictorias. Por una parte, son eminentes ejemplos de poesía bíblica que utilizan todos los registros formales, estilísticos y expresivos del género con gran competencia, y que no son, desde este punto de vista, en nada inferiores a los salmos más logrados. Por otra parte, estos cinco poemas profundizan de manera sorprendente la meditación bíblica sobre el tema del sufrimiento humano. Se trata aquí del traumatismo físico y moral causado por un desastre político: la caída de Jerusalén-Sión, la destrucción de sus instituciones, incluido el Templo, la opresión de su población por los invasores extranjeros. ¿Quién tiene la culpa? Los cinco poemas pueden ser leídos por separado, como otros tantos intentos diferentes y complementarios de comprender. Leídos uno tras otro, en el orden querido por un redactor, proponen todo un itinerario teológico que va de la perturbación más total por la acusación dirigida contra Dios, pasando por una reflexión que interpela a la conciencia moral ante el mal sobrevenido, hasta una actitud de oración que equilibra el conjunto de las responsabilidades, humanas y divina.

42.1. Estructura y contenido del libro

El judaísmo antiguo transmitió el libro de las Lamentaciones bajo dos nombres diferentes: *'ēkāh*, «ay», el *incipit* del libro (1,1; cf. 4,1; 5,1), es hoy la denominación hebrea más común; este término abre tradicionalmente una lamentación fúnebre (cf. 2 S 1,19.25.27; Is 1,21; Jr 48,17). El otro nombre, *qīnōt*, «cantos tristes, elegías», atestiguado en el *Talmud* (*Baba Batra* 15a), corresponde a los títulos griegos (*threnoi*, latinizado *threni*), latinos (*lamentationes*) y modernos. El término hebreo –que no figura en el libro– tiene, sin embargo, una resonancia de queja fúnebre más pronunciada que sus traducciones. Sobre la base de 2 Cro 35,25 –donde se afirma que el profeta Jeremías

entonó lamentaciones fúnebres por la muerte del rey Josías que, una vez puestas por escrito, se habrían reunido en un libro-, se atribuyó Lm al profeta; el texto griego lo explicita con una introducción en prosa: «Y sucedió, después de deportado Israel y Jerusalén devastada, que el profeta Jeremías se sentó a llorar; entonó esta lamentación sobre Jerusalén» (Lm 1,1). Una tradición rabínica identifica Lm con los suplementos de Jr mencionados en 36,32; al leer Lm después del libro de Jr, la Vulgata perpetuó esta tradición. Después, la atribución de Lm al profeta Jeremías gozó de un estatus casi canónico en la tradición cristiana, que lee una parte de Lm (véase especialmente 1,12) en la liturgia del Viernes Santo.

Ningún manuscrito hebreo antiguo atestigua, sin embargo, un vínculo textual directo entre Jr y Lm. Cuatro manuscritos fragmentarios conservados en Qumrán (3Q3, 5Q5 y 5Q7 con lecturas de tipo «protomasorético», 4Q111 con algunas variantes interesantes [cf. Schäfer]) parecen leer Lm como composición independiente. No obstante, el estilo relativamente descuidado de estos manuscritos (inversiones de «Sión» y «Jerusalén», de *Yhwh* y *'ādonāy*, correcciones, numerosas variantes ortográficas, etcétera) indica que habrían servido más para un uso de lectura privada y ocasional que litúrgica. En el orden masorético y la BH, Lm figura entre los «escritos» (*Ketubim*), y pertenece, más concretamente, a la colección de los cinco pequeños «rollos» (*Megillot*), reservados para las grandes fiestas. El libro se lee en la fiesta del 9 de *ab* (julio/agosto) en la conmemoración de las destrucciones del Templo de Jerusalén por Nabucodonosor (en el año 587 a.C.) y Vespasiano (en el año 70 d.C.), según una práctica atestiguada desde el siglo VI d.C.

La unidad del libro de las Lm se funda sobre tres planos: contenido, género y forma; el parentesco más notable se da entre los capítulos 1-2 y 4. Éstos evocan el sufrimiento de Jerusalén, representada como una mujer castigada (la «hija de Sión» o «hija de mi pueblo») que lo ha perdido todo y cuyos hijos han sido masacrados: desterrados o reducidos al estado de esclavitud (capítulo 5). Las descripciones de la desolación de Sión oscilan entre la nostalgia de un pasado idealizado («grande entre las naciones»), el recuerdo traumático del asedio y de las masacres sufridas durante la caída, y la pena vivida en el presente por una sociedad desestructurada frente a sus invasores. Cada uno de los cinco capítulos ofrece un salmo de lamentación, próximo a la lamentación fúnebre en el ritmo y en el contenido: lamentaciones de una voz anónima («yo»), e incluso de la misma Sión-Jerusalén como una madre que llora por sus hijos (capítulos 1-2); meditación de un individuo anónimo —que representa una especie de justo sufriente emblemático («Soy el hombre que ha visto la aflicción...»)—, sobre los efectos y las razones del castigo divino (capítulo 3); lamentación de una voz colectiva («nosotros») que evoca

la suerte de Sión-Jerusalén en la espera de un próximo cambio total (capítulo 4); oración colectiva insistente («nosotros») que pide a Dios que reconsideré la suerte de la comunidad de Sión (capítulo 5: «recuerda, Yhwh...»). Cuatro de los cinco poemas están construidos como acrósticos: en los capítulos 1-2 y 4, la primera palabra de cada versículo comienza por una nueva letra del alfabeto (por ejemplo, 1,1 [alef] 'ékāh...; 1,2 [bét] bákô tib'kéh...; 1,3 [gimel] gal'tah y'húdah me'onî...; 1,4 [dalel] dar'kê šyôñ..., etcétera). En el capítulo 3, este principio se multiplica por tres, de tal modo que el poema debe ser leído en grupos de tres versículos, cada uno de los cuales empieza por la misma letra. La mayor amplitud de este salmo hace que aparezca fácilmente como el eje de la composición final, sobre todo porque está construido de manera concéntrica. Sólo el último capítulo abandona el principio del acróstico, pero el número de versículos (22) recuerda aún el vínculo con el alfabeto. Detrás de estas referencias explícitas o veladas al alfabeto se reconoce sin dificultad una ambición literaria, la búsqueda de un conjunto completo y de una cierta perfección («el alfa y la omega») que quiere decirlo todo («de la A a la Z»; cf. el último versículo [v. 22] del capítulo 4, que empieza con el término *tam*, «completo»). Otra explicación, más acorde con el contenido particular de estos poemas: el alfabeto no representa sólo una limitación restrictiva, sino que permite en cierto modo *contener* el desbordamiento de emoción y de sufrimiento que los autores ponen de manifiesto.

A. Sión, mujer abandonada, sin consolador (capítulo 1)

- | | |
|---------|---|
| 1,1-11 | Sión llora (descripción en tercera pers. fem.) |
| 1-6 | Sión, viuda solitaria |
| 7-11 | Jerusalén recuerda su caída |
| 1,12-22 | Sión se pone a hablar (discurso directo) |
| 12-16 | Sión interpela a los viandantes anónimos |
| 17-22 | Sión se dirige a Yhwh considerando su infidelidad |

B. El castigo de Yhwh en el día de su cólera (capítulo 2)

- | | |
|-------|---|
| 1-10 | La acción de Yhwh contra Jerusalén |
| 1-5 | Yhwh se ha comportado como un enemigo destructor |
| 6-10 | Los efectos de la acción divina: el orden y el plan divinos oscurecidos |
| 11-22 | El poeta (primera pers. sing.) se dirige a Sión |
| 11-17 | Conmocionado, el poeta confirma a Sión que su situación es el cumplimiento del plan de Yhwh |
| 18-19 | El poeta anima a Sión a dirigirse a Yhwh |
| 20-22 | Súplica de Sión («Mira, Yhwh, y recapacita...») |

C. Meditación del hombre que ha experimentado el sufrimiento (capítulo 3)

- | | |
|-------|---|
| 1-16 | Lamentación del hombre perseguido por Yhwh («soy el hombre...») |
| 17-24 | Diálogo del hombre con su «alma» / su corazón |
| 25-32 | Yhwh es bueno para quien se fia de él (sentencias, tercera pers. sing.) |
| 33-39 | La acción de Dios es justa (cuestiones retóricas) |
| 40-47 | <i>Examen de conciencia colectivo («nosotros»)</i> |
| 48-51 | El poeta commocionado por el destino de Jerusalén |
| 52-54 | Lamentación del hombre perseguido por sus enemigos |
| 55-66 | Oración dirigida a Yhwh |
| 55-57 | Cumplimiento («Tú dijiste: «¡Nada temas!»») |
| 58-63 | Confesión del hombre liberado por Yhwh |
| 64-66 | Petición del castigo para los perseguidores |

B'. Del desastre al restablecimiento (capítulo 4)

- | | |
|-------|--|
| 1-10 | Los horrores del asedio de Jerusalén (descripción en tercera pers.) |
| 11-16 | Yhwh ha castigado los pecados de los sacerdotes y de los profetas (descripción en tercera pers.) |
| 17-20 | Desesperación de los supervivientes abandonados («nosotros»), huérfano de su rey |
| 21-22 | Anuncio del justo revés: castigo de Edom y restablecimiento de Sión |

A'. Oración colectiva que recuerda a Yhwh que el oprobio perdura (capítulo 5)

- | | |
|-------|--|
| 1-14 | Descripción del oprobio: Jerusalén bajo la ocupación extranjera («nosotros») |
| 15-18 | Diagnóstico de la desesperación y confesión («hemos pecado») |
| 19-22 | Invocación a Yhwh: «Haznos volver a ti, y volveremos» |

Cada uno de los cinco poemas se distingue por una temática particular:

1. En el capítulo 1, el tema recurrente es la *ausencia de un consolador* (vv. 2b.9b.16b. 17a.21a) para aquella que es descrita como una viuda violada y

manchada, privada de sus hijos, menospreciada y maltratada por sus adversarios. Los viandantes (v. 12) y los pueblos del mundo entero (v. 18) son invitados a valorar la inmensidad de este dolor, sin que puedan aportar una consolación. Ésta sólo puede venir de Yhwh (cf. los gritos «¡Mira, Yhwh!» en los vv. 9.11.20): si ha golpeado a Jerusalén por sus faltas, debería hacer lo mismo con los enemigos a causa de sus crímenes (vv. 21-22). El capítulo describe un primer itinerario de Sión frente a su sufrimiento: de los gemidos sin palabra a la anámnesis dolorosa de su pecado (vv. 5b.8a.14.18a.20b.22b), de la interpellación de los viandantes a la de Dios. Lm 1 supone un vínculo necesario entre la enormidad de la catástrofe y la del pecado de Jerusalén y sus habitantes.

2. El capítulo 2 pone el acento en *la acción de Yhwh*: es claramente él –y no sólo un enemigo humano– quien ha aniquilado a Jerusalén en el día de su cólera, atacando, destruyendo y asesinando como un adversario (vv. 4-5, cf. Jr 12,7; 30,14); ha sentido asco de su ciudad, su santuario y sus fiestas, así como de sus reyes, sacerdotes y profetas. Lo que ha sucedido es la manifestación de un designio divino (v. 17). Pero el autor de la agresión no es la causa: Jerusalén se ha dejado extraviar por los profetas (un tema querido para Jr y Ez). Si ella quiere esperar un cambio total, debe implorar a Yhwh recordándole la desmesura de su cólera –que hace que se parezca a un asesino– y presentándole la miseria de sus hijos.

3. El capítulo 3 cambia completamente de tono presentando la *oración-confesión* de un individuo anónimo que, al parecer, quiere concentrar –como un justo sufriente, véase el profeta de las «confesiones» de Jeremías o el «siervo de Yhwh» de Is 53– la cólera y el castigo de Dios sobre su propia persona: «Soy el hombre que ha visto la aflicción... Contra mí, (Yhwh) vuelve y revuelve su mano...». A la manera de un salmo de lamentación y de ciertas lamentaciones de Job, el poema describe la acción de Dios contra el hombre abrumado antes de que el razonamiento interior de éste (puesto en escena en la forma de un diálogo de un desesperado con su alma) desemboque en una máxima sapiencial que esta vez recuerda más bien la teología de los amigos de Job, especialmente de Elihú: los males y los bienes «salen de la boca del Altísimo»; en lugar de rebelarse contra el Creador, el hombre haría mejor mostrándose valiente contra sus pecados (vv. 37-40). La sumisión a la voluntad divina permite invocar a Dios con confianza, y esto no dejará de cambiar el curso de las cosas, puesto que Dios se aproxima a aquel que lo invoca.

4. Nuevo cambio de tono con el capítulo 4 que nos conduce a la *situación de Jerusalén castigada*: sitiada, Sión no alimenta ya a sus hijos; en el centro de la primera secuencia, el v. 6 precisa que la falta de Jerusalén («la hija de mi pueblo») ha superado a la de Sodoma. Ahora bien, si esta falta ha tenido con-

secuencias dramáticas para todo el pueblo, la responsabilidad de ella incumbe a los profetas y a los sacerdotes (v. 13). ¿De dónde podrá venir el auxilio, si el pueblo ha perdido a su rey («el ungido de Yhwh», v. 20)? Al anunciar el castigo de Edom y el final del período de expiación para Jerusalén, los vv. 21-22 no dejan ninguna duda: vendrá de parte de Yhwh.

5. El capítulo 5 entona una *lamentación colectiva* que invoca a Yhwh («Recuerda, Yhwh, lo que hemos pasado...»): larga y conmovedora descripción de la vida *bajo la ocupación extranjera*, seguida de la constatación de que esta desgracia es la consecuencia de un pecado colectivo («nuestros padres pecaron», v. 7; «nosotros hemos pecado», v. 16). El salmo termina con una reafirmación de la confianza en Dios –¿por qué habría de permanecer inmutable para siempre?; su irritación ¿no debería tener fin?–, reservando a Dios solo la libertad de juzgar la duración y la medida del rechazo.

Este resumen quiere subrayar a la vez la individualidad de cada poema, en su forma, su temática particular, su manera propia de considerar la cuestión de la responsabilidad ante el desastre, y la dinámica de una organización deliberada de los cinco salmos en una especie de itinerario meditativo casi didáctico, que lleva de la desesperación de Jerusalén hacia la esperanza en un cambio total. A lo largo de todo este itinerario, se guía al lector para que comprenda las razones histórico-teológicas del desastre (pecado de Israel, cólera y plan de Yhwh), para que precise o corrija la noción de pecado colectivo atribuyendo la responsabilidad última a las instituciones clave del pasado (los profetas y los sacerdotes), y después para que asuma la continuación de esta historia dolorosa confrontándola con su propia conciencia de hombre o de mujer que pone su fe en Yhwh.

42.2. Origen y formación

Si se estudian con detenimiento, se observa que los cinco poemas dibujan imágenes notablemente diferentes de Jerusalén-Sión y de sus habitantes:

	cap. 1	cap. 2	cap. 3	cap. 4	cap. 5
Nombre de la ciudad	Sión, hija de Sión, hija de Judá, Jerusalén	Sión, hija de Sión, hija de Judá, hija de mi pueblo, hija de Jerusalén		hija de mi pueblo	Sión, hija de Sión, hija de mi pueblo, Jerusalén
Nombre colectivo de los habitantes	Judá (fem.), Jacob	Israel, Jacob	-	hijo (!) de Sión	(// ciudades de Judá)
Funciones y grupos sociales	príncipes, sacerdotes, ancianos, vírgenes y jóvenes, niños	rey, príncipes, profetas, sacerdotes, ancianos, vírgenes, madres, niños, viejos	«las hijas de mi ciudad» (v. 51)	«el ungido de Yhwh», profetas, sacerdotes, ancianos, jóvenes, madres, niños	príncipes, ancianos, mujeres, adolescentes, «nuestras madres» viejos
Dios	Yhwh, «Señor» (‘ādonāy)	Yhwh, «Señor» (‘ādonāy)	Yhwh, «Señor» (‘ādonāy), Altísimo (‘elyón), Dios que está en los cielos (‘el bašmāyim)	Yhwh, el «rostro de Yhwh» (v. 16)	Yhwh, «padre» (cf. 3?)

Se admite generalmente que los cinco poemas no se pueden remontar ni a un solo autor, ni a una misma época. Si el *terminus a quo* no puede plantear ninguna duda (conquista de Jerusalén por Nabucodonosor en julio/agosto del año 587 a.C.), es difícil precisar en qué medida los autores de Lm pudieron ser testigos contemporáneos de los acontecimientos. Esto es improbable primero para Lm 3, que no contiene ninguna referencia explícita a una situación histórica concreta; el poema abunda en fórmulas frecuentemente empleadas en el medio sapiencial de época tardía, especialmente en el libro de Job (siglos IV-III) y en los salmos tardíos, y representa sin duda la composición más reciente del conjunto. Lm 5 describe una situación de ocupación prolongada que recuerda la oración de Nehemías (Ne 9,36-37 –a menos que la referencia conjunta a Egipto y a Asur en 5,6 presuponga ya la posición

intermedia de Judá entre ptolomeos y seléucidas en el siglo III-). La referencia a los padres culpables (5,7; cf. Ez 18,2) no da ningún indicio histórico preciso. Señalemos que este capítulo se preocupa exclusivamente de cuestiones sociales, pero no hace ninguna referencia a las instituciones cultuales y religiosas; la desolación del monte Sión (5,18) puede, pero no debe, presuponer un Templo en ruinas y totalmente abandonado. Por el contrario, Lm 5 es el único de los cinco poemas que habría podido ser compuesto para una utilización ritual regular (cf. Sal 44; 60; 74; 79; Is 63,7-64,11).

Por lo que respecta a los capítulos 1-2 y 4, la mayoría de los comentaristas adoptan fechas bastante tempranas a lo largo del siglo VI a.C. y, por lo tanto, relativamente próximas a los acontecimientos (así, Berges: Lm 2 poco después del año 587, Lm 1 hacia el año 550, Lm 4-5 hacia los años 520-500). Así pues, la cronología relativa se establece sobre la base de indicios indirectos, relativos, por ejemplo, a una evolución de la imagen de Dios (que pasa de agresor despiadado a Altísimo soberano) o de la teología «deuteronomista» –criterios imprecisos que suponen probablemente desarrollos demasiado lineales-. La comparación con otros conjuntos literarios, especialmente el corpus profético, puede proporcionar referencias más fiables, aun cuando la historia redaccional de este corpus sigue siendo discutida. Así, en Lm 1, la mención de amantes traidores (1,19) y de la desnudez de la hija de Sión violada remite a un motivo desarrollado más ampliamente en la literatura profética de la época persa (Os, Jr, Ez); la mención de la transgresión de la prohibición para los extranjeros de acceder al Templo (1,10; cf. Dt 23,4; Ez 44,9; Ne 13,1-3) refleja el cierre de la comunidad cultural postexílica (*qāhāl*, «asamblea») y es también tardía (¿siglo V?). Quedan Lm 2 y 4, que son, sin duda, los capítulos más antiguos del corpus y que muchos consideran como testimonios próximos a la catástrofe. No se puede olvidar que estos poemas, aun cuando al lector moderno puedan parecerle desgarradores, emplean también bastantes motivos estereotipados y tradicionales (por ejemplo, el del canibalismo de las madres en una ciudad sitiada, 4,10), lo cual no resta nada a su intensidad dramática, pero hace dudar de la necesaria proximidad a los acontecimientos descritos. Una frase como la de 4,22 parece impensable antes del último tercio del siglo VI (cf. Is 40,1-2). 4,13-15, que atribuye la responsabilidad última del drama a los profetas y a los sacerdotes, es el eco de una polémica análoga en el libro de Jr y refleja probablemente un conflicto socio-cultural preciso. En comparación, Lm 2 –más radical, es cierto, por lo que respecta a la imagen que dibuja del carácter despiadado de Yhwh– utiliza alegremente «Judá», «Israel» y «Jacob» en paralelo o como sinónimos, lo cual parece impensable antes de finales del siglo VI, e incluso del V.

Muchos exegetas explican la presencia en Lm de motivaciones del castigo próximas a la literatura profética por una utilización conjunta de textos proféticos pre-dtr y de Lm 2 y 4, y posiblemente Lm 1, en el marco de asambleas de duelo colectivo (*Volksklagefeiern*) durante el periodo exílico. Hemos dicho ya que, para Lm, un *Sitz im Leben* literario es más probable que un marco ritual o litúrgico. Si bien está justificado considerar los capítulos 2 y 4 como el núcleo más original de la colección, y Lm 4 tal vez como el más antiguo (pese a lo que sostiene Kaiser, para el cual este capítulo dependería a la vez de Lm 1 y Lm 2), nada nos obliga a situar la composición durante el periodo del destierro propiamente dicho.

Los autores de Lm ¿pudieron inspirarse en modelos literarios extrabíblicos? La cuestión se plantea desde que los asiriólogos identificaron las «lamentaciones sobre la ruina de una ciudad y de sus santuarios» (*city laments, Stadtuntergangsklagen*) como un género distinto de la literatura religiosa mesopotámica. Estas composiciones conmemoran e interpretan la caída de la dinastía III de Ur, joya de la cultura sumeria, hacia el año 2000 a.C. según la perspectiva de escribas y sacerdotes de la dinastía de Isin (siglo XIX a.C.), que concibieron su propia época como una gran obra de restauración de la civilización. La caída de las ciudades y de sus santuarios es considerada como querida y ordenada por los grandes dioses, especialmente Anu y Enlil; la destrucción de los santuarios refleja el abandono de una ciudad por sus dioses tutelares. Cuando la divinidad principal es una diosa, ella puede entonar su propia elegía y lamentarse de la perdida no sólo de su santuario sino también de sus hijos: «Ningal exclama: ¡Ay, mi ciudad! ¡Ay, mi casa! ¡Mi ciudad está destruida, mi casa está destruida, Nanna, Ur está destruida, sus habitantes han sido dispersados!». Algunos ven en esta diosa tutelar el modelo de «Sión» personificada tal como aparece en Lm, pero este paralelo tiene sus límites. No sólo hay que suponer que la literatura bíblica no habría conservado ningún rastro del estatus divino inicial de Sión-Jerusalén (y viceversa, la literatura mesopotámica no llegaría nunca a representar una diosa menstruante, cf. Lm 1,9!), sino que, además, el motivo de la ciudad y de su bienestar personificados bajo los rasgos de una mujer representa un desarrollo metafórico independiente en un medio semítico occidental (donde «*ir*, «ciudad», es un término femenino), y especialmente en la literatura profética (Wischnowsky), sin vínculo directo y original con los cultos mesopotámicos.

La composición de las «lamentaciones sobre la ruina de una ciudad» mesopotámicas se remonta al comienzo del segundo milenio, y se sitúa, por tanto, lejos de las Lm en el tiempo y en el espacio. Estos textos conocieron, sin embargo, una especie de reutilización en un género literario derivado, las lamentaciones llamadas *balag*, cuya transmisión en las escuelas cuneiformes se perpetuó hasta la época seléucida. Se trata de composiciones importantes

de estatus casi canónico que contienen entre 300 y 450 líneas, caracterizadas por largas secciones litánicas. Numerosos motivos que describen el sufrimiento de la población, el hambre, la enfermedad, la muerte a espada, etcétera, recuerdan bastante las imágenes de Lm. Si se considera que estas letanías *balag* parecen haber pasado a territorio egipcio y tal vez griego, no se excluye que los autores de los capítulos más antiguos de Lm pudieran haber conocido también composiciones semejantes (Gwaltney).

En cualquier caso, las Lm bíblicas representan creaciones aparte, más que simples derivados. Así pues, el interés primero de una comparación de Lm con las «lamentaciones sobre la ruina de una ciudad» o los *balag* mesopotámicos, e incluso los textos egipcios o griegos, no reside en la reconstrucción de una dependencia mítico-teológica poco probable, sino en la confrontación de estrategias religiosas e intelectuales frente a acontecimientos y destinos comparables. En este aspecto, Lm se distingue sobre todo por una reflexión sobre las causas y las responsabilidades morales del desastre, reflexión apenas esbozada en los otros textos.

La forma del acróstico (cf. Sal 9-10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145; Na 1,2-8; Pr 31,10-31; Si 51,13-30; un himno acróstico a Sión se conserva en 11Q5 [11QPs^a] xxii 1-15; y cf. Sal 33; 38; 50; 103 para los salmos llamados «alfabetizantes» que, como Lm 5, tienen 22 versículos, es decir, el número de las letras del alfabeto) no deja ninguna duda por lo que respecta al arraigo social de los autores de Lm: debe tratarse de miembros de la élite letrada de Jerusalén y, más concretamente, de cantores pertenecientes a una de las «escuelas» del Templo postexílico. Las múltiples referencias y remisiones, explícitas o implícitas, al corpus profético –especialmente a los libros de Jeremías (véase en Jr 4-10 las numerosas menciones de la «hija Sión», «hija Jerusalén»; véase también Lm 1,5ss // Jr 13,20ss), de Ezequiel (cf. Lm 2,14 // Ez 12,24; 13,6ss; 21,28.34; 32,28), del «Déutero-Isaías» (cf. Lm 1,9 // Is 47,7)– y a los Salmos suponen que los autores de Lm tenían un acceso directo a estos escritos, lo cual se explicaría mejor por su pertenencia a un medio escrival, probablemente levita.

No es sin duda casual que los dos poemas más antiguos, Lm 2 y 4, sigan el alfabeto según un orden «irregular» *pē-‘ayin* (cf. Sal 10, tal vez Sal 34) atestiguado a veces en la epigrafía, mientras que Lm 1, más reciente, observa el orden habitual *‘ayin-pē*. En el capítulo 3, el orden *pē-‘ayin* puede explicarse por el hecho de que el poema debió ser compuesto desde el principio con el fin de servir de bisagra entre los capítulos 2-4, e incluso de eje central del conjunto de las Lm. Por lo que respecta a la elección del acróstico en general, siempre ha suscitado el asombro de los exégetas: ¿cómo comprender la relación entre esta forma poética muy limitadora y el tema mismo de las Lm, que parece exigir autenticidad y expresividad más que virtuosidad académica?

Atrevámonos a formular una hipótesis, especulativa, ciertamente, pero plausible en un entorno intelectual familiarizado con los torneos retóricos y otras competiciones líricas: la forma acróstica de los poemas más antiguos (Lm 2 y 4) debió pretender tanto la proeza literaria como la plausibilidad retórica (pero no la *performance* ritual). Una vez presente como «modelo», esta forma habría suscitado imitaciones que trataron de variar y sobrepasar el modelo inicial.

Estas variaciones representan miradas teológicas diferentes sobre la catástrofe que afligió a Jerusalén-Sión, interpretaciones alternativas o complementarias. Si la reunión en una colección temática es primero una obra de compilación, la organización final traduce también la voluntad de describir un verdadero itinerario de empatía, de reflexión y de oración, itinerario en el cual la pieza central, la oración individual del capítulo 3, desempeña un papel clave. Recordemos que un trabajo de redacción está siempre condicionado por los materiales preexistentes: si un redactor de textos en prosa puede corregir y aumentar un texto a su antojo, otro que trabaje con poemas acrósticos tiene menos libertad para modificar sus fuentes. Expresará entonces su punto de vista propio, bien por medio de un nuevo poema completo (en este caso, el capítulo 3), bien por su manera de encadenar las unidades independientes en una secuencia coherente.

42.3. Temas y cuestiones clave

Antes de ser una obra de carácter teológico propiamente dicho, el libro de las Lamentaciones se ofrece a sus lectores como el reflejo de una ambición literaria y de una estética particular. La evaluación de las cuestiones clave no debería prescindir de la limitación formal, deliberada, que sus autores se impusieron, a saber, el acróstico. No parece exagerado considerar Lm como una *Modelldichtung*, cuyos poemas individuales tratan de «canalizar» la experiencia de la violencia hacia una reflexión contenida y controlada frente a Dios, responsable último del curso de la historia, a fin de asumir mejor una realidad sociopolítica sentida como particularmente dolorosa.

Asumir esta realidad implica primero no endulzarla, ni disminuir la parte de rebelión frente a Dios que ella puede generar. En este sentido, las Lm están emparentadas con el libro de Job, con el cual comparten, por lo demás, numerosos motivos, especialmente en la imagen que dibujan de Dios: cazador y guerrero que maneja el arco, la red y la espada de manera despiadada, y no duda en sacrificar incluso a niños inocentes. Quien quiere defender la moralidad de Dios y de la historia se ha topado siempre con el escándalo del sufrimiento de los inocentes, los niños en particular, que sufren las consecuencias de acontecimientos de los que no pueden ser considerados respon-

sables. Si bien es verdad que las Lm no dudan en atribuir la culpa del desastre primero a los profetas embusteros, después a los sacerdotes y, por último, al pecado de los habitantes de Jerusalén, e incluso a la ciudad personificada, no es menos cierto que el castigo fue incommensurable, puesto que la guerra y la opresión habían golpeado no sólo a los culpables, sino también y sobre todo a los más débiles que «nada pueden hacer». Frente a esta realidad ineludible del castigo de los inocentes, es donde la teología debe probar su validez. Por esta razón las Lm insisten tanto en las imágenes de las madres y sus hijos pequeños, imágenes consideradas como las más aptas para conmover a un Dios conocido por su amor a la justicia, pero extrañamente mudo desde el día en que devastó Jerusalén. No es posible estar más lejos de la noción de un «Buen Dios» que cuando aquel a quien se deben respeto y sacrificios aparece bajo los rasgos de un asesino sanguinario (cf. Lm 2,20-22).

Lm se asemeja al libro de Job en su aproximación al mal por la yuxtaposición de aspectos y de miradas múltiples, aspectos y miradas que, por una parte, se completan, pero que, por otra parte, hacen más compleja la percepción que los hombres pueden tener de Dios y de su propio destino. Lo que distingue este libro del fresco dramático de Job es, en primer lugar, su atención a un drama colectivo, histórico en el sentido de que sus consecuencias perduran aún después de varias generaciones; y, en segundo lugar, la estrategia particular que emplea para llevar al lector desde el papel de espectador aterrado ante lo indecible hacia un reconocimiento de su responsabilidad personal ante el mal, y después hacia la integración en una oración comunitaria que, en definitiva, pone la historia en las manos de Dios. Hacer soporponible la tensión entre el horror que se puede sentir frente a la historia, la exigencia de cada persona ante su propia responsabilidad en un sutil proceso de identificación con las víctimas, y la incapacidad del hombre (sobre todo si está al lado de las víctimas) para cambiarlo todo por sus propios medios: he aquí un desafío –y no uno de los menores– que Lm trata de lanzar. Esto expresaría también la candente actualidad de estos poemas para los lectores contemporáneos. Si para el lector judío estos poemas siguen siendo indisolubles del destino particular de Jerusalén, otros no dejarán de ver igualmente, a través del destino de Sión, los sufrimientos de hombres, mujeres y niños maltratados en otros lugares cada vez que una guerra golpea indiscriminadamente a poblaciones enteras.

42.4. Indicaciones bibliográficas

42.4.1. Comentarios

U. BERGES, HThK.AT, 2002. A. BERLIN, OTL, 2002. F.W. DOBBS-ALLSOPP, Interpretation, 2002. J.M. DROIN, *Le Livre des Lamentations*, Génova, 1995. R. GORDIS, *The Song of Songs and Lamentations*, Nueva York, 1974. R.D. HILLERS, AncB 7A, 1992². O. KAISER, ATD 16,2, 1992⁴, pp. 291-386. J. RENKEMA, HCOT, 1998.

42.4.2. Estado de la investigación

C. WESTERMANN, *Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen-Vluyn, 1990.

42.4.3. Obras y artículos importantes

- (a) *Textos mesopotámicos y egipcios*: M.E. COHEN, *Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, 2 vols., Potomac (Mi), 1988. P. MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* (Mesopotamian Civilizations, 1), Winona Lake (In), 1989. J.F. QUACK, «Die Klage über die Zerstörung Ägyptens. Versuch einer Neudeutung der "Admonitions" im Vergleich zu den altorientalischen Städteklagen», en B. PONGRATZ-LEISTEN / H. KÜHNE y P. XELLA (eds.), *Anatolisch-Labirin lit. allik. Beiträge zu altorientalischen und mitteleuropäischen Kulturen. FS W. Röllig* (AOAT 247), Kevelaer & Neukirchen-Vluyn, 1997, pp. 345-354. S. TINNEY, *Nippur Lament: Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Isme-Dagan of Isin (1953-1935 B.C.)* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 16), Filadelfia (Pa), 1996.
- (b) *Estudios*: U. BERGES, «Ich bin der Mann, der Elend sah» (Klg 3,1). Zionstheologie als Weg aus der Krise», BZ 44 (2000), pp. 1-20. F.W. DOBBS-ALLSOPP, «Tragedy, Tradition, and Theology in the Book of Lamentations», JSOT 74 (1997), pp. 29-60. M. EMMENDÖRFER, *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (FAT 21), Tübingen, 1998, especialmente pp. 17-76. C. FREVEL, «Zerbrochene Zier. Tempel und Tempelperstörung in den Klageliedern (Threni)», en O. KEEL / E. ZENGER (eds.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191), Friburgo i.Br., 2002, pp. 99-153. W.C. GWALTNEY, «The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature», en W.W. HALLO et al. (eds.), *Scripture in Context II. More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake (In), 1983, pp. 191-211. A. LABAHN, «Trauern als Bewältigung der Vergangenheit zur Gestaltung der Zukunft. Bemerkungen zur anthropologischen Theologie der Klagelieder», VT 52 (2002), pp. 513-527. N.C. LEE, *The Singers of Lamentations. Cities under Siege, from Ur to Jerusalem to Sarajevo* (BIS 60), Leiden, 2002. P. SCHÄFER, «Der Masoretische Text der Klagelieder und die Handschriften 3QLam, 4QLam und 5QLam^{a,b} aus Qumran», en U. DAHMEN et al. (eds.), *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, Neukirchen-Vluyn, 2000, pp. 127-147. M. WISCH-NOWSKY, *Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments* (WMANT 89), Neukirchen-Vluyn, 2001, part. pp. 90-100.

ESTER*Jean-Daniel Macchi*

La temática general de este libro no es nada divertida, puesto que subraya los peligros que amenazan al creyente en un mundo hostil. No obstante, Ester es un libro festivo que celebra la salvación de los judíos durante un pogromo en el imperio persa. Por eso, este libro se lee en la sinagoga, en la fiesta de los Purim, en un ambiente de carnaval y de feliz bullicio.

43.1. Estructura y contenido del libro

El libro de Ester constituye un hermoso ejemplo de literatura novelesca. La intriga está bien conducida; hay en él suspense y misterio, cambios repentinos, acontecimientos imprevistos, ironía y humor, y todo ello termina con un final feliz. En él se tratan especialmente temas fundamentales, como el odio y la venganza. Los personajes corresponden a tipos muy marcados, se distingue fácilmente a buenos y malos y, fenómeno raro en el Antiguo Testamento, los aspectos psicológicos de los personajes aparecen en primer plano. Un rey alcohólico es manipulado por sus consejeros, Ester duda antes de poner en peligro su vida, y el capítulo 6 nos da acceso incluso explícitamente a las ambiciones de Amán. El relato se desarrolla en el mundo de lujo, desmesura e intrigas que caracteriza la corte del rey persa Asuero, o Ahashwerosh (= Jerjes).

Situación de partida e introducción de los personajes (capítulos 1-2)

- | | |
|---------|--|
| 1 | Destitución de la reina persa Vasti. Al término de dos banquetes reales (vv. 1-4.5-8), la reina Vasti se niega a exhibir su belleza (10-12). Aconsejado por los especialistas en derecho, el rey decreta en todo el reino la destitución de Vasti (13-22) |
| 2,1-20 | Ester se convierte en reina. Se organiza un concurso con las vírgenes más hermosas del reino. Ester, hija adoptiva del judío Mardoqueo, participa en él y triunfa. Se organiza un banquete de entronización |
| 2,21-23 | Mardoqueo hace fracasar un complot |

Cuerpo del relato (3,1-9,19)

- 3 **Comienzo del conflicto entre Amán y Mardoqueo.** Mardoqueo se niega a prosternarse ante Amán, nombrado primer ministro. Para castigarlo, Amán obtiene la proclamación de un decreto real que ordena el exterminio de todos los judíos del imperio el 13 de *adar*
- 4,1-14 **Reacción de Mardoqueo, implicación de Ester.** Mardoqueo pide a la reina que intervenga ante el rey. Después de un primer rechazo, motivado por el temor a morir si se presenta ante el rey sin haber sido llamada, Ester acepta intervenir
- 4,15-17 **Ayuno** de todos los judíos de Susa
- 5,1-8 **Primer banquete de Ester.** Ester se presenta ante el rey, que no la castiga. Ella lo invita para que vaya, con Amán, a un banquete, al término del cual vuelve a invitarlos para el día siguiente
- 5,9-14 **Agravación del conflicto entre Amán y Mardoqueo.** Mardoqueo sigue negándose a prosternarse. Aconsejado por su mujer, Amán manda preparar una horca para Mardoqueo y se dispone a pedir su cabeza al rey
- 6 **Primera elevación de Mardoqueo (cambio total de la situación).** Durante la noche, el rey lee los anales y cae en la cuenta de que aún no se ha dado las gracias a Mardoqueo por haber hecho fracasar el complot. Amán llega a la corte. Entonces el rey le pregunta qué ofrecería al hombre a quien el rey desearía honrar. Amán, creyendo que se refiere a él, propone que esa persona desfile con vestiduras regias por la ciudad. El rey le ordena que organice ese desfile para Mardoqueo. La mujer de Amán le dice, cuando regresa a casa, que va a seguir decayendo ante Mardoqueo (12-14)
- 7,1-8,2 **Segundo banquete de Ester.** Poco después, durante el segundo banquete, Ester pide al rey que salve su vida y la de su pueblo. Acusa a Amán de ser la causa del drama. Amán es condenado a muerte a pesar de sus súplicas. Mardoqueo es nombrado ministro en lugar de Amán
- 8,3-17 **El contra-decreto.** Ester pide al rey que anule el decreto contra los judíos. Como esto es imposible, entonces se proclama un segundo decreto que permite a los judíos masacrarse a sus enemigos
- 9,1-19 **Masacres de los enemigos de los Judíos,** el 13 de *adar* en todo el imperio persa, y los días 13 y 14 de *adar* en Susa. Los días siguientes, los judíos festejan su victoria con dos banquetes

Situación final y epílogo (9,20-10,3)

- 9,20-32 **Institución de la fiesta de los Purim** por un decreto de Mardoqueo y de Ester
- 10,1-3 **Mardoqueo dirige el imperio persa**

Después del episodio de la desposesión de Vastí, el relato entremezcla un doble hilo conductor: el conflicto entre Amán y Mardoqueo, por una parte, y el destino de Ester, así como su relación con el rey, por otra parte.

Se encuentran diferentes técnicas y motivos literarios que contribuyen a hacer que la obra resulte interesante y a estructurarla. Varios episodios están destinados a mantener el suspense: ¿aceptará Ester la misión de Mardoqueo (capítulo 4)? ¿Qué prepara con sus banquetes? Por otro lado, tampoco faltan acontecimientos imprevistos; por ejemplo, cuando se informa de que el decreto del rey no puede ser abrogado (8,8), a pesar de que se creía que los judíos estaban salvados al final del capítulo 7. Se encuentra además el tema recurrente de la elevación y la caída; Amán es encumbrado dos veces –primero, por el rey (3,1-2); después, por Ester, que lo invita como homólogo del rey (capítulo 5)– antes de perder su rango: primero con la obligación de honrar a su enemigo (capítulo 6), y después, al ser condenado a muerte (capítulo 7). Por lo demás, este último momento no está exento de humor negro, puesto que es precisamente la horca preparada por Amán para ajusticiar en ella a Mardoqueo la que será responsable del fin de aquél. Mardoqueo realiza el itinerario inverso al de Amán, puesto que empieza cayendo en desgracia tras la emisión del primer decreto (capítulo 3); más tarde es condenado a muerte por Amán (5,14), antes de resurgir y ser elevado triunfante en el capítulo 6 y, después, por su nombramiento en lugar de Amán. Aparecen también otros cambios radicales de situación: señalemos los casos de Vastí, que termina siendo destituida después de haber sido reina; de Ester, que triunfa sobre su enemigo después de haber puesto en peligro su vida presentándose ante el rey y, finalmente, de los judíos, que terminan triunfando sobre sus enemigos después de haber sido condenados.

Entre los temas recurrentes, hay que mencionar especialmente los banquetes, que se encuentran al menos diez veces. Aparecen casi siempre por parejas. El capítulo 1 comienza con banquetes reales; la propia Ester organiza dos banquetes y el relato concluye con los dos banquetes de los Purim en 9,17-19. Además, los acontecimientos principales del relato terminan casi siempre con banquetes. El tema del decreto real está presente también en cuatro ocasiones. Subraya a la vez la universalidad y el poder de la organización persa, pero también sus límites. Como el decreto de pogromo no puede ser anulado, es preciso proclamar un contra-decreto. Así como Vastí es ani-

quilada por un decreto, se destaca en primer plano la influencia de Amán, primero, y de Mardoqueo, después, por la capacidad de éstos para proclamar los decretos reales.

En su forma actual, el libro explica el origen de la fiesta de los Purim. Hay que notar, sin embargo, que esta temática de los Purim aparece principalmente al final del texto y que está vinculada de manera bastante artificial, por la etimología del sorteo de la fecha del pogromo (3,13), a la cuestión del decreto contra los judíos y a su anulación.



Escenas del libro de Ester en una pintura de la sinagoga de Dura Europos.

A la izquierda, Mardoqueo con vestiduras reales (cf. Est 6);

a la derecha, el rey persa con Ester.

43.2. Origen y formación

43.2.1. *El contexto histórico de Ester*

Ahashwerosh, el nombre hebreo del rey puesto en escena en el libro de Ester, es una buena transcripción de la forma persa original del nombre del soberano a quien los textos griegos llaman Jerjes. Así pues, el libro sitúa su acción bajo Jerjes I (486-464 a.C.). Durante este período, el imperio persa se encuentra en su apogeo y se extiende de Asia Menor, al oeste, hasta la India, al este, y hasta Egipto, al sur.

Varios elementos descritos en la obra son compatibles con lo que nosotros sabemos del mundo persa. Pensemos especialmente en la riqueza de los palacios, en la presencia en la corte de consejeros y de eunucos influyentes y promotores de complotos, en el registro de los bienhechores, en la existencia de un sistema de correos eficaz. Sin embargo, el relato contiene numerosas inverosimilitudes, de modo que el libro de Ester debe ser considerado más como una obra de ficción que como un libro histórico. Entre estas inverosimilitudes podemos mencionar los siguientes ejemplos: la mujer de Jerjes es bien conocida, se llama Amestris; además, la reina es elegida generalmente entre las grandes familias persas; por último, parece que el imperio no tuvo nunca

127 provincias, como afirma el libro de Ester. Además, la proclamación de un edicto sobre la vida privada del rey, o el anuncio de un pogromo con un año de adelanto, tienen más de ironía literaria que de acontecimiento histórico. Finalmente, y a pesar de la documentación relativamente importante de que disponemos para el período de Jerjes, los acontecimientos mencionados no están en modo alguno corroborados en la literatura extrabíblica.

43.2.2. Proceso redaccional

Las cuestiones del proceso redaccional y del medio en el que este texto fue redactado no se pueden separar del problema que plantean los textos griegos de Ester. En efecto, además del **texto hebreo masorético** (TM), el libro de Ester ha llegado hasta nosotros en dos formas bastante diferentes.

El **texto de la Septuaginta** constituye probablemente una traducción de un texto hebreo próximo al TM en el que se introdujeron seis largas adiciones. Sobre esta cuestión, véase el capítulo de esta introducción consagrado específicamente a la versión griega del libro de Ester.

Conocemos otro texto griego, más breve que el de la *Septuaginta* y llamado «**Texto Alpha**» (TA), a través de algunos manuscritos. Aun cuando el TA conoce las adiciones de la *Septuaginta*, es sobre todo interesante por el hecho de que presenta un texto claramente más breve que el del TM en las partes que tiene en común con éste. La tesis que se suele admitir actualmente considera que el TA original (sin las seis adiciones, que fueron probablemente interpoladas en una época muy tardía a partir de la *Septuaginta*) es la traducción de un original hebreo más antiguo que el TM de Ester (cf. Clines, Kossman), el «Proto-Ester». Este texto más antiguo no contenía ni el motivo de la masacre de los antisemitas, ni el tema del carácter no revocable de las leyes persas. El Proto-Ester emana probablemente de un grupo judío instalado en la diáspora en el período persa o al comienzo del período helenístico. La mirada dirigida al mundo persa y a la posibilidad de que los judíos vivan en paz en un reino extranjero es claramente menos negativa que en el TM. La ideología del Proto-Ester no está muy lejos de la que caracteriza la novela de José, un libro cuyos paralelos con Ester son numerosos y en el que aparece igualmente la idea según la cual, a pesar de la existencia de dificultades innegables, un judío puede prosperar en el extranjero y ser apoyado por el soberano local.

La redacción masorética endurece claramente el tono. El combate contra los enemigos de los judíos se hace cada vez más violento, y este conflicto termina resolviéndose por las armas. Esta redacción pudo tener su origen en un período y un medio donde las tensiones con el imperio dominante se fueron haciendo cada vez más importantes y donde se desarrollaron conflictos étnicos explícitos. Se puede pensar en el período helenístico tardío; por ejemplo,

en el contexto de las tensiones ligadas a la rebelión macabea. Esta conclusión parece corroborada por el hecho de que el 13 de *adar* es mencionado como el día en que se celebra la muerte de Nicanor (el enemigo de Judas Macabeo) en 1 M 7,49 y 2 M 15,36, y esta fecha corresponde precisamente a la fecha de la masacre de los enemigos de los judíos en la redacción masorética de Ester.

Sin embargo, esta hipótesis sigue siendo discutida. Algunos autores defienden dataciones claramente más antiguas, tanto del TM como del TA, y postulan incluso la anterioridad del TM con respecto a las dos traducciones griegas (cf. Jobes).

Sigue planteada la pregunta acerca de si el libro de Ester, en su forma original, es fruto del reagrupamiento de varios relatos anteriores. Mientras que a veces se ha sostenido la existencia de relatos independientes –uno de ellos ligado a Ester y el otro a Mardoqueo–, R. Kossman sostiene que en el origen de la primera versión de Ester hubo tres relatos independientes: una historia de Vastí, un relato de conflicto entre un sabio y un orgulloso –este relato está sobre todo presente en el capítulo 6 (Mardoqueo/Amán)–, así como un relato que implica a Amán, Mardoqueo y la reina (capítulos 3-5 y 7). Finalmente, señalemos que el nombre mismo de los protagonistas ha hecho pensar a veces en la transformación e historización de un antiguo mito sobre las divinidades Istar (Ester) y Marduk (Mardoqueo). Es difícil sostener el conjunto de estas hipótesis sobre la prehistoria del texto tanto desde un punto de vista textual como por medio de datos externos y son, por tanto, muy cuestionables.

43.3. Temas y cuestiones clave

El libro de Ester no ha tenido siempre buena prensa en los medios cristianos; se ha criticado con frecuencia su carácter a la vez violento y nacionalista. Sin embargo, hay que notar que, por encima de este aspecto, este libro plantea cuestiones teológicas a la vez fundamentales y actuales sobre la legitimidad de la violencia y de los medios utilizados para defendérse. En concreto, la cuestión del lugar de los judíos en un mundo dominado por los extranjeros está muy desarrollada en el libro de Ester. Los judíos ¿están llamados a luchar por el respeto a su identidad en el mundo que los rodea o, como hace Ester al comienzo del libro –siguiendo el consejo de Mardoqueo–, les interesa, por el contrario, ocultar su identidad? Las relaciones con los no judíos ¿están fundadas necesariamente sobre relaciones de fuerza?

Por otro lado, el lugar de Dios en el libro es una cuestión difícil. El TM no menciona en ningún momento su obra, ni prácticas religiosas estrictamente judías; señalemos que el ayuno (4,15-17) no es una práctica específica de la piedad judía. Cabe preguntarse si esta ausencia de Dios en el TM no es el resultado de una técnica literaria deliberada del autor. De este modo se podría

llamar al lector a discernir la mano de Dios detrás de los acontecimientos que ciertamente pueden ser fruto del azar. Así, el hecho de que el auxilio venga «por otra parte», como afirma Mardoqueo en 4,14, podría hacer alusión a la acción divina. Este tipo de técnica literaria recuerda la novela de José, en la que Dios es mencionado muy poco a lo largo del relato antes de que José termine interpretando teológicamente los acontecimientos (Gn 45,5).

43.4. Indicaciones bibliográficas

43.4.1. Comentarios

H. BARDTKE, KAT 17/4-5, 1963. A. BERLIN, JPSTC, 2001. F.W. BUSH, WBC 9, 1996. D.J.A. CLINES, NCBC, 1984. M.V. FOX, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Studies on Personalities of the Old Testament), University of South Carolina (Sc), 1991. G. GERLEMAN, BK.AT 21/1, 1970-1973. J.D. LEVENSON, OTL, 1997. J.A. LOADER, ATD 16/2, 1992. C.A. MOORE, AncB 7B, 1971. A. MEINHOLD, ZB.AT, 1983. L.B. PATON, ICC, 1908.

43.4.2. Estado de la investigación

C.A. MOORE, «The Book of Esther», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2, Nueva York *et al.*, 1992, pp. 633-643. H. WAHL, «Esther-Forschung», ThR 66 (2001), pp. 103-130.

43.4.3. Obras y artículos importantes

D.J.A. CLINES, *The Esther Scroll: The Story of the Story* (JSOTS 30), Sheffield, 1984. K.H. JOBES, *The Alpha Text of Esther: Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (SBL-DS 153), Atlanta (Ga), 1996. R. KOSSMANN, *Die Esthernovelle vom Erzählten zur Erzählung. Studien zu Tradition- und Redaktionsgeschichte des Estherbuches* (VTS 79), Leiden / Boston / Köln, 2000. A. LACOCQUE, «The Different Versions of Esthers», Biblit 7 (1999), pp. 301-322. J.-D. MACCHI, «Les livres d'Esther. Evolution littéraire et approche narrative», en D. MARGUERAT (ed.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible 48), Génova, 2003, pp. 239-249. K. DE TROYER, *The End of the Alpha Text of Esther: Translation and Narrative Technique in MT 8:1-17, LXX 8:1-17, and AT 7:14-41* (SBL-SCS 48), Atlanta (Ga), 2000. H.M. WAHL, «Das Motiv des "Aufstiegs" in der Hofgeschichte. Am Beispiel von Joseph, Esther und Daniel», ZAW 112 (2000), pp. 59-74.

DANIEL

Jacques Vermeylen

El libro de Daniel («Dios juzga») pertenece al grupo de los *Ketubim*, o «Escritos», y aparece como la obra apocalíptica por excelencia del Primer Testamento. El libro contiene partes en hebreo y partes en arameo, mientras que la *Septuaginta* presenta importantes suplementos.

44.1. Estructura y contenido del libro

Tomemos en primer lugar la obra en su forma masorética. Desde el punto de vista del empleo de las lenguas, se pueden distinguir en ella tres secciones:

1. De 1,1 a 2,4a (*hebreo*): relato de la educación de Daniel y de sus compañeros Ananías, Misael y Azarias (Sidrac, Misac y Abdénago), en la corte de Nabucodonosor (capítulo 1); el comienzo del capítulo 2 introduce el relato del sueño de la gran estatua que tiene Nabucodonosor.
2. De 2,4b a 7,28 (*arameo*): diversos relatos edificantes (capítulos 2-6), y después visión de los cuatro animales fantásticos (capítulo 7).
3. De 8,1 a 12,12 (*hebreo*): nuevas visiones y revelaciones hechas a Daniel.

El paso de una lengua a otra no corresponde, por tanto, a la división de la obra desde el punto de vista de su contenido. Analicemos éste a continuación. En este caso es posible distinguir dos partes que tienen casi la misma extensión.

Los capítulos 1-6 están unificados por el marco temporal (cf. 1,21 y 6,29), y también por el género literario. Presentan una serie de relatos edificantes centrados principalmente en un tal Daniel, joven israelita que vive en la corte de Babilonia.

- a La adquisición por el joven héroe, encumbrado en la corte de Nabucodonosor, de la sabiduría y del arte de interpretar los sueños, porque ha observado las prescripciones alimentarias de la *Torah* (capítulo 1)

- b El primer sueño de Nabucodonosor explicado por Daniel: la estatua compuesta de diferentes metales (capítulo 2). El sueño anuncia el final de los reinos terrestres y la irrupción de la soberanía divina. Al final, el rey se prosterna ante Daniel y reconoce a su dios como el Dios de los dioses (vv. 46-49)

X La liberación milagrosa de Sidrac, Misac y Abdiénago, arrojados en el horno por haberse negado a adorar la estatua de oro de Nabucodonosor (capítulo 3). El relato termina con la confesión de fe del rey, que bendice al dios de los tres jóvenes y ordena que quien no lo respete sea castigado (vv. 28-33)

- b' El segundo sueño de Nabucodonosor explicado por Daniel: el árbol de gran altura (capítulo 4). Este sueño apunta al orgullo megalómano del rey, y la desgracia que anunciable se cumple. El relato termina con la conversión del rey, que pronuncia la alabanza al Altísimo (vv. 31-34)

- a' El festín de Baltasar (5,1-6,1). Daniel interpreta los signos escritos sobre el muro: puesto que el rey se ha exaltado contra Dios, su reino será dado a los medos y a los persas. Baltasar entonces que Daniel sea exaltado (5,29); él es asesinado y Darío el Medo accede al poder (5,30-6,1)

Conclusión, que hace eco al elemento central: Daniel en el foso de los leones (6,2-29). Condenado a muerte por haber permanecido fiel a su Dios, el héroe es salvado por un ángel. Al final del relato, el rey Darío alaba al dios de Daniel, el cual prosperará en adelante (vv. 26-29)

Estos diferentes relatos dispuestos de manera simétrica en torno al episodio del horno muestran dos destinos en marcado contraste: por una parte, el orgullo del rey de Babilonia es vencido, aun cuando reconoce la supremacía del verdadero Dios; por otra parte, el sabio perseguido por su fidelidad a la Ley es salvado de la muerte y termina triunfando.

Los capítulos 7-12 están redactados como un relato autobiográfico. Refieren una serie de visiones del propio Daniel, que alternan con profecías o revelaciones:

- a Visión de las bestias, del anciano y del Hijo de hombre (capítulo 7). Los animales, que representan a los grandes imperios del mundo, son condenados, mientras que la monarquía es confiada a un ser misterioso «parecido a un hijo de hombre». En la interpretación que sigue, este ser representa a la comunidad de los «santos del Altísimo»
- b Visión del carnero y del macho cabrío (capítulo 8). El ángel Gabriel explica que esta visión evoca el tiempo del fin: el imperio de los medos y de los persas será aplastado por el de los griegos, que des-

truirá al pueblo de los santos pero terminará siendo destrozado

X Revelación de las 70 semanas (capítulo 9). La lectura del libro de Jeremías (25,11-14) incita a Daniel a dirigir a Dios una oración (¡en primera persona del plural!) de confesión de los pecados y de súplica (vv. 4-19). El ángel Gabriel le expone entonces en un lenguaje misterioso el sentido del texto que ha leído: concierne al destino de Jerusalén, hasta el tiempo del fin

b' Visión del hombre vestido de lino y revelaciones sobre el tiempo de la cólera divina y el tiempo del fin (10,1-12,4). Este gran fresco termina con un tiempo de angustia inaudito, y después con la liberación del pueblo de Israel y la resurrección de los muertos

a' Segunda visión del hombre vestido de lino (12,5-13) sobre el tiempo del fin. El pueblo santo será aplastado durante «un tiempo, tiempos y medio tiempo», pero esta prueba terminará con la felicidad de quienes han aguantado y con la resurrección del propio Daniel

Esta segunda parte del libro corresponde al género literario apocalíptico; no hay en ella relatos edificantes relativos a Daniel en la corte de Babilonia, sino una revelación de la que él es el portador. En el centro se encuentra la revelación de las 70 semanas, con el desarrollo de la historia de Jerusalén hasta el tiempo del fin.

La obra entera está enmarcada por dos menciones de los *maškīlîm*, o «sabios» (1,4; 12,10). Sus dos partes constitutivas se encadenan lógicamente: puesto que Daniel ha superado la prueba de su cualidad de hombre capaz de percibir los mensajes divinos y de interpretarlos de manera exacta (capítulos 1-6), hay que otorgar plena autoridad a lo que se revela en los capítulos siguientes (capítulos 7-12). Las pruebas del horno y del foso de los leones (en el centro y en el final de la primera parte) con su desenlace final anuncian el tiempo de la gran prueba y la liberación final, que figuran de varias maneras en la segunda parte.

La *Septuaginta* se aleja en gran medida del texto masorético en los capítulos 4-6; un manuscrito (P 967), que parece representar la más antigua forma conocida del texto griego (Bogaert), sitúa esta sección después del capítulo 8. Sobre todo, la *Septuaginta* añade al libro hebreo y arameo varios suplementos importantes: el cántico de Azarías en el horno (3,24-45, con un complemento narrativo, vv. 46-50), el cántico de los tres jóvenes (3,51-90), la historia de Susana (capítulo 13) y la de Bel y del dragón (capítulo 14); sobre estos suplementos, cf. la introducción *ad loc.*

44.2. Origen y formación

Se piensa que Daniel, que se expresa en primera persona del singular en los capítulos 7-12, vive en Babilonia en el siglo VI, pero -a pesar de la opinión tradicional aún defendida por algunos autores- lo cierto es que el libro data de una época mucho más reciente. En efecto, se observan en él numerosas inversionsimilitudes; por ejemplo, Baltasar no era hijo de Nabucodonosor, como afirma la obra, sino de Nabonido, y nunca tuvo el título de rey. Daniel anuncia acontecimientos futuros, pero es cada vez más exacto a medida que la historia avanza, como si conociera mejor los acontecimientos de la primera mitad del siglo II que los de los siglos anteriores. El hebreo utilizado en los capítulos 1 y 8-12 está influido por el arameo; éste es utilizado en los capítulos 2-7, con características más tardías que el arameo del libro de Esdras y de los papiros de Elefantina (siglo V). Todo esto converge hacia una conclusión aceptada hoy mayoritariamente: el autor de la obra en su forma final utiliza el procedimiento de la pseudoepigrafía; no escribe en el siglo VI, sino en la época de los últimos acontecimientos anunciados, es decir, en el siglo II.

A pesar de los vínculos señalados anteriormente, el libro está muy poco unificado, de modo que no se puede sostener que sea obra de un solo autor. Además de la alternancia de las lenguas, se observa la presencia de géneros literarios muy diferentes, así como el contraste entre las relaciones globalmente positivas de Daniel con el rey en los relatos edificantes y las imágenes de violencia que caracterizan las visiones apocalípticas. Más aún, hay dificultades similares también en cada una de las dos partes del libro. El capítulo 3, por ejemplo, ni siquiera menciona a Daniel y reproduce un relato independiente, que sólo está ligado a su contexto gracias a la introducción (*en hebreo!*) del capítulo 1: en efecto, ésta identifica a Sidrac, Misac y Abdénago con Ananías, Misael y Azarías, los compañeros de Daniel. Por otro lado, la cronología de estos capítulos es incoherente. La segunda parte no es totalmente homogénea: además del problema de las lenguas (arameo: capítulo 7; hebreo: capítulos 8-12), se observará, por ejemplo, la disparidad de las cifras entre 8,14 (1.150 días), 12,11 (1.290 días) y 12,12 (1.335 días); por lo demás, la visión del capítulo 7 parece sobrecargada. Estas dificultades constituyen el indicio de una historia literaria que no está totalmente clara. No obstante, la mayoría de los comentaristas coinciden en considerar que los relatos de Dn 1-6 o 2-6 formaban originalmente varias «historias completas» populares, lo cual explica, por otro lado, el empleo del arameo. Consideremos, por tanto, uno tras otro el origen de los relatos y de los otros elementos del libro, y después la formación de éste.

44.2.1. Proceso redaccional

Con sus numerosos aramaísmos, el capítulo 1 parece ser una traducción del arameo (Koch, Collins); así pues, nosotros podemos tratarlo aquí con los cin-

co siguientes. La característica común de los relatos de los seis primeros capítulos es que se desarrollan en la corte de Babilonia. Pertenecen a un conjunto más amplio, los «relatos de la corte», del que también forman parte la historia de José y el faraón (Gn 40-41), el libro de Ester y la historia extra-bíblica de Ajicar. W.L. Humphreys ha propuesto que se distingan dos series: los relatos que muestran una lucha entre miembros de la corte, sin conflicto con el rey (Dn 2; 4; 5; Gn 40-41), y los relatos de conflicto con el soberano (Dn 3; 6; Ester; Ajicar). Ahora bien, si se adopta esta hipótesis, el relato termina también con un cambio de actitud del rey, que honra al héroe o a su Dios. En otras palabras, la atmósfera general de estos relatos es la de una visión positiva del mundo, donde la verdadera sabiduría acaba triunfando siempre. Incluso Nabucodonosor, que ha destruido el Templo y ha hecho deportar a las élites de Jerusalén, mantiene relaciones cordiales con Daniel en el capítulo 2 y en el capítulo 4.

El origen y el alcance primitivo de los relatos siguen siendo discutidos. Parece que el relato del capítulo 4 deriva de una historia independiente relativa a Nabonido, de la que se conserva una variante en los manuscritos de Qumrán («Oración de Nabonido», 4Q PrNab). Se ha subrayado que la sabiduría de Daniel no es la de los Proverbios ni la del Sirácida, sino la adivinación, que gozaba de gran consideración en Babilonia. Aun cuando no es seguro que todos los relatos provengan del mismo medio, algunos de ellos podrían provenir de la diáspora oriental en la época persa y, más concretamente, del mundo de los cortesanos que ponen en escena; según esta hipótesis, muestran la promoción social de los judíos en el marco del imperio (Collins). De hecho, el género literario no refleja necesariamente la situación social de los autores (Henze). En efecto, las evocaciones de la corte se caracterizan no sólo por errores históricos flagrantes, sino también por burdas exageraciones: así, por ejemplo, la matanza de todos los sabios porque han sido incapaces de descifrar al rey el sueño que acaba de tener (2,12), o el festín que Baltasar ofrece para mil nobles (5,1). Daniel y sus compañeros son sabios, piadosos y elocuentes, mientras que sus rivales paganos y los reyes parecen palurdos en comparación con ellos; representan «tipos» más que personas precisas. M. Henze subraya además la transformación de Daniel: el joven sin ninguna experiencia del capítulo 1 se convierte en «gobernador de toda la provincia de Babilonia y jefe supremo de todos los sabios de Babilonia» a partir de 2,48; podría representar las esperanzas de Israel o más especialmente de los judíos de la diáspora.

Con respecto a los otros textos pertenecientes al mismo género literario, los relatos de Dn 1-6 se caracterizan por su dimensión religiosa. Están menos interesados en la promoción de determinados cortesanos que en la glorificación del Dios de Israel, honrado por Nabucodonosor (2,47; 3,28.31-33; 4,31-34) y por Darío (6,26-28). Este elemento, que figura siempre al final del relato, podría, sin embargo, haber sido introducido en un estadio secundario de la transmisión del texto.

44.2.2. El origen de los otros elementos del libro

Las visiones de los capítulos 7-12 tienen un origen diferente de los relatos que las preceden. El género literario es el de la «apocalíptica histórica», con sus características principales (pseudonimia, revelación del secreto divino, intervención de ángeles, sueños y visiones...). Las visiones contienen varias referencias a Antíoco IV Epifanes (7,8; 8,23-25) y a la profanación del Templo (9,27). El fresco histórico que se pinta a partir de 11,2 describe con fuerza detalles del reinado del mismo rey, pero el autor no conoce aún las circunstancias de su muerte. El autor de las visiones es, sin lugar a dudas, también el del libro tal como ha llegado hasta nosotros; después sólo se pudieron aportar algunos retoques menores.

Dos secciones presentan características particulares. En la visión del Hijo de hombre (capítulo 7), parece que las alusiones a Antíoco IV pertenecen a un estrato literario secundario (vv. 8,11.20b-22.24b-25); a diferencia de los capítulos siguientes, el séptimo tiene vínculos explícitos con los capítulos 1-6: está redactado en arameo, reinterpreta el motivo de las cuatro potencias maléficas (capítulo 2), y la metamorfosis de la primera bestia (7,4), al parecer, hace referencia al capítulo 4. Por otra parte, parece que la oración de Daniel (9,4b-19) forma un elemento originariamente independiente.



Moneda del reinado de Seleuco I en la que figura el nuevo instrumento de guerra de la época helenística: el elefante (representado aquí con cuernos).

Es posible que el cuarto animal de Dn 7 haga alusión a él.

La oración de Azarías, el cántico de los tres jóvenes, la historia de Susana y la de Bel y el dragón, que no figuran que en la *Septuaginta* (cf. el capítulo de la introducción consagrado a estos textos), fueron traducidos, según parece, a partir de un original semítico.

44.2.3. La formación del libro

En la base de la primera mitad del libro se encuentran relatos independientes en lengua aramea, que pudieron circular bajo una forma oral o escrita en la diáspora babilónica. Estos relatos fueron reagrupados después para formar una colección. Aun cuando sobre este punto sólo se pueden proponer hipótesis, este proceso pudo tener varias etapas:

1. Constitución (*¿en la época persa?*) de un pequeño bloque formado por los capítulos 4-6, que presentan características particulares en la *Septuaginta* antigua.
2. En la época helenística, adición del sueño de la estatua (capítulo 2), que habla ya del dominio griego sobre Oriente Próximo (cuarto imperio). Tal vez las doxologías (2,20-23; 3,31-33; 4,31-32; 6,27-28), que no se encuentran ni en el capítulo 1 ni en los capítulos 7-12, fueran introducidas en este momento.
3. En una tercera etapa, adición del capítulo 1, del capítulo 3 y de una forma primitiva del capítulo 7. La historia de la educación de los jóvenes en la corte de Babilonia prepara los capítulos 2 (Daniel interpreta visiones y sueños), 3 (los tres compañeros), 4 (Daniel interpreta sueños), 5 (los vasos del Templo) y 6 (referencias al reinado de Ciro, 1,21; 6,29), e incluso los capítulos 8-12. No obstante, el relato refleja ya la negativa a aplicar las medidas impuestas por Antíoco IV en materia alimentaria (cf. 1 M 5,62-63; 2 M 5,27; 6,7-8; véase también los martirios de Eleazar, 2 M 6,18-31, y de los siete hermanos, 2 M 7).
4. En el centro de la crisis macabea, sin duda durante el año 164, pero antes del anuncio de la muerte de Antíoco, la obra recibió su forma final: el libro arameo se completó con las visiones de los capítulos 8-12; en aquel momento, se tradujo al hebreo el capítulo 1, y se pudo revisar todo el texto en función de la nueva situación. Los últimos retoques se pudieron introducir después del desenlace de la crisis (cf., por ejemplo, 12,11-12).

¿Cómo situar al redactor? J.J. Collins ha llamado la atención sobre la mención de los «sabios» (*maškilim*) al final del libro (12,10; véase también 11,33.35; 12,3). Sólo ellos comprenderán los acontecimientos, lo cual significa que están en posesión del secreto divino; son, por consiguiente, los encargados de enseñar a la multitud (11,33). Daniel forma parte de los *maškilim* (1,4) y es, además, su prototipo. En la literatura de Qumrán, el *maškil* es el instructor de la comunidad, depositario de un conocimiento esotérico; desempeña, por tanto, un papel esencial en ella. El redactor final del libro de Daniel debió ser también un *maškil*. Pertenecía sin duda al grupo de los *hassidim* o

asideos (literalmente: los «piadosos»), que se unieron a la resistencia organizada por Matatías y Judas Macabeo (1 M 2,42), pero sin adherirse a su política (1 M 7,13). Este grupo se caracteriza por su adhesión a la *Torah* y al culto, pero está muy poco interesado en la política o en la espera de un Mesías.

44.3. Temas y cuestiones clave

El libro de Daniel es el principal representante de la literatura apocalíptica en el Primer Testamento; como la apocalíptica desempeña un papel esencial en la conciencia judía y cristiana de los dos primeros siglos de nuestra era, esto da a la obra un papel crucial. Hay que señalar, además, dos cuestiones particulares: la figura del *hijo de hombre* y el tema de la resurrección individual.

44.3.1. *Los orígenes de la apocalíptica*

Ligado a un tiempo de crisis grave, el «apocalipsis» es un género literario que transmite una revelación de los misterios o de los secretos de Dios sobre la historia del mundo, y en particular sobre su culminación. Es el tiempo del fin, del que el libro de Daniel habla sin cesar (7,26; 8,17.19; 9,26.27; 10,14; 11,10; 12,4.9.[13]; cf. ya 2,28). Esta revelación se realiza sobre todo por medio de sueños o de visiones fantásticas, que anuncian siempre, de una manera o de otra, la victoria de Dios sobre las potencias del Mal. El procedimiento de la pseudonimia –otra característica de los apocalipsis– es utilizado con este fin: atribuir las visiones a un sabio del pasado permite no sólo otorgar al libro una gran autoridad y conferir a su enseñanza un alcance tradicional, sino también abarcar un amplio periodo histórico, anunciando su final: el anuncio de una serie de acontecimientos conocidos por el lector y su interpretación permite acreditar la esperanza propuesta al final.

Parece que la apocalíptica nace, como tal, del choque provocado por la crisis macabea, en los años 167-164. Del mismo modo que los acontecimientos del año 587 habían suscitado una inmensa renovación literaria y teológica, el choque provocado por la profanación del Templo, la persecución de los judíos que se mantuvieron fieles a su Tradición y la perdida de toda esperanza humana de una supervivencia de Israel como comunidad de Yhwh producen un discurso nuevo. Es la radicalidad de las cuestiones planteadas en este contexto dramático la que obliga a la comunidad a salir de los géneros literarios conocidos para aventurarse en la novedad: los autores del libro de Daniel y de 1 Henoc tienen conciencia de que no pueden encontrar respuesta a sus cuestiones vitales ni en un discurso humano, ni en los escritos anteriores, sino únicamente en una revelación divina, la única capaz de expresar el sentido y el desenlace de los acontecimientos. Estas obras servirán de modelo a una extensa literatura judía y cristiana, que se enmarca en contex-

tos donde se plantea sin cesar la cuestión radical del fin de Israel o de la muerte de los cristianos (guerras, persecuciones...).

No obstante, la novedad del discurso apocalíptico no es absoluta. Reside ante todo en la percepción de una coherencia inédita entre una serie de elementos tradicionales que pertenecen a todas las partes de la Biblia hebrea que se estaba formando en aquel momento. Así, el autor del libro de Daniel se inspira tanto en el mundo de los Salmos o de la literatura edificante de principios del siglo II (Tobías) como en los profetas (Ezequiel y Zacarías en particular, pero también Amós, Isaías o Jeremías) o en el Pentateuco (historia de José). Y estos elementos son reinterpretados en una nueva síntesis.

La lectura de la Escritura permite el descubrimiento del misterio del fin, que no es la destrucción definitiva de Israel, sino la crisis última del imperio del Mal, vencido al fin por Yhwh al término de una historia planificada desde toda la eternidad. La apocalíptica prolonga en este punto a la vez la *Torah* con su marco cronológico sacerdotal (determinismo histórico sin escatología) y la predicación profética (escatología sin determinismo histórico).

44.3.2. La visión del hijo de hombre

En los evangelios, Jesús se designa varias veces como «Hijo del hombre» (*huios tou anthrōpou*); es una expresión esencial de los títulos cristológicos, idónea para expresar a la vez el abandono de Jesús, víctima de sus perseguidores (así, Mt 17,22), y la glorificación del Resucitado. La expresión proviene de Dn 7,13, texto citado, por lo demás, en Mt 24,30; 26,64; Mc 13,26; 14,62; Lc 21,27; cf. Ap 1,7. En su visión, Daniel percibe cuatro bestias monstruosas, que representan los imperios que reinan sobre el mundo y desencadenan en él su violencia (vv. 2-8), y después la entronización del soberano Juez, que condena a las bestias (vv. 9-12). Aparece luego, viniendo de las nubes del cielo, «como un hijo de hombre», que recibe el dominio sobre todos los pueblos. Lo humano se opone aquí a lo animal, asociado a la violencia. El ángel intérprete explicará que el reino y el imperio serán dados al «pueblo de los santos del Altísimo» (v. 27), es decir, a la comunidad que ha permanecido fiel a la *Torah* a pesar de la persecución. A decir verdad, como ha escrito P. Grelot, «no se trata de una identificación del Hijo de hombre, simple símbolo sugerente, sino de una interpretación de lo que le sucede».

44.3.3. La resurrección individual

Escritos como Ez 37 (visión de los huesos secos) hablaban desde hacía mucho tiempo de una resurrección nacional. Dn 12,2-3.13 es el primer testimonio de una creencia en la resurrección individual; ésta se impuso, sin duda, por la necesidad de conciliar el hecho del martirio con la teología de la retribución.

44.4. Indicaciones bibliográficas

44.4.1. Comentarios

D. BAUER, NSK.AT 22, 1996. J.J. COLLINS, *Hermeneia*, 1993. M. DELCOR, Sbi, 1971. J.E. GOLDINGAY, WBC 30, 1989. E. HAAG, NEB.AT, 1993. K. KOCH, BK.AT 22, 1986ss. A. LACOCQUE, CAT 15b, 1976. P.L. REDDITT, NCBC, 1999.

44.4.2. Estado de la investigación

J.M. ASURMENDI, «El libro de Daniel en la investigación reciente», *EstB* 55 (1997), pp. 509-540. J.J. COLLINS, «Current Issues in the Study of Daniel», en J.J. COLLINS / P.W. FLINT (eds.), *The Book of Daniel: Composition and Reception. Vol. I* (VTS 81/1), Leiden, 2001, pp. 1-15 [la obra entera propone un amplio panorama de la investigación actual]. A.S. VAN DER WOUDE (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETHL. 106), Leuven, 1993.

44.4.3. Obras y artículos importantes

G. BECQUET et al., *La fosse aux lions. Lecture du livre de Daniel*, París, 1993. P.-M. BOGAERT, «Relecture et refonte historicisante du Livre de Daniel attestées par la première version grecque (Papyrus 967)», en R. KUNTZMANN / J. SCHLOSSER (eds.), *Etudes sur le judaïsme hellénistique. Congrès de Strasbourg (1983)* (LeDiv 119), París, 1984, pp. 197-224. P. GRELOT, *Le livre de Daniel* (CEv 79), París, 1992 (trad. cast.: *El libro de Daniel*, Verbo Divino, Estella, 1993). M. HENZE, «The Narrative Frame of Daniel: A Literary Assessment», *JSJ* 32 (2001), pp. 5-24. W.L. HUMPHREYS, «A Life-Style of the Diaspora. A Study of the Tales of Esther and Daniel», *JBL* 92 (1973), pp. 211-223. J.-M. HUSSER, «Théologie du pouvoir politique dans les récits araméens de Daniel», *Trans* 22 (2001), pp. 21-34. R.G. KRATZ, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologisch-religiösen Umfeld* (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn, 1991. Id., «Die Visionen des Daniel», en R.G. KRATZ et al. (eds.), *Schriftauslegung in der Schrift. FS O.H. Steck* (BZAW 300), Berlin / Nueva York, 2000, pp. 219-236. A. LACOCQUE, *Daniel et son temps. Recherches sur le mouvement apocalyptique juif au II^e siècle avant Jésus-Christ* (Le Monde de la Bible 8), Génova, 1983. P. DE MARTIN DE VIVES, *Apocalypses et cosmologie du salut* (LeDiv 191), París, 2002, pp. 69-101. H. ROUILARD-BONRAISIN, «Problèmes du bilinguisme en Daniel», en F. BRIQUEL-CHATONNET (ed.), *Mosaïque de langues, mosaïque de cultures. Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien* (Antiquités Sémitiques 1), París, 1996, pp. 145-170.

ESDRAS-NEHEMÍAS

Philippe Abadie

Es común agrupar en una misma colección los libros de Esdras y Nehemías, pero ¿es preciso afirmar que forman una unidad? Y ¿cuáles son las razones que presidieron este agrupamiento? Otro punto debatido es el de la unidad de autor entre la colección de Esdras-Nehemías y el libro de las Crónicas (véase la introducción a 1-2 Cro en este volumen). No obstante, la colección Esdras-Nehemías presenta además otras dificultades, empezando por su complejidad textual y sus relaciones con la historia judía en el período del retorno del destierro. Se trata de cuestiones que determinan de manera decisiva la interpretación de conjunto de esta colección. Conviene presentar en primer lugar su contenido y su estructura. Después estudiaremos sus fuentes, su datación y su medio. A lo largo de nuestro recorrido, las principales cuestiones clave teológicas del libro de Esdras y Nehemías guiarán nuestras propias elecciones.

45.1. Estructura y contenido del libro

Resulta obvio que el libro presenta *tres* secciones articuladas de manera cronológica.

I. Los **capítulos 1-6** del libro de Esdras describen los primeros años de la restauración judía, desde el momento en que el edicto de Ciro autoriza el retorno de los desterrados y la reconstrucción del Templo en el año 538 (*Esd 1*) hasta la culminación de los trabajos bajo Darío I, entre los años 520 y 515 (*Esd 5-6*). En el intervalo, los capítulos 3-4 ponen en escena la hostilidad de los autóctonos contra los repatriados (véase *Esd 2*), y la prolongada interrupción de los trabajos debida a la sospecha de las autoridades locales.

II. Una *segunda sección* empieza con la llegada de Esdras a Jerusalén, con la misión de promulgar oficialmente la Ley de Dios como ley del rey (**Esd 7-8**, a los cuales conviene vincular el relato de **Ne 8**). Antes de esta promulgación, el sacerdote-escriba disuelve los matrimonios contraídos con esposas extranjeras durante una asamblea solemne que reúne a todos los judíos (**Esd 9-10**). Esta actividad se data en «el séptimo año de Artajerjes», es decir, el año 458 a.C. según la cronología del libro.

III. La tercera y última sección (**Ne 1-13**) está consagrada a la actividad del gobernador Nehemías, que reconstruye las murallas de la ciudad de Jerusalén y resuelve varios problemas sociales (endeudamiento de los campesinos, despoblación de Jerusalén, empobrecimiento de los levitas, etcétera) y religiosos (relaciones con los extranjeros, respeto del descanso sabático, etcétera) durante sus dos misiones, a partir del año 445.

Al estudiar las fuentes, veremos que el tejido textual es en realidad mucho más complejo, pero por el momento hay que empezar subrayando la unidad estructural del libro, basándonos sobre todo de los trabajos de T.C. Eskenazi. Según este autor, el texto de Esd 6,14 fundamenta la temática teológica del libro, porque vincula la acción del pueblo de Israel (representado por los «ancianos»), la reconstrucción del Templo y la verdadera fuente del poder que domina a los reyes persas: «según la orden del Dios de Israel». El análisis literario pone de relieve la importancia del procedimiento de la «repetición» en la estructuración de conjunto, a partir de la repetición inclusiva de las listas de repatriados en Esd 2 y Ne 7, que es la clave de bóveda de toda la obra:

1. Introducción: Esd 1,1-4. El decreto de Ciro constituye un llamamiento a la reconstrucción del Templo
 2. Aplicación del decreto: de Esd 1,5 a Ne 7,72
 - a. Introducción (Esd 1,5-6) y lista de los repatriados (Esd 2,1-70)
 - b. Construcción del *altar* y del *Templo* por los repatriados (Esd 2,1-6,22)
 - c. Construcción de la comunidad de los repatriados por la *Ley* (Esd 7,1-10,44)
 - d. Construcción de la *muralla* por los repatriados (Ne 1,1-7,5)
 - e. Recapitulación: lista de los repatriados (Ne 7,6-72)
 3. Éxito de la reconstrucción: Ne 8,1-13,31. Celebración de la Ley y dedicación de la muralla

Tal estructuración pone de manifiesto el objeto central del libro, a saber, la construcción de la comunidad de los repatriados (Esd 2 y Ne 7), articulada alrededor de tres polos: el Templo, la Ley y la tierra restaurada (que representa a Jerusalén). Entre la introducción, que marca el final del destierro, y la conclusión, que celebra la restauración cumplida, se realiza tal paso, por el don de la Ley y el establecimiento de una comunidad purificada.

45.2. Origen y formación

Conviene esclarecer varias cuestiones, empezando por la que pregunta si se pueden leer estos dos libros como una «unidad».

A la vista de las diferencias existentes entre los cánones, se puede afirmar que la tradición textual del libro es compleja. Así, junto al libro canónico hebreo (llamado 2 Esdras, o *Esdras B*, en la *Septuaginta*), la tradición alejandrina contiene un texto de naturaleza bastante diferente: 1 Esdras, o *Esdras A*, retomado por la Vulgata latina en tercera posición (= 3 Esdras). Se trata de una obra litúrgica bastante tardía (Eskenazi) que enmarca la obra restauradora entre la Pascua celebrada bajo Josías (2 Cro 35) y la fiesta de las Tiendas que acompaña a la promulgación de la Ley por Esdras (Ne 8). La reutilización de este material bíblico va acompañada de la creación de episodios propios, como la historia de los tres pajés de Darío. Pero la mirada sigue centrada sobre el Templo jerosolimitano y el culto, lo cual explica la ausencia de toda mención de la actividad de Nehemías. A este libro, incluido en el canon griego, la Vulgata añade una última obra, el apocalipsis judío de 4 Esdras, cuya parte esencial fue escrita inmediatamente después de la ruina del Templo en el año 70 d.C., antes de ser interpolado en una reescritura cristiana. Un breve esquema esclarece la complejidad de estos datos:

Texto masorético (hebreo)	<i>Septuaginta</i> (griego)	Vulgata (latín)
	1 Esdras	
Esdras	2 Esdras	1 Esdras
Nehemías		2 Esdras
		3 Esdras (= 1 Esdras LXX)
		4 Esdras (apocalipsis)

La división del libro canónico (hebreo) en dos partes es, sin embargo, tardía. El uso antiguo, tanto judío (Flavio Josefo, *Contra Apión*; b. San 93b y *Baba Batra* 14b; Ibn Ezra; etcétera) como cristiano (Melitón de Sardes), atestigua la unidad del libro, antes de que se realice una separación con Orígenes y sobre todo con Jerónimo (*Prologus galeatus*). Bajo la influencia de los textos griegos y latinos, la tradición judía adoptará esta división al final de la Edad Media (en 1448).

No obstante, esta separación sigue siendo secundaria, como muestra la imbricación de las figuras de Esdras y Nehemías en el conjunto construido, puesto que Ne 8 (lectura solemne de la Ley) está en continuidad con el relato de Esd 7-8, más allá de la actividad del gobernador judío. Es indudable que, a juicio del último redactor, la obra reformadora es una (véase Ne 12,26 y 12,47).

Sin embargo, esta unidad redaccional última no prejuzga en nada una historia literaria compleja que abordaremos por medio de las fuentes incluidas en el libro. Para ello haremos de analizar por separado las tres unidades narrativas que forman la trama del libro de Esdras y Nehemías.

45.2.1. Esdras 1-6

A imagen de los primeros capítulos de *Daniel*, esta primera unidad narrativa está marcada por el bilingüismo, puesto que está redactada a la vez en hebreo (Esd 1,1-4,7 y 6,19-22) y en arameo (4,8-6,18). En ella se nombran claramente diversas fuentes, especialmente en la sección aramea:

*** en hebreo**

- edicto de Ciro (1,2-4);
- inventario de los utensilios del Templo (1,9-11);
- lista de los repatriados (2,1-70)

*** en arameo**

- cartas (4,6.7);
- carta de Rejún al rey Artajerjes (4,8-16) y respuesta del rey (4,17-22);
- carta de Tatenay al rey Dario (5,6-17);
- memorándum de Ciro (6,3-5) y respuesta del rey (6,6-12)

Una redacción tardía reunió este material heterogéneo centrando la atención sobre la reconstrucción del Templo. El regreso del destierro es descrito como un «segundo» éxodo. Aun cuando se pueden poner de manifiesto numerosos paralelos entre esta sección del texto y el libro de las Crónicas, no es posible, sin embargo, pronunciarse a favor de la unidad de autor (Blenkinsopp). De seguro, Esd 1-6 es la unidad más tardía del libro, introducida en el conjunto después de la fusión de la «memoria de Esdras» y la «memoria de Nehemías»; su medio editorial es sacerdotal, el mismo que releyó el libro de las Crónicas (Williamson). La flexibilidad del modelo invita a no encerrarse en una concepción demasiado estrecha de la unidad de autor (Ackroyd).

El valor histórico de los documentos citados debe ser evaluado caso por caso. Si el decreto arameo que permite la construcción del Templo, hallado en los archivos de Ecbátana (Esd 6,3-5), es «sustancialmente» auténtico, el edicto hebreo de Esd 1,2-4 es sobre todo una construcción ideológica marcada por la teología del Déutero-Isaías y los temas relativos al éxodo. Se puede sostener también la autenticidad de la carta dirigida al rey Artajerjes por Rejún (Esd 4,8-16, con respuesta del soberano en Esd 4,17-22), siempre y cuando se observe que este intercambio epistolar es interpolado en una construcción teológica del redactor; históricamente, pertenece a un contexto muy diferente, la restauración de la muralla de Jerusalén (época de Nehemías, hacia el año 450). En la estructura textual, viene a llenar un vacío narrativo y permite explicar el

retraso en los trabajos del Templo acusando a los «enemigos de Judá y Benjamín». El oráculo paralelo de Ag 1 ofrece una imagen más próxima a la realidad, pues estigmatiza la falta de celo de los judíos. Este ejemplo invita a separar la veracidad del documento transmitido de su inserción en el libro, donde está al servicio del objetivo perseguido por el redactor como historiador.

45.2.2. La «memoria de Esdras»: Esd 7-10

Una simple mirada a la unidad narrativa compuesta por Esd 7-10 permite reconocer un doble relato de los acontecimientos: el primero, el relato-«yo» (es decir, en primera persona del singular), de carácter autobiográfico (Esd 7,27-9,15), y el segundo, el relato-«él» (es decir, en tercera persona del singular), de estilo más narrativo (Esd 7,1-11 y 10,1-44).

En gran parte, el relato-«él» es paralelo al relato-«yo»; cf., a modo de ejemplo, Esd 9,1-5, retomado en 10,1-6. No se trata, por tanto, de una fuente independiente, sino de una paráfrasis editorial cuyo objetivo es introducir al héroe, el sacerdote-escriba Esdras, en el linaje de los fundadores mosaicos (de ahí el añadido genealógico de Esd 7,1b-5, que lo vincula a Aarón).

Se puede conjeturar que en el origen de la unidad hubo un relato-«yo» retomado por un redactor ulterior. ¿Quién fue su autor? Algunos (Torrey) ven en él la obra de un falsario, una especie de coartada literaria del Cronista que habría tratado de imponer sus visiones reformadoras atribuyéndoselas al personaje ficticio del sacerdote-escriba Esdras. Otros (Albright), por el contrario, se apoyan sobre los datos tradicionales (*baba Batra* 15a) para identificar a su autor con el propio Esdras. Recientemente, U. Kellermann ha propuesto considerar la «memoria de Esdras» como un midrás libre del *firman* de Artajerjes (Esd 7,12-26), el único elemento auténtico del relato. Por nuestra parte, adoptamos la posición menos radical de H.G.M. Williamson, quien sostiene que el relato se remonta sustancialmente a Esdras (relato-«yo»), el cual lo envió al rey persa Artajerxes, sin duda poco después de su llegada a Jerusalén. Este relato original fue reelaborado después por un editor, que lo aumentó con un relato-«él» antes de integrarlo en el conjunto constituido por la fusión de la «memoria de Esdras» y la «memoria de Nehemías».

En relación con esto, se plantea la cuestión de la relación entre la memoria de Esdras y el relato de Ne 8-10. El vínculo entre Esd 7-10 y Ne 8 resulta claro para la mayoría de los comentaristas del libro, aun cuando algunos hacen hincapié en la diferente terminología de los relatos: *dat*, «decreto», en Esd 7,26 y *torah*, «ley», en Ne 8 (cf. Rendtorff, así como la réplica de Crüsemann). Queda por explicar la fragmentación del relato de la actividad de Esdras en el libro (véase más adelante).

Si se examina detenidamente, se observa que Ne 9,5b-37 es una oración litúrgica fuera de contexto, sin vínculo real con la escena descrita anterior-

mente. Excepto la glosa tardía de 9,3 que trata de unir la promulgación de la Ley con la confesión «nacional» de los pecados en el marco de la fiesta de las Tiendas, cronológicamente próxima al *Yom Kippur*, no hay nada que permita ver lazo alguno con la actividad de Esdras, ni con la de Nehemías. Ne 10 es también un relato heterogéneo que está más ligado a Ne 13 («segunda misión de Nehemías») que a la actividad de Esdras. Es indudable que se trata de un relato independiente interpolado por la redacción final, poco preocupada por la coherencia histórica.

45.2.3. La «memoria de Nehemías»: Ne 1-13

Numerosas observaciones relativas a la «memoria de Esdras» valen también para la «memoria de Nehemías», empezando por el doble relato:

Relato-«yo»

- | | |
|----------|--|
| 1,1-2,20 | Misión de Nehemías y llegada a Jerusalén; primeras oposiciones |
| 3,33-7,5 | Reconstrucción de la muralla, a pesar de las oposiciones |
| 12,31-43 | Dedicación de la muralla |
| 13,4-31 | «Segunda» misión de Nehemías, algunos años más tarde |

Relato-«él»

- | | |
|----------|---|
| 3,1-32 | Lista de los voluntarios para la reconstrucción |
| 11,1-2 | Repoplación de Jerusalén |
| 12,27-30 | Descripción del cortejo presente en la dedicación de la muralla |
| 12,44-47 | Descripción de «la época ideal» |
| 13,1-3 | Introducción deuteronómica a la «segunda misión» de Nehemías |

Esta rápida descripción muestra el carácter no homogéneo de los materiales conservados en el relato-«él» (listas, relatos, relecturas teológicas). Por el contrario, el relato-«yo» presenta una narración seguida. Éste es también objeto de análisis críticos, y Kellermann considera auténtico sólo el conjunto Ne 1,1-7,5ab α , discerniendo algunas glosas de la mano del Cronista (Ne 6,10.11ab.13) y de un redactor más tardío (Ne 3,26a; 7,1). A esta redacción post-cronista se le atribuye Ne 7,5b β -8,1. Aun cuando no se mantenga la terminología propuesta, Kellermann pone claramente de relieve la complejidad redaccional del relato «autobiográfico» (cf. también recientemente Reinmuth), que hace pensar, por algunos de sus elementos, en los «salmos de súplica»: cercado por todas partes por los adversarios, tanto fuera («Sambalat el joronita, Tobías el esclavo amonita, Guesen el árabe») como dentro de Jerusalén («el sumo sacerdote Eliasib»), el orante Nehemías clama a Dios («acuérdate») para que haga brillar su justicia (Ne 5,19; 13,14.22.31) y confunda a sus enemigos (Ne 6,14; 13,29).

Esta disposición literaria impide ver en este relato una simple narración histórica, y varios autores lo emparentan con inscripciones reales del Oriente Bíblico y con inscripciones votivas arameas, o ven en él una súplica dirigida por Nehemías al rey persa, e incluso a Dios (véase el debate de estas diferentes posiciones en Reinmuth). Esta breve enumeración de algunas aproximaciones pone de manifiesto la dificultad que hay para delimitar el género literario de la «memoria de Nehemías». Williamson propone una solución original, que nosotros mantendremos: la «memoria» se habría desarrollado según dos etapas literarias. Al breve «informe» de una misión confiada a Nehemías por el rey Artajerjes (la reconstrucción de la muralla de Jerusalén) se añadió después la escritura de una «súplica dirigida a Dios» (así, Ne 5,14-19, que desarrolla Ne 5,10). Esta reescritura por el mismo Nehemías tiende a responder al cuestionamiento tardío que suscita en algunos medios (especialmente en el alto clero) su obra reformadora. Este modelo de una doble redacción permite hacer justicia al carácter «híbrido» del relato presentado por la memoria de Nehemías.

45.3. Temas y cuestiones clave

Más aún que los problemas literarios, el libro plantea múltiples cuestiones en su relación con la historia. Todo aquí parece dominado por la escritura teológica de los redactores, empezando por la historia de los primeros retornos (Esd 1-6), concebida según el modelo de la epopeya del éxodo: al regresar a sus tierras, los desterrados se encuentran expuestos a la hostilidad de las poblaciones autóctonas, del mismo modo que en otro tiempo las tribus guiadas por Moisés y Josué tuvieron que enfrentarse a los reyes de Transjordania (Abadie).

No abordaremos el uso muy libre que se hace de la documentación citada, y examinaremos sólo dos temas históricos que están directamente ligados a la reescritura teológica del libro.

45.3.1. «Sesbasar, príncipe de Judá»

En el libro, Sesbasar recibe dos títulos: *hamāṣī' līhūdāh*, «el príncipe de Judá» (Esd 1,8), y *pehāh*, «gobernador» (Esd 5,14). Pero esta figura sigue siendo bastante oscura, y algunos han querido confundirla con otra, mejor conocida: la de Zorobabel, (cf. ya Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XI, I,13-14), «príncipe davídico» (1 Cro 3,17-19) y «gobernador» (Ag 1,1). Los dos conducen una caravana de repatriados (respectivamente, Esd 1,11 y Esd 2,2) y echan los «cimientos del Templo» (respectivamente, Esd 5,16 y Za 4,9). Los defensores de esta tesis postulan que la doble denominación correspondería

en este caso al *nombre oficial* ante la cancillería persa, por una parte, («Sesbasar»), y al *nombre entre los desterrados*, por otra («Zorobabel»). De por sí, la práctica de un doble nombre no es imposible (cf. Dn 1,6-7; Est 2,7), siempre y cuando se trate de un nombre babilónico y de un nombre judío –aquel no se da este caso, pues los dos nombres son de origen babilónico-. Además, la lectura del «documento arameo» invita a distinguir los dos personajes, uno perteneciente al pasado (Sesbasar) y el otro al presente (Zorobabel).

Entonces ¿cómo comprender esta imprecisión del relato? Como ha mostrado S. Japhet, el redactor final del libro organiza el conjunto del relato alrededor de un díptico dominado por una doble figura sacerdotal (el sumo sacerdote) y laica (el gobernador), según una diarquía que se inspira en la visión de los dos olivos en Za 4:

1. La reconstrucción del Templo por el sacerdote Josué y el gobernador Zorobabel (Esd 1-6).
2. El nacimiento del judaísmo bajo la égida del sacerdote-escriba Esdras y del gobernador Nehemías (Esd 7-Ne 13).

En esta simetría, la figura de Sesbasar no tenía cabida. Como no podía eliminarlo totalmente de la memoria, el redactor la conservó como «una especie de supervivencia», asimilándola a Zorobabel. El ejemplo muestra así de qué manera la reconstrucción de la historia está dominada por una intencionalidad teológica.

45.3.2. Las relaciones entre Esdras y Nehemías

Numerosas indicaciones cronológicas acompañan el relato de las misiones de Esdras y Nehemías:

Esd 7,8	Llegada de Esdras a Jerusalén «el mes quinto del año séptimo del rey» = 458 a.C.
Esd 7,9-8,31	Duración total del viaje de Esdras, «del doce de <i>nisan</i> al uno de <i>ab</i> » (es decir, 108 días)
Esd 10,9	Asamblea que reforma los matrimonios «el día veinte del mes noveno»
Esd 10,16-17	Comienzo (el día uno del décimo mes) y fin (el día uno del primer mes) de los trabajos de la asamblea
Ne 1,1	Embajada hacia Nehemías «en el mes de <i>quisleu</i> , el año veinte del rey Artajerxes» = diciembre del año 446
Ne 2,1	Entrevista entre Nehemías y el rey «en el mes de <i>nisan</i> » = marzo/abril del año 445
Ne 5,14	Duración de la misión de Nehemías «desde el año veinte hasta el treinta y dos del rey Artajerxes» = del año 445 al 433

- Ne 7,72b-8,2 Lectura solemne de la Ley, «el día uno del mes séptimo»
 Ne 13,6 Retorno de Nehemías a Susa, y «segunda misión» = ¿antes
 del año 424?

De esta cronología muy estructurada, importan esencialmente dos rasgos. En primer lugar, la *contemporaneidad* de *Esdras* y *Nehemías*, claramente afirmada durante la lectura de la Ley (Ne 8,9) y durante la dedicación de la muralla (Ne 12,36) y retomada en la noticia cronológica de Ne 12,26. El examen interno muestra, sin embargo, que esta noticia no es una fuente independiente. En Ne 8, Nehemías no desempeña ningún papel, y el modo del verbo (un singular) parece indicar que su nombre ha sido añadido. Se puede constatar esto mismo a propósito de Esdras en la escena de la dedicación de la muralla: su nombre aparece en una especie de apéndice (v. 36c) unido al relato por un simple *waw* («y»), que constituye un añadido redaccional. Así pues, se impone la siguiente conclusión: la contemporaneidad de los dos grandes reformadores es un *artificio literario al servicio de un proyecto teológico* (Shaver).

Las mismas dificultades aparecen cuando se trata de valorar la *cronología de sus misiones*. Se pueden considerar tres posibilidades: (1) seguir el orden cronológico del relato (Blenkinsopp, Williamson); (2) mediante una corrección textual en Esd 7,8, mantener la contemporaneidad de las misiones de Esdras y Nehemías (Myers); por último (3), sin corregir el texto, trasladar la llegada de Esdras a otro contexto: «el año séptimo de Artajerxes II», es decir, el año 398 a.C. (Cazelles, Michaeli).

Argumentos internos del libro, así como el examen de ciertos datos jurídicos relativos a las dos reformas de Esdras y Nehemías, permiten preferir la tercera posibilidad: desde un punto de vista estrictamente histórico, la obra reformadora de Nehemías (año 445) precedió a la de Esdras (año 398). ¿Cómo explicar entonces la (re)presentación bíblica que invierte los datos cronológicos? Una vez más, la finalidad teológica escenificada de manera narrativa en el libro permite proponer la siguiente explicación: ¿cómo se podía promulgar la Ley (Ne 8) si no se había resuelto la cuestión de los matrimonios mixtos (Esd 9-10), y Jerusalén no había sido afianzada sobre sus murallas (Ne 2-3/6) y repoblada (Ne 7)? La Ley es ofrecida a un pueblo purificado y separado de «todo elemento heterogéneo»; en el sentido fuerte que le da la expresión de Esd 9,9, constituye en lo sucesivo un «valladar (*gader*) seguro en Judá y en Jerusalén». Además, la distancia entre el *firmán* real (Esd 7,11-26) y la introducción narrativa de Ne 8,1 manifiesta que esta Ley encuentra su justificación sólo en Dios, no en la benevolencia del soberano persa.

En un contexto teocrático tan claramente afirmado, la llegada del sacerdote-escriba Esdras, «figura sacerdotal», debía lógicamente preceder a la de Nehemías, «figura laica». Sobre esta perspectiva teológica, más que sobre la

reconstrucción escrupulosa de los acontecimientos del pasado, se fundamenta la cronología de las misiones de Esdras y Nehemías en el texto bíblico.

«Espacio sagral»	«Espacio profano»
1. Ruptura de los matrimonios mixtos por Esdras en el marco litúrgico del «Templo»: <i>Esd 9-10</i>	
	2. Restauración de la muralla por Nehemías: <i>Ne 2-3/6</i>
3. Lectura solemne de la Ley por Esdras en el marco litúrgico de la «Fiesta de las Tiendas»: <i>Ne 8</i>	
	4. Dedicación de la muralla por Nehemías: <i>Ne 12,27-47</i>
5. Ruptura de los matrimonios mixtos por Nehemías en el marco litúrgico del «shabbat»: <i>Ne 13</i>	

La hipótesis de un error o de una confusión cronológica debida al alejamiento entre los acontecimientos y su fijación por escrito no explica tal representación, de carácter claramente más litúrgico (columna «espacio sagral») que histórico o cronológico. Es indudable que se trata de una elección deliberada, «por la voluntad del escritor» (F. Michaeli), que sitúa una vez más en la posición central (punto 3 = Ne 8) la lectura solemne de la Ley.

45.4. Indicaciones bibliográficas

45.4.1. Comentarios

J. BLENKINSOPP, OTL, 1989. D.J. CLINES, NCBC, 1992. A.H.J. GUNNEWEG, KAT 19/1, 1985; 19/2, 1987. F. MICHAELI, CAT 16, 1967. J.M. MYERS, AncB 14, 1965. H.G.M. WILLIAMSON, WBC 16, 1985.

45.4.2. Estado de la investigación

P. ABADIE, *Le livre d'Esdras et de Néhémie* (CEv 95), París, 1996 (trad. cast.: *El libro de Esdras y de Nehemías*, Verbo Divino, Estella, 1998). M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle, 1943 – *The Chroniclers's History* (JSOT.S 50), Sheffield, 1987. W.T. IN DER SMITTEN, *Esra: Quellen, Überlieferung und Geschichte*, Assen, 1973. U. KELLERMANN, *Nehemiah: Quellen, Überlieferungen und Geschichte*, Berlin, 1966.

45.4.3. Obras y artículos importantes

P. ABADIE, «Le livre d'Esdras: un midrash de l'Exode?», *Trans* 14 (1998), pp. 19-31. P.R. ACKROYD, «Chronicles – Ezra – Nehemiah: the Concept of Unity», *ZAW* 100 (1988), pp. 189-201. W.F. ALBRIGHT, «The Date and Personality of the Chronicler», *JBL* 40 (1921), pp. 194-214. J. BLENKINSOPP, «The mission of Udgahorresnet and those of Ezra and Nehemiah», *JBL* 106 (1987), pp. 409-21. H. CAZELLES, «La mission d'Esdras», *VT* 4 (1954), pp. 111-40. F. CRUSEMANN, «Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale», en A. DE PURY / T. ROMER (eds.), *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible 19), Génova, 2002², pp. 339-360. P.R. DAVIES (ed.), *Second Temple Studies I: Persian Period* (JSOT.S 117), Sheffield, 1991. T.C. ESKENAZI, *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah* (SBL.MS 36), Atlanta (Ga), 1988. K. GALLING, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen, 1964. S. JAPHET, «Sheshbazzar and Zerubbabel», *ZAW* 94 (1982), pp. 66-98; *ZAW* 95 (1983), pp. 218-229. H.H. SCHRAEDER, *Ezra der Schreiber*, Tübingen, 1930. T. REINMUTH, *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias* (OBO 183), Friburgo (CH) / Göttingen, 2002. R. RENDTORFF, «Ezra und das "Gesetz"», *ZAW* 96 (1984), pp. 165-184. J.R. SHAVER, «Ezra and Nehemiah: On the Theological Significance of Making them Contemporaries», en E. ULRICH (ed.), *Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp* (JSOT.S 149), Sheffield, 1992, pp. 76-86.

1-2 CRÓNICAS*Philippe Abadie*

Es frecuente que los lectores de la Biblia hagan caso omiso de los libros de las Crónicas porque suelen considerarlos como una repetición, deformada y tardía, de los libros de Samuel y de los Reyes. En realidad, las Crónicas proporcionan más bien una reinterpretación original de la historia de la monarquía según las convicciones de los levitas del Segundo Templo. Escritas hacia el siglo IV a.C., las Crónicas son un testigo precioso de las esperanzas y de la teología del judaísmo en una época aún poco conocida.

46.1. Estructura y contenido del libro**46.1.1. Estructura de conjunto**

Según la Biblia hebrea, el libro de las Crónicas constituye el final de la tercera parte, los Escritos, o *Ketubim*. Algunos manuscritos españoles sitúan, sin embargo, este libro como el primero de los Escritos, sin duda porque su acentuación fuertemente cultual ofrecía una buena introducción al libro de los Salmos, colocado a continuación. Por el contrario, la *Septuaginta* (seguida por varias versiones: la Vulgata, la versión etiópica) sitúa las Crónicas antes del libro de Esdras y Nehemías, y las coloca entre los libros históricos bajo el nombre de *Paralipómenos* o «cosas omitidas», de modo que el orden resultante es: Reyes, Crónicas, 1 Esdras, 2 Esdras (= Esdras-Nehemías).

La división del texto en dos libros es tardía: aparece primero en la *Septuaginta* antes de ser adoptada en el siglo XV en el texto hebreo. Pero el texto masorético atestigua otro estado del texto, pues sólo da el total de los versículos en un colofón final situado después de 2 Cro 36,23. En realidad, el libro obedece más bien a una división *tripartita*, que se realiza según un orden cronológico: de Adán a David, de David a Salomón, y de Roboán a la caída de Jerusalén. Una mirada más penetrante permite subdividir esta última parte en dos secuencias que dan una coherencia teológica al conjunto, como veremos más adelante. El libro de las Crónicas presenta así un Israel litúrgico, heredero del culto davídico, pero amenazado sin cesar en su cohesión y su unidad por causa de su pecado.

I. Las genealogías: Israel en su tierra (1 Cro 1-9)

- A. 1 Cro 1 De Adán a Israel: los hijos de Noé (1,4-27) y los hijos de Abrahán (1,28-54)
 B. 1 Cro 2-9 Los descendientes de Israel: los hijos de Israel (2,1-8,40) y los que han vuelto del destierro a Jerusalén (9,1-44)

II. Los reinados de David y de Salomón: Israel en su unidad (1 Cro 10-2 Cro 9)

- A. 1 Cro 10 Un contra-modo: *Saúl*
 B. 1 Cro 11-29 El modelo 1: *David*
 C. 2 Cro 1-9 El modelo 2: *Salomón*

III. Los sucesores de Salomón: Israel en busca de la unidad (2 Cro 10-36)

- A. 2 Cro 10-28 De Roboán a Ajaz, los frutos de la división
 B. 2 Cro 29-36 De Ezequías a Sedecías, entre la restauración y el destierro

46.2. Origen y formación**46.2.1. Nombre del libro**

El nombre hebreo del libro, *dibrē hayyāmīm* o «palabras/hechos de los días», está bastante bien traducido por la denominación que le da Jerónimo en su *Prologus galeatus* a los libros de Samuel y de los Reyes: *Chronicon totius divinae historiae*, «la crónica de toda la historia divina», de donde deriva la denominación habitual: «las Crónicas».

Por el contrario, su nombre en la versión griega de la *Septuaginta*: los *Paralipómenos* («cosas omitidas»), no corresponde a la realidad. De hecho, no se trata de una simple repetición de los libros de Samuel y de los Reyes, a la cual el autor habría añadido materiales propios tomados de fuentes desconocidas (o no utilizadas) por estos libros, sino de una obra original nacida en los medios levíticos del Segundo Templo de Jerusalén entre los años 400 y 300 a.C.

Antes de desarrollar este punto, conviene examinar brevemente las relaciones existentes entre este libro y los de Esdras y Nehemías.

46.2.2. ¿Hay unidad de autor entre Esdras-Nehemías y Crónicas?

Sobre la base de particularidades estilísticas y temáticas comunes, L. Zung formuló en 1832 la hipótesis, ampliamente admitida después (cf. Curtis, Madsen, etcétera), de la unidad de autor entre estos libros (atribuidos al «Cronista»), hipótesis que se fundamenta sobre un dato tradicional: «Esdras escribió su libro y las Crónicas, es decir, la sucesión de las

generaciones hasta él. Y ¿quién lo terminó? Nehemías, hijo de Jacalías» (*Talmud de Babilonia, Baba Batra 27*).

Diversos datos reforzaron el argumento sintáctico, como (a) la reutilización en Esd 1,1-4 del final (abreviado) de 2 Cro 36,22-23; (b) la presencia en la *Septuaginta* de 1 Esdras, libro que reproduce 2 Cro 35-36; Esd 1-10 y Ne 8 (omitiendo toda alusión a Nehemías); y (c) una misma utilización de fuentes (sobre todo genealógicas) en el tratamiento del relato.

En el marco de esta introducción, no es posible desarrollar esta problemática de manera detallada. No obstante, conviene notar que esta hipótesis dista actualmente de ser objeto de consenso. Estudios precisos (Japhet, Williamson) han pasado por el tamiz los diferentes datos, especialmente las listas de las particularidades estilísticas establecidas por Driver y Curtis/Madsen, de modo que al final sólo se mantienen seis casos de los ciento cuarenta propuestos. Asimismo, lejos de reflejar un estado anterior del texto, 1 Esdras se revela como un texto litúrgico tardío, de carácter netamente midrássico, impregnado del enfrentamiento entre judíos y griegos en tiempos de los macabeos. 2 Cro 36,22-23 podría ser únicamente un añadido tardío al texto, compuesto bajo la influencia de Esd 1,1ss, cuando fue adoptado el orden de los libros en el texto hebreo (Williamson). Por lo que respecta a la utilización de fuentes escritas y genealógicas, ésta pone de manifiesto las concepciones historiográficas del tiempo, bajo una probable influencia helenística (Hoglund).

El examen crítico del argumento lingüístico resulta, no obstante, insuficiente y se ha reprochado a sus defensores, especialmente a S. Japhet, que no distinguen suficientemente entre el lenguaje utilizado por las fuentes del Cronista (*su Vorlage*), el empleado por el propio Cronista y el lenguaje de los materiales secundarios (cf. Mosis, Talshir). Tal reconsideración de las relaciones entre ambos libros tiene que ir acompañada igualmente de una evaluación precisa de sus grandes temáticas (Williamson).

Durante mucho tiempo ha prevalecido la hipótesis de lectura propuesta en 1943 por M. Noth, según la cual la descripción del reino teocrático jerosolimitano estaba al servicio del propósito anti-samaritano del autor; así se explicaría al mismo tiempo la ausencia casi total de la historia del reino del Norte en las Crónicas, y los conflictos descritos en Esdras-Nehemías entre el grupo de Judá que regresó del destierro y el «pueblo de la tierra». No obstante, una mirada más atenta muestra una diferencia de perspectiva entre estos libros: si el propósito del segundo es bastante hostil a las poblaciones del Norte simbolizadas por Sambalat, el adversario de Nehemías, éste no es el caso en las Crónicas, donde el reino del Norte aparece a veces bajo rasgos mucho más positivos (así, 2 Cro 25,17-24; 28,5-15) y es objeto de la atención de los grandes reyes reformadores (así, 2 Cro 30,5-20; 31,1 o 34,9). Israel en su conjunto abarca la totalidad del país e integra incluso al «extranjero resi-

dente», el *gēr* (2 Cro 30,25). Semejante perspectiva integracionista se opone al particularismo exclusivista y separatista esgrimido en las reformas de Esdras y Nehemías (Braun, Japhet, Abadie). No se debería, pues, encerrar el libro en la polémica nacida de la ruptura entre judíos y samaritanos, polémica que no pudo tener lugar antes de la destrucción del Templo del Garizín por Juan Hircano en el año 128 a.C. (Coggins).

Del mismo modo, el tratamiento de la temática del éxodo en ambos libros difiere profundamente: mientras que esta temática desempeña el papel de un modelo referencial y estructurante en Esdras-Nehemías, en Crónicas es ocultada en beneficio de otra temática central, la del Templo jerosolimitano.

Aún podemos ampliar la lista de las diferencias mayores entre los dos libros: así, en Esdras-Nehemías falta el concepto y la terminología de la retribución tal como aparece en Crónicas; hay que observar igualmente el papel central desempeñado por la dinastía davídica en Crónicas, contrariamente a lo que sucede en Esdras-Nehemías. El profetismo desempeña también un papel principal en las Crónicas mientras que está bastante devaluado en Esdras-Nehemías (cf. Ne 6,4-14). En cambio, es más difícil basarse en el testimonio de Esd 2,40ss (= Ne 7,43) que, a diferencia de Crónicas, distingue a los levitas de los cantores (v. 41), de los porteros (v. 42) y de los «donados» (siervos del Templo, v. 43), puesto que esta divergencia puede provenir de las fuentes utilizadas por estos dos libros.

No obstante, lejos de estar resuelto, el problema de las relaciones entre la composición de las Crónicas y la de Esdras-Nehemías sigue dividiendo a los críticos. Esquemáticamente, se pueden distinguir tres grupos: (1) los exégetas que admiten una unidad de autor, al menos en el nivel redaccional (siguiendo a Freedmann y Cross, cf. Ackroyd, Mosis, Clines); (2) los que tratan de manera totalmente independiente estos libros (Japhet; Williamson); (3) y, por último, aquellos para los cuales se trata de dos libros separados de un mismo autor (Willi, Welten). Por las razones evocadas anteriormente, de orden tanto lingüístico como temático, nos situamos en el segundo grupo, pues consideramos el libro de las Crónicas y el de Esdras-Nehemías como obras de autores y medios diferentes, e incluso opuestos.

46.2.3. Datación y medio de producción

A falta de criterios externos seguros, la datación del libro de las Crónicas es también muy controvertida, y va del año 515 al 250 a.C. (Welten), e incluso después (hacia el 190 a.C. según A. Lods). Entre otras muchas hipótesis, estudiaremos dos. Desarrollando la argumentación de N. Freedmann, F.M. Cross propone distinguir tres ediciones en el conjunto Crónicas-Esdras-Nehemías: (1) hacia el año 515 a.C., *Cr 1*, que es una apología de la obra restauradora realizada por Zorobabel (1 Cro 10-Esd 3,13); (2) en tiempos

de Esdras, *Cr 2*, que incluye tanto la fuente aramea de Esd 5,1-6,19 como la *Vorlage* de 1 Esdras –un estado del texto que se refleja también en *Antigüedades judías XI* de Flavio Josefo–; por último, (3) hacia el año 400 a.C., *Cr 3*, que introdujo las listas genealógicas de 1 Cro 1-9 y llevó a cabo la fusión con la «memoria de Nehemías». Como se puede observar, esta hipótesis muy ingeniosa admite tanto una cierta unidad de autor (en el estadio redaccional último) como una anterioridad (muy discutida también hoy) de la reforma de Esdras con respecto a la llegada de Nehemías a Jerusalén.

Sin embargo, la hipótesis propuesta por H.G.M. Williamson nos parece más conforme a los datos propios del libro. Varios indicios permiten concluir que el libro data de la época persa, como la mención anacrónica de los dáricos en 1 Cro 29,7, o la asociación de Tadmor y Jamat de Sobá en 2 Cro 8,3-4, que refleja el sistema administrativo imperial. A estos datos se puede añadir la cita de Za 4,10 en 2 Cro 16,9; o el examen de la genealogía de los hijos de Jeconías en 1 Cro 3,17-24 (seis generaciones en el TM desde el destierro, lo que conduce a los años 400-350 a.C.). A diferencia de M. Noth o de W. Rudolph, Williamson atribuye de hecho al Cronista la mayor parte de 1 Cro 1-9 (excepto 6,35-38). Dado que falta una terminología griega o de influencia helenística muy marcada, aboga por una datación «en algún momento dentro del siglo IV a.C.» (*at some point within the fourth century B.C.*). ¿Quiere esto decir que la obra conoció un solo estadio redaccional? Un examen atento del estatus y del papel de los levitas en el libro (especialmente 1 Cro 15-16 y 1 Cro 23-26) le permite identificar una redacción levítica principal, retomada de manera polémica algunos decenios más tarde por un revisor sacerdotal. Por el contrario, Noth (seguido por Rudolph) considera estos capítulos como un conjunto de materiales secundarios compilados en la época macabea (cf. la alusión de 1 Cro 24,7).

Tampoco es imposible una datación al comienzo de la época helenística (cf. Japhet, para el cual la influencia persa es mucho menos clara aquí que en Esdras-Nehemías). Un estudio comparativo entre los procedimientos historiográficos utilizados por el libro y los de los historiadores griegos lleva a las mismas conclusiones (Hoglund, Knoppers). ¿Hay que bajar aún más (siglo III a.C.) como proponen T. Willi y sobre todo P. Welten basándose en el estudio técnico del material militar del libro? Una cierta prudencia nos invita a privilegiar más bien una fecha comprendida entre los años 350 y 300 a.C.

Menos compleja parece la cuestión del medio portador del libro. Una lectura poco atenta revela el papel importante atribuido a los levitas, especialmente a los cantores. Por poner sólo algunos ejemplos, su ausencia explica el fracaso del primer traslado del arca (1 Cro 15,2); David los convoca en Jerusalén (15,3ss), y una vez que el arca llega al término de su itinerario, les confía la misión de «celebrar, glorificar y alabar a Yhwh» ante este emblema

sagrado de Israel (16,4ss). Los levitas desempeñan un papel también central en las otras grandes reformas, ya se trate de instruir a Israel bajo Josafat (2 Cro 19,8ss), o de la reanudación del culto bajo Ezequías (2 Cro 29-31). ¿Acaso no afirma también 2 Cro 11,13-17 que sacerdotes y levitas no se dejaron arrastrar por el cisma que dividió la tierra de Israel en dos reinos rivales? Estos datos ausentes en los libros de Samuel y Reyes, lejos de provenir de fuentes propias, son creaciones del autor o, mejor dicho, de su medio. Abordaremos de nuevo este tema, al tratar las cuestiones teológicas clave del libro.

46.2.4. Las fuentes del libro

La fuente más evidente del libro es el propio texto bíblico, que no se ha de reducir a los libros de Samuel y Reyes. Así, el conjunto genealógico de 1 Cro 1-9 toma bastantes datos de los diferentes libros del Pentateuco (Gn, Ex y Nm), e incluso de Josué y Rut, y la construcción sálmica de 1 Cro 16 combina los Sal 96, 105 y 106. Se encuentran también alusiones a Isaías (2 Cro 28,16-21), Jeremías (2 Cro 36,21) y Zacarías (2 Cro 16,9).

En varias ocasiones, el libro hace referencia a los escritos «históricos», como el «Libro de los Reyes de Israel» (2 Cro 20,34), los «Hechos de los Reyes de Israel y de Judá» (2 Cro 33,18), etcétera, y a los escritos «proféticos», como los «Hechos del vidente Samuel» (1 Cro 29,29), los «Hechos del profeta Natán» (1 Cro 29,29; 2 Cro 9,29), etcétera. La mayoría de las veces estas múltiples referencias remiten a las fuentes canónicas, aun cuando el Cronista realiza una selección en el material. Así, reduce el reinado de Saúl a un solo relato (1 Cro 10) y no narra ni el episodio poco glorioso para David de su adulterio (2 S 11-12), ni la crisis de sucesión (2 S 9-20; compárese con 1 Cro 29,24). Asimismo, las sombras del reinado de Salomón (1 R 11) desaparecen de su relato, porque no convienen en modo alguno al rey «elegido» para construir el Templo (Braun, Williamson). Los episodios recogidos son sometidos también a un verdadero trabajo de reescritura en función del propósito cultural del autor; basta con comparar, por ejemplo, 2 S 24 y 1 Cro 21 (cf. sobre este punto Knoppers). Sin embargo, no se pueden imputar al Cronista todas las divergencias entre él y sus fuentes, lo cual plantea la compleja cuestión de la *Vorlage* que tuvo a disposición (cf. Cross, McKenzie).

Más delicada resulta la cuestión de las fuentes no canónicas a las que podrían remitir el «Midrás del libro de los Reyes» (2 Cro 24,27) o diversos escritos «proféticos», como la «Profecía de Ajías de Siló» (2 Cro 9,29) y el «Midrás del profeta Idó» (2 Cro 13,22). ¿Se trata de escritos verdaderamente independientes de las fuentes canónicas? ¿Hay que atribuir a estos escritos las numerosas listas de construcciones reales (por ejemplo, 2 Cro 11,5-12), o los relatos proféticos como aquellos que narran las intervenciones de Azarfás

(2 Cro 15,1-15) o de Jananf (2 Cro 16,7-10), desconocidos en el texto fuente? ¿O hay que admitir, con A.F. Rainey, una fuente común a Samuel-Reyes y Crónicas, «las crónicas de los reyes de Judá», procedente de los círculos proféticos preexílicos, que insistiría en el propósito más selectivo de la historiografía deuteronómista, lo cual explicaría los relatos propios del Cronista? (Para una versión diferente de esta hipótesis, con una datación más tardía de la fuente común, véase también Auld). Es indudable que la respuesta depende en gran parte de la idea que se tenga del Cronista y de la fiabilidad histórica de su obra (Japhet). Sobre este punto, la opinión de los autores diverge totalmente, y va desde un escepticismo absoluto hasta una confianza no menos absoluta. Dos autores recientes, P. Welten y H.G.M. Williamson, atestiguan polos extremos de la crítica. Para el primero, estos materiales propios no son más que *topoi* ligados a la teología de la retribución del Cronista; el segundo, por el contrario, reconoce una cierta fiabilidad histórica a estos materiales tomados de diversas fuentes por el Cronista -lo cual no excluye un lenguaje y una conceptualización propios. Por nuestra parte, adoptaremos la posición de Welten, subrayando -con R.W. Klein- que la mayoría de los relatos propios del Cronista son una hábil composición a partir del texto bíblico; a 2 Cro 13, analizado por Klein, añadamos (a título de ejemplo) la antología salmica de 1 Cro 16 o la construcción litúrgico-guerrera de 2 Cro 20, textos tejidos a partir de elementos tomados de Ex 14. Hablar aquí de «cosas omitidas» sería ignorar el espíritu del libro, que recibe su coherencia de su trabajo propio de relectura (Willi) o incluso de composición historiográfica erudita (Kalimi).

De este modo, el estudio de las fuentes nos remite a la teología del libro.

46.3. Temas y cuestiones clave

Conviene partir de la estructuración propuesta anteriormente. Ésta muestra que el objeto del libro concierne a la definición misma de Israel, desde Adán hasta la época del redactor.

46.3.1. Una definición cultural de Israel

Un *primera parte* (1 Cro 1-9) describe a Israel en su tierra dándole una extensión muy amplia. Dos rasgos caracterizan esta parte. Se trata primamente de afirmar la importancia del principio de *continuidad* más allá del período de ruptura (el destierro); en este aspecto, este modelo «autóctono» se opone a otros que privilegian primero la ruptura (cf. Esdras). En segundo lugar, se observará la importancia que asumen tres figuras: Jacob/Israel, Judá y Levi, que responden a las dinámicas propias del libro: la unidad del pueblo alrededor de sus reyes y de sus sacerdotes y levitas. De hecho, la *segunda parte* (1 Cro 10-2 Cro 9) describe Israel en su unidad. La articulación de las figu-

ras reales, a través de un simbolismo positivo (David-Salomón) o negativo (Saúl), determina las relaciones de Israel con Dios, relaciones mediatizadas sobre todo por el Templo jerosolimitano y su culto. Algunos (Mosis) ven en ello incluso la articulación entre el pasado marcado por la falta (Saúl, el des-tierra), la búsqueda presente que no ha terminado (David, la restauración) y el cumplimiento escatológico (Salomón, el porvenir). La *tercera y última parte* (2 Cro 10-36) describe, finalmente, la búsqueda de Dios por Israel, a través de los azares de su historia. A las figuras negativas, Roboán (2 Cro 10-12) y Ajaz (2 Cro 28), se oponen entonces las figuras positivas de Josías (2 Cro 34-35), y sobre todo de Ezequías (2 Cro 29-32), presentado como un nuevo Salomón. Otras figuras reales más contrastadas, como Abías (2 Cro 13), Asá (2 Cro 14-16) o Josafat (2 Cro 17-21,1), significan que la búsqueda de Israel no termina nunca. El papel y la distribución de los «discursos reales» en el libro refuerzan esta estructura. Así, los tres «discursos» de David (1 Cro 22; 28 y 29) aseguran la unidad de la obra cultural davídico-salomónica, mientras que la última parte está enmarcada por dos «discursos» de conversión (Abías: 2 Cro 13,4-12; Ezequías: 2 Cro 30,6-9) que le dan sentido: cada generación deberá revivir por sí misma este camino de fidelidad según el principio de retribución firmemente establecido en 2 Cro 7,13-14.

46.3.2. Una relectura del pasado en función del medio levítico

Aun cuando sea englobante, no se puede reducir a una sola temática el propósito que atraviesa el libro (cf. Japhet). Así, muchos autores han notado la importancia que asume en él la figura de David. A la manera de Moisés, el fundador de la dinastía aparece como el instaurador del culto y el modelo de los cantores levíticos. Como en otro tiempo Moisés en el Sinaí (Ex 25,1-27,21), David recibe directamente de Dios el modelo del Templo que ha de construir y lo lega a su hijo Salomón (1 Cro 28,11-19). De esta manera, la construcción del Templo aparece como una culminación del tiempo davídico y un cumplimiento del nombre mismo de Salomón, «el pacífico» (cf. la inclusión entre 1 Cro 22,9, con «paz», *šalôm*, y 2 Cro 8,16, «perfecto», *šalēm*). Además, David está en el origen de las clases levíticas (1 Cro 23-26) y del culto sálmico (1 Cro 15-16, retomado en 2 Cro 7,6), convirtiéndose así con Moisés en el modelo referencial de toda reforma cultural (2 Cro 8,13-15; 23,18; 29,25-27.30; 35,4).

Este tratamiento particular de la figura davídica es interpretado de diferentes formas por los autores. Algunos ven en él, a través de la apología de Zorobabel, la esperanza de una restauración monárquica a la vuelta del des-tierra (Freedman, Cross) o la legitimación de la teocracia postexílica a través de la descripción de su culto. Williamson habla de «escatología monárquica»,

y R. Mosis, por su parte, interpreta las figuras (destierro – restauración – futuro escatológico) de manera muy simbólica, como hemos visto. Según la interpretación que nosotros proponemos, la relectura que hace el Cronista de la figura de David remite a su medio portador. Se puede entonces calificar su libro como *historia orientada* por los levitas del Segundo Templo, una especie de alegato jurídico-teológico destinado a promover su estatus situándolo bajo el alto patronazgo del rey reconocido como «profeta» (Abadie). El pasado es entonces convocado en función del presente y de las complejas relaciones de oposición entre los miembros del clero, descendientes de Aarón, y los levitas, venidos a menos por la reforma deuteronómista y menospreciados en la teología sacerdotal heredera de Ez 44. Así pues, el libro de las Crónicas nació en un clima polémico; refleja además la visión de los «perdedores» de la historia, puesto que sólo fue recibido después de varias correcciones sacerdotales (Williamson).

46.3.3. Una orientación presente: la fidelidad al culto y a la ley

Señalemos para terminar una última temática teológica que caracteriza el libro y le da una unidad: el principio teológico de la retribución inmediata. En diferentes lugares clave del libro, David (1 Cro 22,13; 28,9) y Salomón (2 Cro 7,13-14) enuncian el principio según el cual cada generación se encuentra ante la elección de ser o no fiel a Dios, es decir, de adherirse al culto jerosolimitano y a la ley; se puede añadir 2 Cro 12,5; 15,2 y 20,20. Ser fiel es «buscar a Yhwh», «humillarse» ante él y «retornar», a lo cual se oponen el «abandono» y la «infidelidad». Entonces, cada reinado es juzgado según este modelo y recibe bendición (prosperidad; actividades y construcciones numerosas; victorias sobre el enemigo; apoyo popular) o maldición (derrotas militares; impopularidad; enfermedad). Un solo ejemplo bastará para ilustrarlo: la infidelidad de Roboán (2 Cro 11,18-12,1) es el preludio de la invasión egipcia (2 Cro 12,2-11), hasta que su sumisión aparta la cólera de Yhwh y trae la paz (2 Cro 12,12-13). A fin de cuentas, nada está nunca garantizado, como muestra la historia de Josafat construida según una alternancia de «fases positivas» (2 Cro 17,1-18a; 19,1-20,30; 21,1) y «fases negativas» (2 Cro 18,1b-34; 20,35-37) en función de las alianzas del rey con Yhwh o con Israel. Una vez más, la figura referencial de David sirve de paradigma: en 1 Cro 21, el relato del censo de Israel presenta menos un rey culpable (vv. 7-8: actúa sólo por ignorancia) que un pecador arrepentido que intercede por Israel (Knoppers). La constancia del modelo influye sobre la apreciación que se puede tener de la fiabilidad histórica del libro, ya se hable de escritura casi homilética o de *topoi* teológicos (Welten).

En conclusión, el libro de las Crónicas está construido teológicamente alrededor de tres grandes temáticas: la definición de Israel como pueblo cul-

tual; la relectura de la historia pasada según el filtro levítico; y la teología retractiva que sirve de modelo al Israel presente. La constancia de estas temáticas da a la obra su unidad más allá de la aparente división en dos libros.

46.4. Indicaciones bibliográficas

46.4.1. Comentarios

R.L. BRAUN, WBC 14, 1986. R.J. COGGINS, CNEB, 1976. E.L. CURTIS / A.A. MADSEN, ICC, 1910. R.B. DILLARD, WBC 15, 1987. K. GALLING, ATD 12, 1954. W. JOHNSTONE, *I and 2 Chronicles* (JSOTS 253-254), 2 vols., Sheffield, 1997, 1997. S. JAPHET, OTL, 1993. F. MICHAELI, CAT 16, 1967. J.M. MYERS, AncB 12-13, 1979-81. W. RUDOLPH, HAT 21, 1955. T. WILLI, BK.AT 24, 1991. H.G.M. WILLIAMSON, NCBC, 1982.

46.4.2. Estado de la investigación

P. ABADIE, «Où en est aujourd’hui la recherche sur l’historiographie du Chroniste?», *Trans* 1 (1989), pp. 170-176. Id., «Chroniques et Esdras/Néhémie», *Trans* 4 (1991), pp. 141-145. Id., «Le livre des Chroniques et le livre d’Esdras-Néhémie», *Trans* 17 (1999), pp. 165-169. Id., «Chroniques + Esdras-Néhémie», *Trans* 25 (2003), pp. 129-136. R.W. KLEIN, «Chronicles, Book of (1-2)», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary. Vol. I*, Nueva York et al., 1992, pp. 992-1002.

46.4.3. Obras y artículos importantes

P. ABADIE, «Une "histoire corrective": le modèle du Chroniste», *Théophilyon* 2 (1997), pp. 65-90. Id., «La figure de David dans le livre des Chroniques», en L. DESROUSSEAU / J. VERMEYLEN (eds.), *Figures de David à travers la Bible: XVIIe congrès de l'ACFEB (Lille, 1^{er}-5 septembre 1997)* (LeDiv 177), París, 1999, pp. 157-186. Id., «La symbolique du Temple dans l’œuvre du chroniste», *Trans* 21 (2001), pp. 13-29. P.R. ACKROYD, *The Chronicler in His Age* (JSOTS 101), Sheffield, 1991. A.G. AULD, *Kings Without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, Edimburgo, 1994. F.M. CROSS, «A Reconstruction of the Judean Restoration», *JBL* 94 (1975), pp. 4-18. M.P. GRAHAM / K.G. HOGLUND y S.L. MCKENZIE (eds.), *The Chronicler as Historian* (JSOTS 238), Sheffield, 1997. M.P. GRAHAM / S.L. MCKENZIE (eds.), *The Chronicler as Author* (JSOTS 263), Sheffield, 1999. S. JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought* (BEAT 9), Frankfurt a.M. et al., 1989. I. KALIMI, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten: literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexten in den Samuel- und Königsbüchern* (BZAW 226), Berlín / Nueva York, 1995. G.N. KNOPPERS, «Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles», *Bib.* 76 (1995), pp. 449-470. Id., «Greek Historiography and the Chronicler's History: A Reexamination», *JBL* 122 (2003), pp. 627-650. A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive: depuis les origines jusqu'à la ruine de l'état juif (135 après J.C.)*, Génova, 1982. R. MOSIS, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* (FTS 92), Friburgo i.B., 1973. D. TALSHIR, «A Reinvestigation of the Linguistic Relationship Between Chronicles and Ezra-Nehemiah», *VT* 38 (1988), pp. 165-193. P. WELTEN, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (WMANT 42), Neukirchen-Vluyn, 1973. H.G.M. WILLIAMSON, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge, 1977.

IV

LOS LIBROS
DEUTEROCANÓNICOS

INTRODUCCIÓN

Thierry Legrand

La traducción griega de la *Septuaginta* nos ha transmitido una decena de libros que no forman parte de los 39 libros canónicos de la Biblia hebrea; reciben el nombre de «deuterocanónicos». He aquí la lista de estas obras, tal como se puede encontrar, por ejemplo, en la *Traduction oecuménique de la Bible*, la *Biblia de Jerusalén* o la *Bible en français courant*: Judit, Tobías, Libro primero de los Macabeos, Libro segundo de los Macabeos, Sabiduría de Salomón, Sirácida (o Eclesiástico), Baruc, Carta de Jeremías, Daniel (versión griega) y Ester (versión griega).

La *Carta de Jeremías* constituye el capítulo 6 de *Baruc* en la *Vulgata* y en ciertas ediciones de la Biblia. Los suplementos griegos de los libros de *Daniel* y de *Ester* son agrupados a veces al final de estos libros como «adiciones». Para la versión griega del libro de *Daniel*, se suele precisar el título de las cuatro secciones adicionales: la *Oración de Azarías*, el *Cántico de los tres jóvenes*, la historia de *Susana*, y *Bel y el dragón*.

1. De una tradición a otra

Los deuterocanónicos nacieron en el medio judío; incluso parece que algunos de ellos tuvieron un cierto éxito (*Tobías*, versión griega del libro de *Daniel* y *Sirácida*). Sin embargo, es difícil conocer su verdadero estatus en las comunidades judías, puesto que no fueron incorporados al canon hebreo. En la literatura rabínica reciben a veces el nombre de «libros exteriores».

La tradición católica los considera como libros bíblicos de pleno derecho. No obstante, los designa como «deuterocanónicos» (secundariamente canónicos), porque fueron admitidos en el canon en una época más tardía. En efecto, solamente después de los debates teológicos del concilio de Trento (1546) fueron reconocidos como inspirados por Dios y, por tanto, admitidos por la Iglesia católica romana en la lista de los libros de la Biblia.

La tradición protestante se mostró reservada a propósito del lugar que se debía conceder a estos libros en el corpus bíblico, y nunca se les atribuyó ningún estatus canónico. Considerados como «útiles», más que como indispensables para la fe, estos escritos no fueron rechazados por los reformadores (los apócrifos están siempre presentes en las diferentes ediciones de la Biblia de Martín Lutero). Reunidos bajo la denominación «apócrifos» (del verbo

griego que significa «ocultar»), fueron relegados a un lugar marginal en las ediciones de la Biblia: hasta finales del siglo XVIII, los protestantes de todas las tradiciones los reagruparon entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, o al final de la Biblia. Despues, bajo la influencia de las grandes sociedades bíblicas, los apócrifos desaparecieron poco a poco de las ediciones bíblicas protestantes (Segond, Osterwald, etcétera). Hoy se constata un aumento del interés por los libros «apócrifos» en el protestantismo.

2. Apócrifos y deutero-canónicos

Los términos «deutero-canónicos» y «apócrifos» no corresponden exactamente a la misma lista de escritos. Los apócrifos de las Bíblias protestantes incluyen, en efecto, entre tres y seis obras suplementarias, provenientes de la *Septuaginta* o de la Vulgata, que completan la lista de los diez libros deutero-canónicos establecida anteriormente: la Oración de Manasés, 1 Esdras (= 3 Esdras en la Vulgata), 4 Esdras (o 2 Esdras), el Salmo 151, el Tercer y el Cuarto libro de los Macabeos.

Por último, para complicar aún más la situación, los católicos utilizan el término «apócrifos» para designar aquellos escritos que los protestantes llaman *pseudoepígrafos* (1 Henoc, Testamento de Moisés, Apocalipsis de Abrahán, etcétera).

3. Origen, transmisión, fecha y contenido

Los deutero-canónicos fueron compuestos en medios judíos palestinos y alejandrinos. La historia de su redacción resulta a menudo compleja. La mayoría de estas obras fueron compuestas en hebreo o en arameo, y después traducidas al griego (Tobías, 1 Macabeos, Sirácida, Judit); parece que otras fueron compuestas directamente en griego (Sabiduría de Salomón, 2 Macabeos, Ester [versión griega]); es posible que los suplementos griegos al libro de Daniel fueran traducidos de un original semítico.

Aun cuando ahora no podamos precisar más (para más detalles, véanse las diferentes Introducciones a estos libros en este volumen), hay que situar la datación de los deutero-canónicos entre principios del siglo II y finales del siglo I a.C. Se han descubierto algunos fragmentos de los deutero-canónicos entre los manuscritos del mar Muerto: Tobías, la Carta de Jeremías y el Sirácida (en Qumrán y Masada).

Algunas ediciones del texto bíblico reúnen a veces los deutero-canónicos en una sola colección; no obstante, ésta no constituye un corpus homogéneo. No se distingue en ella ninguna coherencia interna, excepto la alabanza a

Dios y sus hazañas. Tanto los contenidos como los géneros literarios son bastante diversos: se encuentran, entre otros, discursos sapienciales (Sirácida, Sabiduría de Salomón), relatos históricos y martiroológicos (1 y 2 Macabeos), textos de alabanzas, oraciones (versión griega del libro de Daniel), y novelas de edificación (Judit, Ester [versión griega], Tobías). En conjunto, los escritos deuterocanónicos utilizan la Escritura como un dato que se ha de integrar y reinterpretar, y recurren esencialmente al Pentateuco o a los libros históricos. Con bastante frecuencia ponen en escena a las grandes figuras bíblicas y los episodios memorables de la historia hebrea.

4. Importancia

Su importancia en la tradición es evidente: la utilización y el éxito de estos escritos en los medios judío y cristiano, y la traducción de éstos a las lenguas antiguas (griego, latín, siríaco, copto, etcétera) favorecieron la existencia de múltiples recensiones de estos libros: Sirácida, versión griega del libro de Daniel, etcétera, son testigos de la importancia de estos escritos.

Además, el interés de los libros deuterocanónicos es hoy incuestionable. Las informaciones y las tradiciones que transmiten ofrecen un mejor conocimiento del judaísmo de los dos siglos anteriores al nacimiento del cristianismo. Por su proximidad con los escritos intertestamentarios o pseudoepígrafos, los deuterocanónicos son testigos importantes para la historia de la transmisión y del canon, la evolución de los géneros literarios y la historia de las ideas.

Además, los deuterocanónicos, transmitidos por la *Septuaginta* y más tarde por la Vulgata, formaron parte de las *Escripturas Santas* leídas y comentadas por los primeros cristianos. De este modo enriquecieron la piedad cristiana y los debates teológicos y, por consiguiente, merecen toda nuestra atención.

ESTER (VERSIÓN GRIEGA)

Jean-Daniel Macchi

La traducción griega de la *Septuaginta* (abreviada a veces *o'* o Texto B) atestigua un libro de Ester con un setenta por ciento más de texto que el texto hebreo. (Esta traducción no debe ser confundida con el «Texto Alpha» de Ester; cf. sobre este punto la introducción a Ester). Esta diferencia se explica principalmente por la presencia en griego de seis adiciones. Fieles a la tradición griega, mantenida por las versiones latinas, las Biblicas católicas presentan así un libro de Ester diferente del contenido en las Biblicas protestantes. Siguiendo el criterio que se aplica en la *Traduction œcuménique de la Bible*, que publica un «Ester» basado sobre el texto hebreo en la sección Antiguo Testamento y un «Ester griego» basado sobre el texto de la *Septuaginta* entre los deuteroanónicos, nosotros tratamos aquí por separado la versión griega del libro de Ester.

47.1. Estructura y contenido del libro

En la *Septuaginta*, las seis adiciones aparecen a lo largo de un relato que, en sus grandes líneas, no difiere del relato del texto hebreo de Ester. Para la descripción de las partes comunes, se remite al lector al capítulo de esta Introducción consagrado a Ester.

Ad. A1 El sueño de Mardoqueo. Al comienzo del libro, Mardoqueo es presentado como un hombre importante de la corte de Susa. El texto describe un sueño de Mardoqueo donde aparecen dos dragones dispuestos a combatir. Cuando ellos rugen, las naciones se preparan para atacar a una nación justa que, estremecida, clama a Dios. De este clamor brota, como de una pequeña fuente, un río abundante. La luz y el sol surgen, y los humildes devoran a los soberbios.

Ad. A2 El complot. A continuación, el texto griego relata un complot de dos eunucos contra el rey, que Mardoqueo hace fracasar. Este complot aparece como la causa del odio de Amán contra Mardoqueo y su pueblo.

- Ad. B El decreto contra los judíos.** Mientras que en el texto hebreo sólo se menciona el decreto de Amán contra los judíos, la *Septuaginta* describe ampliamente su contenido. Se pone claramente de manifiesto el discurso antisemítico. El principal reproche dirigido contra los judíos es que no se atienden al derecho común (v. 5), y la masacre considerada es presentada como una obra de salud pública.
- Ad. C Las oraciones de Mardoqueo y de Ester.** Después de la decisión de Ester de intervenir en favor de su pueblo, la *Septuaginta* interpola una oración de Mardoqueo y una oración de Ester. En la de Mardoqueo, que pide la salvación, la negativa de éste a prosternarse ante Amán se explica por la voluntad de no poner la gloria de los hombres por encima de la de Dios. Por lo que respecta a Ester, implora protección e insiste en el hecho de que su situación como reina persa constituye una prueba. Siente vergüenza de tener que llevar las insignias persas, no participa en los banquetes paganos (así pues, respeta la *kashrut*), y siente horror del lecho de los paganos.
- Ad. D El relato de la llegada de Ester ante el rey** es mucho más teatral que en los dos versículos del TM (5,1-2). Se menciona tanto el miedo de la reina como el hecho de que Dios cambia el corazón del rey.
- Ad. E El decreto favorable a los judíos.** Como en el caso del decreto antisemítico, se cita el contenido del decreto favorable a los judíos. Se responsabiliza a Amán de todos los vicios, incluido el de querer derrocar al emperador persa. Por el contrario, Mardoqueo y Ester son presentados como bienhechores del imperio. El decreto insiste abundantemente en la justicia divina que se expresa en la justicia real. Los judíos, raza elegida (v. 21), son alabados por sus costumbres favorables al imperio (v. 15).
- Ad. F Interpretación del sueño de Mardoqueo.** Justo después de lo que constituye la conclusión del TM de Ester, Mardoqueo se acuerda del sueño inicial y lo interpreta. Los dos dragones son Amán y Mardoqueo; las naciones son evidentemente las que han atacado a los judíos mientras que la fuente representa a Ester. Además, Mardoqueo discierne la acción divina detrás de los acontecimientos de esta historia.
- F 11** El último versículo del texto de la *Septuaginta* es un **colofón** que precisa la identidad del autor del manuscrito y la datación de éste.

Como se puede observar, las adiciones se sitúan en los lugares clave de la obra. El sueño de Mardoqueo y su interpretación (adiciones A1 y F) enmarcan el relato y ofrecen su interpretación teológica. El simbolismo desarrollado (dragones, etcétera) y la teología subyacente, que hacen de los acontecimientos relatados el reflejo de un vasto combate cósmico, hacen pensar en la apocalíptica. El instante esencial en que Ester se implica en el conflicto se desarrolla abundantemente en las adiciones C y D. Por lo que respecta a los decretos, que en el TM sólo eran mencionados, son citados ampliamente por la *Septuaginta*. Por último, hay que observar que el complot mencionado en el TM al final del capítulo 2 es igualmente relatado en la *Septuaginta*, y es presentado como un episodio distinto de la adición A2.

Algunas observaciones sobre el lugar de las adiciones en las versiones. En el siglo V, Jerónimo, cuando traduce la Biblia al latín (la Vulgata), decide, por fidelidad al texto hebreo que conoce tanto como la *Septuaginta*, situar el conjunto de las adiciones al final del texto. Esta solución, que puede parecer satisfactoria desde el punto de vista de la historia del texto, presenta el inconveniente de que saca las adiciones de su contexto narrativo y las hace prácticamente incomprensibles. En las Biblia en francés se encuentran diferentes aproximaciones. Las Biblia protestantes traducen sólo el TM. Como Jerónimo, las Biblia católicas tradicionales sitúan las adiciones al final del volumen. La *Traduction oecuménique de la Bible* propone, además de su traducción del TM de Ester, una traducción de la *Septuaginta* en la sección deutero-canónica. La Biblia de Jerusalén de 1998 opta, en cambio, por publicar el texto de la *Septuaginta* indicando en cursiva las adiciones de la versión griega. La numeración de los capítulos de la *Septuaginta* es variable. Algunos numeran independientemente las adiciones de la A a la F sin cambiar la numeración de los capítulos masoréticos (LXX de Hanhart); otros (LXX de Ralph) numeran los versículos de las adiciones con letras romanas precedidas del número del versículo anterior (así, la adición E se convierte en 8,12a-x). Y otros siguen una numeración continua para las adiciones y las partes comunes, lo cual da un libro de Ester de 16 capítulos. Finalmente, la Vulgata numera los suplementos después de los capítulos masoréticos.

47.2. Origen y formación

En las partes comunes con el TM, el texto griego de la *Septuaginta* se basa probablemente sobre un texto hebreo anterior, próximo al TM. Aunque el traductor no tradujo siempre palabra por palabra y en ocasiones adaptó ligeramente el original, se mantuvo relativamente próximo a su fuente.

Las adiciones A, C, D y F fueron traducidas de un original semítico. Su contenido, especialmente el carácter claramente apocalíptico de las adiciones

A y F así como las problemáticas ligadas a la práctica religiosa ortodoxa que se encuentra en las adiciones C y D, invita a situar estas adiciones como muy pronto durante el siglo II a.C.

La lengua griega utilizada en las adiciones B y E es muy literaria y rica en retórica. Contrastá con la lengua llena de semitismos que se encuentra en la versión griega del libro de Ester. Es indudable que estos dos pasajes fueron redactados directamente en griego y no provienen de la misma fuente que los otros cuatro. El exégeta se siente tentado a situar estos pasajes en el medio judío de lengua griega, tal vez en Alejandría.

El colofón que figura al final de la adición F sitúa el texto el año cuarto del reinado de Ptolomeo y de Cleopatra. Esta indicación permite situar la publicación del texto griego de la *Septuaginta* en el año 114 (bajo Ptolomeo VIII) o en el 77 a.C. (bajo Ptolomeo XII).

Se puede ver en la voluntad de la *Septuaginta* de traducir el texto hebreo y de completarlo con adiciones provenientes de medios diferentes (apocalípticos, ortodoxos y judíos de lengua griega) una voluntad de producir un texto estándar para el conjunto del judaísmo. Sabemos que esta voluntad existió en la época de la dinastía asmonea. La elaboración de la versión de Ester de la *Septuaginta* en esta época está corroborada no sólo por la datación del colofón, sino también por el hecho de que éste atestigua, en su parte final, una voluntad de obtener el *imprimatur* de Jerusalén.

47.3. Temas y cuestiones clave

Las adiciones griegas son interesantes porque atestiguan una verdadera propuesta de relectura teológica de un relato que, en su versión masorética, es un relato casi profano. Mientras que Dios no figura nunca explícitamente en el texto hebreo, es incorporado masivamente a la vez en el sueño de Mardoqueo y su interpretación, puesto que es él quien gana el combate cósmico reflejado por el relato. Por lo que respecta a las adiciones C y D, responden también a preocupaciones de orden teológico. Por una parte, las oraciones son una manera de hacer de Dios el único actor eficaz del relato, el que cambia el corazón del rey. Por otra parte, las cuestiones sobre la práctica religiosa de Ester –su vivencia en este mundo extranjero– así como las motivaciones de Mardoqueo son abordadas desde la perspectiva de la ortodoxia judía. Mardoqueo se convierte en el piadoso por excelencia y Ester pasa a ser la Judía que, a pesar de las circunstancias, se mantiene fiel a su pueblo. Finalmente, el contenido de los dos decretos tiene un interés considerable para comprender la argumentación de los discursos políticos tanto antisemíticos como filosemíticos en el mundo antiguo.

47.4. Indicaciones bibliográficas

Véase también la bibliografía sobre el libro de Ester.

C.A. MOORE, «Additions to Esther», en D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2, Nueva York *et al.*, 1992, pp. 626-633.

DANIEL (VERSIÓN GRIEGA)*Innocent Himbaza*

La versión griega del libro de Daniel contiene varios episodios originales, que no se encuentran en la tradición hebrea. En Daniel 3, Azarías ora mientras está en el horno de fuego con sus compañeros. Éstos se unen a él en una larga alabanza después de que un ángel ha refrescado el interior del horno. Daniel 13 narra la historia de Susana, que, gracias al joven Daniel, escapa *in extremis* a la ira de dos ancianos lujuriosos que abusan de su función dentro del pueblo. A continuación (capítulo 14), el mismo Daniel se burla de Bel y termina derribando su estatua y matando al Dragón, dos divinidades babilónicas. Arrojado al foso de los leones, Daniel es finalmente salvado por Dios, que lo ha alimentado antes por medio del profeta Habacuc, el cual llega desde Judá viajando por el aire.

A través de cada uno de estos textos, se encuentra la idea de que Dios salva en todas las circunstancias a su fiel. Puesto que es el único Dios vivo, es también el único que merece ser adorado.

48.1. Estructura y contenido del libro

El texto griego añadido al libro de Daniel no constituye un relato seguido, sino que se compone de diferentes piezas que conviene analizar por separado. Los añadidos a Daniel se conservan en dos versiones: la de la *Septuaginta* y la de Teodoción, que presentan varias divergencias. Éstas provendrían de originales semíticos diferentes (Moore) o de amplificaciones basadas sobre ciertas tradiciones orales (Delcor). La versión más extendida, y que nosotros conservamos, es la de Teodoción. Los relatos atestiguados en la tradición griega de Daniel recuerdan textos como la oración de Baruc (Ba 1,15-3,8), la estructura y ciertas fórmulas de los salmos (Sal 106; 107; 118 y 136), la historia de José y la mujer de Putifar (Gn 39), el relato de Elías y los sacerdotes de Baal (1 R 18), o el de Daniel en el foso de los leones (Dn 6).

48.1.1. Daniel 3,24-90: la oración de Azarfás y el himno de los tres compañeros

Estos versículos son interpolados entre los vv. 23 y 24 de Dn 3. En el horno de fuego abrasador, donde se encuentra con sus dos compañeros, Azarfás ora solo (vv. 25-45). Esta oración es una confesión del pecado del pueblo que sufre la ira de un Dios justo. Azarfás pide después la gracia del Señor; desea que Dios sea reconocido como el Dios único, y que los enemigos del pueblo sean confundidos.

Los siervos del rey atizan las llamas, que consumen a algunos de ellos (vv. 46-48), mientras que el ángel del Señor interviene para expulsar las llamas fuera del horno y refrescarlo (vv. 49-50).

Los tres compañeros ensalzan a Dios (vv. 51-90). Este largo texto es como una letanía en la que el celebrante y la asamblea recitan el texto a dos coros, por así decir. Se encuentra primero una alabanza directa a Dios («Bendito seas...», vv. 52-56). Viene después la invitación hecha a todas las criaturas para que bendigan al Señor (vv. 57-87). Por último, el v. 88 —que se desvía, por lo demás, un poco del registro poético del texto— se relaciona con la liberación del horno de fuego abrasador, estableciendo así el vínculo con el contexto narrativo, mientras que los vv. 89-90 retoman las fórmulas del comienzo o del fin atestiguadas en algunos salmos.



El episodio de Susana ha sido representado muchas veces. Aquí, un sarcófago del siglo IV donde se ve a Susana acechada por los ancianos y, a la derecha, a Daniel juzgando a los ancianos.

48.1.2. Daniel 13: historia de Susana

Susana, la mujer de Joaquín, se niega a acostarse con dos ancianos del pueblo que la deseaban (vv. 1-27). Éstos convocan la asamblea y acusan a Susana de haber cometido adulterio con un joven que se habría escapado. Condenada a muerte, Susana ora y el Señor escucha su oración (vv. 28-44); entonces, un muchacho llamado Daniel hace que todos regresen al tribu-

nal y, tras preguntar por separado a los dos falsos testigos bajo qué árbol ha tenido lugar el supuesto adulterio, éstos se contradicen (vv. 45-60). Los dos ancianos son ejecutados según la ley de Moisés, y Susana es rehabilitada. A partir de ese momento Daniel «goza de gran estima ante el pueblo» (vv. 61-64).

48.1.3. Daniel 14: Daniel y los sacerdotes de Bel, Daniel y el dragón

Bel: al rey babilónico que venera a Bel como un dios le asegura Daniel que sólo el Señor está vivo (vv. 1-7). Los sacerdotes de Bel deben demostrar entonces que su divinidad es real, puesto que come. El castigo es la muerte para ellos, si fracasan, o para Daniel, si tienen éxito (vv. 8-13). Daniel demuestra no es Bel quien come las ofrendas, sino los sacerdotes y sus familias (vv. 14-20). El rey manda matarlos y entrega a Bel en poder de Daniel, que lo devora junto con su templo (vv. 21-22).

El dragón: mientras que el rey afirma que el dragón vivo merece ser adorado, Daniel lo mata con las bolas que le da para que las coma (vv. 23-27). Los babilonios acusan al rey de haberse hecho judío y, bajo la presión a que se ve sometido, les entrega a Daniel, que es arrojado en el foso de los leones (vv. 28-32). Habacuc, tomado en Judea y transportado a Babilonia por un ángel, lleva comida a Daniel (vv. 33-39). Al día séptimo, el rey hace salir a Daniel del foso y reconoce a su Dios; y ordena que los detractores de Daniel sean arrojados al foso, donde pronto son devorados (vv. 40-42).

48.2. Origen y formación

48.2.1. Fecha, autores y destinatarios?

Las adiciones a Daniel se nos han transmitido en griego. No obstante, los investigadores coinciden en afirmar que provienen de originales semíticos, hebreos o arameos (Moore, Bennett, Delcor, Collins). La única objeción importante concierne a la historia de Susana. En su carta a Orígenes (§§ 4-5), Julio Africano (siglo III) afirma que esta historia fue compuesta en griego y, por otro lado, subraya que ciertos juegos de palabras sólo son posibles en griego. No obstante, varios autores consideran actualmente que los traductores podían crear juegos de palabras (Collins, Delcor).

No se conoce ni a los autores ni el lugar de composición de las diferentes piezas. Es posible que realizaran su traducción griega en Alejandría (Davies).

Es difícil datar la oración de Azarías y el himno de los tres compañeros. Es probable que su composición sea más antigua que la del libro de Daniel y originariamente independiente de ella; fue interpolada más tarde en esta

colección (Bennett, Moore, Collins). El texto en prosa (Dn 3,46-50) fue compuesto como adición al libro de Daniel (Collins). Los tres últimos versículos habrían sido añadidos para establecer el vínculo con la situación del horno de fuego abrasador y para dar un final al poema (Bennett).

Algunos investigadores datan la historia de Susana al final de la época persa (Moore). Esta historia tendría un origen pagano, y después habría sido judaizada y puesta en relación con Daniel. Otros autores sitúan el relato de Susana a principios del siglo I a.C.; habría sido compuesto por un fariseo que apoyaba a Simón ben Shetá, el cual, contrariamente a la costumbre saducea de esta época en materia de juicios, pedía que se reexaminaran los testimonios (Brüll, Kay). No obstante, M. Delcor y H. Engel rechazan la hipótesis de una finalidad jurídica en el relato de Susana. Delcor rechaza igualmente la opinión que data esta historia a finales del siglo I d.C., y habla simplemente de una fecha posterior a la composición del libro de Daniel; ve en este relato un midrás haggádico de Jeremías 29,21-23. J.J. Collins considera un período que se sitúa entre la época persa tardía y la época helenística; en cualquier caso, no más tarde del siglo II a.C. (cf. también Fabre).

La historia de Bel y el dragón dataría de finales del siglo II a.C. (Moore, Delcor). Presupone el libro de Daniel, del que desarrolla diversos aspectos (Davies, Delcor). Según Moore, esta historia se inspira en Jr 51,34-35.44. Algunos autores afirman que la veneración de una serpiente o de un dragón vivo es desconocida en Babilonia. No obstante, la iconografía atestigua la existencia en Mesopotamia de un dios serpiente (Delcor). En la *Septuaginta*, la palabra *δράκων* traduce el término hebreo *taniyn* (dragón, cocodrilo) y *nāḥāš* (la serpiente). Por lo demás, en Ex 4,3; 7,10 y 7,15, parece que los dos nombres designan el mismo animal. Esta misma identificación se encontraría en griego en Homero (Collins). Moore supone que el episodio de Habacuc que viene de Judea para alimentar a Daniel en el foso de los leones fue añadido para que el héroe de la historia no fuera Daniel, sino Dios.

Los investigadores están divididos por lo que respecta a los destinatarios de estos añadidos. Algunos consideran que su composición estaba destinada a los judíos de Babilonia, mientras que la traducción habría estado destinada a los de Alejandría. Otros consideran que las historias de Bel y el dragón fueron escritas en un contexto de polémica contra la idolatría de los paganos (Delcor). Según Collins, estas historias fueron compuestas en Jerusalén en el primer cuarto del siglo II a.C. y no estaban dirigidas contra el mundo pagano; hay que observar que, en su opinión, en la historia de Susana los gentiles no desempeñan ningún papel, excepto que la historia se desarrolla en Babilonia.

48.2.2. Recepción

C.A. Moore considera que si estos añadidos no forman parte del canon judío, no se debe a que sus ideas teológicas y religiosas estarían en desacuerdo con el texto canónico, sino que la razón más probable serían ciertas divergencias literarias y temáticas. Así, por ejemplo, el hecho de que la historia de Susana esté dirigida contra los ancianos del pueblo tal vez constituyera una razón por la que no fue incluida en el canon (Moore, Collins). Los añadidos griegos a Daniel no son citados ni por Filón, ni por Flavio Josefo, ni por Aquila, ni por el *Talmud*, y no son conocidos entre los manuscritos del desierto de Judá. J. Milik pensaba que el manuscrito 4Q551 (4QDanSus) del siglo I a.C. contenía un texto correspondiente al marco histórico de la historia de Susana. El vínculo entre estos dos textos parece, sin embargo, improbable (cf. igualmente Collins), y las ediciones recientes de este manuscrito proponen una lectura diferente de la de Milik (cf. Beyer, Martínez / Tigchelaar).

Contrariamente a Moore, y de acuerdo con W.H. Bennett, no pensamos que se pueda decir que el Nuevo Testamento conoce y cita la versión griega de Daniel. Por el contrario, el Midrás conoce y cita la historia de Bel en el texto griego de Daniel (o al menos su tradición), puesto que *Cénesis Rabbah* LXVIII,13 y *Cantar Rabbah* VII,9 establecen una oposición entre Daniel y Bel. Ireneo de Lyon (siglo II) cita tanto Susana como la historia de Bel y el dragón (*Haer.* IV,26,3; IV,5,2). En su carta a Julio Africano, que rechazaba la historia de Susana como un relato innovador, Orígenes la defiende como un escrito canónico (*PG* XI, col 47-86). Jerónimo transmitió tanto la oración de Azarías y el himno de los tres compañeros como la historia de Susana, pero rechazó el relato de Bel y el dragón (*PL* XXV, col. 508-512, 580-584). Hipólito (*Com. Dan.* I) considera Susana como figura de la Iglesia perseguida. Observemos, por último, que las adiciones griegas a Daniel sólo se recogen en algunas ediciones protestantes de la Biblia.

48.3. Temas y cuestiones clave

Es interesante observar que en estos añadidos a Daniel no encontramos ninguno de los temas apocalípticos que se encuentran en el texto canónico.

La oración de Azarías y el himno de los tres compañeros desplazan el tema clave de Daniel 3. Mientras que los 33 versículos del texto arameo de Daniel ponen el acento en el rey y su corte, los 67 versículos del añadido griego insisten en la fe de los tres mártires.

La historia de Susana presenta el único modelo femenino de fidelidad hacia Dios en la literatura danielica (Moore). También muestra que Dios actúa y salva. Él no abandona a quienes son fieles a su Ley (Kay, Delcor). El

relato de Susana sirve para establecer que Dios había comenzado a inspirar a Daniel desde su juventud (Kay, Moore), y que había sido confirmado a los ojos de todo el pueblo antes de enfrentarse a la idolatría babilónica. Ésta es también la razón por la que algunas ediciones (Ziegler) y comentarios (Hipólito) sitúan la historia de Susana antes del libro de Daniel. Las diferencias textuales entre la *Septuaginta* y Teodoción (cf. Fabre) sirven a Collins de argumento para afirmar que la versión de Teodoción pone de relieve la piedad de Susana, mientras que la *Septuaginta* subraya más bien la impiedad de los dos ancianos.

Según algunos (Moore), la historia de Bel y el Dragón demuestra la fidelidad de Daniel a pesar de los años y a pesar de su ascensión en las esferas del poder. No obstante, nosotros pensamos que la finalidad principal de esta historia es mostrar la nulidad de los dioses babilónicos, en la misma línea que la Carta de Jeremías (véase la introducción *ad loc.*). Los dioses son ridiculizados, puesto que Daniel muestra simplemente que no merecen ser adorados. Incluso Daniel se ríe de algunas de las declaraciones del rey (Dn 14,7.19). Delcor y Collins subrayan en este sentido que el relato de Bel pretende ridiculizar el culto a los ídolos. Incluso el rey llega a cometer perjurio. En 14,18 afirma: «¡Qué grande eres, Bel! ¡No hay en ti ningún engaño!», mientras que en 14,41 declara: «¡Qué grande eres, Señor, Dios de Daniel! No hay más dios que tú». De este modo, en el centro de la historia de Bel y el dragón se encuentra la enseñanza según la cual Dios es sólo uno, el único creador y salvador verdadero.

48.4. Indicaciones bibliográficas

Edición crítica del texto

J. ZIEGLER (ed.), *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum*. Vol. 16, pars 2: *Susanna. Daniel. Bel et Draco*, Göttingen, 1954.

48.4.1. Comentarios

[Véanse también los Comentarios citados en el capítulo sobre Daniel en este volumen].

W.H. BENNETT, «The Prayer of Azariah and the Song of the Three Children», en R.H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*. Vol. 1: *Apocrypha*, Oxford, 1913, pp. 625-637. J.J. COLLINS, *Hermeneia*, 1993. M. DELCOR, SBI, 1971. T.W. DAVIES, «Bel and the Dragon», en R.H. CHARLES (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha*, pp. 652-664. C.A. MOORE, *AncB* 44, Nueva York, 1977, pp. 23-149.

48.4.2. Estado de la investigación

J.J. COLLINS, «Current Issues in the Study of Daniel», en J.J. COLLINS / P.W. FLINT (eds.), *The Book of Daniel: Composition and Reception. Vol. I* (VTS 81/1), Leiden / Boston / Köln, 2001, pp. 1-15. K. KOCH, *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte. Bd. I. Forschungsstand, Programm, Polyglottensynopse* (AOAT 38), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1987.

48.4.3. Obras y artículos importantes

K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenvolle und den alten talmudischen Zitaten: aramäistische Einleitung, Text, Übersetzung, Deutung, Grammatik/Wörterbuch, deutsch-aramäische Wortliste, Register*, Göttingen, 1984. N. BRÜLL, «Das apokryphische Susanna-Buch», *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur* 3 (1877), pp. 1-69. H. ENGEL, *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung* (OBO 61), Friburgo (CH) / Göttingen, 1985. M.-L. FABRE, *Susanne ou les avatars d'un motif biblique*, Paris, 2000. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1993. F. GARCÍA MARTÍNEZ / E.J.C. TICHELAAR (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Study Edition. Volume 2 (4Q274-11Q31)*, Leiden et al., 1998. D.M. KAY, «Susanna», en R.H. CHARLES (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha*, pp. 638-651. J.T. MILIK, «Daniel et Susanne à Qumrân?», en M. CARREZ / J. DORÉ y P. GRELOT (eds.), *De la Torah au Messie. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (Octobre 1979)*, Paris, 1981, pp. 337-359.

JUDIT*Christophe Nihan*

Aun cuando el libro de Judit se presenta a primera vista como una narración histórica, el lector descubre rápidamente que se trata, en realidad, de un relato alegórico, en el que se re-escribe libremente la historia de Israel. Israel acaba de regresar del destierro y es de nuevo atacado por Nabucodonosor, el conquistador de Jerusalén en el año 587, que, no obstante, ya no es rey de Babilonia, sino de Asiria (el enemigo por excelencia según la tradición bíblica), y cuyo general en jefe, Holofernes, lleva un nombre persa. Israel será salvado por una mujer, Judit, que conseguirá ella sola decapitar al general Holofernes y dar la victoria a su pueblo. La recapitulación libre de la historia va acompañada así de la utilización, también muy libre, de toda una serie de tradiciones bíblicas de relatos heroicos y de astucias de mujeres, de las que Judit, como figura literaria, es en cierto modo el midrás. No obstante, no hay nada más serio que este libro, que no tiene nada que ver con un cuento fantástico; en él está completamente ausente lo maravilloso, a diferencia de los relatos de Jonás o de Tobías, y el propio Dios no interviene nunca de forma directa. Simplemente, el relato se sitúa de manera intencionada al margen de la historiografía oficial de su época, la de los reyes asmoneos –de hecho, la presupone, pero con frecuencia adopta una posición contraria a ella.

49.1. Estructura y contenido del libro

El libro de Judit narra de qué manera Nabucodonosor, rey de Asiria, dirigió una gigantesca campaña contra el conjunto de los pueblos de Occidente, que se habían negado a apoyarlo en su guerra contra Arfaxad, rey de los medos. Al frente de un ejército colosal (ciento veinte mil soldados de infantería y doce mil soldados de caballería), Holofernes, el general en jefe de Nabucodonosor, somete el conjunto de las naciones de Occidente y llega a las puertas de Samaría (capítulos 1-3). Los habitantes de Israel, que se niegan a someterse, organizan la resistencia y suplican a Dios que los salve. Holofernes, después de haberse informado sobre la identidad de esta nación que reside en las montañas, asedia Betulia, una aldea situada, según el relato, «frente a Esdrelón, a la entrada de la llanura cercana a Dotán» (4,6) y que

controla un paso en las montañas que dan acceso al conjunto del territorio de Israel. Privados de sus reservas de agua, los habitantes de Betulia reprochan a sus jefes que no se hayan sometido al invasor asirio; los jefes de la ciudad prometen entonces al pueblo que capitularán si Dios no interviene para salvarlos en el plazo de cinco días (capítulos 4-7). Al enterarse de ello, Judit, una rica viuda, convoca a los jefes de Betulia en su casa; ella les reprocha la promesa hecha al pueblo, que manifiesta falta de confianza en Dios, y les anuncia que va a realizar una proeza para su pueblo (capítulo 8). Despues de una larga oración, en la que opone el poder del Dios de Israel, protector de los débiles, al poder militar de los reyes de este mundo (capítulo 9), Judit parte hacia el campamento asirio en compañía de su sierva, y consigue entrar en él gracias a su belleza y su astucia. Seduce a Holofernes, que la invita, al llegar la noche del cuarto día de su estancia en el campamento, a celebrar un banquete durante el cual, entusiasmado por la presencia de Judit a su lado, se embriaga perdidamente. Judit le corta la cabeza y la lleva a Betulia para colgarla en las murallas de la ciudad. La hazaña de Judit aterroriza el ejército asirio y enardece a los habitantes de Betulia que, en compañía del resto de Israel, exterminan a los asirios que huyen desordenadamente. Judit es alabada por su acto heroico primero por los jefes de Jerusalén y después por todas las mujeres de Israel; entona un cántico de alabanza en la marcha hacia Jerusalén, donde todo el pueblo celebra la victoria en el Templo durante tres meses. El libro termina con una noticia sobre el resto de la vida de Judit, a la manera de las noticias del libro de los Jueces (16,21-25).

I. NABUCODONOSOR, REY (DIOS) DEL UNIVERSO (Jdt 1-7)

1. Situación inicial: conquista y sumisión de los pueblos de Occidente (capítulos 1-3)

- 1,1-16 Contexto de la campaña contra Occidente: la guerra entre Nabucodonosor y Arfaxad, rey de los medos
- 2,1-13 Instrucciones a Holofernes para la campaña
- 2,14-3,10 Campaña de Holofernes en Occidente; sumisión de todos los pueblos, que reconocen a Nabucodonosor como el único dios (cf. 3,8); Holofernes llega a las puertas de Samaría

2. El asedio de Israel (capítulos 4-7)

- 4,1-15 Israel está aterrado, pero se prepara para resistir; ayunos, súplicas y oraciones
- 5,1-6,21 Holofernes se informa sobre los habitantes de Israel; discurso de Ajior, comandante en jefe amonita, que provoca la cólera de Holofernes. Ajior es expulsado del campamento

- 7,1-32 Asedio de Betulia; privados del acceso a sus reservas de agua, los habitantes exigen de sus jefes que la ciudad se rinda; promesa inconsiderada de éstos

II. VICTORIA DE JUDIT SOBRE HOLOFERNES; YHWH, DIOS DEL UNIVERSO (Jdt 8-16)

- 8,1-8 INFORMACIÓN INICIAL sobre Judit
- 8,9-36 *Discurso de Judit a los ancianos: instrucciones para la liberación de Israel*
- 9,1-14 Oración de Judit a Dios
- 10,1-23 Partida de Betulia y llegada al campamento asirio; cuando Judit parte, los ancianos de la ciudad alaban su belleza
- 11,1-23 Judit sola frente a Holofernes I: discurso de Judit
- 12,1-9 Judit entra en el campamento asirio
- 12,10-20 Judit invitada al banquete de Holofernes
- 13,1-10a Judit sola frente a Holofernes II: Judit decapita a Holofernes, totalmente embriagado
- 13,10b-20 Partida del campamento asirio y retorno a Betulia; al llegar Judit, los ancianos alabán su coraje y su valor
- 14,1-10 *Discurso de Judit a todo el pueblo: nuevas instrucciones para la victoria de Israel*
- 14,11-15,7 Derrota del ejército asirio
- 15,8-13 Judit es alabada primero por el sumo sacerdote y el consejo de ancianos de Jerusalén, y después honrada por todas las mujeres de Israel, que marchan con ella hacia Jerusalén
- 15,14-16,17 Cántico de Judit, que ensalza al Dios de Israel como Dios del universo
- 16,18-20 Celebraciones de victoria en Jerusalén
- 16,21-25 INFORMACIÓN FINAL sobre Judit

El relato de Jdt presenta una estructura elaborada y compleja, cuyo principio sigue siendo objeto de debate en la investigación. No obstante, la introducción de la figura de Judit en el capítulo 8 marca claramente una cesura en la narración, y sugiere una estructura bipartita (Jdt 1-7 y 8-16; contra Zenger, seguido por Otzen, que establece una estructura tripartita: Jdt 1-3/4-7/8-16). Las dos secciones tienen aproximadamente la misma importancia y, además, la segunda está claramente delimitada por la presencia de una información introductoria (8,1-8) y otra conclusiva (16,21-25) sobre Judit. T. Craven (1977; 1983) ha sugerido que cada una de estas dos secciones está estructurada según un esquema concéntrico, pero esta sugerencia sigue siendo discutible. Por una parte, los paralelos y las inclusiones

identificados por Craven son muchas veces muy generales o incluso forzados, y no hacen justicia a la estructura de detalle de la obra. Parece que los capítulos 1-7 se componen de dos sub-secciones temática y estructuralmente muy distintas (1-3 y 4-7): los capítulos 1-3 narran la campaña victoriosa de Nabucodonosor primero contra los medos y después contra los pueblos de Occidente, y los capítulos 4-7 describen el asedio de Betulia. Es cierto que los capítulos 8-16 están manifiestamente organizados alrededor de la estancia de Judit en el campamento asirio en los capítulos 10-13 –antes y después de éstos, varios motivos se corresponden mutuamente (véase la estructura anterior); pero tampoco en este caso se puede hablar propiamente de una estructura concéntrica para esta sección. Por otra parte, la propuesta de Craven es metodológicamente problemática, ya que postula la independencia temática y estructural de las dos secciones, mientras que la organización y la construcción de éstas está dominada primariamente por la lógica de *conjunto* del relato.

En realidad, las dos partes principales del relato fueron concebidas manifiestamente de forma antitética. Mientras que los capítulos 1-7 se encuentran bajo el signo de las victorias de Nabucodonosor y de su general Holofernes sobre todos los pueblos del mundo conocido y terminan con la perspectiva de la capitulación de Betulia y la derrota de Israel (7,20b-32), los capítulos 8-16 están bajo el signo de la victoria de Yhwh, el Dios de Israel, y de su «general» Judit sobre los asirios, y concluyen con la celebración de la victoria de todo Israel (15,8-16,20). (Nótese a este respecto de qué manera la celebración de la victoria de Judit en 15,12-13, con coronas, hace eco a la de Holofernes sobre la costa fenicia, en 3,7). Judit, adversaria de Holofernes, es, en la lógica del relato, a la vez el equivalente funcional del general asirio (es ella quien ordena el ataque final a los israelitas, cf. 14,1-4), pero también su antítipo. Como mujer y, además, viuda es una figura débil por excelencia, mientras que el general es el hombre más poderoso del imperio después del rey asirio. Un análisis más perspicaz podría fácilmente mostrar cómo este juego de antítesis domina toda una serie de motivos en el libro, especialmente el discurso que dirigen Ajior y Judit a Holofernes en Jdt 5-6 y 11 (para más de detalles, cf. Roitman). Tanto Ajior como Judit afirman de hecho que sólo Yhwh decide la victoria o la derrota de Israel; pero es la perspectiva lo que cambia: Ajior advierte lealmente al general asirio de su posible derrota, y es expulsado por éste del campamento, mientras que Judit engaña a Holofernes prediciéndole una victoria segura y consigue que la admitan en el campamento por medio de esta estratagema. En todos los casos, la finalidad de este esquema antitético es clara: la victoria de Judit sobre Holofernes es la de Yhwh, el Dios de Israel, sobre Nabucodonosor. El hecho de que Holofernes, el general en jefe

del rey de todos los pueblos de la tierra, y con él todo el ejército asirio, sean vencidos «por la mano de una mujer» (Jdt 9,10, retomado en 13,15) subraya, como consecuencia, la omnipotencia del Dios de Israel, que es el verdadero Dios del universo.

49.2. Origen y formación

49.2.1. La historia de la transmisión de Jdt

Nuestro principal testigo para el texto de Jdt es el texto griego de la *Septuaginta*, especialmente atestiguado por cuatro unciales (los códices Vaticano, Sinaítico [en el que falta Jdt 11,13-13,9], Alejandrino y Véneto), a los cuales hay que añadir numerosos minúsculos; para más detalles, véase especialmente R. Hanhart. Debido a la presencia de numerosos semitismos, los especialistas coinciden en reconocer que el texto griego deriva de un original semítico, probablemente hebreo (aun cuando también se haya pensado en un original arameo), del que no tenemos, sin embargo, ningún testimonio directo. Esta hipótesis es todavía hoy objeto de un amplio consenso, aun cuando de vez en cuando sea cuestionada. Existen asimismo varias versiones atestiguadas por la tradición de la *Vetus Latina*. Estas versiones se elaboraron claramente sobre la base del texto griego; no obstante, varias divergencias con respecto al texto de la *Septuaginta* actual sugieren que ellas dispusieron de un original griego notablemente diferente, y son, por tanto, importantes para la historia y la crítica textuales de Jdt (para más detalles sobre esta cuestión, véase en particular los estudios publicados por P.-M. Bogaert en la *Revue Bénédictine* de 1967 a 1978).

Otra tradición latina, la Vulgata de Jerónimo, presenta un caso particularmente interesante y complejo. Como reconoce el propio Jerónimo, es una traducción libre y no literal, que se enorgullece de haber realizado en una breve noche de trabajo (*sic*, lo cual se explica por la poca importancia que atribuía al texto de Jdt), y para la que se basó esencialmente sobre las traducciones latinas ya existentes, tratando, no obstante, de corregirlas para armonizarlas con una versión aramea que tenía a disposición. Dado que actualmente no tenemos acceso a esta última versión, el empleo de la Vulgata de Jerónimo para la crítica textual de Jdt es delicado. No obstante, la presencia de numerosos semitismos en la Vulgata –en comparación con las otras versiones latinas– no deja lugar a dudas sobre el empleo por Jerónimo de esta *Vorlage*. Habida cuenta de que, al parecer, ésta se remonta efectivamente a un original semítico, y no es simplemente una traducción de la *Septuaginta*, la Vulgata puede tener un cierto interés para la crítica textual de Jdt.

Las versiones siríacas se basan en la recensión hexaplar del texto griego, seguido por ellas con bastante fidelidad. Una versión hebrea de Jdt está atestiguada en algunos manuscritos medievales, que son generalmente considerados como adaptaciones libres de la Vulgata. En una serie de estudios, A.M. Dubarle ha tratado de demostrar que esta tesis era errónea, y que estos manuscritos hebreos serían en realidad las versiones semíticas más antiguas del texto de Jdt que tenemos a disposición; estas versiones habrían sido traducidas al arameo, lo cual explicaría, según Dubarle, el parentesco entre estos manuscritos y la versión de la Vulgata, retocada por Jerónimo para adecuarla a la *Vorlage* aramea sobre la que él trabajaba. No obstante, el modelo de Dubarle ha tenido muy poca aceptación, y es preferible conservar en este punto la opinión tradicional. Por último, hay versiones sensiblemente diferentes del relato de Jdt en varios *midrasim* medievales, así como en el testimonio de dos cronistas bizantinos; la identidad del agresor, en particular, resulta fluctuante (puede tratarse de Darío, de los griegos de Antioquía o de los seléucidas), la heroína es con frecuencia anónima, y la ciudad se identifica claramente con Jerusalén. Estas versiones son interesantes porque dan testimonio de la importancia de la recepción de Jdt en la tradición oral; sin embargo, no deberían ser utilizadas para la crítica textual, como se ha tratado de hacer a veces, aun cuando ciertas variantes medievales del relato de Judit pueden apoyarse sobre tradiciones más antiguas.

49.2.2. Unidad y género literario de la obra

La unidad de la obra ha sido cuestionada sobre todo en la primera mitad del siglo XX. Por una parte, algunos exegetas han tratado de armonizar los numerosos anacronismos del libro sugiriendo que la mezcla de diferentes épocas reflejaba el proceso de composición gradual del libro, desde la época neoasiria a la época macabea (así, especialmente, F. Steinmetzer en 1907). Tal sugerencia, que pone de manifiesto una forma de historicismo ingenuo y objetivista, hace caso omiso por completo del proyecto literario de la obra, y hoy ya no tiene defensores. Por otra parte, a veces se ha cuestionado la autenticidad de los capítulos 1-7, esencialmente a causa de la ausencia de la figura de Judit en éstos. No obstante, la aparición tardía de la figura de Judit en el relato puede explicarse perfectamente como una técnica narrativa, como se ha sugerido anteriormente, y es muy difícil comprender los capítulos que ponen en escena a Judit sin el relato que precede. Una variante de esta hipótesis consistía en ver en los capítulos 1-3 una interpolación que pretende introducir el relato primitivo (Jdt 4-16*) en el marco de una historia de dimensiones mundiales; no obstante, parece claro que el relato de los capítulos 4-16 presupone Jdt 1-3. En realidad, la articulación de la historia uni-

versal y de la historia individual corresponde al género literario de la obra (véase más adelante), y forma parte integrante del proyecto literario de ésta.

Desde hace dos o tres decenios, se admite generalmente la unidad de conjunto del libro, y el debate afecta sólo a algunos pasajes aislados, en particular el cántico de Judit en 16,1-17. Algunos ven en él una interpolación, otros un salmo sinagogal que habría sido retomado y editado para la ocasión (así, especialmente, Moore, pp. 252-257). En cualquier caso, resulta dudoso que este salmo estuviera ausente de la versión primitiva de Jdt, puesto que ofrece la conclusión necesaria al conjunto del relato afirmando el dominio de Yhwh, el Dios de Israel, sobre el conjunto de la tierra. Además, parece que es paralelo a la oración de Judit al comienzo de la segunda sección, en Jdt 9 (véase anteriormente la estructura del libro). Habida cuenta del contenido del cántico, que, con todo, está estrechamente ligado al resto del relato, parece igualmente difícil reconstruir un salmo originalmente independiente detrás de este texto. Se cuestiona a veces la autenticidad de los vv. 13-17 (cf. Moore), especialmente a causa de su tonalidad más manifiestamente apocalíptica (cf. sobre todo vv. 15 y 17) y de la crítica al culto expresada en el v. 16, que parece en contradicción con la valorización del Templo y del culto sacrificial en Jerusalén en el resto del libro. No obstante, esta conclusión parece igualmente difícil. El conjunto del libro está impregnado de una perspectiva escatológica manifiesta, y atestigua algunos puntos de contacto con la literatura apocalíptica, especialmente con el libro de Daniel. Además, es muy difícil que el himno original concluyera con el v. 12; se esperaría al menos una afirmación final, de orden más general, sobre el reinado de Dios, como en Ex 15,18; tal afirmación podría encontrarse perfectamente en 16,17. Además, los vv. 13-17 introducen el tema del temor de Dios (cf. vv. 15 y 16), el cual constituye un aspecto central, si no el punto culminante, del mensaje del libro. Así pues, se puede concluir probablemente, de manera general, afirmando la unidad literaria de la obra, aun cuando las divergencias entre las diferentes versiones (véase *supra*) ponen de manifiesto numerosas variantes de detalle, que se han de tener en cuenta en el estudio de Jdt.

En cambio, el género literario de la obra sigue siendo objeto de debate, lo cual atestigua sobre todo la dificultad para situarla en una categoría bien definida. En realidad, Jdt se encuentra manifiestamente en la confluencia de varias tradiciones literarias.

1. Como han subrayado varios autores, se trata claramente de una *novela judía* influida por la literatura novelesca greco-oriental, como sugieren especialmente el erotismo en la descripción de la heroína, Judit, o el motivo del asesinato del amante con su propia espada en el dormitorio, que se encuentra en Jenofonte de Éfeso y en Jámblico (véase sobre este punto, por ejemplo,

Zenger). Nótese, además, que ciertos rasgos, como puede ser el papel de la sierva de Judit, evocan igualmente de manera más indirecta la influencia de la tragedia griega (así, especialmente, Lacocque), aun cuando no se debería en ningún caso comparar Jdt con una tragedia.

2. No obstante, el género de la novela, que, contrariamente al relato breve, articula la historia individual y la historia universal (cf. Zenger), es utilizado de manera muy específica, en un relato que mezcla las épocas para recapitular toda la historia de Israel desde el destierro en un acontecimiento único, la campaña de Nabucodonosor para convertirse en el único rey de la tierra. Este motivo evoca claramente el tema bíblico (y post-bíblico) de un combate final de dimensiones cósmicas entre Yhwh y un rey hostil que simboliza la totalidad de las potencias enemigas de Israel tal como se encuentra, por ejemplo, en Ez 38-39 (véase especialmente Jdt 16,3-4), hasta tal punto que se ha podido definir Jdt como *alegoría escatológica*, o incluso apocalíptica.

3. Por último, el relato de Jdt recurre claramente al género literario del midrás, puesto que retoma y comenta, o adapta libremente, numerosas tradiciones bíblicas. En particular, la historia de Judit que decapita a Holofernes y lleva su cabeza a Betulia se inspira a la vez en los relatos sobre el asesinato de Yael por Sísara en Jc 4,17-24, sobre el combate de David contra Goliat en 1 S 17, y sobre la victoria de Abrahán contra los reyes mesopotámicos en Gn 14 (Jdt 13,18 cita, por lo demás, Gn 14,19-20). El relato de Jdt retoma igualmente las diferentes tradiciones de la liberación de Sión/Jerusalén, especialmente en 2 Cro 32,1-23 (cf. 2 R 18-19 // Is 36-37), que narran el asedio de Jerusalén por el ejército asirio y la salvación milagrosa de la ciudad, y, sobre todo, en 1 M 7 y 2 M 15 (asedio de Jerusalén por Nicanor, el general en jefe de Demetrio I Sóter, en el año 160 a.C.). Como han señalado varios autores, hay un paralelo particularmente sorprendente entre el relato de Jdt y el texto de 1 M 7,39-50, donde Judas Macabeo, actuando como Judit en nombre del Templo de Jerusalén, hace huir al ejército enemigo después de haber matado a Nicanor, corta la cabeza de éste y la cuelga a la vista de todos en el exterior de la muralla de Jerusalén. Se encuentran, por lo demás, paralelos literales entre los dos textos, especialmente en la descripción de la persecución del ejército enemigo por los israelitas (1 M 7,44-46 y Jdt 15,1-7). El cántico de Judit en el capítulo 16 (16,1-17) es concebido claramente según el modelo del cántico de Moisés en Ex 15,1-18, que pone fin al relato del Éxodo y de la liberación de Israel. El tema general de Jdt, a saber, que «el Señor es quebrantador de guerras» (9,7, retomado *in fine* en 16,2) es, por lo demás, una cita de Ex 15,3 LXX. Hay en Jdt otros paralelos evidentes con el relato de Ex 1-15 que reflejan la voluntad de comparar el conflicto

entre el Dios de Israel y Nabucodonosor, el opresor del pueblo judío, con el conflicto entre Yhwh y el faraón en Ex (para todos estos paralelos bíblicos y algunas otros, véase especialmente Zenger, pp. 439-446; así como Otzen, pp. 74-80). Otras muchas tradiciones bíblicas están igualmente presentes, aun cuando desempeñan un papel más puntual. Así, por ejemplo, cuando la propia Judit, que se presenta como una descendiente de Simeón (9,2; cf. ya la genealogía de 8,1, donde Judit es presentada como una descendiente de Salamiel hijo de Sarasaday, el jefe de la tribu de Simeón según Nm 1,6 LXX), hace referencia al episodio del asesinato de los habitantes de Siquén por Simeón (y Levi) en Gn 34 para justificar el asesinato de Holofernes que ella se dispone a cometer.



Moneda de Antíoco IV Epípanes con la inscripción «Rey Antíoco,
manifestación de dios, vencedor».

49.2.3. Fecha de composición y autor

Como mostró M. Delcor en un artículo de 1967, hay en Jdt varios elementos que presuponen claramente el contexto histórico de la época asmonea (142-63 a.C.), y esta datación es hoy objeto de un cierto consenso en la investigación. Numerosos elementos del relato, como el hecho de que la asamblea de los ancianos que tiene su sede en Jerusalén sea designada con

el término *gerousia* (Jdt 4,8; 11,14; 15,8), la práctica de recibir al vencedor con coronas en 3,7, o también la de trenzar coronas con ramas de olivo (15,13), no están atestiguados antes de la época seléucida. Sin embargo, la actitud de Holofernes, que suprime los cultos de las naciones conquistadas y las obliga a venerar a Nabucodonosor, no es característica de los soberanos seléucidas y recuerda mucho más la política de Antíoco IV Epifanes, que dedicó el Templo de Jerusalén a Zeus Olímpico en el año 167 a.C. Antíoco Epifanes se identificó a sí mismo con Zeus, el señor de los dioses, como el Nabucodonosor de Judit, y las piezas acuñadas en el año 160 llevan junto a su nombre la mención «*Theos Epiphanes*» («Epifanes Dios»). Varias ciudades mencionadas en Jdt corresponden, por lo demás, a los lugares donde Judas Macabeo entabló batalla, en particular Yamnia, Asdod y Bet Jorón. La combinación de los poderes religioso y político/militar en la persona del sumo sacerdote (4,6-7) y la supremacía del consejo de ancianos de Jerusalén sobre los otros consejos locales no están atestiguadas antes de la época macabea. Además, la datación post-macabea de Jdt parece confirmada por el hecho de que el final de la fiesta de tres meses con que se celebra la victoria de Judit en el Templo de Jerusalén coincide exactamente con la fecha de la fiesta de la *Hanukkah*, que celebra la nueva dedicación del Templo bajo Judas Macabeo en el año 164 a.C. después de la profanación de éste por Antíoco IV Epifanes, como sugirió P.-M. Bogaert en un breve estudio de 1984.

Un estudio más preciso de las fuentes del libro de Jdt sugiere que el autor de éste conocía ya a la vez la versión griega del libro de Daniel (en particular Dn 3 LXX; cf. Delcor, pp. 174-177) y 1-2 Macabeos (especialmente 1 M 7 y 2 M 15, véase *supra*). Dado que 1 M remite a los Anales del pontificado de Juan Hircano (134-104 a.C.) y probablemente fue redactado poco después de la muerte de éste (véase sobre este punto la introducción a los libros de los Macabeos en este volumen), es probable que la redacción de Jdt sea posterior al reinado de Juan Hircano. Algunos autores son partidarios de datar Jdt al final de la época asmonea o incluso al comienzo de la época romana. Así, por ejemplo, M.S. Eslin y S. Zeitlin, para el cual la duración de la vida de Judit según la información de 16,23 (105 años), correspondería al intervalo cronológico entre el año 168, fecha del comienzo de las medidas de Antíoco IV Epifanes contra el culto judío, y el año 63, fecha de la llegada de Pompeyo a Palestina; en esta perspectiva, la figura de Judit habría sido concebida como homenaje a la reina Salomé Alexandra, viuda de Alejandro Janeo (103-76), la cual reinó entre los años 76 y 67 a.C. Varios elementos sugieren, no obstante, una datación un poco más alta, probablemente al comienzo del reinado de Alejandro Janeo. Como han señalado diferentes

autores, Jdt no atestigua aún los conflictos entre fariseos y saduceos que se desarrollarán progresivamente bajo el reinado de Janeo; además, las ciudades de Yamnia y de Azoto (Asdod) son mencionadas como si aún no formaran parte del reino asmoneo (cf. 2,28), en el cual serán integradas durante el reinado de Janeo (Delcor). La actitud con respecto a Samaría es igualmente decisiva para determinar la fecha de redacción del libro. Jdt presenta sistemáticamente a los samaritanos como habitantes de Judea, sometidos a las directrices del consejo de Jerusalén y de su sumo sacerdote, lo cual se comprende si el libro fue redactado *después* de la anexión de Samaría por Juan Hircano en el año 107 a.C. Simultáneamente, este relato, cuya heroína es una samaritana, no contiene aún ningún rastro manifiesto del cisma samaritano. Es obvio que el autor de Jdt cree aún en la posibilidad de una unificación religiosa y política de Judea y de Samaría alrededor de Jerusalén y de su Templo, al cual Judit se refiere, por lo demás, en varias ocasiones (véase Jdt 8,21; 9,13; cf. igualmente 4,2-3; 4,12 y 16,18-20). Si Betulia representa a Siquén, como han propuesto varios autores y como parece sugerir la descripción topográfica de 4,6, se podría ver entonces en el nombre de la ciudad —que significa probablemente en hebreo *beyt 'eloah* = «casa de Dios», o *beyt 'aliyah* = «casa de la ascensión»— el reconocimiento tácito de la existencia de un lugar santo en este lugar en el pasado, lo cual se comprende fácilmente si Jdt fue redactado poco después de la destrucción del santuario del monte Garizín por Hircano. (Esta interpretación no excluye la posibilidad de un juego de palabras con el hebreo *b'tulāh*, que designa la «muchacha virgen», personificada en cierto modo por Judit, o incluso *b'tul-yāh*, «la virgen de Yah[weh]», como sugirió ya el reformador M. Lutero). Si la localidad de Betomestáin mencionada junto a Betulia en 4,6 (cf. también Betomastáin en 15,4) corresponde a *beyt mastem* = «casa del diablo», como sugirió ya C. Torrey en 1945 (p. 92), tendríamos el primer rastro de una polémica contra Samaría. No obstante, la suma de las observaciones anteriores aboga por una datación de Jdt al comienzo del reinado de Janeo, probablemente hacia el año 100 a.C.

En la medida en que se remonta a un original hebreo, es probable que el libro de Jdt fuera compuesto en Jerusalén; por lo demás, es obvio que su autor conoce mejor la geografía de Palestina que la de las otras regiones descritas en el libro. Habida cuenta de la importancia de la recepción de las tradiciones bíblicas y de la historiografía asmonea (1-2 M y sus fuentes), Jdt es la obra de un escriba cultivado que tenía acceso a la biblioteca del Templo. Este escriba se define como perteneciente al grupo de los *hāsidim*, que ponen el temor de Dios por encima de todo, como subraya explícitamente el Cántico

de Judit en 16,15-16. La insistencia en el respeto integral a la *Torah*, y especialmente a la legislación alimentaria, la *kashrut* (cf. 11,13; 12,2.19), ha llevado a varios exegetas a sugerir que este autor era, además, miembro de la secta farisea (cf., por ejemplo, Craven, 1983, pp. 118-121). En cualquier caso, es seguro que estaba versado en las técnicas de la *halakah*, la interpretación de la ley, ya que en el relato de Jdt se encuentran algunos aspectos de ésta. En la oración de Judit en el capítulo 9, por ejemplo, Judit suplica a Dios que la escuche recordándole que es viuda (9,4); este motivo hace referencia a un pasaje del código de la alianza, donde Yhwh declara que vengará personalmente a la viuda maltratada que clame a él (Ex 22,21-23). La exégesis de Ex 22,21-23 sirve entonces para legitimar el asesinato de Holofernes, presentando a Judit (o, detrás de ella, a Sión) como una viuda ultrajada por el ejército asirio y que pide a Dios la reparación de esta ofensa. No obstante, algunos elementos del libro sugieren una cierta distancia con respecto al fariseísmo oficial. El motivo de la conversión de Ajior en Jdt se sitúa deliberadamente contra la *Torah* y debe ser visto como una tentativa de revisión de la ley de Dt 23,4-7, la cual proscribe incondicionalmente la integración de amonitas en la comunidad; es dudoso que esta posición corresponda a la doctrina farisea oficial en la época de la redacción de Jdt. Asimismo, el celibato de Judit, que permanece viuda toda su vida después de la muerte de su marido, podría implicar una crítica a la ley deuteronómica del levirato (Dt 25,5-10). Además, el conjunto del libro está atravesado por una utopía escatológica que se manifiesta especialmente en el tema del derrocamiento de los poderosos y de la exaltación de los humildes, cuya figura paradigmática es en cierto modo Judit, como viuda (cf. especialmente 9,11; 16,7.11.12.16). Esta temática emparenta a Judit con la escatología de los *anawim* (los «pobres»), para la cual el reino de Dios se manifiesta en los pobres y humildes de corazón (Lacocque). Así pues, hay que pensar probablemente en un autor formado en la escuela de los escribas fariseos, pero perteneciente a un medio escatológico situado al margen del fariseísmo oficial. El celibato de Judit recuerda igualmente el ideal ascético de ciertas sectas judías de la época asmonea y romana, especialmente en Qumrán. Zenger sugiere que el discurso de Ajior en Jdt 5,5-21 habría sido concebido según el modelo de los discursos misioneros judíos de la época, mientras que la descripción del trance de Ajior al ver la cabeza de Holofernes en 14,6, justo antes de su conversión (14,10), reflejaría fenómenos corrientes durante las ceremonias de conversión de no judíos al judaísmo. Si se sigue esta sugerencia, se podría entonces considerar también un medio misionero para el autor de Jdt; no obstante, la hipótesis sagaz de Zenger sigue siendo frágil, y es preferible verla con prudencia.

49.3. Temas y cuestiones clave

¿Qué es la historia de Judit? Esencialmente, constituye una relectura de los acontecimientos del año 167 a.C. (la profanación del Segundo Templo por Antíoco IV Epifanes) en una perspectiva escatológica específica. Antíoco Epifanes es representado como la encarnación de todos los imperios que dominaron sucesivamente Israel antes de la época helenística: Asiria, Babilonia (Nabucodonosor) y Persia (Holofernes); la victoria sobre Epifanes anuncia, por lo tanto, la liberación definitiva de Israel del yugo extranjero. No obstante, esta liberación no debe nada a Israel; es una obra exclusiva de su Dios, que se revela de esta manera de una vez para siempre como el Dios todopoderoso del universo, el que tiene el poder de «quebrantar las guerras» (9,7; 16,2) y de dar la victoria a los más débiles. Esta utopía escatológica se encarna en la figura de Judit, cuyo nombre significa literalmente la Judía, y que sustituye en adelante a Judas Macabeo como símbolo de la resistencia de todo el pueblo judío frente al opresor extranjero. El paralelo entre estas dos figuras resulta aún más sorprendente porque el relato de Judit combina las dos hazañas con que empieza y termina la carrera militar de Judas Macabeo: la resistencia a Antíoco Epifanes (1 M 7) y la victoria sobre el general Nicanor (2 M 15), en el cual se inspira claramente la figura de Holofernes (*véase supra*); por lo demás, el relato de 2 Macabeos (cf. 2 M 15,37) concluye con este último episodio. La elección de las fuentes en Jdt es igualmente significativa; del mismo modo que los macabeos y los asmoneos gustaban de presentarse como seguidores de las grandes figuras del pasado, en particular los jueces y los reyes davídicos, Judit es comparada a la vez con las figuras de la época de los Jueces, en particular Yael (Jc 4), y con el antepasado David (1 S 17). Pero contrariamente a Judas Macabeo, Judit es la antítesis absoluta de la figura del guerrero, y su victoria sobre el general Holofernes anuncia la realización del vuelco escatológico, cuyo signo precursor era la profanación del Templo por Epifanes. En adelante, son los humildes y los débiles, que no tienen nada más que su confianza en Dios, los que van a reinar sobre Israel, porque Dios se complace precisamente en manifestar su poder en ellos, como dice explícitamente 9,11. Por otro lado, este cambio radical de las jerarquías en una perspectiva escatológica va acompañado en Jdt de una crítica apenas velada a las autoridades oficiales. Los jefes de Betulia parecen dispuestos a entregar la ciudad a sus enemigos (7,31-32) y son explícitamente criticados por Judit por su falta de fe (8,11ss). Por lo que respecta al consejo de Jerusalén, es acusado implícitamente de laxismo religioso por Judit en su discurso a Holofernes, cuando da a entender que está dispuesto a conceder a la ciudad de Betulia la autorización de violar la ley sobre los animales consagrados a Dios a fin de paliar la falta de alimentos (11,14-15).

Es probable que la cronología específica del relato de Jdt, en el cual la celebración final de la victoria de Israel termina el día de la fiesta de la *Hanukkah* (cf. Bogaert), deba ser relacionada también con la perspectiva escatológica que subyace en el conjunto del libro. Se sabe que bajo la dinastía asmonea, cuyos soberanos asumían las funciones de rey y de sumo sacerdote, la legitimidad del culto del Segundo Templo fue objeto de un debate creciente. Para algunos medios, especialmente la comunidad de Qumrán, la profanación de Antíoco Epífanes era definitiva, a pesar de la nueva consagración del Templo por Judas Macabeo en el año 164 (cf. 1 M 4,36-61; 2 M 10,1-8). Para el autor de Jdt, en cambio, no cabe ninguna duda de que la nueva consagración del Templo inaugura el comienzo de una nueva edad para Israel, en la cual el conjunto del pueblo judío se reunirá finalmente alrededor de la ciudad santa, Jerusalén, y de su santuario, como sugiere explícitamente el final del libro en 16,18-20 (para la valoración del Templo de Jerusalén en Jdt, véase igualmente 4,2-3; 8,21; 9,13). Al menos en este punto, Jdt está de acuerdo con la historiografía asmonea oficial. No obstante, la figura emblemática de esta edad escatológica no es Judas Macabeo, el antepasado fundador a quien apela la dinastía asmonea, sino Judit, una viuda samaritana que se pone al frente de un ejército de «humildes», «débiles», «hijos de jovenzuelas» e «hijos de desertores» (16,11-12), y que encarna al creyente ideal del nuevo Israel: independiente de las autoridades políticas de su tiempo y que sólo teme a Dios. En este sentido, se puede afirmar que el personaje de Judit fue construido deliberadamente como una figura antidiinástica; Judit (que permanece viuda durante el resto de su vida y muere sin hijos) no es una figura de los antepasados, sino un puro modelo literario, una figura de edificación religiosa y de identificación simbólica, un *exemplum*.

49.4. Indicaciones bibliográficas

49.4.1. Comentarios

M.S. ENSLIN / S. ZEITLIN, *The Book of Judith* (Jewish Apocryphal Literature Series 7), Leiden, 1972. C.A. MOORE, *AncB* 40, 1985. L. SOUBIGOU, *Le livre de Judith*, París, 1949. F. STUMMER / H. GROSS, *Echter Bibel*, 1967⁴. E. ZENGER, *JSHRZ* 1, Gütersloh, 1981, pp. 429-534.

49.4.2. Estado de la investigación

T. CRAVEN, «The Book of Judith in the Context of Twentieth-Century Studies of the Apocryphal/Deuterocanonical Books», *CBR* 1 (2003), pp. 187-229. B. OTZEN, *Tobit and Judith* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha), Sheffield, 2002.

49.4.3. Obras y artículos importantes

P.-M. BOGAERT, «Le calendrier du livre de Judith et la fête de Hanuka», *RTL* 15 (1984), pp. 67-72. T. CRAVEN, «Artistry and Faith in the Book of Judith», *Semeia* 8 (1977), pp. 75-101. ID., *Artistry and Faith in the Book of Judith* (SBL.DS 70), Chico (Ca), 1983. M. DELCOR, «Le livre de Judith et l'époque grecque», *Klio* 49 (1967), pp. 151-179. A.M. DUBARLE, *Judith: Formes et sens des diverses traditions* (AnBib 24), Roma, 1966. R. HANHART, *Text und Textgeschichte des Buches Judith* (AAWG.PH 109; MSU 14), Göttingen, 1979. J.W. VAN HENTEN, «Judith as Alternative Leader: A Rereading of Judith 7-13», en A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995, pp. 224-252. A. LACOCQUE, *Subversives, ou un Pentateuque de femmes* (LeDiv 148), Paris, 1992, pp. 45-62. A.D. ROITMAN, «Achior in the Book of Judith: His Role and Significances», en J.C. VANDERKAM (ed.), «*No One Spoke Ill of Her*»: Essays on *Judith* (SBL.EJL 2), Atlanta (Ga), 1992, pp. 31-45. C.C. TORREY, *The Apocryphal Literature*, New Haven (Ct), 1945.

TOBÍAS

Ernst Axel Knauf

Como Judit, Tobías sorprende a los lectores que esperan que la Biblia sea seria de principio a fin: Tobit muere a los 112 años de edad (14,2: versión larga) o incluso a los 158 (14,11: versión breve, en griego). En su juventud, conoció la declaración de independencia de Israel bajo Jerooboán I (1,4 = *circa* 925 a.C.); bajo Salmanasar fue desterrado de Galilea a Nínive (1,2,10 = años 727-722), aun cuando de hecho su Galilea natal había sido ya devastada por Teglatfalasar III en el 733. Tobit se convirtió en representante comercial de Salamanasar antes de ser perseguido por el «hijo» de Salamanasar, Senaquerib (¿se trata de Sargón II?), y de recuperar después el favor bajo Asaradón, por mediación del célebre Ajicar, sobrino de Tobit (1,13-22). Como el libro de Judit, el de Tobías ignora la historia tal como se aprende en la escuela y la narra como se desearía escucharla: viva y edificante.

50.1. Estructura y contenido del libro

Excepto el prólogo (1,1-2), Tb está claramente estructurado en tres partes. I. *Dos situaciones de crisis independientes*, en dos lugares diferentes: Tobit pierde la vista, y Sara, hija de Ragüel, es víctima de un demonio que mata a sus maridos durante la noche de bodas (1,3-3,17). II. *Doble resolución de las dos situaciones de crisis*, que se sirve de los mismos personajes (Rafael, Tobías) y del mismo remedio (el hígado de un pez) (4,1-14,1). III. *Epiólogo* (14,2-15).

1,1-2 Prólogo

I. Dos situaciones de crisis (1,3-3,17)

- a. 1,3-3,6 *Nínive*: Tobit narra su vida ejemplar como israelita fiel al Templo de Jerusalén y, después, como desterrado fiel a la *Torah* (pureza ritual y limosnas: 1,3-22). Pierde la vista después de haber enterrado a un compatriota (2,1-14). El relato termina con una súplica desesperada pero muy piadosa (3,1-6)

- b. 3,7-15 *Ecbátana*: Sara, hija de Ragüel, es acusada de haber ejecutado a sus sucesivos esposos, todos ellos muertos durante la noche de bodas (3,7-9). Se informa al lector de que el culpable es el demonio Asmodeo (3,8); pero Sara, que lo ignora, dirige una oración desesperada (y, no obstante, muy piadosa), al mismo tiempo que Tobit
- c. 3,16-17 El ángel Rafael transmite las oraciones a Dios (cf. 12,12.15) y a continuación es enviado para responderlas (cf. 12,14)

II. Resolución (4,1-14,1)

- A. 4,1-21 Tobit envía a su hijo Tobías a Ragués de Media para que recupere un depósito de dinero (1,14-15; 4,1-2; 20-21). En 4,3-19, Tobit expone su moral a su hijo
- B. 5,1-23 Tobías encuentra un compañero de camino, que no es otro que el ángel Rafael (cf. 3,16-17), alias Azarias hijo de Ananías el Grande. La mujer de Tobit reprocha de nuevo (cf. 2,14) a su marido que haya puesto la vida de su hijo en peligro por dinero (5,18-20). Tobit confía en el ángel custodio de Tobías (5,22), ignorando que es en realidad el propio Azarias
- C. 6,1-19 Viaje de Nínive a Ecbátana. Tobías atrapa un pez cuyo hígado tiene virtudes que Rafael revela a Tobías (6,1-9). Rafael le habla también de su pariente Sara (cf. Gn 24), de sus problemas y de la manera de superarlos. Tobías se enamora al instante (6,10-19)
- D. 7,1-10,14 Ecbátana: Tobías y Rafael son recibidos en casa de Ragüel (7,1-8). Tobías pide la mano de su hija y se concluye el contrato de matrimonio (7,9-14). Sara teme por la vida de Tobías (7,15-17), pero el remedio del pez funciona (8,1-3). Tobías y Sara oran (8,4-8) y después consuman sin dificultad el matrimonio (8,9). El padre de Sara, que había cavado ya la tumba de su octavo yerno, da a sus siervos la orden de que la rellenen (8,10-18). Ragüel decide celebrar los espousales, por fin consumados, de su hija única durante catorce días y transmite la mitad de su fortuna a Tobías (8,19-21). Rafael recupera el dinero de Ragués (9,1-6). Estos catorce días de retraso sumen a Tobit y Ana en la angustia: la fiesta de unos es el duelo de otros (10,1-7; cf. 2,6 [Am 8,10]; Est 9,22). Tobías sale finalmente de casa de Ragüel (10,1-14)

C. 11,1-19	Tobías y Rafael llegan a Nínive. Tobit recupera la vista con el mismo hígado de pez (11,10-13). Sara es acogida por sus suegros (11,16-19)
B'. 12,1-21	Llega el momento de pagar a Azarfás, que desvela su identidad, al mismo tiempo que diversas informaciones sobre la jerarquía celeste y las ilusiones ópticas. Antes de desaparecer, ordena que se ponga por escrito la aventura (12,20)
A. 13,1-18	Tobit escribe mientras ora (texto breve), o dice (texto largo), un salmo que canta las hazañas de Yhwh y la reconstrucción de la Jerusalén celeste
III. Epílogo (14,2-15)	
a'. 14,1-2	Enterramiento y resumen de la vida de Tobit después de que ha recobrado la vista
a''. 14,3-11	Las últimas palabras de Tobit: Nínive será destruida porque Nahum (texto breve) o Jonás (texto largo) lo han anunciado. Jerusalén también será destruida (<i>jcf. 13,17-18!</i>), pero después será reconstruida
b'. 14,12-15	Después de la muerte de su madre, Tobías se traslada a la casa de Raguel en Ecbátana y se alegra al tener noticia de la destrucción de Nínive por Jerjes y la deportación de los ninivitas

50.2. Origen y formación

Se ha tratado de someter *Tb* a operaciones de cirugía redaccional (Dese-laers), pero tal aproximación es inútil debido a la transmisión y el género propios del libro. Estos dos puntos son esenciales para el problema del origen y de la historia de la composición de *Tb*, y hemos de considerarlos aquí brevemente.

50.2.1. La transmisión del libro

Poseemos cuatro fragmentos de rollos arameos y un fragmento de rollo en hebreo descubiertos en Qumrán, así como tres textos completos en la *Septuaginta*: una versión breve (G^I), una versión larga (G^{II}), y una versión mixta (G^{III}). La versión breve (que sigue la tabla anterior, donde se presenta la estructura del libro) sigue siendo preferida por los críticos, ya que los fragmentos de Qumrán no atestiguan la versión larga. La Vulgata ha preservado una sexta versión: se trata de un texto de la *Vetus Latina*, sumariamente revisado por Jerónimo sobre la base de un manuscrito arameo, lo cual da un tex-

to que difiere de todas las demás versiones de Tb. De manera general, esta variedad textual sugiere que Tb era popular, pero estaba abierto a toda clase de modificaciones. Por esta razón, parece difícil, si no imposible, remontarse hoy al texto original.

50.2.2. *El género literario de Tb*

Tb narra la vida de los judíos en la diáspora y pertenece, por tanto, al género del «relato de diáspora», como Gn 37-50, Est o Dn 2-6. No obstante, a diferencia de los relatos anteriores, esta novela está profundamente influida por el helenismo, aun cuando fuera redactada originariamente en arameo. Se trata claramente de una forma de literatura popular (llamada «literatura de caravasar»), donde los temas preferidos son: viajes exóticos, milagros, sexo y crimen. Contrariamente a la literatura «seria», como la de Homero o los dramaturgos atenienses, las novelas no tenían en aquella época ningún estatus canónico y, por tanto, podían ser continuamente reelaboradas y embellecidas.



«Tobías y el ángel protector en camino». Dibujo de Rembrandt.

50.2.3. *El problema del origen de Tb*

Aun cuando no tengamos acceso al texto original de Tb, por las razones evocadas anteriormente, podemos, no obstante, proponer algunas conjeturas por lo que respecta al origen de este libro. Es probable que Tb fuera redactado en arameo, entre mediados del siglo III y mediados del siglo II a.C.; en él no es aún perceptible ninguna oposición del judaísmo ortodoxo al helenismo. La traducción hebrea atestiguada en Qumrán podría datarse durante la renovación nacionalista a finales del siglo II a.C. (el mismo cambio de lengua, del arameo al hebreo, está atestiguado en Daniel). Tb puede ser considerado como un producto típico del helenismo arameo judío y de sus esfuerzos de acomodación, especialmente cuando trata de incorporar al sabio Ajicar en la comunidad judía (1,21-22; 11,19; 14,10). La novela del funcionario asirio Ajicar, compuesta alrededor del siglo VII, era leída por la comunidad judía de Elefantina (Asuán) en el Egipto aqueménida (por lo demás, esta novela tuvo una transmisión aún más variada que Tb). Análogamente, en el helenismo judío de expresión griega es Moisés quien inventa el alfabeto y lo transmite a los fenicios, de quienes lo toman los griegos.

Si nos basamos en los datos que ofrece el propio relato, podemos excluir tres regiones como centros de producción de Tb: Judea, porque Jerusalén parece inaccesible en el relato; Mesopotamia y Persia, porque su representación geográfica es bastante confusa; y Egipto, porque allí es desterrado Asmodeo (8,3). Es posible que Tb fuera redactado en un entorno sirio o fenicio, pero ningún indicio lo confirma. Ciertas afinidades con el Sal 42 permitirían identificar a Tobit como un judío samaritano. ¿Dónde vivió el autor: en la diáspora galilea, en Siria meridional o al norte de Transjordania?

50.3. Temas y cuestiones clave

1. Tb muestra que una teología ortodoxa puede ser presentada de manera divertida y que el hecho de creer no impide reír. Tb no es una historia ingenua, y tanto el autor como los destinatarios eran conscientes de los anacronismos; de hecho, en su intriga está presente la ironía dramática de manera constante.

2. Tb demuestra que la piedad se puede compaginar con la ironía y la broma. En este pequeño libro divertido, Tobit y su familia son a la vez caricatura y propaganda para el judaísmo ortodoxo. Encontramos aquí una de las características de la tradición judía desde la antigüedad, a saber, la capacidad de ridiculizar sus tradiciones más sagradas, sin dejar, no obstante, de adherirse a ellas y de convertirlas en fundamento de su identidad.

3. La historia, presentada con tanta seriedad por los deuteronomistas, es reinterpretada para convertirse aquí en depósito de una galería de personajes, de datos y de escenas abiertos a una gran cantidad de combinaciones posibles. La historia bíblica, y de un modo más amplio toda la Biblia hebrea, son utilizadas alegremente: los patriarcas, Job, los profetas, Esdras y Nehemías (los *Ketubim* forman un comentario de la *Torah* y de los Profetas). Se podría hablar aquí de «exégesis narrativa»; Tb es un juego de pistas bíblico que no deja de poner a prueba a sus lectores («¡Adivina a quién estoy aludiendo!»). Ésta es la principal aportación de Tb, de Jdt, y tal vez también de Est y de Jon; todos estos escritos subrayan que Dios actúa a través de las *historias* (y no a través de la Historia). En un mundo que no siempre es divertido, necesitamos historias piadosas bien contadas, que hagan que leer la Biblia sea menos triste.

50.4. Indicaciones bibliográficas

Edición del texto

C.J. WAGNER, *Polyglotte Tobit-Synopse. Griechisch, Lateinisch, Syrisch, Hebräisch, Aramäisch: mit einem Index zu den Tobit-Fragmenten vom Toten Meer* (MSU 28; AAWG.PH 3,258), Göttingen, 2003.

50.4.1. Comentarios

B. EGO, JSHRZ 2, 1999, pp. 873-1007. J.A. FITZMYER, *Tobit* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin / Nueva York, 2003. H. GROSS, NEB.AT 19, 1987. C.L. KOELHOFFER, *Le livre de Tobit*, Estrasburgo, 1976. C.A. MOORE, AncB 40A, 1996.

50.4.2. Estado de la investigación

D. DORÉ, *Le livre de Tobit ou le secret du roi* (CEv 101), París, 1998 (trad. cast.: *El libro de Tobit o El secreto del rey*, Verbo Divino, Estella, 2000). B. OTZEN, *Tobit and Judith* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha), Sheffield, 2002. R.A. SPENCER, «The Book of Tobit in Recent Research», CR:BS 7 (1999), pp. 147-180.

50.4.3. Obras y artículos importantes

B. BOW / G.W.E. NICKELSBURG, «Patriarchy With a Twist: Men and Women in Tobit», en A.-J. LEVINE (ed.), «Women Like This»: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World (Early Judaism and its Literature 1), Atlanta (Ga), 1991. P. DESELAERS, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 43), Friburgo (CH) / Göttingen, 1982. P.-E. DION, «Raphaël l'exorciste», Bib. 57 (1976), pp. 399-413. R. HANHART, *Text und Textgeschichte des Buches Tobit* (AAWG.PH 3,139), Göttingen, 1984. A. PORTIER-YOUNG, «Alleviation of Suffering in the Book of Tobit: Comedy, Community and Happy Endings», CBQ 63 (2001), pp. 35-54. M. RABENAU, *Studien zum Buch Tobit* (BZAW 220), Berlin / Nueva York, 1994.

1-2 MACABEOS*Philippe Abadie*

Además de los dos libros catalogados por algunas Iglesias como «déuterocanónicos» y considerados por otras como «apócrifos», en la literatura judía tardía existe claramente un corpus macabeo.

Presentación del corpus

A pesar de la denominación habitual de primero, segundo, etcétera, los cuatro libros que constituyen el corpus macabeo no forman una serie ni por la cronología ni por la temática.

Así, el Tercer libro de los Macabeos es el relato legendario del peligro que sorprendió de improviso a los judíos alejandrinos bajo Ptolomeo IV: encerrados en el hipódromo para ser aplastados por elefantes furiosos, los judíos serán salvados de forma milagrosa. Este relato, próximo al libro de Ester en su temática, traslada de hecho al tiempo de Ptolomeo IV las dificultades que experimentaron en los años 140-139 a.C. los judíos de Egipto por haber sostenido la lucha de Cleopatra II contra su hermano y esposo Ptolomeo VII (145-116 a.C.).

Por lo que respecta al Cuarto libro de los Macabeos, que fue falsamente atribuido a Flavio Josefo, historiador judío del siglo I, se trata de un relato anónimo escrito en Asia Menor, en la época herodiana o durante el siglo I d.C. Paráfrasis brillante de un episodio central del Segundo libro de los Macabeos (2 M 6-7), elogia el martirio, que considera como «una escuela de autodominio» y no como un fanatismo (que era lo que pensaban los griegos).

No obstante, sólo los dos primeros libros fueron incorporados en algunos cánones. Y aunque la temática de estas dos colecciones es la misma -la lucha heroica de los fieles judíos contra los griegos perseguidores-, se trata, sin embargo, de obras muy distintas: el primer libro abarca el conjunto de la rebelión judía, de la conquista de Alejandro (hacia el 330 a.C.) a la llegada de Juan Hircano (comienzo del 134 a.C.), mientras que el segundo se centra sobre todo en la génesis de la rebelión y en las hazañas de Judas, hasta la muerte de Nicanor en el 160 a.C. Esto es lo que justifica que los presentemos por separado.

Problemas de canonicidad

De redacción tardía, el conjunto de este corpus fue editado en griego –aunque es probable que 1 M fuera escrito originariamente en hebreo o en arameo–. Tampoco fue incluido en el conjunto de los «libros que manchan las manos» cuando se definió en Yabná, a finales del siglo primero, el canon de las Escrituras judías. Ésta no era la práctica alejandrina anterior, como muestra el códice Alejandrino, que tiene estos libros en alta estima; ni sobre todo la lectura patrística, que ve en los episodios edificantes narrados en 2 M la prefiguración del martirio (testimonio) cristiano.

1 y 2 M son incluidos también en una lista de los libros bíblicos (llamada «Decreto gelasiano») recibidos en el siglo VI por la Iglesia de Roma. Pero no ocuparán oficialmente su lugar junto a los otros libros «deuterocanónicos» hasta 1442 (bula del papa Eugenio IV), decisión confirmada por el concilio de Trento en su cuarta sesión (8 de abril de 1546). Por el contrario, por fidelidad a la vuelta a la *veritas hebraica* de Lutero, las Iglesias nacidas de la reforma los excluyeron del canon, considerándolos como libros deuterocanónicos o «apócrifos».

Hay que esperar a la *Traduction oecuménique de la Bible* (primera edición: 1975) para verlos incluidos en una Biblia común a todas las Iglesias, bajo la denominación de «libros deuterocanónicos». Por el contrario, no figuran en la «Biblia Segond» –tampoco en la nueva edición de 2002.

51.1. Estructura y contenido del Primer libro de los Macabeos

El libro se presenta como la historia de una larga rebelión que, desde la conquista de Alejandro, conduce a la instauración de una monarquía judía autónoma con Juan Hircano: el reino asmoneo (así llamado por el nombre del antepasado de la familia). De ahí su importancia, no sólo para los biblistas, sino también para los historiadores del mundo helenístico. Y, de hecho, el libro está organizado de manera cronológica –lo cual no excluye intenciones más complejas, de orientación ideológica–. Un ejemplo bastará para sostener esta última afirmación: desde el principio, el relato establece una oposición fundadora entre la generación de los «hijos rebeldes» (1 M 1,11) que, de apostasía en apostasía, atraen «días de gran cólera sobre Israel» (1 M 1,64), y la generación de los justos que se levanta con el sacerdote Matatías (1 M 2,1-5), cuya muerte suscitará «un gran duelo» en todo Israel (1 M 2,70). Más allá de las peripecias complejas que lo componen, el relato está bien orientado teológicamente; no es una simple narración histórica –lo cual exige, a su vez, una vigilancia crítica por parte del exégeta.

Fundamentalmente, el libro empieza con un Prólogo y presenta sucesivamente las hazañas de los tres hijos de Matatías; esto ofrece una estructuración relativamente sencilla (véase Saulnier):

Prólogo: 1 M 1,1-2,61

(a) Las causas de la rebelión (1 M 1) se remontan a la conquista de Alejandro y, como consecuencia de los diversos conflictos por la sucesión (1,1-9), a la llegada de un «renuevo pecador, Antíoco Epifanes» que se apoya en Israel sobre los «sin Ley» (1,10-15). El texto siguiente lo desarrolla en los versículos 16-64 a través de tres episodios de importancia creciente: el saqueo del Templo; el establecimiento en Jerusalén de una guarnición griega, y la prohibición de toda práctica judía.

(b) Siguen después los inicios de la rebelión (1 M 2), impulsada por la negativa a ofrecer sacrificios por parte del sacerdote Matatías y el asesinato de un enviado del rey (2,1-28). En la sección siguiente hay dos episodios que tienen una importancia teológica que supera el simple marco narrativo: los «mártires del sábado» (2,29-41) y la alianza entre sublevados y asideos (2,45-48). El «testamento» de Matatías, que precede a su muerte (2,49-61), termina de dar a la rebelión su contenido teológico, a la vez que sitúa la escritura del libro en continuidad con otros grandes relatos testamentarios, ya se trate de los testamentos de Jacob, de Moisés o de Josué.

Sobre la base de estas premisas, el relato de la rebelión propiamente dicha sólo podrá ser leído como retorno a la verdadera condición judía –más allá del elogio de una familia y de una dinastía venidera, los asmoneos-. Sin entrar en todos los detalles, el título de las tres grandes partes del libro expresa bien su contenido, así como el ambiente, que varía significativamente entre las diferentes partes.

Primera parte: las hazañas de Judas (1 M 3,1-9,22)

Aquí se trata esencialmente de narrar el reagrupamiento que se produce alrededor de Judas (3,1-2) y que conduce, en una primera serie de combates (contra Apolonio, gobernador de Samaría, y Serón, gobernador de Siria), a la victoria de Judas en Emaús y a la purificación del Templo en el año 164 a.C. (4,1-61).

Comienza entonces un período de incertidumbres (disputas por la sucesión después de la muerte de Antíoco IV) y de fracasos judíos, especialmente ante el Akra, la Ciudadela griega de Jerusalén (capítulos 5 y 6), antes de que se logren nuevos éxitos: paz con Báquides y Alcimo (7,1-18); victoria sobre Nicanor (7,25-50); alianza con los romanos (8,1-31). Como se ve, a medida que avanza el relato se dibuja poco a poco un proyecto político que supera la simple reconquista del Templo y la paz religiosa con los griegos.

No obstante, esta primera parte termina trágicamente: queriendo vengar la muerte de Nicanor, Demetrio envía contra Judas un poderoso ejército conducido por Báquides y Alcimo. Judas encuentra la muerte en la batalla de Beerzet (9,1-22). «Todo Israel le lloró, hizo gran duelo por él», concluye el relato (v. 20) —lo cual nos remite al tiempo que siguió a la muerte del sacerdote Matatías (véase 2,70).

Segunda parte: la guerra de Jonatán (1 M 9,23-12,52)

La muerte de Judas introduce a Israel en un tiempo de tinieblas, durante el cual parece que los impíos prevalecen (9,23-31). Sin embargo, poco a poco se impone la figura de Jonatán, hermano de Judas, primero como «juez» de Israel (9,28-31), y después como «sumo sacerdote» nombrado por el rey griego Alejandro Balas (capítulo 10). Más allá de esta ascensión, el relato pone de manifiesto la gran habilidad de Jonatán que se vale, no sólo de las armas, sino también de las disputas dinásticas de la corte seléucida, hasta convertirse en un dignatario de ésta.

No obstante, los compromisos de Jonatán, primero con Demetrio II (11,1-52) y después con Trifón y en contra del mismo Demetrio (11,53-74), acarrearán su caída: aun cuando se renueva la alianza con Esparta y Roma (12,1-23) y Jonatán vence en algunos combates contra las tribus árabes (12,24-34), termina cayendo en una emboscada en Ptolemaida (12,39-51). Ante tal desastre, una vez más «todo Israel hizo un gran duelo» (v. 52).

Tercera parte: la independencia recuperada por Simón (1 M 13,1-16,24)

La tercera y última parte del libro comienza con el relato de la sucesión: Simón, hermano de Jonatán, reacciona intensificando la lucha contra Trifón que, como represalia, hace ejecutar a Jonatán «cerca de Bascamá», en territorio de Galaad. Simón tiene entonces un gesto piadoso: manda buscar los huesos de Jonatán y construye para él un mausoleo en Modín, tierra familiar (13,1-30). La continuación se organiza claramente en dos bloques narrativos (13,31-49 y 15,1-16,10), que sirven de marco a un largo elogio de Simón (14,1-47).

Primeramente se describe la marcha hacia la autonomía de Israel gracias a la lealtad de Simón que sostiene a Demetrio II contra la usurpación de Trifón (13,1-35). Como respuesta, el rey griego confirma los privilegios concedidos a los judíos (13,36-42), y Simón acrecienta su prestigio apoderándose primero de Gázara y después del Akra, la Ciudadela de Jerusalén (13,43-49).

Se reconoce entonces la clarividencia política de Simón, pues «el país gozó de paz durante todos los días de Simón» (14,4-15). De hecho, Simón no aparece ya como un jefe militar sublevado, sino como un verdadero soberano autónomo que renueva la alianza con Esparta (14,16-24), y que es confirmado en sus funciones de sumo sacerdote, estratega y etnarca de los judíos por un decreto honorífico de Demetrio (14,25-47).

Tampoco se emprende la lucha contra Antíoco VII, hijo de Demetrio: aun cuando en un primer momento confirma los privilegios concedidos por su padre (15,1-9), termina por sentirse celoso de la autonomía de Simón (15,25ss), cuando éste envía a Roma una embajada que renueva la alianza concluida con Judas (15,15-24). El litigio es esencialmente político y económico: «Vosotros ocupáis Joppe, Gázara y la Ciudadela de Jerusalén, ciudades de mi reino» es el mensaje que el rey griego transmite a Simón por medio de su embajador (v. 28). Sin embargo, se reanuda la lucha especialmente contra Cendebeo, epistratega de la Zona Marítima, durante la cual destaca Juan Hircano, hijo de Simón (15,37-16,10). Es natural que éste suceda a su padre, víctima a su vez de un atentado (16,11-24).

Éste es, en un breve resumen, el contenido rico en episodios y en peripécias de este libro escrito de principio a fin para dar gloria a la monarquía judía asmonea, como muestra el examen de sus grandes temas teológicos (véase más adelante).

51.2. Origen y formación de 1 Macabeos

1 M ha llegado hasta nosotros en griego, pero el texto original fue escrito en lengua hebrea o aramea, como atestigua Jerónimo todavía en el siglo V. La desaparición de este original se debe, indudablemente, al hecho de que los medios fariseos tenían en muy poca estima a la dinastía asmonea. No obstante, parece que este original existía aún a finales del siglo I d.C., puesto que Flavio Josefo lo utiliza en sus *Antigüedades judías*.

Entonces ¿cuál es la datación de la traducción griega? Sin duda el primer cuarto del siglo I a.C., cuando Alejandro Janeo se reconcilió con los saduceos y los descendientes de Onías IV, refugiados en Egipto. Alejandría parece el lugar el más apropiado para esta traducción.

Del autor se sabe poco, excepto que debía tratarse de un judío muy letrado, versado en las escrituras bíblicas y en sus grandes figuras; de ahí que el estilo de su libro sea tan antológico. En vez de ver en él a «un asideo muy cercano al fariseísmo» (A. Momigliano), es mejor identificarlo como «un partidario convencido y fiel de los asmoneos» (F.-M. Abel), que formaba parte de las élites jerosolimitanas (de ahí un cierto silencio sobre los compromisos de los medios sacerdotiales y aristocráticos con la política de Antíoco IV).

La obra como tal está bastante unificada y da una visión totalmente nacionalista de los acontecimientos. Tal vez haya que contar también con algunas adiciones secundarias, como la serie de lamentaciones en 1 M 1,25-28; 1,36-40 y 2,8-12, que dan al Prólogo una grandeza trágica.

Queda por determinar la fecha de composición de la obra. A falta de indicios precisos, sólo es posible deducirla a partir de ciertos datos. Así, el elogio sin defecto que se hace de los romanos muestra que el libro es anterior al año 63 a.C., fecha que señala la profanación del Templo por la llegada de Pompeyo (véase Flavio Josefo, *La guerra de los judíos* 1,152-153). La muerte de Simón, narrada en 1 M 16,11ss, sitúa la composición de la obra como muy pronto en el 134 a.C., pero la noticia final de 1 M 16,23-24 sobre Juan Hircano, próxima por su estilo a las noticias del fin del reinado en los libros de los Reyes (por ejemplo, 2 R 10,20), sugiere que la composición podría ser posterior a la muerte de Juan Hircano, y habría que situarla entonces después del 104 a.C. (así, Abel y Starcky). Otros autores prefieren, no obstante, una datación más alta, hacia el 120 a.C. (Saulnier), y consideran 1 M 16,23-24 como redaccional. Nos resulta difícil optar por una de estas dos fechas.

51.3. Temas y cuestiones clave de 1 Macabeos

Incluso una lectura superficial del libro permite ver cómo su escritura tiene como modelo los grandes arquetipos bíblicos, especialmente las hazañas de Josué y de Saúl. Así, la guerra librada por Judas se asemeja a la primera conquista, y la instauración de la monarquía asmonea al comienzo de la monarquía israelita. La escritura histórica va acompañada aquí de una escritura midrásica, que se funda sistemáticamente sobre la referencia escriturística normativa en Israel. A modo de ejemplo, tomemos el discurso que pronuncia Judas antes de su victoria sobre Apolonio y sobre Serón en 1 M 3,18-22. En los vv. 18-19, la alusión a Gedeón (Jc 7,1-8) parece muy clara: la victoria no depende del número, sino que viene del cielo. Y cuando Judas establece una oposición entre los adversarios que «vienen contra nosotros, rebosando insolencia e impiedad», mientras que «nosotros, en cambio, combatimos por nuestras vidas y nuestras leyes» (vv. 20-21), resuena en el relato el desafío lanzado por David al gigante filisteo (1 S 17,45). Por lo que respecta a la exhortación final, «Él los quebrantará ante nosotros; no les temáis» (v. 23), corresponde a la exhortación de Moisés ante el mar de los Juncos en Ex 14,13-14.

Se podrían multiplicar así los ejemplos que muestran que el propósito del libro supera la apología de una dinastía, puesto que se trata de legitimar un linaje sin vinculación real con el tronco de Aarón (sacerdocio) y de David (monarquía). En ausencia de tal vinculación, la legitimidad asmonea es «escriturística» y el relato teje relaciones ideales con los antepasados fundadores de Israel.

Por otro lado, el libro no es en modo alguno uniforme: «A los rasgos maravillosos que aureolan las hazañas de Judas, se oponen las intrigas de Jonatán

y el triunfalismo de Simón. Todo sucede como si la obra tratara de tres épocas y diera a cada una un tono diferente» (C. Saulnier). Se adivina entonces una escritura parenética que exalta los orígenes de la monarquía asmonea (Judas) y, a la vez, previene contra un poder recibido del exterior y que vive de intrigas (Jonatán y, en menor medida, Simón). Al igual que en Samuel y en Reyes, la historia es edificante, una lección para leer el presente (representado por Juan Hircano).

La advertencia se dirige también a los judíos, especialmente a través de la oposición fundadora del Prólogo entre los «sin Ley» y los «defensores de la Ley», representados simbólicamente por el sacerdote Matatías, cuyo celo contra los impíos recuerda al de Pinjás, hijo de Eleazar (Nm 25,1-18). Por tanto, la relación de Israel con la Ley es central en el libro, a la vez como norma absoluta (de ahí la expresión «sentir celo por la Ley», 1 M 2,26-27.50.58; 4,42; etcétera) y como principio de juicio (más aún de los «judíos apóstatas», calificados de *anomoi*, «sin ley», o *paranomoi*, «adversarios de la Ley», que de los «paganos»). Al término de un análisis muy agudo, B. Renaud concluye: «El aspecto jurídico de la alianza ha pasado a ser primordial, y esto la aproxima a la Ley. Asistimos aquí a una inversión de valores: el pueblo fundado sobre la alianza –de la que la Ley no era más que un condicionamiento– se ha convertido en una comunidad alrededor de la Ley –a la cual ha quedado reducida la alianza». Hemos llegado de este modo al término de una larga evolución, que comenzó con la absolutización de la Ley durante las reformas de Esdras y de Nehemías dos siglos antes aproximadamente.

51.4. Estructura y contenido del Segundo libro de los Macabeos

Como hemos dicho en la introducción, este «segundo» libro no es en modo alguno la continuación del «primer», sino el resumen de una obra monumental escrita en cinco libros por Jasón de Cirene (véase el «Prefacio» del abreviador en 2 M 2,19-32). En resumen, la secuencia cronológica es muy reducida con respecto a 1 M, y va de las causas inmediatas de la rebelión a la victoria de Judas sobre Nicanor, es decir, del año 180 a.C. al 160 a.C.

Entre otras sugerencias (véase, por ejemplo, igualmente Abel), se puede proponer la estructuración siguiente, inspirada en Saulnier:

Después de una especie de **prólogo** compuesto por dos cartas pascuales a los judíos de Egipto, la primera datada en el año 124 a.C. (2 M 1,10a) y la segunda en el 164 a.C. (2 M 1,10b-2,18), y de un **prefacio** del abreviador (2 M 2,19-23), el libro contiene tres grandes partes, seguidas de un breve epílogo:

Primera parte: las causas de la rebelión (2 M 3,1-5,10)

Entre las causas de la rebelión, el libro, en contraste con 1 M, no insiste tanto sobre los «sin Ley» como sobre los compromisos de los grandes sacerdotes del Templo con el poder seléucida. En el relato destacan tres figuras, que son al mismo tiempo tipos simbólicos. En primer lugar, Onías el mediador, cuya santidad se opone a la traición del tesorero del Templo, Simón (3,1-6); el episodio más destacado es el del castigo de Heliódoro dispuesto a saquear los tesoros del santuario (3,7-40). La segunda figura sacerdotal es la de Jasón el impío que, aprovechándose de un viaje de su hermano Onías a Siria para responder a las acusaciones presentadas por Simón (4,1-6), se adueña del pontificado y lo perverso introduciendo el helenismo en Jerusalén (4,7-22). Esto no es más que el comienzo de una emulación cuya primera víctima será Jasón cuando Menelao el usurpador lo suplante a su vez (4,23-38). Como consecuencia, se desencadena en Jerusalén la guerra civil entre partidarios de Jasón y de Menelao, teniendo como fondo el falso rumor de la muerte de Antíoco IV Epífanes durante una expedición en Egipto (4,39-5,10).

Segunda parte: la persecución (2 M 5,1-7,42)

En este contexto turbulento, el soberano griego ordena masacrar a la población judía (5,11-14), saquea el Templo (5,15-23a) e instala en Jerusalén una guarnición (5,23b-27). «Pero Judas, llamado también Macabeo», concluye el texto, «formó un grupo de unos diez y se retiró al desierto» (v. 27). En Jerusalén se instala el culto pagano, «para obligar a los judíos a que desertaran de las leyes de sus padres y a que dejaran de vivir según las leyes de su Dios» (6,1-11). El cuadro es muy sombrío pero, a los ojos del autor del libro (véase 6,12-17), aparece iluminado por el comportamiento ejemplar de los mártires: primero, el anciano Eleazar a quien quieren obligar a comer carne de cerdo (6,18-31), después la madre y sus siete hijos que prefieren la muerte a la condenación (7,1-42).

Tercera parte: las hazañas de Judas (2 M 8,1-15,36)

Este es el trasfondo de la rebelión capitaneada por Judas y sus compañeros. Los éxitos iniciales, primero contra Nicanor y Gorgias y después contra Timoteo y Báquides (8,1-36), así como la muerte ignominiosa de Antíoco IV (9,1-29), conducen a la purificación del Templo (10,1-8).

Pero la lucha se mantiene bajo Antíoco V Eupátor, hijo del soberano anterior (10,9-11,12), antes de que se concluya una paz precaria en forma de cartas de amnistía (11,13-33). Por su parte, los romanos establecen una alianza con los judíos (11,34-37). Ligados a las intrigas seléucidas, tienen lugar nuevos combates (12,1-45), al término de los cuales, como medida de apaciguamiento, Antíoco V hace morir en el suplicio a Menelao (13,1-8) y ofrece un tratado a los judíos (13,18-26).

El final del libro presenta la guerra contra Nicanor; en la que se enfrentan también el sumo sacerdote Alcimo y Judas (14,1-15,36). El libro termina con la muerte de Nicanor, celebrada con la instauración de un día de fiesta en Israel «el día trece del duodécimo mes, llamado *adar* en arameo, la víspera del día de Mardoqueo» (15,36).

Epílogo: 2 M 15,37-39

Un breve epílogo del abreviador responde al prólogo, y pide una cierta indulgencia por parte del lector.

51.5. Origen y formación de 2 Macabeos

Recordemos que 2 M, escrito en griego, es un «resumen» (2,23-26) de la obra en cinco libros de Jasón de Cirene, o más bien, según 2,31, una adaptación. De Jasón no sabemos nada preciso, excepto que debía tratarse de un judío letrado de la diáspora cirenaica, que mantiene ciertas relaciones con Jerusalén y parece conocer bien la administración seléucida. Por lo que respecta a su obra original, es difícil hacerse una idea al respecto, porque se puede sospechar que 2 M no es un resumen sino más bien una antología de textos ligados por el abreviador, a veces de manera torpe (como en 13,21ss).

En cambio, la intención del abreviador aflora a lo largo del libro, del prólogo (2,19-32) al epílogo (15,37-39), pero más aún en ciertos juicios teológicos sobre el Templo (5,17-20), o sobre la persecución como tal (6,12-17). Este estilo de escritura es bastante típico de «la historiografía patética que tiende a suscitar la compasión y el temor» (Abel), representada especialmente por Teopompo de Quíos (*Filippicas*, hacia el año 330 a.C.), Clitarco (hacia el 305 a.C.) o Filarco de Náucratis (hacia el 220 a.C.). Se encuentra en ellos la misma búsqueda del efecto dramático, apoyada por el gusto por lo maravilloso y lo prodigioso.

De hecho, los ejemplos abundan en 2 M: colores barrocos del suicidio de Razías (14,37-46); intervención de lo maravilloso en el episodio de Heliodoro (3,24-34); apariciones celestes antes de los combates decisivos (11,8-10; 15,12-16), etcétera. Destaca igualmente el tema del castigo del tirano: aquif, Antíoco IV en 2 M 9. En cambio, este mismo episodio parece mucho más sobrio en 1 M 6,8-9-16. Si se opone a él la muerte –descrita también atrozmente– de los mártires, se ve que 2 M considera la historia menos desde un punto de vista político que desde la perspectiva del juicio retributivo de Dios.

¿Cuándo se puede datar la obra? El último acontecimiento narrado en 2 M es la muerte de Nicanor (febrero del año 160 a.C.), pero la obra está pre-

cedida por dos cartas pascuales dirigidas a los judíos de Egipto, una datada en el año 164 a.C. (desarrollo parenético sobre la fiesta de la Dedicación del Templo: cf. 1,10b-2,18), y la otra en el 124 a.C., donde se exhorta a los judíos de Egipto a manifestar su fidelidad al Templo celebrando su Dedicación: 1,1-10a. ¿Hay que sacar como conclusión que un tiempo relativamente largo separa la redacción de 2 M de la obra de Jasón de Cirene, la cual sería anterior a la muerte de Judas (mayo del 160 a.C.)?

Sin embargo, semejante conclusión choca con varias objeciones. Por una parte, la forma misma de los relatos es demasiado legendaria para que sea preciso postular una redacción muy próxima a los acontecimientos narrados; la redacción de 2 M supone, por el contrario, una lenta elaboración, que integra lo maravilloso en la historia. Por otra parte, las cartas pascuales pudieron circular en Egipto independientemente del cuerpo del libro (véase el duplicado de la muerte del tirano en 2 M 1,11-17 y 2 M 9). Entonces, hay que seguir sin duda a Saulnier, que data 2 M en el reinado de Alejandro Janeo (103-76 a.C.), cuando los reyes-sacerdotes asmoneos se reconciliaron con los descendientes de Onías en Egipto. Bajo esta luz, la intercesión celeste del sacerdote Onías III en favor de Judas (15,12-14) adquiere todo su sentido.

No obstante, no hay que proponer una datación demasiado baja, puesto que Filón de Alejandría parece conocer 2 M, y 4 M depende directamente de esta obra, como hemos visto anteriormente.

51.6. Temas y cuestiones clave de 2 Macabeos

Como muestra esta visión de conjunto, el propósito del «segundo» libro difiere en gran medida del «primer», y presenta especialmente una teología original sobre tres puntos.

(a) *La fidelidad a la ley y a las costumbres judías*, especialmente por lo que concierne a lo puro y lo impuro y a las prohibiciones alimentarias. El episodio de Eleazar, forzado a comer carne de cerdo, es paradigmático en este sentido. Pero esta misma fidelidad se encuentra en la oración y el ayuno en la adversidad (3,15,31; 8,2-4; etcétera) y el combate (10,25-26,38; 11,6-9; etcétera), el respeto que se debe al Libro santo (8,23; 15,9-10) y a la lengua de los Padres (12,37; 15,29), la observancia del sábado (8,25-26). Desde este punto de vista es típica la invocación de Judas antes del combate en 15,21-24, que hace eco a la liberación de Jerusalén en tiempos del rey Ezequías (2 R 19,35-36). Así, el libro describe cuál es en la diáspora (Egipto) la actitud del judío atento a la Ley de sus padres, aunque esto implique poner en peligro la propia vida.

(b) *Un juicio sobre el templo y el sacerdocio.* El Templo es el lugar mismo de la existencia judía (5,19-20); de ahí su carácter de inviolabilidad, como muestra el episodio dramático de Heliodoro y el juicio final expresado en 3,39: «El mismo que tiene en los cielos su morada, vela y protege aquel Lugar; y a los que se acercan con malas intenciones, los hiere de muerte». Conviene leer bajo esta luz los relatos del saqueo del santuario (5,15-16; véase el comentario teológico a los versículos 17-20), de su profanación por la introducción de cultos paganos (6,4-7) y de su purificación (10,1-8).

En el mismo orden de ideas, a la figura modelo de Onías, «hombre de bien» (3,1.10; 4,2.37) e «intercesor» ante Dios (3,31-34; 15,12) y ante el rey (4,5-6), se oponen las contra-figuras de Jasón (4,13-17) y sobre todo de Melnelao (4,23-29) –e incluso de Alcimo (14,3-13)–. Esto se entiende mejor si el libro fue compuesto en Egipto, donde Onías IV, hijo de Onías III, encontró refugio después de que Demetrio I nombrara como sumo sacerdote a Alcimo, un helenista moderado, en la primavera del año 161; con el apoyo de Ptolomeo IV, fundó en Leontópolis un templo enfrentado al de Jerusalén (Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 13,64ss; *La guerra de los judíos* 427-430).

A nuestro juicio, este papel moral del sumo sacerdote –descrito más como guía espiritual de la nación judía que como sacrificador (lo cual coincide con el ideal sapiencial de Si 45,15-17)– es la clave de bóveda del sistema teocrático elogiado por el libro. Integridad del Templo, fidelidad del pueblo a la ley y mediación del sumo sacerdote son los pilares indisociables de dicho sistema.

(c) *La teología de la retribución.* Este gran eje del libro se verifica tanto en las reflexiones del autor sobre el sentido providencial de la persecución (6,12-17) como en las figuras ejemplares de Eleazar (6,23-31) y de la madre y sus siete hijos (7,1-41), a los que se opone la figura del perseguidor Antíoco IV, condenado a una lenta descomposición corporal (9,7-10) y a una muerte dolorosa (9,28; véase también 1,11-17, aun cuando aquí los datos legendarios se aplican mejor a la muerte miserable de Antíoco III en Eliamida, durante un saqueo del Templo).

Esta teología del martirio se articula estrechamente con la afirmación de la resurrección de los muertos, y especialmente «de los cuerpos» (véase la muerte de Razías en 14,37-46). Un último elemento es la «comunión» entre vivos y muertos que se expresa en el «sacrificio expiatorio por los muertos, para que quedaran liberados del pecado» (12,38-45) y en la intercesión de los santos, Onías y Jeremías (15,12-16).

De este modo, el libro prolonga más allá de la muerte corporal el tema de la retribución, y se une al pensamiento apocalíptico sobre la resurrección de los muertos: los justos para la vida eterna y los impíos para la condenación eterna (Dn 12,1-4).

51.7. Indicaciones bibliográficas

51.7.1. Comentarios

F.M. ABEL, EtB, 1949. F.M. ABEL / J. STARCKY, SB(J), 1961^o. J.A. GOLDSTEIN, AncB 41, 1976; AncB 41A, 1983. C. HABICHT, JSHRZ 1/3, 1976. S. VON DOBBELER, NSK.AT, 1997.

51.7.2. Estado de la investigación

P. ABADIE, *Lecture des livres des Maccabées. Etude historique et littéraire sur la crise maccabéenne*, Lyon, 1996. D.S. WILLIAMS, «Recent Research in 1 Maccabees», *CR·BS* 9 (2001), pp. 169-184. ID., «Recent Research in 2 Maccabees», *CBR* 2/1 (2003), pp. 69-84.

51.7.3. Obras y artículos importantes

E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchung über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin, 1937 - *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt* (SJLA 32), Leiden, 1979. ID., *Studies in Jewish and Christian History* (AGJU 9), 3 vols., Leiden, 1976-1986. W.D. DAVIES / L. FINKELSTEIN (eds.), *The Cambridge History of Judaism 2: The Hellenistic Age*, Cambridge, 1989. R. DORAN, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees* (CBQ·MS 12), Washington, 1981. A. MOMIGLIANO, «Le deuxième livre des Maccabées», en B. SILVIA (ed.), *Contributions à l'histoire du judaïsme*, Nîmes, 2002, pp. 73-84. B. RENAUD, «La loi dans les livres des Maccabées», *RB* 68 (1961), pp. 39-67. M. SARTRE, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique: IV^e siècle avant J.-C. - III^e siècle après J.-C.*, Paris, 2001. C. SAULNIER, *Histoire d'Israël 3. De la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple*, Paris, 1985. ID., *La crise maccabéenne* (CEv 42), Paris, 1982 (trad. cast.: *La crisis macabea*, Verbo Divino, Estella, 1983). P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité*, Paris, 1989. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 4 vols., revisada y editada por G. VERMES / F. MILLAR, Edimburgo, 1973-1987 (trad. cast.: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Cristiandad, Madrid, 1985). V. TCHERICOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Filadelfia (Pa) / Jerusalén, 1966¹. P. VIDAL-NAQUET, «Les Juifs entre l'Etat et l'apocalytiques», en C. NICOLET (ed.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen: 264-27 avant J.-C. T. 2, Genèse d'un Empire* (Nouvelle Clio 8bis), Paris, 1989², pp. 850-854. E. WILL / C. ORRIEUX, *Ioudaïsmos - Hellēnismos: essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, 1986.

SABIDURÍA DE SALOMÓN

Thierry Legrand

Tanto si se hace una lectura continua como si se exploran algunos temas precisos (justicia, suerte de los impíos, teología, historia de la salvación...) la impresión resultante es siempre la misma: el libro de la Sabiduría presenta grandes cualidades poéticas y espirituales, no deja indiferente al lector y se dirige insistenteamente a su capacidad de ser interpelado.

El libro de la Sabiduría constituye uno de los apócrifos (o libros deutero-canónicos) más accesibles al público no instruido: está estructurado, tiene una extensión razonable (19 capítulos) y su lectura es agradable, especialmente porque aborda toda una serie de temáticas a la vez comprensibles y pertinentes para un público cristiano o judío. Las reflexiones filosóficas no están ausentes, pero el autor quiere hablarnos sobre todo de ética y de teología. Versículo a versículo, la obra desarrolla una argumentación que no deja de recordar la importancia de los comportamientos humanos frente a la justicia divina. ¿Y qué papel desempeña la Sabiduría en todo esto? Ella se revela como una interfaz indispensable entre el hombre y Dios, un camino de salvación que conduce a la inmortalidad.

52.1. Estructura y contenido del libro

Por el título que le atribuye, «Sabiduría de Salomón» (*Sophia Salômônios*), la tradición manuscrita griega vincula la obra al personaje del rey Salomón y a su legendaria sabiduría (cf. 1 R 3; 5,9-14; 10; 2 Cro 1; 2 M 2,9). Salomón no es ciertamente el autor, aun cuando los capítulos 7-9 lo ponen en escena y le dan la palabra (cf. 7,7-8; 8,13-14). Como otras obras sapienciales (Proverbios, Cantar, Qohélet) o de la literatura intertestamentaria (Salmos, Odas y Testamento de Salomón...), se situó la Sabiduría de Salomón bajo la autoridad de una figura bíblica importante, una figura real, que representa en cierto modo al sabio por excelencia. Por su parte, la tradición latina ha conservado un título sencillo, pero de una gran fuerza: «Libro de la Sabiduría» (*liber sapientiae*).

El texto de la Sabiduría de Salomón ha llegado hasta nosotros gracias a los manuscritos de la *Septuaginta*: los grandes unciales transmiten un texto

estable presentado en versos. La *Vetus Latina* (*Vetus Latina*), que traduce un original griego, nos transmite el texto más antiguo de la Sabiduría. El libro no se encontró entre los manuscritos del mar Muerto y actualmente no subsiste ningún ejemplar, y ni siquiera un fragmento, de la Sabiduría de Salomón en lengua hebrea o aramea.

Sin embargo, varios estudios han tratado de demostrar la existencia de un original semítico (hebreo o arameo, cf. Margoliouth y Zimmermann) detrás de todo o de parte del libro. Los resultados de estas investigaciones no han resultado convincentes (cf. Larcher). Es evidente que la obra fue redactada en griego y no es en modo alguno la traducción de un original semítico: la frecuencia de las palabras compuestas, así como procedimientos literarios como la paronomasia (14,11bcd), la aliteración o la asonancia (6,10a), refuerzan esta conclusión.

Al leer la Sabiduría de Salomón, se observa fácilmente la existencia de varios conjuntos temáticos: justos e impíos, importancia de la sabiduría, desarrollo de la historia bíblica y providencia divina.

La mayoría de los comentaristas distinguen tres grandes secciones: comparación de la suerte de los impíos y de los justos, Sb 1-5; el elogio de la Sabiduría y la búsqueda de Salomón, Sb 6-9; la Sabiduría, clave de la historia bíblica, Sb 10-19. Otros críticos (Winston, Gilbert) sugieren una división un poco diferente: la primera sección incluiría el capítulo 6 sobre la llamada a la escucha y la invitación a buscar la Sabiduría; la segunda sección, consagrada a la naturaleza de la Sabiduría (Sb 6,22-10,21), se extendería hasta el papel de ésta en la historia (desde Adán hasta Moisés y la salida de Egipto); vendría, por último, la sección final (Sb 11-19), sobre la suerte de los egipcios y los israelitas durante el Éxodo.

Nosotros seguimos, no obstante, la primera estructura, que nos parece la más evidente:

I. De los impíos y de los justos: la Justicia de Dios triunfará (Sb 1-5)

- | | |
|-----------|--|
| 1,1-15 | Exhortación a la justicia – advertencia dirigida a los impíos; la Sabiduría y la justicia divina velan |
| 1,16-2,24 | La muerte y el olvido son el desenlace de una vida de impiedad. El justo y la justicia divina, puestos a prueba por los incrédulos |
| 3,1-12 | Comparación de la suerte de los justos y de los impíos: aquéllos están destinados a la glorificación y gozan de la protección divina («resplandecerán»: 3,7); éstos conocerán el castigo de una vida estéril |
| 3,13-4,6 | Elogio de la virtud: se compara las virtudes de la mujer estéril y la fidelidad del eunuco con la inutilidad de la descendencia de los inicuos |

- 4,7-20 ¿Longevidad o plenitud de vida? La muerte prematura del justo es una bendición; vive junto a Dios (cf. el personaje de Henoc). La falta de inteligencia y la testarudez de los inicuos los condenan a la aflicción y al olvido
- 5,1-14 Frente al justo triunfante, el discurso de sus opresores revela el único camino saludable: el camino de Dios. Todo lo demás no es sino desesperación y camino sin salida
- 5,15-23 La victoria de los justos y el combate divino contra los insensatos

II. El elogio de la Sabiduría y la búsqueda de Salomón (Sb 6-9)

- 6,1-11 Exhortación y advertencia dirigida a los poderosos: tendrán que seguir la voluntad divina y las palabras de la Sabiduría
- 6,12-21 Elogio de la Sabiduría; sus caminos y sus beneficios
- 6, 22-25 Prólogo al discurso de Salomón: anuncio de revelaciones relativas a la Sabiduría
- 7, 1-14 Itinerario autobiográfico del rey Salomón, su búsqueda y su preferencia por la Sabiduría
- 7,15-21 Invocación a Dios. La fuente de todo conocimiento está en Dios, la Sabiduría es su instrumento
- 7,22-8,1 Naturaleza y atributos de la Sabiduría
- 8,2-16 En busca de la Sabiduría, compañera ideal, principio de todo conocimiento y de toda autoridad
- 8,17-21 Preliminares: la búsqueda de la Sabiduría pasa por la oración
- 9,1-18 Oración central: con piedad y sinceridad, Salomón pide la Sabiduría que reside junto a Dios, verdadero instrumento de salvación para la humanidad

III. La Sabiduría, clave de la historia bíblica (Sb 10-19)

- 10,1-21 La Sabiduría dirige la historia: exposición de sus obras desde el primer hombre hasta la salida de Egipto
- 11,1-14 El milagro del agua en el desierto puesto en paralelo con el episodio de las aguas del Nilo convertidas en sangre permite enunciar un primer principio importante de la acción divina: un mismo elemento puede ser salvador o destructor
- 11,15-16 El tema del culto a los animales revela un segundo principio: el hombre es castigado por aquello en lo que ha pecado
- 11,17-12,22 Excursus sobre la naturaleza de la acción divina: su omnipotencia contenida, su moderación y su intención pedagógica, su apertura a la conversión. Un ejemplo debe servir de enseñanza al pueblo de Israel: el castigo progresivo de los cananeos
- 12,23-27 Repetición y conclusión a propósito de los egipcios: por haber dado culto a los animales fueron castigados por éstos. ¡Se ha manifestado la justicia divina!

13,1-15,19	Vanidad de las religiones paganas, peligros del culto a los ídolos y grandeza de Dios. Algunas formas de la idolatría: la adivinación, las creencias ligadas a la navegación y los ídolos modelados con arcilla o madera
16,1-4	Segundo paralelo: las codornices como alimento benéfico para el pueblo de Dios; los insectos y los bichos como castigo para los adoradores de animales
16,5-14	Tercer paralelo: recuerdo del episodio de la serpiente de bronce y de la salvación ofrecida por Dios. Por el contrario, los egipcios carecen de protección y se encuentran sin remedio frente a las picaduras de insectos que los matan
16,15-29	Cuarto paralelo: lo que viene del cielo sirve de corrección para los egipcios (el granizo, el fuego) y de beneficio para los israelitas (el maná). Dios gobierna los elementos y la creación está al servicio de su justicia
17,1-18,4	Quinto paralelo: se establece una oposición entre las tinieblas que envolvieron a los egipcios y los mantuvieron aterrados y la luminosidad de la columna de nube, verdadera guía para los santos
18,5-25	Sexto paralelo: la destrucción y la muerte para los egipcios, la glorificación y la protección para los hijos de Dios. Importancia del sacerdocio en la persona de Aarón
19,1-9	Séptimo paralelo: el endurecimiento y la obstinación de los egipcios causan su desaparición. Para el pueblo de Dios, la travesía del mar Rojo es la señal de un nuevo punto de partida, una nueva creación
19,10-21	Síntesis final y recuerdo de algunos episodios destacados. El castigo de los habitantes de Sodoma
19,22	Mensaje de esperanza: Dios protege y glorifica

52.2. Origen y formación

52.2.1. Unidad literaria, género, autor y fecha de composición

En los siglos XIX y XX se debatió en varias ocasiones la cuestión de la unidad literaria de la obra. Algunos críticos creyeron percibir en este o aquel indicio literario, estilístico o lexical, los rastros de una redacción elaborada por varios autores, e incluso de una incorporación de fragmentos hebreos a un conjunto griego: Sb 1-5 habría sido escrito en hebreo; o los capítulos 11-19 habrían sido redactados por un autor diferente, cuyos adversarios eran diferentes de los de los capítulos 1-10.

Los estudios recientes, centrados sobre todo en el estilo y las características literarias de la obra (Reese, Gilbert), demuestran la gran unidad de este libro. Ciertamente, la Sabiduría de Salomón contiene una gran diversidad de

estilos y de temas, pero es la obra de una sola y única «personalidad» literaria. Algunos especialistas van más allá de esta afirmación y precisan que la obra tal vez no fue redactada en una sola etapa, sino que el proceso de redacción se extendió a lo largo de varios años (Skehan).

La unidad literaria y temática de la Sabiduría de Salomón resulta evidente cuando se estudian las características de la obra:

– Ésta está marcada por un estilo y un lenguaje que revelan, por una parte, un gran dominio de la lengua griega y, por otra parte, un buen conocimiento de la cultura y la literatura helenísticas.

– Se encuentra en ella un vocabulario rebuscado, términos nuevos y palabras compuestas.

– El autor conoce la poesía hebrea y se inspira en ella ampliamente (breves sentencias, paralelismos...). Su esfera literaria es, sin embargo, más amplia, y practica con virtuosismo la retórica griega.

– El redactor juega con los procedimientos de contraste y de comparación (la suerte de los impíos / la suerte de los justos, la fecundidad / la esterilidad); las alusiones, los asonancias, las aliteraciones y los anuncios de temas son frecuentes.

– En la Sabiduría de Salomón están bien atestiguados otros procedimientos literarios y estilísticos, como el quiasmo, el sorites (Sb 6,17-20), la diatriba (Sb 2,1s. y Sb 5,3s.) y la antítesis.

La obra pertenece al género sapiencial, pero no se contenta con yuxtaponer los enunciados de sabiduría, contrariamente a otras composiciones antiguas (Proverbios, Sirácida), sino que atestigua, por el contrario, un verdadero trabajo literario y redaccional, que se inspira especialmente en los modelos de la literatura griega. A este respecto, varios críticos han relacionado con razón este o aquel pasaje de la Sabiduría de Salomón con géneros o elementos literarios como la diatriba (Sb 2.5.11), la aporfa (Sb 6-10) y la *syncrisis* (sobre todo Sb 11-19). De este modo, J.M Reese ha identificado la Sabiduría de Salomón con el género del discurso protréptico (una especie de introducción filosófica, estimulante y persuasiva, destinada a instruir a los jóvenes estudiantes). La tesis desarrollada por M. Gilbert nos parece más coherente y más englobante: en su opinión, la Sabiduría de Salomón está emparentada con el género del discurso epidíctico y, más precisamente, con el *encomium* o elogio.

Hay, por tanto, unidad literaria y riqueza de estilo, pero ¿qué sabemos del autor de la obra? Éste toma prestados elementos del medio cultural y religioso en que evoluciona (ciencia, filosofía, religiosidad circundante). Parece que se dirige a judíos que viven en un medio helenístico, y las numerosas alusiones al Éxodo y a la religión de Egipto invitan a situarlo en la diáspora egipcia, probablemente en Alejandría.

La fecha de la redacción sigue siendo incierta. No obstante, un cierto número de indicios literarios (estilo, vocabulario, representaciones filosóficas) invitan a inclinarse por una datación en la segunda mitad del siglo I a.C.

52.2.2. Influencias

La unidad del libro y sus innegables cualidades literarias hacen de él una obra sapiencial de una gran originalidad. No obstante, la obra se caracteriza por diferentes influencias que resulta útil poner de manifiesto. No encontramos en ella ninguna cita explícita de los libros canónicos del Antiguo Testamento, pero el estilo, la fraseología y el contenido de muchos versos remiten constantemente a los escritos veterotestamentarios (Génesis, Isaías, Daniel, Proverbios, Salmos, así como a la literatura sapiencial de una manera más general). En la tercera sección de la obra, el tema del Éxodo y de las plagas de Egipto se inspira en los relatos correspondientes en los libros de Éxodo y Números; además, el autor conocía ciertamente los Sal 78 y 105-107. Los motivos escatológicos enunciados a lo largo de la obra recuerdan, sin lugar a dudas, los de la literatura esenia y los de algunos pseudoepígrafos. El Primer libro de Henoc, verdadero «best-seller» en Qumrán, muestra paralelos interesantes con la Sabiduría de Salomón (véase sobre todo 1 Henoc 1-5 y el final parenético, 1 Henoc 91-105.108). Asimismo, la Sabiduría de Salomón guarda relación con los escritos sapienciales de Qumrán (por ejemplo, 4Q415-420; 4Q424 y 4Q525, pero también 11QPs^a).

No es preciso demostrar las influencias de la literatura griega sobre la Sabiduría de Salomón: en primer lugar, los autores subrayan las influencias estoicas, pero también las de los epicúreos (cf., por ejemplo, el tema de la incorruptibilidad, *aphtharsia*) y los pitagóricos, e incluso los platónicos. Sin embargo, hay que precisar mejor la exactitud y el alcance de todos estos vínculos considerados (cf. sobre este punto Gilbert).

Añadamos finalmente que la Sabiduría de Salomón fue atribuida durante mucho tiempo a Filón de Alejandría debido a las semejanzas que presenta con las producciones literarias de este autor (cf., por ejemplo, la *Vida de Moisés*).

52.3. Temas y cuestiones clave

Como sucede a menudo en la literatura sapiencial, el lector se encuentra ante un número abundante de temáticas religiosas y teológicas. En el libro de la Sabiduría de Salomón, las tres secciones del libro permiten enunciar tres cuestiones clave importantes: ética, filosófica y teológica.

La temática ética se expresa de múltiples formas a lo largo de toda la obra, pero aparece más claramente en las primeras secciones que tratan de la justicia divina y de la suerte reservada a los impíos y a los justos (Sb 1-5). La vida del hombre es breve y él puede decidir si la orienta hacia el disfrute (2,6-9) y la explotación de los otros (2,10.19-20), pero esta actitud sólo conduce a la nada y a la muerte (3,11-12). La obra distingue aquí, de forma explícita y casi caricaturesca, el comportamiento de los malvados (impíos, inicuos, increyentes) y el de los justos. El personaje de Henoc, el justo perfecto ensalzado por Dios (véase Gn 5,24), está con toda seguridad en el trasfondo de la descripción admirable del justo en Sb 4,7-20.

La Sabiduría de Salomón es una exhortación por el ejemplo: el único camino de vida (1,12-15), el único camino de salvación (14,4; 16,6-7) y de esperanza (3,4; 12,19), consiste en seguir la Sabiduría y hacer la voluntad de Dios (9,17). El resultado de todo esto es la inmortalidad (3,4; 4,1; 8,17; 15,3) y la incorruptibilidad (2,23; 6,18-19) para quien se adhiere a la Sabiduría divina (cf. Delcor). La dimensión ética asume aquí una orientación escatológica (cf. el tema de la visita divina *-episkopē-* para los elegidos y los impíos: Sb 2,20; 3,7.13; 4,15; 14,11; 19,15).

La temática filosófica de la obra está constituida por el conjunto de los enunciados que presentan la Sabiduría y su naturaleza particular. Aun cuando el término «sabiduría» aparece principalmente en la primera mitad del libro (véase especialmente los capítulos 6-8 y la oración de Sb 9), el tema de la Sabiduría domina el conjunto de la obra. Las descripciones de la Sabiduría recuerdan las del libro de los Proverbios (Pr 4; 8) y el Siráida (Si 24). Sin embargo, la obra insiste, de manera original y en un estilo filosófico (leer Sb 7,22-23), en varios puntos:

– La mayoría de las veces se trata de la Sabiduría divina, personificada (7,22) e íntimamente ligada a Dios (8,3-4; 7,15.25; 9,2). La Sabiduría aparece bastante poco diferenciada del espíritu de Dios (1,4-7; 7,22-23; 9,17), es una especie de efluvio, de emanación (7,25) del poder divino, cuyo trono también comparte (9,4).

– Presente y activa en la creación (9,2.9), la Sabiduría continúa desempeñando un papel activo en la conservación del universo (7,27; 8,1.4) y la salvación de los hombres (9,11.18; 10,4). Como Dios (13,1), ha resultado ser «artesana» (*tekhnitēs*) del universo (7,21; 8,6; 14,2).

– Asimismo, la Sabiduría está totalmente disponible para quienes son dignos de ella (1,4-5; 6,15-16) y la buscan (7,12-14). La oración es un medio necesario para obtenerla (7,7-8; 8,21 y el capítulo 9).

– La Sabiduría está ligada a la vida, es la guía de la vida (3,11), y procura la incorruptibilidad (6,18-19; «inmortalidad», 8,13.17). A ella se le deben

todos los conocimientos (7,15-21), la presciencia (8,8) y los favores terrestres (7,11-12; 8,18);

– La Sabiduría está ligada al tema de la luz (6,12; 7,10): aparece como el reflejo de la luz eterna (7,26); sobrepasa toda claridad (7,29-30); es la nube que ilumina al pueblo (10,17).

El tema teológico fundamental de la Sabiduría de Salomón es Dios mismo, su imagen y su papel en el universo y a través de la historia (cf. la oración de Sb 9 y Sb 10). Es Dios quien está en el trasfondo de todo; incluso cuando se pone en primer plano el tema de la sabiduría, es para atestiguar mejor la influencia divina sobre la historia de la humanidad. Lo que está en juego es muy importante, y se trata de mostrar cómo el Dios de la alianza de Moisés es también el Dios de la Sabiduría eterna, el Dios que salva a su pueblo (véase la doxología en Sb 19,22) y ofrece su salvación a los justos (3,7) en todos los tiempos y en todos los lugares.

Todos los medios y todos los ejemplos son útiles para exponer las cualidades y las disposiciones de Dios: él es, claro está, el Dios único, el que «es» (Sb 13,1), el Creador (11,17), el verdadero señor del universo (11,25-26), y su providencia (*pronoia*) se extiende a todas las cosas (6,7). Él es el Dios de la justicia y del juicio (1,8). La originalidad teológica de la obra reside en su presentación de un Dios que preserva la vida (1,13-15) y que ejerce su papel de juez con medida y pedagogía (3,5; 12,2), dejando siempre la puerta abierta al arrepentimiento (11,23; 12,10.19).

Toda la segunda mitad de la obra (Sb 10-19) se interesa por el funcionamiento de la justicia divina. Dios es aquel que de una manera hábil utiliza los elementos de su creación (agua, animales, luz y tinieblas) para actuar en favor de su pueblo o contra sus enemigos. De paso, el autor nos ofrece una muy sutil crítica del culto a los ídolos (Sb 13-15): se trata ante todo de revelar la vanidad de las prácticas religiosas politeístas (13,10) para manifestar mejor la grandeza de Dios y su misericordia (11,21-26). La utilización teológica del episodio de las plagas de Egipto es notable (11-19), pues sirve de marco ejemplar para desplegar las características de la acción divina en favor de su pueblo y contra sus adversarios.

52.4. Indicaciones bibliográficas

52.4.1. Comentarios

H. ENGEL, NSK.AT 16, 1998. H. HÜBNER, ATD Apokryphen 4, 1999. C. LARCHER, EtB, 1983-1985. J.-M. REESE, «Wisdom of Solomon», en J.-L. MAYS (ed.), *Harper's Bible Commentary*, San Francisco (Ca) *et al.*, 1988. J. WEBER, SB(PC), 1946. D. WINSTON, AncB 43, 1979. A.G. WRIGHT, «Wisdom», en R.E. BROWN / J.A. FITZMYER y R.E. MURPHY (eds.), *The Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, 1968 (trad. cast.: *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, 5 vols., Cristiandad, Madrid, 1971-1972).

52.4.2. Estado de la investigación

N. CALDUCH-BENAGES / J. VERMEYLEN (eds.), *Treasures of Wisdom: Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*. Festschrift M. Gilbert (BETHL 143), Leuven / París, 1999. D. DORÉ, *Le livre de la Sagesse de Salomon* (CEv 113), París, 2001 (trad. cast.: *El libro de la sabiduría de Salomón*, Verbo Divino, Estella, 2003).

52.4.3. Obras y artículos importantes

M. DELCOR, «L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân», *NRTH* 77 (1955), pp. 614-630. M. GILBERT, «Sagesse de Salomon», *DBS* 11 (1986), col. 58-119. M. GILBERT, «Wisdom Literature», en M.E. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRI 2.2), Filadelfia (Pa), 1984. Id., «L'enseignement des sages», en J. AUNEAU (ed.), *Les Psalmes et les autres Ecrits* (Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques. Ancien Testament 5), París, 1990. D.S. MARGOLIOUTH, «Was the Book of Wisdom Written in Hebrew?», *JRAS* 6 (1890), pp. 263-297. J.-M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBib 41), Roma, 1970. P.W. SKEHAN, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (CBQ.MS 1), Washington (DC), 1971. D. WINSTON, «Solomon», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6, Nueva York *et al.*, 1992, pp. 120-127. A.G. WRIGHT, «The Structure of the Book of Wisdom», *Bib.* 48 (1967), pp. 165-184. J. ZIEGLER, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum*. Vol. 12/I. *Sapientia Salomonis*, Göttingen, 1962. F. ZIMMERMANN, «The Book of Wisdom: Its Language and Character», *JQR* 57 (1966), pp. 1-27 y pp. 101-135.

SIRÁCIDA*Thierry Legrand*

El Sirácida, con sus 51 capítulos de máximas y de reflexiones morales, parece a veces un «supermercado» de la sabiduría. Es verdad que en él no se compra nada, ¡pero hay de todo! El lector descubrirá en él una mezcla aparentemente desordenada de proverbios, sentencias, alabanzas, consideraciones éticas, litúrgicas e históricas, así como numerosas exhortaciones a seguir la sabiduría y a vivir en el temor de Dios.

No obstante, no hay que confundirse en lo relativo a las cualidades literarias de este escrito bíblico. La materia está más organizada de lo que parece a primera vista, de modo que se pueden identificar algunos conjuntos temáticos más amplios como el Elogio de los padres, la historia de las grandes figuras bíblicas (44-50), y también verdaderas joyas literarias más breves sobre la Sabiduría (Si 1; 24), la libertad (15,11-20), el duelo (38,16-23), el trabajo (38,24-34), la grandeza de Dios (42,15-43,33) y la función sacerdotal (50).

La obra resulta sorprendente por más de una razón: está precedida por un prólogo único en su género; la transmitieron dos generaciones de sabios y bajo varias formas (griegas, latinas, hebreas y siríacas); el texto hebreo original está incompleto y parece que algunos capítulos fueron desplazados; por último, el final (capítulo 51) plantea problemas textuales considerables. Todas estas riquezas y esta complejidad hacen de ella una obra aparte y difícil en la colección de los libros apócrifos. Sería lamentable, sin embargo, no aprovechar lo que el propio autor nos propone: «sabiduría a raudales» procedente de su corazón (Si 50,27).

53.1. Estructura y contenido del libro

El Sirácida («el Eclesiástico» en la Vulgata, la «Sabiduría de Jesús hijo de Sirá» en los manuscritos griegos) es una extensa síntesis sapiencial difícil de delimitar en una primera lectura: hay casi tantas estructuras propuestas como exegetas (cf. Spicq).

No obstante, un buen número de comentaristas distinguen dos grandes secciones, capítulos 1-23 y 24-50, enmarcadas por un prólogo (texto griego) y una conclusión (Si 50,27-29 + los apéndices de Si 51). Dentro de las dos secciones principales, aun cuando se identifican fácilmente varios subconjuntos temáticos, no es siempre posible comprender la organización general (algunos manuscritos griegos y hebreos contienen títulos: Si 20,27; 23,7; 24,1; 30,1; 30,14[16]; 44,1; 51,1).

En varias ocasiones, y principalmente en la primera sección, se nota la presencia de enunciados o de párrafos relativos a la sabiduría, su búsqueda y su papel. Éstos parecen delimitar o establecer el ritmo de los subconjuntos sapienciales más amplios:

- | | |
|-------------|---|
| 1,1-20 | Himno a la sabiduría y al temor de Dios |
| 1,22-4,10 | Instrucciones y proverbios: temor y confianza, deberes filiales, humildad y orgullo; la atención centrada en los más débiles |
| 4,11-19 | La sabiduría que acompaña: ella educa, guía y procura la alegría |
| 4,20-6,17 | Diferentes enseñanzas sobre la manera de comportarse (las riquezas, la conversación, el respeto a los otros, los amigos) y de considerarse (la franqueza, el valor, los peligros de la doblez) |
| 6,18-37 | Buscar, seguir y revestirse de la sabiduría |
| 7,1-14,19 | Diversos conjuntos de consejos, recomendaciones relativas a la familia y a las relaciones humanas en general (humildad y orgullo, ricos y pobres) |
| 14,20-15,10 | Dedicarse a la sabiduría es vivir junto a ella y aprovechar sus beneficios. El insensato se mantiene siempre lejos de la sabiduría |
| 15,11-23,27 | Conjunto de reflexiones sapienciales: la libertad de elección, la reprobación y la retribución divina, la sabiduría de Dios en la creación y el acompañamiento a la humanidad; el dominio de sí (disciplinar el propio discurso); el sabio y el necio. Una oración (23,1-6) acompaña estas máximas de sabiduría |
| 24,1-34 | Elogio de la Sabiduría (introducción magistral a la segunda sección del libro: Si 25-50; el «Elogio de los padres» en Si 44-49/50 es un elogio de la sabiduría de los hombres ilustres; véase el <i>excursus</i> más adelante) |

La estructura así delimitada es seductora, pero plantea, no obstante, numerosas dificultades: el vínculo entre los enunciados sobre la sabiduría y las instrucciones sapienciales no es evidente; no se tiene suficientemente en cuenta la segunda sección (24-50). ¿Qué hacer con Si 44-50 y con el Elogio de los padres que presenta?

Una alternativa consiste en dividir el Sirácida en cinco grandes unidades (Spicq, Michaud, así como la *Traduction oecuménique de la Bible* y la Pléiade), todas ellas compuestas por una introducción teológica seguida de una instrucción sapiencial:

I. Sirácida 1,1-16,23

- 1,1-30 La sabiduría identificada con el temor de Dios
 2,1-16,23 *Enseñanzas, proverbios, máximas*

II. Sirácida 16,24-23,27

- 16,24-18,14 La grandeza de Dios se manifiesta a través de su creación y de su criatura: el hombre. Su paciencia y su perdón son inmensos
 18,15-23,27 *Enseñanzas, proverbios, máximas*

III. Sirácida 24,1-32,13

- 24,1-34 Elogio de la Sabiduría; sus vínculos con la Ley
 25,1-32,13 *Enseñanzas, proverbios, máximas*

IV. Sirácida 32,14-42,14

- 32,14-33,18 El sabio se apoya sobre la Ley y vive en el temor de Dios. En su obra creadora, Dios ordenó y distinguió los seres y las cosas. Hay vida y muerte, piadosos e impíos
 33,19-42,14 *Enseñanzas, proverbios, máximas*
 39,12-35 Himno al Dios creador, juez escatológico (Si 39,12-35)

V. Sirácida 42,15-50,26

- 42,15-43,33 Alabanza a Dios y a su obra creadora. Los astros y los fenómenos naturales atestiguan su grandeza
 44-50,26 *Elogio de los padres*

Nótese que las introducciones teológicas desarrollan los temas predilectos del autor del Sirácida: 1) la sabiduría y sus afinidades con el temor de Dios (1,14) y con la Ley (24,23); 2) la función creadora de Dios, que ordena, divide y distingue (16,26ss) los elementos y los hombres (33,11).

Dentro de las secciones que reagrupamos bajo el título de instrucciones sapienciales (2,1-16,23; 18,15-23,27; 25,1-32,13; 33,19-42,14), es posible detectar la sucesión de las temáticas, pero no se puede poner verdaderamente de manifiesto la coherencia del conjunto; ésta sigue siendo difícil de captar, sobre todo porque la mayoría de los motivos se encuentran en varias ocasiones (riquezas, pobreza, amistad, mujeres, humildad, orgullo, dominio de sí y del propio discurso...).

La obra va acompañada de una conclusión en forma de anotación final (Si 50,27-29) que nos da el nombre del autor, su filiación y su localización geográfica. Parece que se añadieron dos apéndices al conjunto: un cántico de alabanza en Si 51,1-13, y un salmo alfábético sobre el tema de la búsqueda de la Sabiduría en Si 51,13-30. Un tercer salmo, intercalado entre estos dos últimos, aparece en el manuscrito B de la Geniza de El Cairo. Se trata de un texto que se inspira en otras composiciones bíblicas y litúrgicas (Sal 136 y las «Dieciocho bendiciones»); tal vez sea de origen esenio (cf. especialmente la mención de los hijos de Sadoc).

53.2. Origen y formación

53.2.1. Textos y versiones

Los libros apócrifos o deutero-canónicos han tenido con frecuencia una vida accidentada, tanto en el nivel de su transmisión como en el nivel de su aceptación en los diferentes medios judíos y cristianos. El Sirácida es un buen ejemplo de esta evolución de los textos, que hace que una historia o una colección de sabiduría sigan viviendo y transformándose al entrar en contacto con las comunidades que las leen y las «practican».

Hasta finales del siglo XIX, sólo se conocía el Sirácida a través de las traducciones griegas, latinas y siríacas. Aparte de algunas citas dispersas en el *Talmud* y en la literatura rabínica, los mismos judíos habían perdido el rastro del original hebreo.

– Con el descubrimiento de la Geniza de El Cairo (1896), los primeros manuscritos **hebreos** del Sirácida salieron a la luz y fueron publicados a lo largo de los siguientes decenios. En la década de 1960, el rollo del Sirácida descubierto en Masada y los fragmentos de Qumrán (2Q18; 11QPs^a 21-22) completaron la lista de los fragmentos del texto hebreo del Sirácida. Actualmente se han reconstruido dos tercios del texto hebreo (cf. a este respecto Nelson), pero aún subsisten importantes dificultades textuales: se reconoce generalmente que existen al menos dos recensiones del texto hebreo (llamadas Hb I y Hb II).

– El texto **griego** del Sirácida, habitualmente utilizado y traducido durante muchos siglos, ha llegado hasta nosotros gracias a los grandes manuscritos unciales (Alejandrino, Vaticano, Sinaítico, Ephraemi Rescriptus). Es considerado generalmente como la forma breve del Sirácida (llamada Gr I) y plantea pocas dificultades textuales. Esta forma breve contiene un prólogo, donde el traductor expone los motivos de su traducción al griego, así como las cualidades y las dificultades de ésta.

Existe otra forma de la versión griega, representada por un cierto número de testigos textuales, como las citas patrísticas, los minúsculos y especial-

mente el manuscrito 248. Esta forma, llamada larga o extendida (= Gr II), contiene más de ciento cincuenta versos suplementarios con respecto a los grandes unciales. (Las adiciones del Griego II se presentan en caracteres minúsculos en la edición de J. Ziegler).

Junto a los textos hebreos y griegos, las versiones **latina** y **siríaca** son dignas de interés por sus características notables. La versión latina aparece sobrecargada y es muy diferente del texto griego de los unciales (existencia de duplicados, desplazamientos de versículos, añadido del capítulo 52). La versión siríaca es compleja por más de una razón: no sólo contiene pasajes adicionales (Si 1,20c-z), sino también algunas lagunas importantes: Si 41,12-42,6 y 43,11-33. En resumen, a los 1.600 versículos del texto griego de los unciales, el siríaco añade otros 75, pero omite aproximadamente 200.

Añadamos que todos los manuscritos griegos, tanto de la forma breve como de la forma larga, contienen una transposición de tres capítulos: entre los vv. 24 y 25 del capítulo 30, se puede leer el texto que va de Si 33,13bc a 36,16a. Se admite comúnmente que esta transposición se produjo de manera accidental: uno o varios cuadernos del códice se pudieron desplazar por error. El carácter sapiencial del libro de Ben Sirá permitió que este «accidente textual» pasara desapercibido en una lectura superficial. Un examen más atento permite detectar este error. Las traducciones modernas han restablecido desde hace mucho tiempo el orden correcto de los capítulos y los versículos, que es el del hebreo y el siríaco, y también el del latín.

53.2.2. Redacción y transmisión

No hay un verdadero consenso sobre el conjunto de las cuestiones relativas a la historia, el origen y la transmisión del Sirácida. Sin embargo, parece que los investigadores (cf. Rüger, Nelson y la síntesis reciente de Gilbert) están de acuerdo en varios puntos.

a) Los textos **hebreos**.

– Hacia el año 190 a.C., probablemente en Jerusalén, Jesús Ben Sirá redacta en hebreo una gran instrucción de sabiduría que nos informa sobre la vida cotidiana, religiosa y espiritual del judaísmo de la época seléucida (véase el elogio del sumo sacerdote Simón en Si 50,1-21). Este primer texto hebreo (Hb I) circuló en los medios judíos palestinos donde fue particularmente apreciado. Un cierto número de indicios literarios permiten pensar que esta primera versión del Sirácida no se realizó en una sola etapa: los capítulos 1-23 (o 1-24) pudieron formar una primera colección a la que se habrían añadido otras secciones y varios apéndices (tal vez Si 51,1-12 y 51,13-30).

– Entre el siglo I a.C. y el siglo I d.C., el texto hebreo (Hb I) sufrió varias revisiones: unas accidentales y otras voluntarias (por ejemplo, las relecturas

de tendencia esenia, Si 3,20; 11,15-16; 15,20cd; 16,15-16, véase Kearns). Esta nueva recensión del texto hebreo es considerada como la versión larga hebrea (Hb II). El manuscrito «A» de la Geniza de El Cairo, así como los manuscritos «B» y «C» en una menor medida, están próximos a esta segunda recensión Hb II.

b) La versión **siríaca**.

– El Sirácida en siríaco, tal como lo transmite la Peshitta, es ciertamente el resultado de un complejo proceso de revisiones y de correcciones que se prolongó durante varios siglos. Es probable que la traducción siríaca fuera realizada por un cristiano sobre la base de un texto hebreo (Hb II). Sin embargo, para aumentar la complejidad, esta traducción fue revisada ciertamente a partir del texto griego de la forma breve (Gr I) y tal vez de la forma larga (Gr II).

c) Los textos **griegos**.

– En el año 132 a.C., el nieto de Ben Sirá realiza en Egipto una traducción griega del Sirácida basada sobre un texto hebreo (Hb I). Ésta corresponde ciertamente al texto transmitido por los grandes unciales. Más que de una traducción del hebreo, se trata de una adaptación helenizada de la más extensa instrucción sapiencial judía conocida.

– Entre los siglos I y II d.C. se llevó a cabo una segunda traducción griega (Gr II) sobre la base de un texto del tipo Hb II. Esta traducción ha llegado hasta nosotros parcialmente a través del manuscrito 248 y de algunos testigos más. Se encuentra en las citas de Clemente de Alejandría a principios del siglo III y en otros Padres de la Iglesia (Cipriano, Juan Damasceno, Juan Crisóstomo).

d) La versión **latina**.

– La Vulgata que transmite la *Vetus Latina* parece ser el mejor testigo de la forma larga griega (Gr II). Contiene, sin embargo, un cierto número de modificaciones que revelan, por una parte, una influencia cristiana y, por otra parte, tentativas de armonización (cf. de Bruyne) con respecto al texto breve (Gr I).

Como se ve fácilmente, los problemas ligados a la historia de la transmisión del Sirácida son bastante complejos y hay muchas cuestiones planteadas; por otro lado, esta complejidad atestigua una intensa utilización de este libro en diferentes comunidades religiosas, tales como la diáspora egipcia, la comunidad esenia, las comunidades cristianas en África del Norte o en Siria...

53.3. Temas y cuestiones clave

Entre principios del siglo II y algunos años antes de la rebelión de los macabeos (167), Jesús hijo de Sirá, testigo de su tiempo, quiso codificar y transmitir toda una herencia sapiencial. Su objetivo principal era reafirmar la fuerza y el interés del patrimonio espiritual y religioso de Israel en una sociedad que se enfrentaba al avance del helenismo. La obra se caracteriza así por su arraigo en la tradición sapiencial bíblica (Proverbios, Job, Eclesiastés) y por su posición matizada frente a la cultura helenística. En las numerosas cuestiones abordadas se pueden distinguir tres dimensiones esenciales que forman en cierto modo el esqueleto teológico de esta instrucción: la sabiduría, el temor y el papel creador de Dios.

El tema de la sabiduría enmarca (1,1-20 y 51,13-30), acompaña (por ejemplo, 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10; 44,1-15) y constituye el eje de la obra (Si 24 está en el centro del libro). Le infunde movimiento y evita la identificación del Sirácida con un simple *thesaurus* sobre la sabiduría. Las relaciones establecidas entre la sabiduría y otros temas (oposición a la doblez, alegría, instrucción y creación) son muy clásicos (véase Proverbios). Tal vez sea el par Sabiduría-Ley, en el corazón de la obra (19,20 y 24,23ss), lo que revele mejor el pensamiento original del autor y su perspectiva teológica: la mejor expresión de la Sabiduría, su enseñanza, es la Ley dada por Moisés. El elogio de la Sabiduría (Si 24) revela hasta qué punto la Ley, perfecta expresión de la Sabiduría divina, es la herencia fundamental y la mejor baza del pueblo de Israel.

El motivo del temor se desarrolla en algunos pasajes clave del Sirácida (1,11-20; 2,1-18; 10,19-25; 19,20-24; 25,7-11; 40,26-27), pero se encuentra también en otros muchos versículos aislados (6,16-17; 7,31; 25,6; 26,3; 50,29). Este tema recuerda los estrechos vínculos que unen la sabiduría con el comportamiento religioso, con el respeto y el amor a Dios: no hay Sabiduría sin temor de Dios y no hay temor que no conduzca a la Sabiduría. El mensaje está tan claro para quienes desearán unirse a la religión judía como para quienes pudieran sentir la tentación de ir a buscar la Sabiduría en otra parte.

Tejido de máximas sapienciales, el Sirácida revela una trama orientada por el tema del papel creador y acompañador de Dios (*ktizein* y sus derivados son frecuentes en este libro). Hay, junto a numerosas alusiones a la creación y al Dios creador (por ejemplo: 7,15; 15,14; 16,17; 36,20; 38,14), pasajes enteros consagrados a este tema:

- La Sabiduría es objeto de los primeros cuidados creadores de Dios (Si 1,4.9; 24,3-9; cf. Pr 8,22-31); existía antes que todas las cosas; ha sido compañera de la voluntad creadora de Dios, está junto a él cuando mode la y ordena.

– Si 16,26-18,14 da testimonio de la grandeza de Dios a través de su obra creadora. El hombre, criatura dotada de toda clase de favores, está en el centro de esta realización perfectamente ordenada (16,26-27), y perfectamente vigilada (17,15). Su fidelidad será recompensada al final de los tiempos (17,23-24).

– En Si 33,7-15, el tema de la creación parece ligado a la idea de una cierta predestinación de las cosas y de los seres: Dios diferenció los elementos de su creación y el comportamiento del hombre está orientado hacia el bien o hacia el mal (33,11.14).

– La alabanza de Si 39,12-35 repite incansablemente el ordenamiento y la buena organización de la creación. Dios está en el origen de todo, pero es sobre todo el señor del tiempo. La orientación escatológica de este pasaje evoca otros escritos de la literatura intertestamentaria (cf. Testamento de Leoví 3).

– A modo de introducción a la sabiduría de los héroes de Israel (Elogio de los padres: Si 44-50), el himno de Si 42,15-43,33 evoca de manera sistemática (sol, luna, estrellas, fenómenos...) la grandeza de las obras de la naturaleza. Se invita al lector a alabar a Dios por su obra creadora y su papel providencial.

Excusus: «El elogio de los padres»

Los capítulos 44-50 del Sirácida forman una sección particular, situada bajo el título de «Elogio de los padres» (griego *Umnōs Paterōn* / hebre *šābah 'ābōt 'ōlām*). Se descubre en él un itinerario histórico, único en su género, de los héroes de Israel: patriarcas, reyes, profetas, jueces y sacerdotes. Éstos son glorificados como «hombres de bien» (en hebreo: *hesed*, 44,1.10) y se alaba su gran sabiduría (44,15). Henoc, el patriarca antediluviano, enmarca este inventario de los hombres ilustres (44,16 y 49,14).

Entre una treintena de personajes citados, diez son designados como profetas: Moisés, Josué, Samuel, Natán, Elías, Eliseo, Isaías, Jeremías, Ezequiel, los profetas menores. Algunas noticias proféticas están ligadas a un período o/y una monarquía: Natán (47,1), Isaías (48,22), Jeremías (49,7). Se describen los rasgos individuales de cada personaje y el autor se centra en poner de relieve los hechos espectaculares de su vida; por ejemplo: Elías y el fuego del cielo, su ascensión sobre un carro (Si 48,3.9); Josué que detiene el sol y la marcha del tiempo (46,4). Las noticias consagradas a Josué, Samuel, Elías y Eliseo están particularmente desarrolladas. Los profetas Isaías, Jeremías y Ezequiel, así como los doce profetas menores, son objeto únicamente de algunas líneas que resumen de un modo muy breve su actividad o su particularidad.

En esta pequeña historia santa, hay que notar el lugar importante consagrado a la función sacerdotal: Aarón y el sumo sacerdote Simón son objeto de las noticias más largas y más elogiosas (cf. 45,6-22 y 50,1-21).

53.4. Indicaciones bibliográficas

53.4.1. Comentarios

H. DUESBERG, P. AUVRAY, SB(J), 1953. A.A. DI LELLA / P.W. SKEHAN, AB 39, 1987. J.G. SNAITH, CNEB, 1974. C. SPICO, SB(PC) 6, 1946.

53.4.2. Estado de la investigación

N. CALDUCH-BENAGES / J. VERMEYLEN (eds.), *Treasures of Wisdom: Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert* (BETHL 143), Leuven / París, 1999.

53.4.3. Obras y artículos importantes

P. AUVRAY, «Notes sur le Prologue de l'Ecclésiastique», en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Travaux de l'Institut catholique de París 4), París, 1957, pp. 281-287. D. DE BRUYNE, «Etude sur le texte latin de l'Ecclésiastique», *RBen* 40 (1928), pp. 5-48. M. GILBERT, «Siracide», *DBS* 71 (1996), col. 1389-1436. E. JACOB, «L'histoire d'Israël vue par Ben Sira», en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, pp. 288-294. C. KEARNS, «Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach», en R.C. FULLER et al. (eds.), *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, Londres, 1969, pp. 541-562. R. MICHAUD, *Ben Sira et le judaïsme. La littérature de sagesse. Histoire et Théologie*, III (Lire la Bible 82), París, 1988. M.D. NELSON, *The Syriac Version of the Wisdom of Ben Sira Compared to the Greek and Hebrew Materials* (SBLDS 107), Atlanta (Ga), 1988. E.D. REYMOND, «Prelude to the Ancestors, Sirach 44: 1-5», *HUCA* 72 (2001), pp. 1-14. G. VON RAD, *Israël et la sagesse*, Génova, 1971, pp. 280-306 (trad. cast.: *Sabiduría en Israel: Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría*, Cristiandad, Madrid, 1985). W. ROTH, «On the Gnomic-Discursive Wisdom of Jesus Ben Sirach», *Semeia* 17 (1980), pp. 59-79. H.P. RÜGER, *Text und Textform im hebräischen Sirach* (BZAW 112), Berlin, 1970.

Innocent Himbaza

Baruc («bendito») hijo de Nerías ¿fue únicamente el secretario de Jeremías o compuso un libro? Y si la respuesta es positiva, ¿escribió Baruc todo el libro que lleva su nombre o sólo una parte de él? Si la escribió, ¿de qué parte se trata? Y si él no es el autor, ¿quién escribió el libro que lleva su nombre? Éstas son algunas de las cuestiones que se le plantean desde el principio a quien aborda el estudio del libro de Baruc. Este libro se preocupa por la suerte del pueblo bajo el dominio babilónico. El secretario pisa los talones a su maestro Jeremías a la hora de exhortar al pueblo a aceptar este dominio y a hacer penitencia mientras espera la liberación y la gloria.

54.1. Estructura y contenido del libro

El libro de Baruc (o I Baruc) es una pequeña colección de 5 capítulos. En la Septuaginta se encuentra entre Jeremías y las Lamentaciones, mientras que en la Vulgata está situado después de este último libro y la Carta de Jeremías constituye el capítulo 6 del libro de Baruc. Sin embargo, contrariamente a la Vulgata, conviene separar Baruc de la Carta de Jeremías. En efecto, el libro de Baruc es como una ventana abierta al itinerario penitencial del pueblo. Este itinerario va de la toma de conciencia del pecado a la esperanza en una consolación y una liberación próximas, pasando por la aceptación del destierro como castigo de Dios. La Carta de Jeremías trata un tema diferente (véase la introducción *ad loc.*).

Al considerar atentamente el libro de Baruc, caemos en la cuenta de que la división de sus capítulos no coincide con los temas que trata. Así, un texto en prosa y otro en poesía que, además, abordan temas diferentes, constituyen dos partes bien distintas dentro de esta colección. Los investigadores están de acuerdo en dividir el contenido del libro de Baruc en cuatro partes (o tres, según algunos) y las diferencias que hay entre ellos en este punto se refieren sólo a cuestiones de detalle.

La introducción «histórica» (1,1-14) nos informa acerca de las condiciones en que se considera que el libro fue redactado. En ella se indica el autor (Baruc), la fecha y el lugar de redacción, así como las circunstancias de su

lectura en Babilonia y de su envío a Jerusalén. La introducción entra ya en materia sobre el reconocimiento de la falta del pueblo y la aceptación del des-
tierra. Y precisa que se debe orar por el rey de Babilonia y su hijo.

Viene a continuación una oración penitencial (1,15-3,8), manifiestamente dividida en dos partes: la confesión (1,15-2,10) y la oración de súplica (2,11-3,8). La deportación es un castigo de Dios porque el pueblo no ha escuchado sus instrucciones, transmitidas por Moisés y los profetas. En esta confesión colectiva, Dios es evocado en tercera persona y designado como «el Señor nuestro Dios» o «el Señor». En la oración de súplica, el pueblo implora la misericordia del Señor directamente en segunda persona.

En la sección poética (3,9-5,9), tenemos primero una reflexión sobre la sabiduría (3,9-4,4). Esta sabiduría que el hombre no puede alcanzar por su esfuerzo, haga lo que haga, son los mandamientos que Dios da a conocer a su pueblo. En esta parte, Dios es designado como «Dios», *Theos*.

La última parte (4,5-5,9) está centrada en la consolación aportada por la liberación futura. Jerusalén y sus hijos encontrarán pronto la alegría de la liberación. En adelante vivirán en la justicia; pero la desgracia caerá sobre quienes los habían oprimido. En esta última parte, Dios es designado particularmente como «Dios» y como «Eterno» (*'o aiōnios*).

La estructura detallada del libro de Baruc se presenta así:

A. PARTE EN PROSA

I. Introducción histórica (1,11-14)

- 1,1-2 Marco histórico: autor y fecha
- 1,3-5 Lectura del libro en un marco litúrgico en Babilonia
- 1,6-8 Envío del dinero a Jerusalén
- 1,8-9 Recuerdo de la restitución de los utensilios a Jerusalén
- 1,10-14 Para un acto litúrgico en Jerusalén: sacrificios, oración, lectura del libro

II. Penitencia (1,15-3,8)

- 1,15-2,10 Confesión del pecado del pueblo
- 1,15-20 El pueblo se ha negado a escuchar a Dios
- 2,1-15 Dios ha ejecutado sus amenazas
- 2,6-10 Dios es justo
- 2,11-3,8 Oración de súplica
- 2,11-18 Que Dios aparte su cólera
- 2,19-26 El pueblo debería haber escuchado a Dios y servido al rey de Babilonia

- 2,27-35 Moisés había anunciado la felicidad, pero el pueblo no supo escuchar
- 3,1-8 Súplica a Dios: que éste salve al pueblo del destierro causado por el pecado de sus padres

B. PARTE EN POESÍA

III. Reflexión sobre la sabiduría (3,9-4,4)

- 3,9-14 Introducción: que Israel escuche y aprenda
- 3,15-31 Nadie ha encontrado la sabiduría
- 3,32-4,1 Dios conoce la sabiduría (su ley) y la ha dado a conocer a Jacob-Israel
- 4,2-4,4 Conclusión: que Jacob esté con la sabiduría. Israel es dichoso

IV. Consolación para Jerusalén y sus hijos (4,5-5,9)

- 4,5-8 Dios los ha castigado
- 4,9-29 Jerusalén exhorta a sus hijos, que pronto serán liberados
- 4,30-5,9 El pueblo volverá a entrar en la alegría y en la gloria

54.2. Origen y formación

54.2.1. Fecha, autores y destinatarios

Como sucede con otros muchos libros del Antiguo Testamento, los investigadores no están de acuerdo acerca de la cuestión del autor y la fecha de composición de Baruc (se encontrará a este respecto un buen estado de la investigación en Burke). A finales del siglo XIX, la mayoría de los exegetas católicos afirmaban que el libro de Baruc era obra de una sola persona, a saber, el propio Baruc. «Es indudable», afirma Philippe en 1895, «que Baruc es el autor». En el siglo XX, L. Dennefeld mantiene la misma tesis. Sin embargo, parece que esta opinión ha sido abandonada. Hoy, la mayoría de los autores ven en Baruc un libro heterogéneo, que no procede de la mano del propio Baruc (Touzard, Fitzgerald, Whitehouse, Moore, Gelin, Burke, Kabasele Mukenge).

Aun cuando el libro de Baruc se conserva sólo en griego, son muchos los estudiosos que consideran que al menos la parte en prosa (1,1-3,8) fue compuesta en hebreo, mientras que la parte poética (3,9-5,9) habría sido escrita en griego (Tov, Whitehouse, Wambacq). Tov afirma que no hay indicios suficientes para considerar que el texto griego de esta parte sería una traducción del hebreo, y niega, por consiguiente, la unidad lingüística del libro. Por su parte, C.A. Moore piensa que la parte poética podría haber sido compuesta

también en hebreo y traducida al griego por una persona diferente del traductor de la parte en prosa. En el mismo sentido, D.J. Burke realiza una reconstrucción del texto hebreo de 3,9 a 5,9 (como había hecho ya Tov para 1,1-3,8), a fin de demostrar que esta segunda parte fue compuesta también en hebreo. Otros autores coinciden con él (Schreiner, Steck).

También varían las fechas propuestas para la redacción del libro o de las partes del libro de Baruc. Son muchos los estudiosos que piensan que el libro de Baruc debe ser datado en una época bastante posterior al destierro. Se basan sobre todo en las confusiones históricas semejantes a las que se encuentran en Daniel, y sostienen que la buena disposición hacia el conquistador correspondería claramente con la época romana. Mencionan asimismo la relación con los otros libros tardíos como el Salmo de Salomón 11 (un pseudepigrafo del siglo I a.C.) para Ba 4,5-5,9 (Moore, Schreiner), así como el hecho de que las diferentes partes parecen haber sido compuestas por diferentes autores.

Así, según A. Fitzgerald, habría que datar las diferentes piezas entre el año 300 a.C. y el 70 d.C.; los autores serían desconocidos. Según A. Gelin, el parentesco entre Ba 3,9-4,4 y Si 24, así como entre Ba 4,5-5,9 y Si 36, podría sugerir una datación de Baruc en la época de Ben Sirá. J. Schreiner habla de la misma época para Ba 3,9-4,4, y sitúa Ba 4,5-5,9 alrededor del 63 a.C. Moore considera que la sección en prosa fue compuesta hacia el 177 a.C. y la sección poética fue redactada en el siglo I d.C. Según B.N. Wambacq, la parte poética habría sido compuesta en griego antes que el fragmento en prosa; luego, un autor habría compilado y adaptado las dos partes después del 63 a.C. Burke habla, por su parte, del siglo II a.C. y sostiene que la introducción es tardía; la parte poética es la más antigua, pero fue compuesta en hebreo. A. Kabasele Mukenge considera igualmente el siglo II a.C. En este contexto histórico, el rey babilonio y su hijo serían Antíoco IV Epifanes y Antíoco V. O.H. Steck propone la época macabea. O.C. Whitehouse no duda en argumentar a favor del período de los años 66-70 d.C.: el rey y su hijo serían en realidad Vespasiano y Tito, su hijo. La parte poética sería aún más tardía.

A pesar de las divergencias de los especialistas, se observa, no obstante, una cierta tendencia a relacionar el libro de Baruc, o al menos una primera versión de éste, con los acontecimientos del siglo II a.C. Puesto que todas las partes no son de un mismo autor, algunos piensan que habrían sido compiladas por un redactor ulterior (que, según Moore, sería el autor de la introducción). Otros piensan, sin embargo, que este autor habría reorganizado los materiales con la intención de «completar» el libro de Jeremías (Kabasele Mukenge). No conocemos ni a los autores de las partes del libro de Baruc, ni al compilador o al redactor final.

La cuestión de los destinatarios no plantea problemas. Como señala Ba 1,14, los destinatarios del libro son los habitantes de Jerusalén, invitados a arrepentirse y a adherirse firmemente a la ley de Dios. No obstante, los investigadores no están de acuerdo acerca del lugar de su composición, pues la mayoría piensan que se trata de Palestina (Moore, Kabasele Mukenge), mientras que otros piensan que el libro fue redactado en la diáspora –en Antioquía, por ejemplo.

54.2.2. Recepción del libro

Contrariamente a la Carta de Jeremías, Baruc no está representado en Qumrán. En cambio, el texto de Baruc está bien atestiguado en los manuscritos Alejandrino y Vaticano, pero no en el Sinaítico.

De manera general se puede afirmar que no es mucho lo que se sabe de la recepción del libro de Baruc entre los judíos. Este libro no forma parte del canon hebreo. Whitehouse considera que en el siglo IV d.C. ni Baruc ni la Carta de Jeremías formaban parte de la literatura religiosa judía. No obstante, algunos (cf. *Traduction oecuménique de la Bible*) consideran que las *Constituciones apostólicas* (V,20,3) atestiguarían que los judíos leían Baruc en el aniversario de la destrucción de Jerusalén.

Varios Padres de la Iglesia citan el libro de Baruc como si fuera canónico. Sin embargo, aun cuando citan el libro de Baruc, consideran que contiene palabras de Jeremías. Por ejemplo, Ireneo, *Contra las herejías* V,35,1, cita Baruc 4,36-5,9 diciendo que son palabras de Jeremías. Según el testimonio de Eusebio (*Historia eclesiástica* VI,25,2), Orígenes no cita Baruc como una colección aparte. Se puede pensar que lo incluye en el libro de Jeremías, puesto que a continuación cita la Carta de Jeremías. Basándose en el argumento de que los hebreos no lo poseían, Jerónimo no consideró oportuno traducir Baruc al latín. Así pues, la traducción que tenemos en la Vulgata es la de la *Vetus Latina*. La mayoría de los que rechazan la canonicidad de Baruc se basan sobre el juicio de Jerónimo (*PL* 24, col. 680). En la lista de los libros del Antiguo Testamento, Jerónimo no menciona Baruc (*PL* 28, col. 547-558).

Una de las cuestiones que se plantean en el nivel de la recepción del libro de Baruc es su misma existencia. En efecto, mucho tiempo después de Teodoreto de Ciro (*PG* 81, col. 760), P.-M. Bogaert (seguido por Wénin) sostiene que el libro que lee Baruc (Ba 1,1-3) sería en realidad el libro de Jeremías. El libro de Baruc no sería más que un simple apéndice griego al libro de Jeremías; hay que imaginar, pues, que la separación de este apéndice, y la constitución de un «libro de Baruc» separado se realizaron mucho más tarde (según Bogaert, Orígenes sería el responsable). No obstante, la mayoría de los comentaristas (Wambacq, Moore, Steck, Kabasele Mukenge) siguen pensando que el libro escrito y leído en Babilonia es el libro de Baruc, al menos en parte.

54.3. Temas y cuestiones clave

En todas las partes del libro de Baruc, la teología gira en torno al hecho de que Dios es el señor absoluto del destino de Israel. Dios es justo y poderoso (1,15.19; 2,6; 3,1.32), castiga el pecado (1,13; 1,18-2,10.22; 3,10-13; 4,6-8) y está lleno de compasión (4,5-5,9).

Sin embargo, la lectura de este libro produce la impresión de que no hay una sola actitud teológica. Algunos hablan incluso de varias teologías (Whitethouse, Moore). En efecto, en Ba 1,11 y 12, así como en 2,20-22 y 24, el pueblo es llamado a cooperar con el rey, a orar por él, como hicieron Jeremías y Ezequiel (Jr 27,6-8; 29,4-7; Ez 26,7-12; 29,17-20). Por el contrario, 4,30-5,9 parece manifestar una rebelión contra los conquistadores del pueblo que pronto van a ser destruidos. A la manera de los otros escritos judíos tardíos (Tobías, Judit, Macabeos, etcétera), Baruc concede una gran importancia a la veneración de la *Torah*. El punto común entre las diferentes partes del libro de Baruc es principalmente el tema del destierro (Moore, Fitzgerald, Burke, Kabasele Mukenge).

Algunos Padres de la Iglesia han interpretado el motivo de la sabiduría en Ba 3,38 en un sentido mesiánico: «Después apareció en la tierra y convivió entre los hombres». En este caso, la sabiduría no se identifica con la *Torah* sino con el mesías y, por tanto, se considera que Baruc predijo la encarnación.

El libro de Baruc se dirige a los jerosolimitanos para pedirles que tengan la misma actitud que la comunidad exilica reunida alrededor del rey Jeconías. Habría que comprender el tono polémico del libro en el mismo contexto político e histórico que el Sirácida: la lucha contra el helenismo. Contrariamente a los macabeos que elogian la lucha armada, el redactor emplea la autoridad (Ba 1,11-12; 2,21-24), elogia el arrepentimiento (Ba 1,5.15ss), la adhesión a la ley (Ba 3,9ss) y al Templo (Ba 1,8.10.14), y se inspira en Jeremías (cf. Jr 27-33) para anunciar la salvación que viene de Dios. Aun cuando Jeremías constituye la principal fuente de inspiración, Baruc comparte las mismas visiones que Judit y Daniel sobre la concepción de la historia: el desamparo presente invita a la fidelidad a la Ley, en una actitud de penitencia y esperando la victoria que sólo puede venir de Dios.

Parece que Baruc resume tradiciones transmitidas por la escritura en sus diferentes partes. Según Steck, el libro de Baruc trata de unificar el canon. Según Kabasele Mukenge, Baruc produce la impresión de ser «un comentario a la escritura», comparable al trabajo de los comentaristas de la liturgia sinagoga de la palabra, que consistía en poner de manifiesto la unidad de la *Torah*, los Profetas y los Hagiógrafos.

54.4. Indicaciones bibliográficas

Ediciones críticas

L. DENNEFELD, *Isaie, Jérémie, Lamentations, Baruch, Ezéchiel, Daniel* (SB[PC] 7), París, 1946. J. ZIEGLER (ed.), *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum. Vol. 15: Jeremias. Baruch. Threni. Epistulae Jeremieae*, Göttingen, 1957.

54.4.1. Comentarios

A. GELIN, SB(J), 1951. C.A. MOORE, *AncB* 44, 1977, pp. 255-316. J. SCHREINER, *NEB.AT* 14, 1986.

54.4.2. Estado de la investigación

H.H. MALLAN, «Baruch/Baruchschriften», *TRE* 5 (1980), pp. 269-276. C.A. MOORE, «Jeremiah, Additions to», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 3, Nueva York et al., 1992, pp. 698-706.

54.4.3. Obras y artículos importantes

P.-M. BOGAERT, «Le personnage de Baruch et l'histoire du livre de Jérémie. Aux origines du livre deutérocanonique de Baruch», en E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Papers Presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies Held at Oxford, 1973* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 126; Studia Evangelica 7), Berlín, 1982, pp. 73-81. Id., «Les trois formes de Jérémie 52 (TM, LXX et VL)», en G.J. NORTON / S. PISANO (eds.), *Tradition of the Text. FS D. Barthélémy* (OBO 109), Friburgo (CH) / Göttingen, 1991, pp. 1-17. D.J. BURKE, *The Poetry of Baruch: A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Baruch 3:9-5:9* (SBL Septuagint and Cognate Studies 11), Chico (Ca), 1982. A. FITZGERALD, «Baruch», en R.E. BROWN / J. FITZMYER y R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs (NJ), 1990, pp. 563-567 (trad. cast.: *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella, 2004). A. KABASELE MUKENGÉ, *L'unité littéraire du livre de Baruch* (EtB.NS 38), París, 1998. O.H. STECK, *Das apokryphe Baruchbuch: Studien zur Rezeption und Konzentration "kanonischer" Überlieferung* (FRLANT 160), Göttingen, 1963. A. TOUZARD, «L'âme juive au temps des Perses», *RB* 13 (1916), pp. 299-341. E. TOV, *The Book of Baruch also Called I Baruch (Greek and Hebrew)*, Edited, Reconstructed and Translated, Missoula (Mo), 1975. Id., *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch: A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1:1-3:8* (HSM 8), Missoula (Mo), 1976. B.N. WAMBACO, «L'unité du livre de Baruch», *Bib.* 47 (1966), pp. 574-576. A. WÉNIN, «Y a-t-il un "livre de Baruch"? A propos du livre récent d'André Kabasele Mukengé», en J.-M. AUWERS / A. WÉNIN (eds.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* (BETHL 144), Leuven, 1999, pp. 231-243. O.C. WHITEHOUSE, «The Book of Baruch or I Baruch», en R.H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. Vol. I: Apocrypha*, Oxford, 1913, pp. 569-595.

LA CARTA DE JEREMÍAS

Innocent Himbaza

¿Quién se preocupó más que Jeremías por la suerte de los desterrados de Judá en Babilonia? ¿Quién habría sabido fustigar a los ídolos babilónicos mejor que este campeón del yahvismo? Jeremías, el hombre que conoció su momento de gloria y una fama creciente después de su muerte, tuvo el honor de ser considerado el autor de la carta a los cautivos de Babilonia. Puesto que ya les había escrito para pedirles que se instalaran cómodamente en Babilonia y se guardaran de los falsos profetas (Jr 29), también pudo escribirles para prevenirles contra el riesgo de caer en la idolatría babilónica. Esto es lo que explica que esta polémica tardía contra la idolatría pudiera ser atribuida al profeta Jeremías.

55.1. Estructura y contenido del libro

La Carta de Jeremías es un escrito de 72 versículos precedidos por un prólogo (como el Sirácida), o de 73 versículos para quienes cuentan el prólogo como versículo 1.

La carta se cuenta entre los libros deutero-canónicos porque no forma parte del canon judío del Antiguo Testamento. En la Septuaginta se presenta como un escrito aparte, en este orden: Jeremías, Baruc, Lamentaciones, Carta de Jeremías. La *Traduction œcuménique de la Bible* sigue este orden. En la Vulgata, esta carta se encuentra al final del libro de Baruc como capítulo 6 de este libro, en este orden: Jeremías, Lamentaciones, Baruc. La *Biblia de Jerusalén* sigue este orden. Sin embargo, se reconoce (Fitzgerald) que esta carta fue añadida secundariamente al libro de Baruc.

Durante la época cristiana ha sido objeto de diferentes valoraciones. La herencia de la recepción cristiana de esta carta se remonta ya a las dos figuras de la época patrística: Orígenes y Jerónimo. Mientras que el primero la aceptaba entre los veintidós libros del canon vinculándola, con las Lamentaciones, al libro de Jeremías (citado por Eusebio, *Historia eclesiástica*, VI,25,2), para el segundo formaba parte de los escritos pseudoepígrafos. Por lo demás, Jerónimo se contenta con retomar la traducción de la *Vetus Latina* (véase el «Prólogo al comentario del libro de Jeremías», *PL*, t. 24, col. 680).

La Carta de Jeremías, que es más un sermón que una carta, se presenta como una acumulación de fórmulas despectivas con respecto a los dioses babilónicos, fórmulas entrecortadas por estribillos que afirman que no son dioses verdaderos y que no hay que temerlos (Moore).

El contenido de la carta está en la línea de Is 44,9-20; de Jr 10,1-16; del Sal 115,4-8 o también del Sal 135,15-18. La finalidad de todos estos pasajes es negar la realidad de los dioses de las naciones extranjeras. Estos dioses no son más que obras humanas, hechas a partir de objetos inanimados.

A parte de las diferencias entre las partes introductorias y el cuerpo del texto, no es fácil descubrir una estructura en esta carta. Si bien es verdad que el cuerpo está entrecortado por los estribillos que niegan toda realidad a los ídolos babilónicos, no es menos cierto que las ideas repetidas entre los estribillos están entremezcladas sin orden. Así pues, si hay que establecer la estructura de esta carta, habría que dividirla en tres partes desiguales:

Prólogo	El prólogo precisa el autor (Jeremías), los destinatarios (los que van a ser llevados cautivos a Babilonia) y el objeto de la carta (hay un mensaje de Dios para ellos).
vv. 1-6	Introducción, que contiene la marcha hacia la cautividad y su razón de ser, la duración de la estancia, la perspectiva del retorno en paz, la idolatría en Babilonia y la llamada a resistir a ella, y, por último, la promesa de la ayuda de Dios durante el destierro.
vv. 7-72	Cuerpo del texto, que contiene la descripción de los dioses babilónicos y concluye varias veces que no son verdaderos dioses, y que, por consiguiente, no hay que temerlos. Este estribillo divide el cuerpo del texto en diez estrofas (versículos 7-14, 25-22, 23-28, 29-39, 40-44, 45-51, 52-56a, 56b-64, 65-68, 69-72). Sin embargo, si observamos bien los aspectos característicos de los dioses babilónicos y la manera en que son descritos, dividiríamos el cuerpo del texto en dos partes. En efecto, cada elemento anunciado en los vv. 7-14 es retomado, ampliado y desarrollado en otro lugar en el resto del texto. A esto hay que añadir que ninguna otra sección del texto condensa los temas tratados. Así, resulta posible considerar que los vv. 7-14 constituyen en realidad el sumario del resto del texto (vv. 15-72). Sin embargo, los elementos del sumario son retomados desordenadamente en los versículos 15-72, donde en ocasiones se pormenorizan algunos detalles, como sucede a propósito del culto funerario (vv. 29-31, 40), de la práctica de la prostitución (vv. 42-43, conocida igualmente por Heródoto, <i>Historias</i> , I,199) y también de la indicación según la cual los elementos de la naturaleza obedecen a las órdenes de Dios (vv. 59-62).

El sumario y sus temas: versículos 7-14	Su desarrollo: versículos 15-72
v. 7: Los dioses babilónicos son fabricados por un artesano	vv. 45-47, 50
vv. 7-10: Los adornan con oro y plata	vv. 23, 38, 50, 54, 56, 69, 70
v. 7: Tienen lengua pero no hablan (así pues, no están vivos)	vv. 24-26, 38, 69-70
v. 7: Son mentirosos (el desarrollo los compara tanto con los objetos como con los elementos de la naturaleza)	vv. 44, 50, 58, 59-62
vv. 8-9.11-12: Hay que lavarlos (limpiarlos y vestirlos)	vv. 23, 32
vv. 9: Los sacerdotes roban su tesoro: oro, plata, vestiduras, sacrificios (el desarrollo añade los detalles de las prácticas cultuales)	vv. 27, 28, 29-31, 32, 57
v. 10: Dan su oro y su plata a las prostitutas (el desarrollo detalla la práctica de la prostitución)	vv. 42-43
v. 11: No están protegidos de la carcoma y la degradación	vv. 19, 54b, 71
v. 12: El polvo se acumula sobre ellos	vv. 15-16, 20-21
v. 13: No pueden hacer morir a quien los ofende (el desarrollo subraya también lo contrario: no pueden salvar a nadie ni hacerle bien; el v. 40 llega a mencionar un nombre: Bel)	vv. 33-38, 40, 63
vv. 13-14: Llevan cetros, espadas y hachas como los jueces (implícitamente: pero no tienen ninguna autoridad)	vv. 52-54a, 63
v. 14: No se protegen de la guerra ni de los bandidos	vv. 17, 48-49, 55
v. 14: No son dioses	vv. 22, 28, 39, 44, 47, 49, 50, 51, 63, 64, 68
v. 14: No les tengáis miedo	vv. 22, 28, 64, 68

55.2. Origen y formación

La Carta de Jeremías se ha conservado en griego. Pero ¿fue redactada en esta lengua? Quienes responden afirmativamente (Marshall, Touzard) consideran que la Carta de Jeremías tuvo su origen en un medio judío helenizado, pues las ceremonias descritas aluden sobre todo a los cultos egipcios. La carta escrita en griego habría tenido como destinatarios a los judíos que vivían en Egipto.

Sin embargo, desde que C.J. Ball y W. Naumann –que escribieron independientemente en 1913– demostraron de manera bastante convincente el origen semítico de la carta, actualmente los estudiosos están de acuerdo en reconocer que la forma griega que ha llegado hasta nosotros es una traducción. Se trata, por tanto, de un texto cuyo original hebreo no se ha conservado. En favor de este argumento, se puede señalar el hecho de que el v. 69 depende de Jr 10,5 y no de las versiones griegas, que no tienen el mismo contenido (Naumann). Algunos errores debidos a la confusión de las palabras hebreas por parte del traductor son manifiestos, como en el v. 71: los ídolos están vestidos de «púrpura y mármol», en lugar de «púrpura y lino fino», expresión bien conocida en Ex 26,1; Lc 16,19; etcétera (Ball, Moore).

Las debates sobre la fecha de composición de la Carta de Jeremías corren paralelos a la identificación de su autor. Aquí se enfrentan dos posiciones divergentes. Por un lado, según L. Dennefeld, no hay ninguna razón para cuestionar la autoría de Jeremías, porque nadie habría sentido tanto como él la necesidad de componer una polémica tan detallada después de la caída del imperio neobabilónico. No obstante, la comparación con el libro de Jeremías muestra que hay diferencias entre las dos obras literarias. El cuerpo del texto (vv. 7-72) tiene carácter sapiencial. No cita a Israel ni a Judá, no habla de la ley, mientras que en Jeremías o en Baruc (véase la introducción a estos dos libros en este mismo volumen) estos motivos aparecen a menudo. Por otro lado, según A. Gelín y la mayoría de los autores modernos, la carta dataría de la época de Alejandro, si se toma como referencia el v. 2 que habla de siete generaciones de dominación babilónica. Ball precisa el número de años correspondientes: 280 años desde la cautividad del año 597, de la que habla Jeremías 25,12 y 27,7, mientras que A. Robert habla de un «número bastante considerable de generaciones». Con todo, los dos autores coinciden en situar la Carta al comienzo del período griego. El autor sería de esta época y describe lo que ha visto (Moore).

La Carta de Jeremías es una advertencia contra la idolatría. La descripción corresponde claramente a la idolatría babilónica, no en el contexto del siglo VI (época del Jeremías «histórico»), sino de finales del siglo IV a.C. En efecto, desde esta época se asiste a un resurgimiento de los antiguos cultos.

En este sentido, el nombre de Jeremías no es más que el pseudónimo de un autor desconocido que escribe a sus contemporáneos. Las ceremonias cultuales descritas harían alusión entonces a las procesiones conocidas en Babilonia en esa época.

Es probable que la fama creciente de Jeremías desde su muerte explique por qué se eligió poner bajo su pluma el contenido de la «Carta de Jeremías». Incluso más tarde, en la época de los Macabeos, Jeremías es considerado como el campeón del servicio cultural y del yahvismo. Según 2 M, él habría ocultado la tienda, el arca y el altar de los perfumes justo antes de la deportación (2 M 2,4-8), y también él se habría presentado ante Judas Macabeo para entregarle una espada de guerra de parte de Dios (2 M 15,14-16).

Aparentemente, la Carta de Jeremías es obra de una sola persona que se inspira en diferentes motivos tradicionales de la crítica bíblica de la idolatría retomándolos por su cuenta. Todas las partes tratan este único tema, en un estilo idéntico que entremezcla y repite los elementos polémicos contra los dioses de Babilonia.

2 M 2,1-2 habla de un documento según el cual Jeremías recomendó a los desterrados que no se dejaran seducir por las estatuas de oro y plata. Si el documento mencionado es la Carta de Jeremías, como suponen algunos (Lefèvre y Delcor), tendríamos ahí el testimonio más antiguo de su existencia en la época macabea (siglo II a.C.). Esta carta habría gozado de una gran estima en los medios judíos oficiales y, según Ball, en esta misma época habría sido traducida al griego.

El más antiguo testimonio escrito de la Carta de Jeremías es un fragmento de papiro que contiene los vv. 43-44. Este fragmento (7Q2), redactado en griego, fue descubierto en la cueva 7 de Qumrán y data aproximadamente del año 100 a.C. (Baillet). La Carta de Jeremías se encontraba también sobre un manuscrito raspado (palimpsesto), que se utilizó después para escribir el texto hebreo del *Bereshit Rabbah* descubierto en la Geniza de El Cairo (Baars).

55.3. Temas y cuestiones clave

El autor de la carta desarrolla una polémica: los dioses babilónicos son insignificantes y, desde todos los puntos de vista, son lo contrario del verdadero Dios (implícitamente: el Dios de Israel), aun cuando sólo se compara explícitamente a éste con ellos en los vv. 59-64. Ellos son creaciones humanas, son muchos, no se mueven ni intervienen en la vida de los humanos, dependen de éstos, se degradan con el tiempo, etcétera. Esto es exactamente lo contrario de la manera en que el autor concibe implícitamente al Dios de Israel, el Dios creador, único, trascendente, todopoderoso, eterno, etcétera.

Dejando a un lado el estilo, que algunos califican de ilógico, sin orden, repetitivo, etcétera (Tedesche, Lefèvre y Delcor, Ball) el autor de la Carta de Jeremías denuncia todo un sistema de creencias y de prácticas, que van de los ídolos a sus adoradores, pasando por sus sacerdotes y su forma de culto: los ídolos no son seres vivos y, por consiguiente, no pueden intervenir de ninguna manera. Los sacerdotes roban las riquezas de los ídolos para sus propios gastos, algunos de los cuales son indecentes (para las prostitutas); las mujeres los sirven como sacerdotes, incluso cuando están indispostas. El culto se parece más a una comida funeraria. Los partidarios de estos ídolos no tienen inteligencia, se cubren de vergüenza y dejan ésta como legado a su posteridad.

Polemizando contra los dioses babilónicos, la Carta de Jeremías elogia la exclusividad de Dios. Él es el verdadero Dios. Sin embargo, su teología no añade nada a la de Jr 10,1-16, de la que depende (Moore). El hecho de que no contenga las mismas indicaciones que Jeremías sobre la duración de la cautividad (siete generaciones, en lugar de tres generaciones según Jr 27,7 o setenta años según Jr 25,11-12; 29,10) puede haber influido en su contra en la tentativa de atribuirla a Jeremías. Hay que subrayar que el anuncio del final de la cautividad desde la llegada de la época persa es un tema central tanto de los libros de Esdras-Nehemías como de Crónicas (Picard).

El tema de la idolatría y el rechazo a los dioses extranjeros atraviesa el corpus bíblico, y va del rechazo de los dioses egipcios a la abominación de la desolación –tratada por Daniel–, pasando por los dioses cananeos y babilónicos. De todas estas situaciones de mezclas de poblaciones y de riesgo de idolatría, es el contexto del destierro en Babilonia el que, al parecer, influyó más en los espíritus hasta el punto de convertirse en el emblema mismo de la idolatría. Cuando se trata de denunciar la idolatría de las naciones, se apunta fácilmente con el dedo a Babilonia. Esto es lo que hace la Carta de Jeremías, que denuncia la idolatría en general condenando la de Babilonia. Es también lo que hará más tarde el Apocalipsis de Juan (Ap 18).

55.4. Indicaciones bibliográficas

55.4.1. Comentarios

L. DENNEFELD, SB(PC) 7, París, 1946. A. GELIN, SB(J), 1951. C.A. MOORE, *AncB* 44, 1977, pp. 317-358. O.H. STECK / R.G. KRATZ e I. KOTTSIEPERT, ATD *Apokryphen* 5, 1998.

55.4.2. Estado de la investigación

C.A. MOORE, «*Jeremiah, Additions to*», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 3, Nueva York et al., 1992, pp. 698-706. A. ROBERT, «*Jérémie (lettre de)*», *DBS* 4 (1949), col. 849-857.

55.4.3. Obras y artículos importantes

W. BAARS, «Two Palestinian Syriac Texts Identified as Parts of the Epistle of Jeremy», *VT* 11 (1961), pp. 77-81. M. BAILLET / J.T. MILIK y R. DE VAUX, *Les petites grottes de Qumrân. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q. Le rouleau de cuivre* (DJD III), Oxford, 1962, pp. 143. C.J. BALL, «Epistle of Jeremy», en R.H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. Vol. I: Apocrypha*, Oxford, 1913, pp. 596-611. A. FITZGERALD, «Baruch», en R.E. BROWN / J.A. FITZMYER y R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Londres, 1990, pp. 567 (trad. cast.: *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella, 2004). A. LEFÉVRE / M. DELCOR, «Les livres deutérocanoniques», en H. CAZELLES (ed.), *Introduction à la Bible, Tome II: Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris, 1973, pp. 690-691 (trad. cast.: *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1989²). W. NAUMANN, *Untersuchungen über den apokryphen Jeremiabrief* (BZAW 25), Giessen, 1913. J.C. PICARD, *Le continent apocryphe: Essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne* (Instrumenta Patristica XXXVI), Turnhout, 1999. S. TEDESCHE, «Jeremiah, Letter of», en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville (Tn) / Nueva York, 1962, col. 822-823. J. TOUZARD, «L'âme juive au temps des perses», *RB* 13 (1916), pp. 299-341.

SINOPSIS CRONOLÓGICA

I. PREHISTORIA		
Paleolítico inferior.	400000	Primeros vestigios identificables de una presencia humana en Oriente Próximo, en Ubeidiya (cerca del lago de Tiberíades). Cultura achelense.
Paleolítico medio.	90000	Cultura musteriense (Qafzeh, Kebara).
Paleolítico superior.	40000	Cultura auriñaciense y, después, natuviense.
Neolítico. Pre-cerámico A. Pre-cerámico B. Con cerámica.	8500	Primeros hábitat construidos. Agricultura y ganadería. Jericó. Jericó, Munhatta, Teleilat el-Ghassul.
Calcolítico.	4300	Comienzo de la metalurgia (cobre).
En Mesopotamia: Sumer, después Acad.	3500	Aparición de la escritura cuneiforme.

II. NACIMIENTO DE LOS IMPERIOS		
	3300	Canaán: época del Bronce Antiguo. Aparición de las ciudades.
Egipto: comienzo del Imperio Antiguo; fundación de Menfis.	3100	Escritura jeroglífica.
Las grandes pirámides.	2600	

Mesopotamia: Imperio de Sargón de Acad.	2334-2154	
	2300	Periodo intermedio: Bronce Antiguo – Bronce Medio.
Egipto: Imperio Medio.	2100	<i>Textos de execración.</i>
Mesopotamia: dinastía III de Ur. Llegada y establecimiento de los amorreos.	2000	Bronce Medio II (2000-1550).
Dinastía I de Babilonia a partir del 1900, con Hammurabi (1792-1750).		<i>Código de Hammurabi. Mito de Atrajasis. Epopeya de Gilgamés (primera tablilla).</i>
Egipto: segundo período intermedio, invasión de los hicsos (1730-1550).		

III. EGIPTO - CANAÁN		
Imperio Nuevo (1550-1070).	1550	Bronce Reciente I (1550-1400).
Numerosas campañas de Tutmosis III en Canaán; batalla de Meguido (hacia 1480).		<i>Tablillas de Taanak.</i>
	1400	Bronce Reciente II (1400-1200).
Reinado de Amenofis IV / Akenatón (1350-1334).		<i>Cartas de El Amarna.</i> En Canaán, ciudades-Estado, vasallos de Egipto. 'Abdi-Heba, jefe de Jerusalén.
Imperio Nuevo hitita (1450-1090). Ugarit (- Ras Shamra): escritura alfábética (siglo XIV). Egipto (dinastía XIX): Seti I (1317-1304).		<i>Mito de Baal.</i>
Ramsés II (1304-1238): batalla de Cadés contra los hititas; después, alianza con ellos.	1300	Presencia egipcia en Canaán: <i>estela de Bet-Shean.</i>

Mernepat (1238-1209): <i>estela del año quinto</i> ; victoria sobre los libios y sobre un grupo llamado «Israel».	1250	¿Moisés en Egipto? Establecimiento de diferentes grupos en Canaán, sobre todo en la región de las colinas.
---	------	---

IV. TRIBUS EN BUSCA DE UNA ORGANIZACIÓN POLÍTICA		
Egipto (dinastía XX): Ramsés III (1194-1163); derrota de los «Pueblos del mar» –entre ellos, los filisteos.	1200	Edad de Hierro I (1200-1000). Despues de ser derrotados, los filisteos se instalan en la costa meridional de Canaán.
		Periodo llamado de los «Jueces» (1200-1030 apr.).
Mesopotamia: hacia el 1100, predominio asirio con Teglatfalasar I (1115-1077); después, debilitamiento de Asiria bajo la presión de los arameos.	1100	
Nacimiento de los reinos arameos (Damasco, Soba, Jamat).		
Egipto (dinastía XXI). Capital: Tanis. Debilitamiento de la autoridad real.	1050	Hacia el 1050, victoria de los filisteos sobre Israel en Afec.
El faraón Siamón (1000-984). Rezón, rey de Damasco.	1000	Nacimiento de la monarquía con Saúl, de la tribu de Benjamín; David, de la tribu de Judá (1010-970 apr.); Salomón, hijo de David (970 apr. a 933).

V. LOS REINOS de ISRAEL Y DE JUDÁ (933-722)			
	ISRAEL [±]	JUDÁ	
	Edad de Hierro II (1000-600 apr.)		
En Egipto (dinastía XXII, 950-730): Sheshonq I (950-929); campaña en Palestina (estela en Meguido).	JEROBOÁN I (933-911), fundador del reino del Norte.	ROBOÁN (933-916). Paga tributo a Sheshonq.	

			ABIAS (915-913).
		NADAB (911-910). ±	ASÁ (912-871): se alía con Ben Hadad contra Basá.
En Damasco, Ben Hadad I.	900	BASÁ (910-887). ELÁ (887-886). ±	
		ZIMRÍ (7 días). ±	
		OMRÍ (886-875), constructor de Samaria.	
En Asiria: Asurnasirpal II (883-859). Salmanasar III (858-824): reanuda la expansión asiria; los aliados tratan de contrarrestarla (Carcar, 853).		AJAB (875-853): se casa con la fenicia Jezabel; guerra contra Aram; entra en la coalición anti- asiria (batalla de Carcar, 853).	JOSAFAT (870-846). Alianza con Ajab.
En Damasco: Ben Hadad II.		El profeta Elías .	
En Moab: Mesá (su <i>estela</i> , hacia el 840, celebra su victoria sobre Israel). En Damasco: Jazael (asesina a Ben Hadad II; es vencido por Salmanasar III, en el 841).	850	OCOZÍAS (853-852). JORÁN (852-841): campaña contra Mesá de Moab. El profeta Eliseo . ±	JORÁN (848-841): se casa con Atalia, hija de Omrí.
			OCOZÍAS (841).
		JEHÚ (841-814): pierde los territorios transjordanos recuperados por Jazael; paga tributo a Salmanasar III (841).	ATALÍA (841-835); su reinado pone en peligro la dinastía de David.

En Damasco: Ben Hadad III.		JOACAZ (820-803): conflicto con Ben Hadad III.	JOÁS (835-796): se sienta en el trono gracias a una conjura sacerdotal; víctima de un complot.
En Asiria: Adadnirari III (810-783); en el 803, reduce el poder de Damasco.	800	JOÁS (803-787): en el 803, paga tributo a Adadnirari III; victorias sobre Ben Hadad III y sobre Amasías.	AMASÍAS (811-782): víctima de un complot.
		JEROBOÁN II (787-747): Israel recupera su poder.	AZARIAS (- Ozías) (780-740).
783-745: Asiria disminuye su presión por el oeste.			
	750	Los profetas Amós y, después, Oseas .	750: Jotán asociado al trono.
		ZACARIAS (747).	
En Damasco: Rasón. En Asiria: Teglatfalasar III (747-727): anexión de los países conquistados y desplazamiento de las poblaciones (Damasco 732, etcétera); en el 729, asume la monarquía de Babilonia bajo el nombre de Pulu.		SALÚN (747-746). MENAJÉN (746-737): en el 737, paga tributo a Teglatfalasar III. PECAJAS (736-735)	JOTÁN (740-735). Los profetas Isaías y Miqueas .
		PÉCAJ (735-732): hace alianza con Rasón contra Ajaz; una parte del reino es anexionada por Teglatfalasar III (en 734-733).	AJAZ (735-716?): pide ayuda a Teglatfalasar III contra Pécaj y Rasón; paga tributo Rasón; paga tributo a Teglatfalasar III.

Salmanasar V (726-722).	OSEAS (732-724): se alía con Egipto; asedio de Samaría.	Hacia el 728: Ezequías asociado al trono.
Sargón II (722-705).	722: conquista de Samaría. Deportación de los habitantes. Fin del reino del Norte.	

VI. EL REINO DE JUDÁ HASTA LA CONQUISTA DE JERUSALÉN

En el 711, Sargón conquista Asdod. Del 721 al 711, Babilonia (Merodac Baladán) trata de emanciparse de Asiria.	JUDÁ EZEQUÍAS (716-687): trata de independizarse de Asiria: contactos con Babilonia (embajada de Merodac Baladán) y con Egipto; fortificación de Jerusalén (<i>Inscripción del canal de Siloé</i>); textos legislativos.
En Egipto: dinastía XXV (nubia). Shabaka (c.715-696). Tirhacá (co-regente hacia el 690, rey del 685 al 664).	
En Asiria: Senaquerib (704-681): en el 701, campaña contra los aliados del oeste, entre los cuales se encuentra Ezequías.	700 Campaña de Senaquerib en el 701; asedio de Jerusalén; Ezequías paga tributo. Actividad de Isaías (continuación).
Asaradón (680-669): conquista el Bajo Egipto, hacia el 671.	MANASÉS (687-642): sumisión a Asiria. El profeta Nahum .
Asurbanípal (668-630/626): su biblioteca en Nínive; hacia el 650 es expulsado de Egipto por Psammético I (dinastía XXVI). En Babilonia, dinastía «neobabilónica» (626-539); babilonios (Nabopolasor) y medos (Cixares) destruyen Nínive (612) y ponen fin al imperio asirio (606).	650 AMÓN (642-640). JOSÍAS (640-609): rechazo de la supremacía asiria; reforma religiosa en la línea del <i>Deuteronomio</i> , papel central del Templo; derrota y muerte de Josías en un conflicto con el faraón Necó. El profeta Sofónias . JOACAZ (609): al cabo de tres meses, Necó lo depone y lo sustituye por su hermano.

Nabucodonosor (604-562): en el 605, su victoria sobre los egipcios (faraón Necó, 609-594) en Carquemis le asegura el control de la antigua Asiria.	600	JOAQUÍN (609-598): a partir del 605, sumisión a Babilonia; hacia el 602, rebelión. Los profetas Jeremías y Habacuc . JECONÍAS (598-597): asedio de Jerusalén por Nabucodonosor; rendición de la ciudad; primera deportación de habitantes (entre ellos, Ezequiel); destierro del rey. SEDECÍAS, hijo de Josías (597-587). Hacia el 593, comienzo de la actividad de Ezequiel . 589: rebelión de Sedecías contra Babilonia.
588-587: asedio de Tiro, que dura 13 años.		588: comienzo del asedio de Jerusalén; arresto de Jeremías; julio-agosto del 587: conquista de Jerusalén; captura de Sedecías; destrucción del Templo; segunda deportación; en sep./oct., asesinato del gobernador Godofías. 582-581: tercera deportación. 561: Jeconías es indultado por Evil-Merodac.

VII. ÉPOCA PERSA (538-333)

Ciro, rey de Persia (551-529), conquista Babilonia en 539.	550	538: edicto de Ciro que permite a los judíos de Babilonia regresar a Jerusalén conducidos por Sesbasar.
Cambises (530-522). Dario (522-486), derrotado por los griegos en Maratón (490).		Restablecimiento del altar. 520-515: reconstrucción del Templo de Jerusalén. ZOROBABEL gobernador. Josué sumo sacerdote. Los profetas Ageo y Zacarías .

	500	
Jerjes I (496-464), derrotado por los griegos en Salamina (480). Artajerjes I Longimano (464-424).		
	450	
		445-432: NEHEMÍAS en Jerusalén.
Jerjes II (423).		
Dario II (423-404).		
Artajerjes II Mnemon (404-359).		440-400: correspondencia con los judíos instalados en el Alto Egipto (<i>papiros de Elefantina</i>).
	400	
Artajerjes III Ocos (359-338). Arses (338-336). Dario III Codomano (336-331). Conquistas de Alejandro Magno: Asia Menor, Siria, Egipto, Persia, hasta la India.	350	398 (¿458?): actividad legislativa de Esdras en Jerusalén. Hacia la formación de la <i>Torah</i> .

VIII. ÉPOCA HELENÍSTICA (333-63)			
		332: Palestina es conquistada por los ejércitos de Alejandro.	
323: muerte de Alejandro en Babilonia; división del imperio:			
Los lágidias (ptolomeos) en Egipto. Ptolomeo I Sóter (323-282).	Los seléucidas en Siria y Babilonia. Seleuco I Nicátor (311-281).		320-200: Palestina sometida a los lágidias.
Ptolomeo II Filadelfo (282-246).	Antíoco I Sóter (281-261).	300	
	Antíoco II Teo (261-246).	250	En Alejandría, traducción de la <i>Torah</i> al griego (<i>el Pentateuco</i>).

Ptolomeo III Evergetes (246-222).	Seleuco II Calínico (246-225).		
Ptolomeo IV Filopátor (222-205).	Antíoco III el Grande (223-187).		
Ptolomeo V Epífanés (204-180).	200: victoria de Antíoco III sobre Escopas, general de Ptolomeo V, en Panión.	200	200-142: Palestina sometida a los seléucidas.
Ptolomeo VI Filométor (180-145).	Seleuco IV Filopátor (187-175).		Comienzo de las dificultades entre los judíos y los dirigentes seléucidas; conflictos entre los sumos sacerdotes en Jerusalén.
	Antíoco IV Epífanés (175-164): campañas militares contra Egipto.		167: decreto que prohíbe el culto judío; Antíoco IV dedica el Templo de Jerusalén a Zeus Olímpico. Comienzo de la rebelión de los judíos con el sacerdote MATATÍAS -uno de sus antepasados se llamaba Asmón.
			166: su hijo JUDAS, llamado MACABEO, le sucede (166-160).
	Antíoco V Eupátor (164-162). Demetrio I Sóter (162-150).		164: el Templo es reconquistado y purificado (fiesta de la Dedicación). <i>Libro de Daniel</i> . Continuación de la lucha contra los seléucidas; victoria sobre Nicanor (fiesta del «Día de Nicanor»).
			160: muerte de Judas Macabeo.
	Alejandro Balas (150-145).	150	160-143: JONATÁN, hermano de Judas (nombrado sumo sacerdote en 152); extensión del territorio de los judíos por medio de conquistas militares.

Ptolomeo VII Fiscón (145-116).	Demetrio II (145-138).		143-134: SIMÓN, otro hermano de Judas (sumo sacerdote y gobernador en 142).
	Antíoco VI (145-142). Trifón (142-138).		
	Antíoco VII Sidetes (138-129).		142-63: independencia de los judíos (dinastía de los asmoneos).
			JUAN HIRCANO (134-104), hijo de Simón. Destrucción del Templo samaritano.
	Decadencia y anarquía del reino.		ARISTÓBULO I (104-103), su hijo, toma el título de rey.
			ALEJANDRO JANNEO (103-76), hermano de Aristóbulo.
		100	ALEJANDRA (76-67), esposa de Alejandro.
			HIRCANO II y ARISTÓBULO II, sus hijos, se disputan el poder real y la función de sumo sacerdote.
	64: en Antioquía, Pompeyo convierte a Siria en provincia romana.		63: Pompeyo, general romano, conquista Jerusalén.

IX. ÉPOCA ROMANA (a partir del 63 a.C.)	
	66-74: Primera guerra judía.
69-79 d.C.: VESPASIANO emperador. Confía a Tito el asedio de Jerusalén.	69: Vespasiano somete Judea; los sicarios se mantienen en Jerusalén, y también en el Herodión, en Masada y en Maquerona.
	Pascua 70: Tito sitia Jerusalén con cuatro legiones.

	29 agosto 70: toma del atrio interior e incendio del Templo.
Finales del 70: Judea, provincia imperial. Cesarea, colonia romana.	
	Rabbi Yojanán ben Zakai funda la academia de Yabná (Yamnia).
	Hacia el año 100: Fijación del canon de las Escrituras en Yabná.
	132: Rebelión de Bar-Kokbá. Segunda guerra judía.

Sinopsis tomada de la nueva versión del *Pentateuque*, Cerf, Alliance Biblique Française, París, 2003.



Geografía de Siria-Palestina. Fuente: Jean-Daniel MACCHI, *Les Samaritains: Histoire d'une légende*, Le Monde de la Bible 30, Labor et Fides, Génova, 1994, p. 178.



El Oriente Bíblico. Fuente: Ibid., pp.180-181.

FUENTES ICONOGRÁFICAS

- Dieter BAUER, *Das Buch Daniel*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1996: ilustraciones pp. 337, 578, 630.
- Biblical Review*, n. 13, diciembre de 1997: ilustr. p. 349.
- Marie-Louise FABRE, *Suzanne ou les avatars d'un motif biblique*, L'Harmattan, París, 2000: ilustr. p. 616.
- Irmtraud FISCHER, *Rut*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2001: ilustr. p. 526.
- Othmar KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, 1972: ilustr. pp. 55, 97, 120, 129, 169, 184, 193, 208, 218, 259, 296, 308, 395, 429, 436, 447, 459, 486, 496, 504, 513.
- Othmar KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1997: ilustr. pp. 334, 374.
- Othmar KEEL y Thomas STAUBLI (eds.), *Les animaux du 6^e jour. Les animaux dans la Bible et dans l'Orient ancien*, Editions universitaires de Friburgo-Musée de zoologie de Lausanne, Friburgo, 2002: ilustr. pp. 409, 533.
- Rolf KRAUSS, *Motse le Pharaon*, Ed. du Rocher, París, 2000: ilustr. p.178.
- Pierre LECOQ, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Gallimard, París, 1997: ilustr. p. 452.
- Jean-Daniel MACCHI, *Les Samaritains: Histoire d'une légende*, Labor et Fides, Génova, 1994: mapas de las pp. 698-699.
- Joachim MARZAHN, *La Porte d'Ishtar de Babylone. La Voie Processionnelle. La Fête du Nouvel An à Babylone*, Staatliche Museen zu Berlin, Musée du Proche-Orient, Berlín, 1993: ilustr. p. 353.
- Pierre PRIGENT, *L'image dans le judaïsme*, Labor et Fides, Génova, 1991: ilustr. p. 569.
- James Bennett PRITCHARD, *Ancient Near East*, vol. 2, Princeton University Press, Princeton, 1976: ilustr. p. 386.
- Helen SCHÜNGEL-STRAUmann, *Tobit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2000: ilustr. p. 640.
- Antoine VANEL, *Iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient ancien*, Gabalda, París, 1965: ilustr. p. 403.

GLOSARIO

El lector encontrará a continuación una breve definición de los principales términos que pueden plantearle problemas de comprensión. Con todo, este glosario pretende ser únicamente una ayuda para la lectura y no sustituye a la consulta de diccionarios u obras especializadas. La presencia del símbolo «->» delante de un término significa que éste es también una de las entradas del glosario.

«Abismado»: Expresión especialmente empleada en el análisis literario, que designa un procedimiento que consiste en integrar en una obra un elemento que funciona como espejo de la obra entera, o que ofrece un resumen de ella en forma de prolepsis o de conclusión.

Acróstico: Poema en el que las iniciales de cada verso, leídas en sentido vertical, corresponden a la sucesión de las letras en el alfabeto hebreo.

Ajicar: Figura de un sabio popular en el Oriente Bíblico. Destaca el hecho de que se haya encontrado una versión de la historia de Ajicar, redactada hacia el año 500 a.C., entre los escritos de la comunidad judía de -> Elefantina. Según la leyenda, Ajicar habría sido el visir del rey asirio; habría sido traicionado por su hijo adoptivo, a quien había enseñado la sabiduría, antes de ser restablecido finalmente en su honor y su posición social. Como en el libro de Job, la historia de Ajicar presenta una enseñanza sapiencial en un marco narrativo. Ajicar es mencionado en el libro de Tobías (Tb 1,21-27 y 14,10).

Alegoría: Metáfora desarrollada en forma de relato, en la que cada una de las imágenes que la componen representa un concepto o una idea específica; véanse, por ejemplo, textos como Jc 9 o Ez 16; 23. Las tradiciones judía y cristiana han desarrollado también una lectura alegórica de la Biblia (a veces designada bajo el término de «alegoresis»), que intenta de manera general superar el sentido literal del texto para interpretarlo en una perspectiva figurada o simbólica.

Alejandrino: Códice bíblico del siglo V d.C., que contiene casi todo el Antiguo Testamento.

Alianza (*b'rít*): El término hebreo *b'rít*, traducido generalmente por «alianza», designa un tratado, en particular un tratado de vasallaje. El Deutero-

nomio y los libros que se inspiran en su ideología expresan con este término la relación que → Yhwh establece con → Israel, su pueblo. En la tradición sacerdotal, el empleo de esta noción ya no está ligado a la revelación de la ley a Israel, como en el Deuteronomio, sino que designa una alianza concluida con los antepasados de Israel (Gn 17) o con toda la humanidad (Gn 9).

Apocalíptica: Género literario que consiste en la revelación de secretos relativos al final de los tiempos y a la división de la historia en períodos; esta revelación, presentada como realidad de origen divino y transmitida por medio de hombres venerables del pasado, es comunicada en forma de visiones, de viajes celestes, o por el mensaje de ángeles intérpretes. Este género literario se caracteriza, además, por una puesta en escena grandiosa y llena de imágenes de los acontecimientos futuros, así como por el recurso frecuente a la pseudonimia. Por extensión, el calificativo «apocalíptico» se aplica a veces también a los medios productores de este género literario.

Baal: Literalmente «señor», «marido», «propietario». Título atribuido con frecuencia a los dioses de la tormenta y de la fertilidad, que en ocasiones se convierte en el equivalente de un nombre propio, como sucede, por ejemplo, en → Ugarit.

B'rít: Véase Alianza.

Día de Yhwh: Expresión frecuente en ciertos libros proféticos, que designa originalmente el momento en que va a realizarse el juicio divino sobre Israel o sobre las naciones. Después, esta expresión reviste un carácter explícitamente → escatológico.

Diáspora: Término que designa hasta nuestros días las comunidades judías establecidas fuera del país después del destierro.

Dōdekaprophētōn: Expresión griega que designa el conjunto de los libros de los doce profetas menores que, según la tradición antigua, formaban un solo rollo.

Dtr: Deuteronomista (véase la introducción a la Historia deuteronomista en este volumen).

El: Nombre de la divinidad principal de los panteones de Siria-Palestina. Algunos textos de la Biblia hebrea lo utilizan como un nombre genérico para designar a una divinidad.

Elefantina: Isla del Nilo, frente a Siene (la actual Asuán), que albergó desde finales del siglo VII aproximadamente una importante colonia judía (y tal vez también israelita). En la época persa, la colonia de Elefantina constituye una de las principales comunidades de la → diáspora judía. Se han descubierto varios escritos, entre ellos numerosos → ostraca, procedentes de esta comunidad, que nos informan de manera ejemplar sobre diferentes aspectos de la diáspora judía en Egipto.

Elohim: Literalmente «dios» o «dioses». Este nombre genérico es utilizado con frecuencia para designar al Dios de Israel en la Biblia hebrea.

Escatología: Literalmente «discurso sobre el fin». La escatología designa las especulaciones o las esperanzas sobre el final del tiempo presente; el discurso escatológico incluye a menudo la espera de la llegada de una era de salvación.

Esenios: Judíos miembros de comunidades organizadas, de tipo sectario, que vivían en barrios particulares de una ciudad o de un pueblo, o en un entorno de tipo monástico establecido en el desierto (-> Qumrán). Los esenios se caracterizan por una espiritualidad asociada a una estricta observancia de las reglas de pureza, así como por una teología netamente dualista.

Euhemerismo: Teoría que se remonta al filósofo griego Euhemero (siglo IV a.C.), que atribuye el origen de los dioses a la deificación de los héroes históricos.

Fariseos: Nombre procedente de un término hebreo que significa «los separados, los que están aparte». Partido religioso que nació en la época asmonea. Los fariseos exigen una obediencia rigurosa a la Ley, y desarrollan una tradición de interpretación de esta última, que estará en el origen de la tradición rabínica.

Flavio Josefo: Judío nacido en Jerusalén en el año 37 d.C. y que murió en Roma hacia el año 98. Participó, primero en el lado judío, y después en el lado romano, en la Guerra judía, cuya historia escribió (*Guerra de los judíos*, hacia el 75); es también el autor de las *Antigüedades judías* (hacia el 95), donde narra la historia del pueblo judío desde la creación del mundo hasta el año 66; del *Contra Apión*, y de una autobiografía (*Vita*). Sus escritos contienen, además, diferentes informaciones sobre la historia del canon de la Biblia hebrea, o sobre la historia del texto del Antiguo Testamento.

Formgeschichte: Literalmente «historia de las formas». Investigación sobre el (los) género(s) literario(s) de un texto. Este método presupone que la identificación de la forma o del género de un texto permite descubrir después su «*Sitz im Leben*» (literalmente «asiento en la vida»), es decir, su situación de comunicación primitiva. Este presupuesto metodológico está siendo actualmente muy cuestionado; no obstante, sigue siendo necesario preguntarse por la forma o el género literario de un texto bíblico.

Fortschreibung: Expresión alemana que se podría traducir de un modo aproximativo como «escritura continua». En la exégesis, esta noción es utilizada para designar un proceso redaccional por el que los textos bíblicos han sido completados y actualizados por escribas que han intervenido en algunos puntos del texto, pero que no tenían necesariamente intención de revisarlo por entero.

Golah: De la raíz *g-l-h*, «descubrir, ser desterrado». Designa a los desterrados judíos en Babilonia (597-587) y, por extensión, todas las comunidades judías que viven fuera del país.

Guemara: Escrito redactado en el siglo V d.C., que presenta los comentarios suscitados por la → *Misná*. El conjunto de la *Misná* y la *Guemara* forma el → *Talmud*.

Halakah: Originalmente, el término designa la interpretación de las partes legislativas de la Biblia hebrea; en la tradición rabínica, designa también la parte legislativa del → *Talmud*.

Hanukkah: Fiesta celebrada para conmemorar la purificación del Templo de Jerusalén bajo Judas Macabeo; cf. 1 M 4,36-39.

Henoc (libro de Henoc): Escrito apocalíptico redactado en etíope, pero basado muy probablemente en un original hebreo o arameo. En su forma actual, el libro data del siglo II d.C., pero algunas de sus partes son más antiguas. El «Libro de los Vigilantes» (capítulos 1-36), en particular, se remonta probablemente al siglo II a.C.

Hexapla: Establecidas por Orígenes (hacia 230-240); se trata de una especie de sinopsis que permite comparar las diferentes traducciones griegas de la Biblia hebrea que circulaban en aquella época en los medios judíos y cristianos.

Horeb: Véase Sinaí.

Israel: Designa en la época monárquica el reino del Norte, cuya capital es Samaria; después de la caída de esta última y la desaparición del reino en 722 a.C., el término pasa a designar gradualmente el conjunto del pueblo de → Yhwh.

Judá: Designa el reino del Sur, cuyo centro económico y administrativo era Jerusalén.

Kashrut (kašrut): Reglamentación alimentaria para los judíos, elaborada a partir de ciertas leyes del Pentateuco.

Levirato: Institución por la cual el hermano de un difunto sin descendientes se casa con su viuda para dar descendencia a su hermano; véase la legislación de Dt 25,5-10.

Literarkritik: Método exegético que no se ha de confundir con la «crítica literaria» y que designa un método sincrónico. La *Literarkritik* estudia las tensiones, las contradicciones, los cambios de estilo, las rupturas de género o de tema dentro de un texto con la finalidad de reconstruir el núcleo original de este último, o también los documentos individuales que habrían sido compilados en él. La *Redaktionskritik*, por su parte, se interesa por la historia de las redacciones sucesivas que han dado al texto su forma «final».

LXX: Véase *Septuaginta*.

Masoretas: Literalmente, los «guardianes». Nombre dado a los sabios que fijaron el texto de la Biblia hebrea (véase el capítulo sobre la historia del texto del AT en este volumen).

Mesías: Término que significa literalmente el «ungido» (*mašīah*). Se trata primero de un título real, que remite a un rito de unción con aceite en el momento en que el rey asumía sus funciones o era designado (cf. 1 S 10,1). Este título legitima al monarca, incluido el monarca extranjero (cf. Is 45,1), como vicario de Yhwh. En la época persa, después de la desaparición de la monarquía en Judea, *mašīah* pasa a designar el rey ideal, el salvador cuya venida es esperada por los grupos → escatológicos. La traducción griega de «mesías» es «*christos*».

Midrás: Comentario o reescritura de un texto anterior; parece que su etimología se remonta a la raíz *daraš*, que significa «buscar» (se sobreentiende: el sentido). La técnica del midrás se desarrolla sobre todo en la época rabínica, pero sus orígenes se encuentran ya en la Biblia hebrea. Por ejemplo, los títulos dados a ciertos Salmos atribuidos a David reflejan un trabajo de tipo midrástico sobre los relatos de 1-2 Samuel.

Minúsculo: Códice redactado en caracteres minúsculos, por oposición al → uncial.

Misná: Palabra que se deriva del hebreo *s-n-h*, «repetir», y que posteriormente recibió el sentido de «estudiar». Representa la codificación de la → Torah oral en todos sus aspectos; véase también → *Guemara*.

Monolatría: Véase Monoteísmo.

Monoteísmo: Doctrina o convicción según la cual sólo existe un único Dios que rige el conjunto del universo. Hay que distinguir la noción de monoteísmo del concepto de monolatría, el cual designa la veneración de un Dios único por un grupo social o étnico, veneración que no excluye, sin embargo, la existencia de otras divinidades. El Deuteronomio primitivo se caracterizó, sin duda, por una ideología monolátrica, que defendía la veneración exclusiva de Yhwh.

Morada / Tienda del encuentro: Dos expresiones, utilizadas especialmente en la literatura sacerdotal, que designan en las tradiciones sobre la estancia de → Israel en el desierto y en el → Sinaí un santuario portátil en el que → Yhwh puede ser consultado por Moisés y por los sacerdotes.

Ostracón (pl. ostraca): Fragmento de cerámica que sirvió como soporte de escritura.

P: Abreviaturas para los textos procedentes del medio sacerdotal, y, por extensión, para los autores de esos textos.

Palíndromo: Sucesión coherente de letras, de palabras o de unidades más importantes que, leídas inversamente, también tiene sentido.

Parénesis: Exhortación. Un texto parenético es aquel que trata de suscitar en los destinatarios la observancia de una ley o de una actitud determinada. El Deuteronomio, en particular, contiene numerosas parénesis.

Pseudoepigraffía: Procedimiento literario que consiste en escribir bajo un nombre que se toma prestado. El autor ficticio es generalmente un personaje importante de la tradición; véase especialmente en esta introducción el libro de Baruc y la Carta de Jeremías. El procedimiento trata de situar el escrito bajo la autoridad del personaje mencionado; constituye una práctica corriente en la antigüedad.

Qatal-yiqtol: Expresiones que designan las dos conjugaciones principales del hebreo bíblico, con frecuencia llamadas también perfecto e imperfecto.

Qumrán: Emplazamiento próximo al mar Muerto, que abrigó desde el siglo II a.C. hasta el siglo I d.C. una comunidad que había roto con el Templo de Jerusalén. El emplazamiento arqueológico de Qumrán es célebre debido al descubrimiento de cuevas que contenían numerosos manuscritos del texto bíblico, los cuales representan las versiones más antiguas que nosotros poseemos de este último en hebreo, así como de otros escritos que expresan las creencias específicas de la comunidad.

Redaktionskritik: Véase *Literarkritik*.

Saduceos: Partido religioso nacido en el medio sacerdotal, y que apela a la figura legendaria del sumo sacerdote Sadoc. Como los → samaritanos, pero contrariamente a los → fariseos, los saduceos sólo reconocen el Pentateuco como autoridad escriturística.

Samaritanos: Designa originalmente a los habitantes del antiguo reino del Norte (→ Israel). Desde la época persa, los samaritanos reconocieron el Pentateuco (véase la cuestión del «Pentateuco samaritano» en la introducción a la historia del texto del AT) como un libro inspirado, y lo interpretaron como el texto que legitimaba su santuario sobre el monte Garizín y no el Templo de Jerusalén. A lo largo de la época del segundo Templo, tienen lugar numerosos conflictos entre judíos y samaritanos, que desembocan en la separación definitiva de las dos comunidades en la época asmonea.

Septuaginta: Traducción griega del texto de la Biblia hebrea (véase en este volumen la introducción a la historia del texto).

Setenta: Véase *Septuaginta*.

Shekinah: Expresión de la literatura judía post-bíblica, que designa la presencia divina en el mundo.

Sinai: Según el relato bíblico, montaña sobre la cual Moisés recibe la revelación de la Ley. Otras tradiciones, en particular el libro del Deuteronomio, designan esta montaña con el nombre de Horeb.

Sinaítico: Código bíblico del siglo IV d.C., que contiene importantes partes de la Biblia hebrea y de los libros deutero-canónicos.

Sitz im Leben: Véase *Formgeschichte*.

Soteriología: Expresión teológica que designa la doctrina sobre la intervención salvífica de Dios en el mundo.

Sumo sacerdote: Jefe del clero (Lv 21,10-15) y mediador por excelencia del culto sacrificial (Lv 16). A partir de la época persa, esta función pasa a ser hereditaria, y retoma varios atributos tradicionales de la monarquía.

Symposion: Término griego que significa banquete.

Talmud: Término que se deriva de la rafz *l-m-d*, «enseñar». Designa el corpus que comprende la → *Misná* y la *Guemara* (la discusión rabínica sobre la *Misná*). Se conservan el *Talmud de Jerusalén* y el *Talmud de Babilonia* –pero éste es más importante.

Tannaftas: En arameo, los «maestros». Denominación de los rabinos que compilaron la *Torah* oral y cuya actividad se extiende a lo largo de los dos primeros siglos de la era cristiana.

Teocracia: Literalmente «reinado de Dios». Designa tanto la utopía de un mundo exclusivamente gobernado por Dios, como, por el contrario, un Estado dirigido por los sacerdotes, que, como representantes de Dios sobre la tierra, concentran la totalidad de los poderes político y religioso.

Teodicea: Viene de una expresión que significa literalmente la «justicia de Dios»; la teodicea trata de comprender, o de justificar, los acontecimientos atribuidos a Dios o a los dioses, y que parecen incomprensibles para el hombre (catástrofes naturales, derrotas militares, etcétera).

Teología dialéctica: Corriente teológica que se desarrolló sobre todo después de la segunda guerra mundial, y que influyó considerablemente en la teología protestante hasta la década de 1980, especialmente bajo la influencia de Karl Barth. La teología dialéctica insiste en particular en la noción de Dios como «totalmente otro», que escapa a toda categorización religiosa; de aquí procede la idea según la cual el «verdadero» cristianismo no es una religión. En el plano de la exégesis veterotestamentaria, la teología dialéctica ha sostenido especialmente la idea según la cual la fe del antiguo Israel no estaba vinculada a las llamadas «religiones naturales» de los pueblos vecinos. No obstante, esta concepción no puede justificarse ni en el plano histórico ni en el plano arqueológico.

Terminus ante quem / a quo: La fecha más antigua posible para la fijación por escrito de un texto.

Terminus ante quem / ad quem: La fecha más tardía antes de la cual un texto debió ser puesto por escrito.

TM: Abreviatura para el texto → masorético.

Torah oral: Según los rabinos, Moisés habría recibido en el Sinaí, junto a la Torah escrita, una Torah oral. Esta Torah oral reagrupa, de hecho, las interpretaciones rabínicas del Pentateuco, que fueron consignadas después en la -> *Mishná*.

Ugarit: Ciudad-Estado portuaria en la costa siria, frente a Chipre, en la segunda mitad del segundo milenio a.C. Las excavaciones de Ras-Shamra han permitido descubrir numerosos documentos, en particular relatos mitológicos y archivos, que constituyen una de nuestras principales fuentes de información sobre la civilización siro-palestina, y especialmente sobre la veneración del dios de la tormenta, Baal, que, originalmente, es una figura del mismo tipo que el Dios del AT.

Uncial: Del latín *uncialis*, «de una pulgada»; designa una escritura de tamaño pequeño (de una pulgada de altura) y que utiliza las mayúsculas. El interés de esta escritura está en el hecho de que era decorativa y permitía al copista escribir rápidamente.

Vaticano: Código bíblico del siglo IV, que contiene el conjunto del AT, excepto algunas partes del Génesis y de los Salmos.

Vetus Latina: Nombre dado a las primeras traducciones latinas del texto bíblico antes de la traducción de Jerónimo, que pasará a ser la Vulgata (véase el capítulo sobre la historia del texto del AT en este volumen).

Vorlage: Expresión alemana que designa, en el ámbito exegético, un documento que sirvió de base a un redactor o un traductor. Por ejemplo, la *Vorlage* de la -> Septuaginta de Jeremías designa el texto hebreo, diferente del texto masorético, a partir del cual trabajaron los traductores griegos.

Vulgata: Véase *Vetus Latina*.

Wiederaufnahme: Literalmente, «retomar» una palabra o una expresión. Técnica literaria utilizada con frecuencia por los redactores o los autores de las glosas de los libros bíblicos, y que consiste en interpolar un añadido redaccional enmarcándolo con la repetición de todo o de parte del último versículo anterior a la interpolación.

Yhwh: Transcripción de las cuatro consonantes (o tetragrámaton) que forman el nombre propio del Dios de Israel. Originalmente, este nombre se pronunciaba sin duda «Yahô» (y no Yahvé, como sostiene la exégesis moderna); desde el siglo III a.C., no obstante, los judíos dejaron de pronunciarlo, y lo sustituyeron por las expresiones «Ha- em» («el Nombre») o Adonai (Señor). Esta última práctica está ya atestiguada por la -> Septuaginta, que reemplazó Yhwh por Kyrios («Señor»); la mayoría de las traducciones de la Biblia adoptan la misma sustitución.

ABREVIATURAS

Las abreviaturas empleadas en este volumen siguen sistemáticamente el modelo del *IATG*² (S.M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, segunda edición = *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, zusammengestellt von Siegfried M. Schwertner*, Berlín / Nueva York, 1994), salvo, claro está, en el caso de las revistas y de las colecciones que no son mencionadas en él. Asimismo, se encontrará en el *IATG*² la indicación de los lugares y las fechas de publicación de cada una de las referencias siguientes.

AASF	Annales Academiae Scientiarum Fennicae
AAWG.PH	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse
ACFEB	Association Catholique Française pour l'Etude de la Bible
ADPV	Abhandlungen des Deutschen Palastina-Vereins
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
AncB	Anchor Bible
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATSAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BEAT	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums
BET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib	Biblica
BibInt	Biblical Interpretation
BiKi	Bibel und Kirche
BiLiSe	Bible and Literature Series
BIS	Biblical Interpretation Series

BiSe	Biblical Seminar
BJSt	Brown Judaic Studies
BK.AT	Biblischer Kommentar. Altes Testament
BN	Biblische Notizen
BN.B	Biblische Notizen. Beiheft
BSt	Biblische Studien
BThSt	Biblisch-Theologische Studien
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWAT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BZAR	Beihefte der Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBFV	Cahiers Bibliques de Foi et Vie
CB.OT	Coniectanea Biblica. Old Testament Series
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBQ.MS	Catholic Biblical Quarterly - Monograph Series
CBR	Currents in Biblical Research
CEv	Cahiers Evangile
CNEB	Cambridge Bible Commentary on the New English Bible
COT	Commentaar op het Oude Testament
CR:BS	Currents in Research: Biblical Studies
CRI	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément
DBAT	Dielheimer Blätter zum Alten Testament
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
EB	Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung. «Echter Bibel»
EdF	Erträge der Forschung
EHS	Europäische Hochschulschriften
EHS.T	Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie
EncJud	Encyclopedia Judaica
EstB	Estudios Bíblicos
EtB	Etudes Bibliques
EtB.NS	Etudes Bibliques. Nouvelle série
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes
FTS	Frankfurter Theologische Studien
FV	Foi et Vie
FzB	Forschung zur Bibel
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBIS	History of Biblical Interpretation Series
HBS	Herders Biblische Studien
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
HK	Handkommentar zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HThK.AT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
HUCA	Hebrew Union College Annual
GAT	Grundrisse zum Alten Testament
ICC	International Critical Commentary
IOSCS	International Organization for Septuagint and Cognate Studies
Interp	Interpretation
IP	Instrumenta Patristica
ITC	International Theological Commentary
JBL	Journal of Biblical Literature
JJGL(F)	Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur
JJS	Journal of Jewish Studies
JPSTC	Jewish Publication Society. The JPS Torah Commentary
JQR	Jewish Quarterly Review
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
JSP	Journal for the Study of Pseudepigrapha
JSP.S	Journal for the Study of Pseudepigrapha. Supplement Series
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KHC	Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament
LAPO	Littératures Anciennes du Proche-Orient
LBS	Library of Biblical Studies
LeDiv	Lectio Divina
LiBi	Lire la Bible

NC(C)	Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes
NCBC	The New Century Bible Commentary
NEB.AT	Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament
NIBC	New International Biblical Commentary
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
NSK.AT	Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OLP	Oriental Library Publications
OrSuec	Orientalia Suecana
OTE	Old Testament Essays
OTGu	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studien
OTSt	Old Testament Studies
PBSB.AT	Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques. Ancien Testament et son milieu
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PG	Patrologie Grecque
PL	Patrologie Latine
PredOT	De Prediking van het Oude Testament
PTA	Papyrologische Texte und Abhandlungen
RB	Revue Biblique
RBen	Revue Bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuses
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses
RSTh	Regensburger Studien zur Theologie
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie
RTL	Revue Théologique de Louvain
SBFA	Studii Biblici Franciscani Analecta
SBi	Sources Bibliques
SB(J)	Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem
SBL	Society of Biblical Literature
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBL.EJL	Society of Biblical Literature. Early Judaism and its Literature
SBL.MS	Society of Biblical Literature. Monograph Series

SBL.SCS	Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies
SBL.SS	Society of Biblical Literature. Symposium Series
SB(PC)	Sainte Bible. Publiée sous la direction générale de Louis Pirot et continuée par Albert Clamer
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SC	Sources Chrétaines
SEÅ	Svensk Exegetisk Årsbok
SémBib	Sémiotique et Bible
SESJ	Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja = Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft
SHCANE	Studies in the History and Culture of the Ancient Near East
SHR	Studies in the History of Religions
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
SSN	Studia Semitica Neerlandica
StBi	Studi Biblici
SubBi	Subsidia Biblica
TB	Theologische Bücherei
TBC	Torch Bible Commentaries
TECC	Textos y estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matriense
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThZ	Theologische Zeitschrift
TICP	Travaux de l'Institut Catholique de París
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
Trans	Transeuphratène
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TUVMG	Texte und Untersuchungen zur Vormasoretischen Grammatik des Hebräischen
UBL	Ugaritisch-Biblische Literatur
UTB	Uni-Taschenbücher
UUÅ	Uppsala Universitets Årsskrift
VT	Vetus Testamentum
VT.S	Vetus Testamentum - Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WdF	Wege der Forschung
WEC	The Wycliffe Exegetical Commentary

WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testa- ment
WO	Welt des Orients
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZBK.AT	Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

COLABORADORES

Philippe ABADIE, Profesor de Antiguo Testamento, Université Catholique de Lyon.

Alain BUEHLMANN, Profesor de Hebreo Bíblico, Université de Lausanne.

Simon BUTTICAZ, Profesor asistente de Nuevo Testamento, Université de Lausanne.

Philippe GUILLAUME, Profesor de Antiguo Testamento, Near Eastern School of Theology, Beirut.

Innocent HIMBAZA, Profesor adjunto, Université de Friburgo.

Ernst Axel KNAUF, Profesor de Antiguo Testamento, Université de Berne.

Corinne LANOIR, Profesor asistente en la Haute Ecole Pédagogique, Lausanne.

Thierry LEGRAND, Profesor adjunto, Université de Strasbourg.

Jean-Daniel MACCHI, Profesor de Antiguo Testamento, Université de Génova.

Christophe NIHAN, Profesor asistente de Antiguo Testamento, Université de Lausanne.

Dany NOCQUET, Profesor de Antiguo Testamento, Université Catholique de Lille.

Albert DE PURY, Profesor de Antiguo Testamento, Université de Génova.

Thomas RÖMER, Profesor de Antiguo Testamento, Université de Lausanne.

Martin ROSE, Profesor de Antiguo Testamento, Université de Neuchâtel.

Adrian SCHENKER, Profesor de Antiguo Testamento, Université de Friburgo.

Konrad SCHMID, Profesor de Antiguo Testamento, Université de Zurich.

Arnaud SÉRANDOUR, Director de Estudios, CNRS, Collège de France, París.

Christoph UEHLINGER, Profesor de Historia de las Religiones, Université de Zurich.

Jacques VERMEYLEN, Profesor de Antiguo Testamento, Université Catholique de Lille.

Biblioteca Manual Desclée

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura, por Valerio Mannucci (6^a edición)
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot (2^a edición)
3. BREVE DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe
4. EL HOMBRE QUE VIENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt
5. EL HOMBRE QUE VIENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Moingt
6. EL DESEO Y LA TERNURA, por Erich Fuchs
7. EL PENTATEUCO. Estudio metodológico, por R. N. Whybray
8. EL PROCESO DE JESÚS. La Historia, por Simón Légaspe
9. DIOS EN LA ESCRITURA, por Jacques Briand
10. EL PROCESO DE JESÚS (II). La Pasión en los Cuatro Evangelios, por Simón Légaspe
11. ¿ES NECESARIO AÚN HABLAR DE «RESURRECCIÓN»? Los datos bíblicos, por Marie-Émile Boismard
12. TEOLOGÍA FEMINISTA, por Ann Loades (Ed.)
13. PSICOLOGÍA PASTORAL. Introducción a la praxis de la pastoral curativa, por Isidor Baumgartner
14. NUEVA HISTORIA DE ISRAEL, por J. Alberto Soggia (2^a edición)
15. MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES, por Carlos Díaz (5^a edición)
16. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN I, por René Laurentin
17. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN II, por René Laurentin
18. EL DEMONIO ¿SÍMBOLO O REALIDAD?, por René Laurentin
19. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA? Una aproximación a su identidad y a su método, por Raúl Berzosa (2^a edición)
20. CONSIDERACIONES MONÁSTICAS SOBRE CRISTO EN LA EDAD MEDIA, por Jean Leclercq, o.s.b.
21. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN I, por Horst Dietrich Preuss
22. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN II, por Horst Dietrich Preuss
23. EL REINO DE DIOS. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, por José María Castillo (5^a edición)
24. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL. Temas y propuestas para el nuevo milenio, por César Izquierdo (Ed.)
25. SER LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici, por Raúl Berzosa
26. NUEVA MORAL FUNDAMENTAL. El hogar teológico de la Ética, por Marciano Vidal (2^a edición)
27. EL MODERNISMO. Los hechos, las ideas, los personajes, por Maurilio Guasco
28. LA SAGRADA FAMILIA EN LA BIBLIA, por Nuria Calduch-Benages
29. DIOS Y NUESTRA FELICIDAD, por José M^a Castillo
30. A LA SOMBRA DE TUS ALAS. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos, por Norbert Lohfink
31. DICCIONARIO DEL NUEVO TESTAMENTO, por Xavier Léon-Dufour
32. Y DESPUÉS DEL FIN, ¿QUÉ? Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección, por Medard Kehl

33. EL MATRIMONIO. ENTRE EL IDEAL CRISTIANO Y LA FRAGILIDAD HUMANA. Teología, moral y pastoral, por Marciano Vidal
34. RELIGIONES PERSONALISTAS Y RELIGIONES TRANSPERSONALISTAS, por Carlos Díaz
35. LA HISTORIA DE ISRAEL, por John Bright
36. FRAGILIDAD EN ESPERANZA. Enfoques de antropología, por Juan Masiá Clavel. S.J.
37. ¿QUÉ ES LA BIBLIA?, por John Barton
38. AMOR DE HOMBRE, DIOS ENAMORADO, por Xabier Pikaza
39. LOS SACRAMENTOS. Señas de identidad de los Cristianos, por Luis Nos Muro
40. ENCICLOPEDIA DE LA EUCHARÍSTIA, por Maurice Brouard, s.s.s. (Dir.)
41. ADONDE NOS LLEVA NUESTRO ANHELO. La mística en el siglo XXI, por Willigis Jäger
42. UNA LECTURA CREYENTE DE ATAPUERCA. La fe cristiana ante las teorías de la evolución, por Raúl Berzosa (2^a edición)
43. LAS ELECCIONES PAPALES. Dos mil años de historia, por Ambrogio M. Piazzoni
44. LA PREGUNTA POR DIOS. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión, por Juan A. Estrada
45. DECIR EL CREDO, por Carlos Díaz
46. LA SEXUALIDAD SEGÚN JUAN PABLO II, por Yves Semen
47. LA ÉTICA DE CRISTO, por José M. Castillo (5^a edición)
48. PABLO APÓSTOL. Ensayo de biografía crítica, por Simon Légasse
49. EL CRISTIANISMO EN UNA SOCIEDAD LAICA. Cuarenta años después del Vaticano II, por Juan Antonio Estrada (2^a edición)
50. LITURGIA Y BELLEZA. Nobilis Pulchritudo, por Piero Marini
51. TRANSMITIR LA FE EN UN NUEVO SIGLO. Retos y propuestas, por Raúl Berzosa (2^a edición)
52. LOS ESCRITOS SAGRADOS EN LAS RELIGIONES DEL MUNDO, por Harold Coward (Ed.)
53. ORIENTACIONES ÉTICAS PARA TIEMPOS INCIERTOS. Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo, por Marciano Vidal
54. PALABRAS DE AMOR. Guía del amor humano y cristiano, por Xabier Pikaza
55. ¿QUÉ SENTIDO TIENE SER CRISTIANO? El atisbo de la plenitud en el devenir de la vida cotidiana, por Timothy Radcliffe (2^a edición)
56. EL DON DE LA VIDA, por José Vilchez
57. LA BIBLIA ANTES DE LA BIBLIA. La gran revelación de los manuscritos del mar Muerto, por André Paul
58. INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO. Su historia, su escritura, su teología, por Daniel Marguerat (Ed.)
59. CELEBRAMOS LA VIDA. "Contemplando y predicando" 1206-2006, por Sor Lucía Caram
60. FUNDAMENTALISMO BÍBLICO, por Felipe Fernández Ramos
61. INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO, por Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan (Eds.)

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 8 de septiembre de 2008.

Esta *Introducción al Antiguo Testamento*, obra extraordinariamente informativa y didáctica, está concebida como un manual que examina cada uno de los libros del Antiguo Testamento siguiendo estos cuatro apartados: estructura y contenido; origen y formación; temas y cuestiones clave, e Indicaciones bibliográficas.

Este manual pretende ser una Introducción histórica y científica a los textos fundadores de la civilización judeo-cristiana. Desde un punto de vista metodológico, su objetivo es comprender cada libro no solo en su coherencia interna, sino también, y sobre todo, en función de la historia de su composición y del contexto histórico en el que fue redactado.

Cada una de las cuatro partes de esta obra va precedida por artículos que introducen el conjunto literario al que pertenece el libro en cuestión (Pentateuco, Profetas, Escritos, Libros deutero-canónicos). Por otro lado, habida cuenta de la extraordinaria evolución de los estudios bíblicos en los últimos años, la presentación de cada uno de los libros veterotestamentarios se completa con artículos que exponen la historia de la investigación, los debates actuales sobre la formación del Pentateuco, etcétera.

Esta Introducción al Antiguo Testamento se dirige a todas las personas interesadas en informarse sobre el contenido y la formación tanto de la Biblia hebrea como de la Septuaginta, la versión griega, que incluye varios libros que no fueron incluidos en el canon judío, con el deseo de «prestar un servicio y suscitar deseos de leer, de releer y descubrir una de las obras más importantes de la humanidad».

Además de Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI y Christophe NIHAN –directores de esta edición–, entre los colaboradores se encuentran Philippe ABADIE, Alain BUEHLMANN, Simon BUTTICAZ, Philippe GUILLAUME, Innocent HIMBAZA, Ernst Axel KNAUF, Corinne LANOIR, Thierry LEGRAND, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAN, Dany NOCQUET, Albert DE PURY, Thomas RÖMER, Martin ROSE, Adrian SCHENKER, Konrad SCHMID, Arnaud SÉRANDOUR, Christoph UEHLINGER y Jacques VERMEYLEN.

ISBN: 978-84-330-2245-5



9 788433 022455
www.edesclee.com

Biblioteca Manual Desclée 61