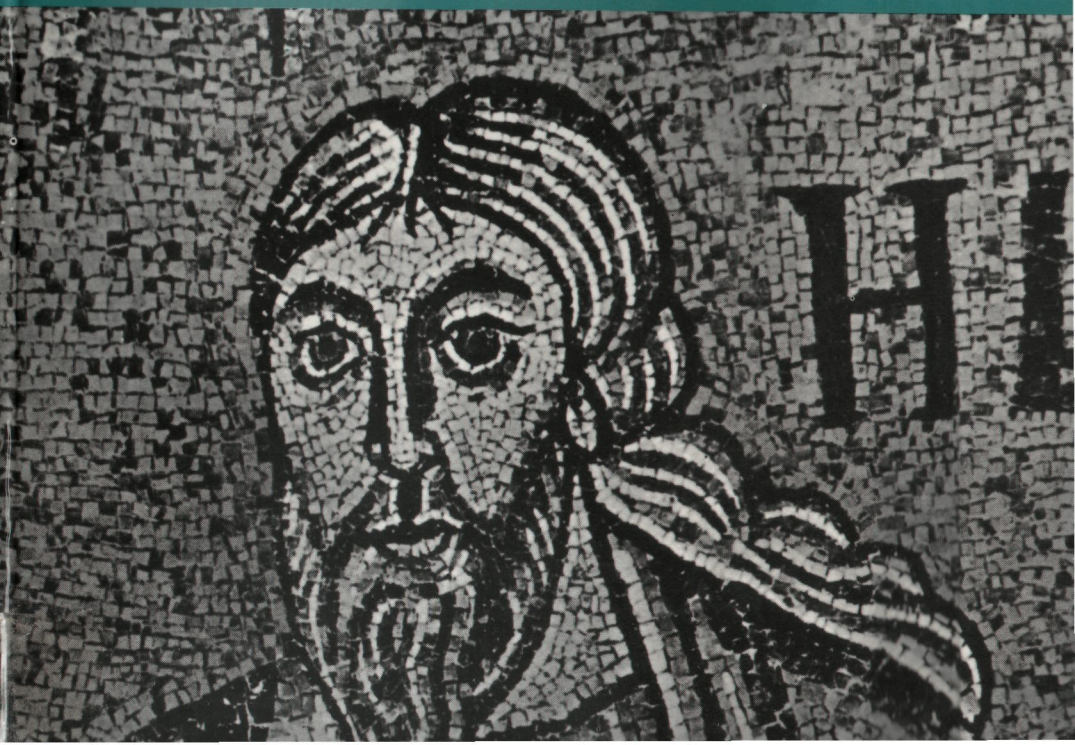
COMENTARIO BIBLICO "SAN JERONIMO"

TOMO II

ANTIGUO TESTAMENTO II

Dirigido por:
RAYMOND E. BROWN, S S
JOSEPH A. FITZMYER, S J
ROLAND E. MURPHY, O. CARM

EDICIONES CRISTIANDAD



COMENTARIO BIBLICO «SAN JERONIMO»

Dirigido por

RAYMOND E. BROWN, SS
Union Theological Seminary, Nueva York

JOSEPH A. FITZMYER, SJ
Fordham University, Nueva York

ROLAND E. MURPHY, O. CARM.
Duke University, Durham, N. C.

TOMO II

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 44
MADRID

© Copyright universal de esta obra en
PRENTICE-HALL, INC. - ENGLEWOOD CLIFFS, N. J.

publicada con el título
THE JEROME BIBLICAL COMMENTARY

* * *

Traductores de este volumen
ALFONSO DE LA FUENTE ADANEZ
Y
JESUS VALIENTE MALLA

Supervisor de la edición española
ALFONSO DE LA FUENTE ADANEZ

Imprimatur:
RICARDO, Obispo Aux. y Vic. Gen.
Madrid, 17-I-72

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD - MADRID, 1971

Depósito legal: M. 27.627.—1971 (II)

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID

CONTENIDO DE ESTE TOMO

20. *Período posexílico: espíritu, apocalíptica* [Carrol Stuhlmueller, CP] 9
21. *Ezequiel* [Arnold J. Tkacik, OSB] 27
22. *Déutero-Isaías* [Carrol Stuhlmueller, CP] 83
23. *Ageo, Zacarías, Malaquías* [Carrol Stuhlmueller, CP] 137
24. *El Cronista: 1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías* [Robert North, SJ] 173
25. *Joel, Abdías* [Geoffrey E. Wood] 273
26. *Daniel* [Louis F. Hartman, CSSR] 289
27. *1-2 Macabeos* [Neil J. McEleney, CSP] 325
28. *Introducción a la literatura sapiencial* [Roland E. Murphy, O. CARM] 391
29. *Proverbios* [J. Terence Forrestell, CSB] 409
30. *Cantar de los Cantares* [Roland E. Murphy, O. CARM] ... 435
31. *Job* [R. A. F. MacKenzie, SJ] 447
32. *Eclesiastés (Qohelet)* [Roland E. Murphy, O. CARM] ... 507
33. *Eclesiástico (Sirac)* [Thomas H. Weber] 525
34. *Sabiduría* [Addison G. Wright, SS] 563
35. *Salmos* [Roland E. Murphy, O. CARM] 595
36. *Rut, Lamentaciones* [Geoffrey E. Wood] 679
37. *Baruc* [Aloysius Fitzgerald, FSC] 707
38. *Tobías, Judit, Ester* [Demetrius R. Dumm, OSB] 721
39. *Jonás* [Jean C. McGowan, RSCJ] 753

MAPAS

Próximo Oriente Antiguo (en las dos guardas)
Palestina en el Antiguo Testamento 17
El Imperio persa 177
Palestina en tiempo de los Macabeos 337

20

PERIODO POSEXILICO: ESPIRITU, APOCALIPTICA

CARROLL STUHLMUELLER, CP

BIBLIOGRAFIA

1 J. Bloch, *On the Apocalyptic in Judaism* (JQR 2; Filadelfia, 1952); J. Bonsirven, *Le judaïsme Palestinien* (2 vols.; París, 1934); W. Bousset y H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tubinga, ³1926); F. C. Burkitt, *Jewish-Christian Apocalypses* (Schweich Lectures; Londres, 1914); M. Buttenweiser, *Apocalyptic Literature:* JE 1, 675-85; L. Černý, *The Day of Yahweh and Some Relevant Problems* (Praga, 1948); R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life* (Londres, 1899); *Religious Development Between the Old and the New Testaments* (Nueva York, 1914); APOT; R. H. Charles y W. O. E. Oesterley, *Apocalyptic Literature,* en *Encycl. Brit.,* 2 (Chicago, ⁹1951), 102-105; F.-B. Frey, VDBS 1, 326-54; S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic* (Londres, 1952); H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* (Gotinga, ²1921); E. Jansen, *Juda in der Exilzeit* (Gotinga, 1956); G. E. Ladd, JBL 76 (1957), 192-200; M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (París, ³1931); G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (3 vols.; Cambridge, Mass., 1927-1930); A. Oepke, *(apo)kalyptō:* ThWNT 3, 567-97; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen, ²1962); M. Rist, IDB 1, 157-61; H. H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls* (Londres, 1957); PC 484-88; *The Relevance of Apocalyptic* (Londres, ²1947); D. S. Russell, *Between the Testaments* (Londres, 1960); C. C. Torrey, *Apocalypse:* JE 1, 669-75; B. Vawter, *Apocalyptic: Its Relation to Prophecy:* CBQ 22 (1960), 33-46.

2 CONTENIDO

Desarrollo histórico desde la profecía a la apocalíptica (§ 3-20)

I. Finales de la época preexílica (640-587)
   A) El resurgimiento profético (§ 5-7)
   B) La reforma deuteronomista de Josías (§ 8)

II. La época del exilio (587-539)
   A) Ezequiel (§ 10)
   B) Déutero-Isaías (§ 11)

III. Judaísmo posexílico (a partir de 539)
A) La época persa (539-332) (§ 13)
a) Actitud antigentil (§ 14)
b) Cesación del profetismo (§ 15-16)
c) Los salmos escatológicos (§ 17)
B) La época helenística (332-63) (§ 18-20)

Descripción de la apocalíptica (§ 21-24)

DESARROLLO HISTORICO DESDE LA PROFECIA A LA APOCALIPTICA

Cuando el ejército de Babilonia hubo destruido la independencia israelita y el pueblo fue obligado a marchar camino del destierro en 587, la vida bíblica quedó herida en su mismo corazón. Se derrumbó algo que parecía esencial para la religión y, por consiguiente, indestructible: el templo de Jerusalén y su liturgia, la posesión de la tierra prometida y los privilegios de la realeza davídica. En adelante, el «israelita» sería llamado «judío». Los esquemas mentales se disolvieron y volvieron a configurarse de manera distinta; las formas de hablar y pensar sufrieron profundas modificaciones. Entre las más importantes evoluciones literarias se cuenta la que habría de llevar desde la «predicación profética» al «escrito apocalíptico». Con este artículo queremos seguir las etapas de esa evolución y, partiendo de su estudio histórico, definir los rasgos dominantes de la apocalíptica.

El término «apocalíptica» se deriva del griego *apokalyptein,* «desvelar» o «revelar». En el AT, este término griego suele traducir el hebreo *gālâ* (cf. E. Hatch y H. Redpath, *A Concordance to the Septuagint,* vol. 1 [Graz, 1897], 131-32). Dado que generalmente se desarrolla una visión ante los ojos del escritor apocalíptico, podríamos añadir que el término hebreo que mejor corresponde a esta idea es *ḥāzôn* (visión).

3 Tres períodos principales de la historia israelita merecen atención: los últimos días de la monarquía, cuando la confianza dinámica de David y las doradas esperanzas de Salomón se hundieron en la ruina; el duro crisol del exilio, cuando las más sagradas tradiciones fueron revalorizadas y recibieron nuevo vigor a través de los esfuerzos de Ezequiel y el Déutero-Isaías; la época posexílica, cuando emergió el judaísmo teocrático. Nuestra intención, sin embargo, no es primariamente de orden histórico, pero tampoco intentaremos describir un panorama exhaustivo de los movimientos religiosos que se produjeron dentro de Israel. Nos fijaremos en una forma de discurso tan importante en la Biblia como la profecía para observar qué factores religiosos y políticos lo condujeron hasta la apocalíptica.

4 **I. Finales de la época preexílica (640-587).** Este lapso es inolvidable por causa de dos acontecimientos muy significativos: el resurgimiento profético, inspirado por Jeremías, y la reforma deuteronomista, patrocinada por Josías. Este período terminará con la destrucción de

Jerusalén por las fuerzas de Nabucodonosor, momento trágico que marca uno de los «límites continentales» de la historia bíblica, que separó y afectó profundamente a cuanto sucedió antes y después.

5 **A) El resurgimiento profético.** No resulta difícil explicar por qué Josías abandonó el antiyahvismo de los reyes anteriores e inauguró una reforma religiosa. La razón no está únicamente en la decisión y la piedad del rey, cualidades que indudablemente poseía. En el séptimo año de su reinado murió el monarca asirio Asurbanipal (668-633), y con sus funerales se enterró también solemne e irrevocablemente el poderío asirio. Su sucesor fue incapaz de contener la ola de destrucción que cayó sobre el país desde todos lados. Por el norte atacaban los escitas, los medos por el sudeste y los babilonios por el sudoeste. Justo un año después de aquellos funerales, nos informa el cronista, Josías «comenzó a buscar al Dios de David, su padre, y el año duodécimo, (el mismo en que Nínive, capital de Asiria, se rindió ante las fuerzas combinadas de los medos y los persas, Josías procedió) a limpiar Jerusalén y Judá» de dioses asirios (2 Cr 34,3). Esta acción equivalía a declararse independiente de Asiria. Los gritos que reclamaban independencia habían sido sofocados durante siglos; ahora se alzaban desde todos los rincones del imperio.

Este agitado surgir y hundirse de imperios mundiales resonó profundamente en la predicación de los profetas Jeremías, Sofonías y Nahúm. Ellos volvieron a introducir el tema del día del Señor, que había sido escuchado un siglo antes. Amós lo había anunciado como un día «de tinieblas y no de luz» (Am 5,18), e Isaías, en Jerusalén, como un «día en que los hombres se esconderán en el polvo por el terror del Señor» (Is 2,10-11). La expresión traía los ecos de un viento huracanado de destrucción que el Señor iba a desatar sobre el mundo pecador (Sof 1,2-3). Nahúm, optimista, cambió esta frase por «el que trae buenas noticias, el que anuncia la paz» a Judá; el enemigo de Judá, anunciaba este profeta, «es destruido por completo» (Nah 2,1). Por consiguiente, ya antes del exilio habían anunciado los profetas que Yahvé destruiría toda oposición a sus planes y promesas, lo mismo en su pueblo que en el ancho mundo. Los escritores apocalípticos harán suya esta nota de la predicación profética y la reforzarán proclamando el día del Señor con mayor energía aún.

6 No sólo en Jerusalén se escuchaban el sonido de la tormenta y las misteriosas premoniciones. Todo el mundo civilizado se tambaleaba bajo el impacto estremecedor de Asiria, que enviaba sus ejércitos despiadados a todas partes, escalaba las más altas cimas del poder y se hundía luego repentinamente, envuelta en fuego y humo, dejando tras sí únicamente ruinas carbonizadas que pronto serían completamente olvidadas bajo las arenas del desierto. Hasta en los documentos oficiales de esta época se trasluce un miedo misterioso a los dioses incontrolables (cf. Albright, DEPC 248s; Bright, *Hist.,* 331). Nabucodonosor (de 605-604 a 562) ordenó componer algunas inscripciones reales en la lengua y con los caracteres de la antigua Babilonia; su interés por la

antigüedad indujo a Nabonid (556-539) a excavar algunos lugares antiguos de Babilonia y a retirarse más tarde al desierto santuario de Tema a fin de restaurar el culto y el ritual primitivos. Ya antes, un rey asirio de Babilonia había empleado la lengua sumeria, muerta desde hacia mucho tiempo. En Egipto, los reyes de la dinastía XXVI, que reinaron entre 660 y 525, hicieron verdaderos esfuerzos por reconquistar la gloria de la época de las pirámides (2800-2400). Algunas características de la apocalíptica pueden ser atribuidas, al menos en parte, a estas influencias: concretamente, su interés por los acontecimientos y los personajes antiguos, y su expectación de guerras cósmicas que llevarían al reino universal de Yahvé.

7 Para comprender la influencia profética sobre los apocalípticos no tenemos más remedio que fijar la atención en uno de los más grandes profetas preexílicos: el hombre tímido, extremadamente emotivo y sensible de «Anatot en la tierra de Benjamín», Jeremías (Jr 1,1). Desde muchos aspectos, su carácter es la antítesis de la actitud que presentan los apocalípticos. Jamás consiguió ocultar su «yo» subjetivo bajo la trama de sus discursos. Continuamente salían a la superficie referencias personales, algunas de ellas de naturaleza muy delicada. Los apocalípticos, por el contrario, adoptarán nombres ficticios y hablarán en un estilo tan estereotipado que casi resultarán personajes sin rostro. Jeremías se enfrenta a personas y acontecimientos perfectamente definidos; los apocalípticos recorrerán majestuosamente el mundo entero y contemplarán «miríadas de miríadas... sirviendo... al Anciano (entronizado en medio de) llamas de fuego, (mientras que innumerables)... santos del Altísimo... reciben la realeza» (Dn 7,9-10.18). Pero la predicación profética iba ya preparando los escritos apocalípticos cuando insistía en las repercusiones cósmicas del pecado de Israel: «Asombraos, cielos, de ello y temblad de súbito horror» (Jr 2,12). Jeremías se sirvió del término raro *tōhû* (cf. Gn 1,2) para expresar que la tierra de Judá quedaría sumida en el «caos» y sus ciudades devastadas y vacías (4,7). Podemos citar otros textos para probar el estrecho nexo que hay entre Israel y el cosmos (Jr 4,23-36; 5,22-23; 9,9; 10,10-13; 27,5-6). A este propósito, Jeremías tiene capital importancia, no porque añadiera nada nuevo al mensaje de Sofonías y Nahúm, sino debido a su enorme popularidad, que, después de su muerte, aseguró un lugar importante en la literatura posterior a esta dimensión cósmica de la conducta humana.

Aunque el personalismo de Jeremías era muy diferente del colectivismo de los apocalípticos, hay en su predicación un rasgo que, indirectamente, pudo ejercer una gran influencia en estos últimos. Al reconocer el valor y la responsabilidad del individuo anunciaba claramente que no era suficiente el ser israelita; en esta creencia va implícita la idea de que los gentiles pueden tener cabida en el futuro reino de Yahvé. También ellos pueden cumplir las exigencias de un espíritu recto. Los apocalípticos, como veremos, abordarán el problema del universalismo de una manera totalmente distinta, pero insistirán en que todo el mundo quedará asumido en el reino de la nueva creación. En el mismo capítulo

en que Jeremías expone con todo énfasis su propia tesis sobre el individualismo (31,29-30), proclama también la nueva creación (31,22) y la nueva alianza (31,31-34). En Ez aparecerán unidas estas dos ideas del individualismo y de la universalidad (Ez 18,2; 36,26; 37,26). Es posible trazar una línea de influencias desde los profetas preexílicos, pasando por Jeremías y Ezequiel, hasta los apocalípticos.

Finalmente, en todo estudio de la influencia profética sobre la apocalíptica hemos de mencionar el impacto que en estos últimos escritores debió de producir el incumplimiento de las profecías (o predicciones, o promesas; cf. R. E. Murphy, CBQ 26 [1964], 349-59). Los «setenta años» (Jr 25,12; 29,10) vuelven a aparecer repetidas veces en los escritos apocalípticos (Zac 1,12; 7,2; Dn 9,2; Henoc 85-90), constituyendo una fuente de incertidumbre y especulación. Conforme se dilataba el cumplimiento, los apocalípticos trataban de profundizar aún más en el libro de los secretos divinos (cf. Charles y Oesterley, *op. cit.*).

8 **B) La reforma deuteronomista de Josías.** También este movimiento religioso dejó su huella en la apocalíptica. Es difícil establecer una relación directa, pero encontramos una sucesión estrecha en el tiempo y una convergencia de rasgos dominantes. Tres características del movimiento deuteronomista —muy notorias en Jos, Jue, Sm, Re— volverán a aparecer entre los apocalípticos: una teología de la historia, una revalorización del pasado y la hostilidad hacia el sacerdocio sadoquita de Jerusalén.

Tenemos, en primer lugar, la teología deuteronomista de la historia, claramente proclamada en Jue 2,6-3,6. Se resume en la inevitable sucesión de pecado-infortunio-arrepentimiento-salvación. El pecado siempre debilita a Israel, dejándole expuesto a la devastación y el sufrimiento; en el desamparo de su infortunio, Israel grita a su Dios con arrepentimiento. «El Señor (entonces) tuvo piedad de sus gritos doloridos de aflicción» (Jue 2,18). Los predicadores D descubrieron que este tema se repetía en la historia (2 Re 17) y lo subrayaron con mucha energía en sus series de bendiciones y maldiciones (Dt 27-28). Más aún, este mismo esquema se echará de ver en la apocalíptica: un universo pecador entra en una tremenda batalla, pero en medio de estos gritos escatológicos surge la nueva era. El estilo apocalíptico de maldiciones y bendiciones dominará en el discurso escatológico de Jesús (cf. Mt 23-25; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment* [Naperville, Ill., 1957], especialmente cap. 2; para bibliografía, cf. 9-14, 156-57; en general, cf. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* [Madrid, 1967]).

Otra característica de la proclamación deuteronomista es su tendencia a considerar el presente como una actualización del pasado (cf. Von Rad, *OT Theology,* I, 69, 72; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* [Naperville, Ill., 1953], 74-91). El deuteronomista explica la obra misteriosa de la salvación como una repetición de la alianza mosaica del monte Horeb, dentro de cada generación (Dt 5,1-5). El Dt considera el pasado no como un conjunto de normas inflexibles, sino como una promesa múltiple de seguridad y ventura (Dt 1,21.31; 4,1-8; 8,[illegible]5). Dios

es temible e inescrutable (4,32-36; 5,22-24; 10,15). Los escritores apocalípticos perderán en gran medida la ternura del Dt, pues insisten en la maravillosa y terrible presencia de Dios, que renueva las grandes obras salvíficas del pasado, transformando así el mundo en el paraíso prometido. Presentarán, sin embargo, su relato casi completamente a base de una clave tomada de los acontecimientos antiguos.

Un tercer factor deuteronómico que influye en el espíritu y el estilo apocalípticos es la actitud independiente y hasta hostil frente al sacerdocio de Jerusalén. En sus esfuerzos por renovar la vida religiosa de Judá, Josías se sirvió de la legislación, las tradiciones y el personal del antiguo reino del norte: Israel. Ezequiel, Zacarías y otros representantes antiguos del movimiento apocalíptico serán miembros fieles del antiguo círculo sacerdotal de Jerusalén y, por este motivo, opuestos a las tendencias liberalizadoras del Dt. Los círculos deuteronomistas querían extender el sacerdocio a todos los levitas (Dt 18,1-8), pero no tuvieron éxito (Ez 44,10ss; cf. 2 Re 23,9). Después de 250, sin embargo, el movimiento apocalíptico ya no reclutó sus jefes entre los sacerdotes de Jerusalén, que se mostraban cada vez más conservadores e intransigentes. Grupos como los fariseos o los adictos a la alianza de Qumrán, que se oponían al sacerdocio saduceo establecido en Jerusalén, fueron los continuadores de las creencias apocalípticas en ángeles, guerras cósmicas y en la transformación del mundo. Resulta muy difícil establecer un nexo entre el movimiento deuteronomista en la historia y esta forma tardía de la apocalíptica, pero las semejanzas son demasiado grandes para ignorarlas. Recordemos que el Dt es uno de los libros con más copias entre los manuscritos del mar Muerto, es citado por lo menos 83 veces en el NT y constituye una de las más importantes claves para comprender la comunidad escatológica cuya existencia reflejan los Hechos de los Apóstoles.

F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran* (Garden City, Nueva York, 1958), 34; J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (Naperville, Ill., 1959), 23; R. A. F. MacKenzie, CBQ 19 (1957), 299-305; J. Schmitt, RScRel 27 (1953), 209-18; D. M. Stanley, CBQ 18 (1956), 243-44.

9 **II. La época del exilio (587-539).** Exiliado en Babilonia y Egipto, sin otra posesión que la palabra de la Torah y las amenazas de los profetas, el pueblo meditó largamente sobre esta palabra y estas amenazas. Una meditación auténtica, realista y heroica que se expresó en los escritos de Ezequiel y el Déutero-Isaías.

10 **A) Ezequiel.** Especialmente en este hombre se combinaron los elementos constitutivos del estilo apocalíptico y produjeron el «modelo» que habría de marcar la pauta durante los siguientes siglos. Tanto en la primera parte de su libro, donde predomina la función profética (1-24. 33-37), como en la segunda, donde se pone más de manifiesto su preocupación sacerdotal (40-48), actúa, habla y escribe como un apocalíptico. Los caps. 25-32.38-39, en que se presentan los oráculos contra las naciones y Gog, exigen ser tratados aparte. Nos dejan confusos ciertos

rasgos del estilo de Ezequiel: la vaguedad enigmática de su posición, los signos y símbolos misteriosos que se amontonan unos sobre otros, la necesidad de mediadores angélicos que expliquen las visiones, los grandes giros en que se pasa de la destrucción total a la renovación completa. Podemos identificar en estos detalles los elementos esenciales del estilo apocalíptico. Aun cuando un redactor posterior —como estamos dispuestos a admitir— reelaborase el mensaje del profeta, Ezequiel seguirá siendo un caso sobresaliente del profeta que se convierte en apocalíptico.

A diferencia de los anteriores «profetas escritores», Ezequiel no se limitó a hablar, sino que también actuó simbólica y enigmáticamente. En sus acciones era «un signo para la casa de Israel» (12,6.11; cf. 4,3; 24,24.27). Se cortó los cabellos y procedió a quemar una tercera parte de ellos, dejó otra tercera parte dentro de la ciudad, cortando esta porción con una espada, y esparció al viento el otro tercio restante (cap. 5). Estas curiosas acciones «apocalípticas», llevadas a cabo en un silencio enigmático, se convertían en algo horrible al ser explicadas: «¡Eso es Jerusalén!» (5,5).

Muchas causas ejercían su influjo en este estilo apocalíptico de actuar, que daría luego origen a una forma muy densamente apocalíptica de escribir. Parte de este impulso procedía de los profetas anteriores, que recibieron a veces el encargo de actuar en visiones sobrenaturales (Am 9,1-9; Is 6). Es indudable que las experiencias místicas de Ezequiel contribuyeron en gran manera a crear su manierismo apocalíptico (cf. A. Gelin, R-F 1, 504; P. Auvray, RB 67 [1960], 481-502). Sus visiones, descritas en los caps. 1-3; 8-11; 37,1-14, resultaban tan espectaculares que desbordaban los límites de las palabras y de la gramática.

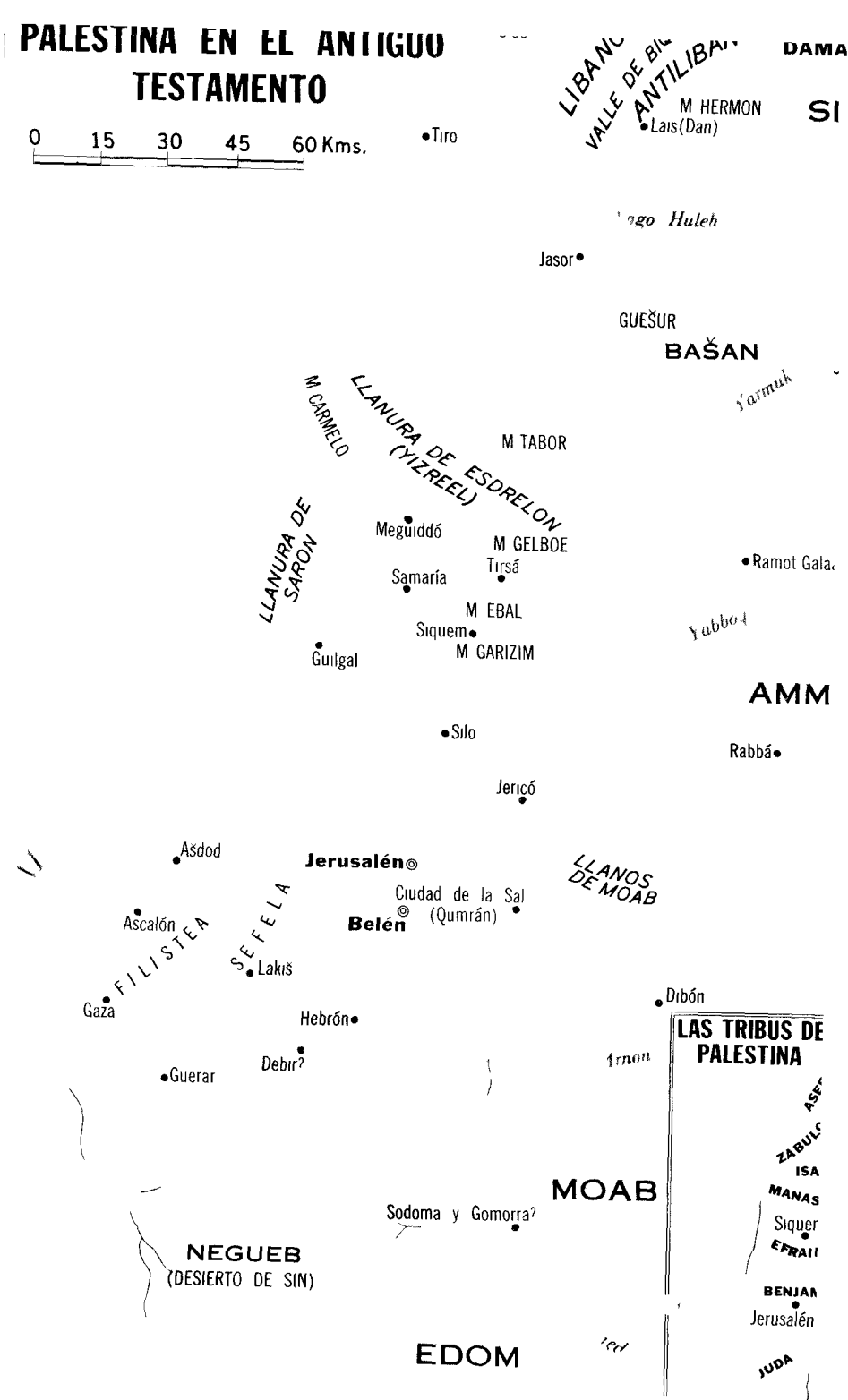
El estilo apocalíptico de Ezequiel se manifestaba no sólo en el hecho de que era un hombre de signos, sino en que también era hombre del libro. Constantemente revestía sus ideas con imágenes antiquísimas tomadas de las tradiciones sagradas: los querubines (Ez 1; Gn 3,24; Ex 37,7; P. Dhorme y L. Vincent, RB 35 [1926], 328-58, 481-95; DiccBib 1618); Noé, Daniel y Job (Ez 14,14; 28,3; Gn 6,9ss); la dependencia de Ez 21,32 con respecto a Gn 49,10 (cf. W. L. Moran, Bib 39 [1958], 405-25); la historia de la creación en Ez 28,11-19 (cf. Gn 2,4b-3,24); las profecías contra Gog y Magog (Gn 10,2 y 1 Cr 1,5 ponen a Magog entre los descendientes de Jafet; en Nm 24,7 [LXX, Sam] se nos habla de Gog en lugar de Agag; y en Am 7,1 [LXX] Gog es el jefe de las nubes de langosta; la literatura rabínica se refiere con frecuencia a Gog y Magog; cf. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques* [Roma, 1955], nn. 231, 473, 1903, 1979). Esta costumbre de describir acontecimientos actuales mediante efectos espectaculares tomados del pasado muy remoto se hará mucho más evidente en los apocalípticos posteriores; así, por ejemplo, en Daniel.

Otro rasgo, quizá el más importante, que define la actitud de Ezequiel es su condición de sacerdote. La historia futura del judaísmo estará dominada por la figura sacerdotal de este profeta, haciendo de esa

historia en ocasiones una teocracia controlada por sacerdotes (cf. T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil* [París, 1955]). El oficio sacerdotal de Ezequiel tendrá su impacto en la literatura posexílica, y en especial en la de género apocalíptico. Un rasgo bien visible en la literatura antigua y en la posterior es la guerra entablada entre Yahvé y sus enemigos universales. En las ceremonias e himnos litúrgicos, dirigidos por los sacerdotes, Yahvé aparece a punto de conseguir una victoria final sobre todos los demás dioses y naciones (Sal 7,7-9; 9,5-9; 18; 82; 93; 95, etc.). La literatura apocalíptica preveía una lucha escatológica entre el bien y el mal, llevada como si se tratase de una ceremonia litúrgica, con la victoria final centrada en Jerusalén (Zac 2,5-27; 3,1-10; 4,1-3. 11-14; 8; 9,8.9-10; 12-14; Joel; Jdt; 1QSa; 1QM). Estas luchas no sólo implicaban a los dioses de las restantes naciones, sino que los apocalípticos describían frecuentemente estas luchas en términos mitológicos. El sacerdote que era Ezequiel tiene los mejores títulos para atribuirse el honor de haber impuesto este esquema litúrgico en la literatura y el pensamiento posexílicos. Pero había además otros elementos que influyeron para acelerar esta tendencia hacia la expresión mitológica (cf. J. Barr, VT 9 [1949], 1-10). Ya hemos aludido a las referencias mitológicas de *Ezequiel:* los querubines en los caps. 1-3; el motivo del paraíso en 28, 11-19; los gigantes de la época primordial en los caps. 38-39. Unicamente en virtud de la influencia arrolladora de un profeta sacerdote como Ezequiel pudieron pervivir estos relatos religiosos y estas alusiones procedentes del paganismo entre los judíos de mente estrecha y chauvinista de la época posexílica (cf. Ag 2,10-14; Esd 4,1-5; 9-10; Joel 4).

Hay un detalle final que merece atención: Ezequiel ocupa ciertamente un lugar importante en la continuidad de la tradición P del Pentateuco. Si bien asimiló el vocabulario del Código de Santidad (Lv 17-25), también es cierto que dejó su propia impronta en el capítulo final de éste (26; cf. H. Cazelles, *Le Lévitique* [BJ; París, 1951], 16). Este hecho es importante habida cuenta del frecuente uso que hacen los apocalípticos del Pentateuco. Sus pasajes favoritos eran la creación, el relato del diluvio, los nombres misteriosos de los patriarcas antediluvianos y posdiluvianos, la desaparición de Henoc y las listas de las naciones. Otro aspecto de la tradición P que tendría repercusiones en los apocalípticos es su concepto de una alianza divina con toda la humanidad (Gn 1,26; 9,1-17), alianza que habría de realizarse por medio de Israel (Gn 12,1-3; cf. Plöger, *op. cit.,* 42-44).

11 **B) Déutero-Isaías.** El otro gran profeta del exilio es el autor desconocido de los caps. 40-55 del actual rollo de Isaías, al que llamamos, a falta de otro nombre más adecuado, Déutero-Isaías. Su influencia en el pensamiento posexílico no parece haber sido muy grande, debido quizá a que el pueblo se sintió muy descorazonado al ver que no se cumplían los dorados sueños de aquel profeta, o quizá también porque planteaba unas exigencias demasiado tajantes al espíritu de fe de Israel (→ Déutero-Isaías, 22:2-6). Mencionamos al Déutero-Isaías aquí por-



que un estudio histórico sobre la doctrina bíblica quedaría incompleto sin una referencia a este profeta, uno de los mejor dotados en cuanto a visión espiritual y expresividad literaria. También es verdad que muchos de los rasgos que caracterizan la literatura apocalíptica aparecen ya en el Dt-Is, algunos de los cuales mencionaremos.

Según el Dt-Is, los secretos de la era escatológica fueron pronunciados por primera vez en la asamblea de Yahvé y sus ángeles; su eco resonó luego en la tierra para que lo escuchara el profeta (cf. comentario a Is 40,1). Yahvé aparece en su inaccesible majestad, imposible de rastrear en su sabiduría (Is 40,10.12-24; 41,13-14.29; 42,8). No sólo posee la plenitud de la vida y conoce los secretos de todo acontecimiento terreno, sino que es también el causante del caos del exilio y la gloria de la nueva creación (Is 41,4-5.21ss; 42,9; 43,9-13; 51,9-11). Este profeta habla incluso de la nueva creación en un lenguaje mitológico de lucha entre Yahvé y los «dioses» malos. Pero, según el Dt-Is, la lucha ya pasó y los dioses quedaron reducidos a la impotencia (44,9-20; 46, 1-2). La derrota devastadora de esos dioses puede haber sido la razón que impulsó a este profeta a insistir repetidamente en el poder creador de Yahvé (40,28; 41,20; 42,5; 45,6-7).

Estos factores pueden resumirse así: el motivo del día del Señor, con sus temores y esperanzas, que afecta tanto a los gentiles como a los judíos; la visión de una nueva alianza que cumplirá, y aun superará, la alianza mosaica; la actualización de la historia, fundada en la tradición deuteronomista; la negativa deuteronomista a aceptar el exclusivismo de los sacerdotes de Jerusalén y su Torah; la visión del Dt-Is de una batalla entre Yahvé, supremo en su nueva creación, y los dioses, que se realizará mediante una palabra omnipotente que caerá sobre la tierra desde el consejo secreto celebrado en los cielos; finalmente, la arrolladora influencia de Ezequiel, sacerdote y profeta, el hombre de los signos, que estilizó sus palabras en forma de visiones y símbolos, y también hombre del libro, responsable del predominio que el espíritu litúrgico tuvo en el judaísmo y de la lealtad que éste mantuvo con respecto a la tradición P. La apocalíptica se explica en parte por la combinación de todos estos elementos, que ya aparecen, bajo una u otra forma, en la tradición profética anterior. No fue la importancia de cada una de estas partes por separado, sino su combinación bajo una potente fuerza catalizadora, el exilio, lo que determinó la creación de algo realmente nuevo. El pensamiento posexílico reforzará aún más esta combinación, prestando una atención preferente a elementos tales como el simbolismo misterioso y cósmico de implicaciones casi extraterrenas, a la antigüedad renovada y a la era escatológica inminente.

12 III. Judaísmo posexílico (a partir de 539). Con la caída de Babilonia ante los ejércitos persas de Ciro II (el Grande) en 539, comienza un capítulo nuevo, pero oscuro, en la historia israelita. Se forma una nueva comunidad que escruta su propio pasado en un esfuerzo por comprenderlo, pero que también mira hacia el futuro.

13 **A) La época persa (539-332).** El movimiento apocalíptico experimentará a partir de ahora el impacto de una actitud antigentil, de la cesación del profetismo y de los salmos escatológicos. Cf. J. Touzard, RB 13 (1916), 302-26; RB 14 (1917), 451-88; RB 15 (1918), 336-402; RB 16 (1919), 5-88.

14 a) ACTITUD ANTIGENTIL. La comunidad posexílica tendió a aislarse de sus vecinos (matrimonios mixtos en Esd 10, Neh 13; cf. también Esd 4), actitud que lentamente pasó a convertirse en intolerancia. Siempre hubo, por supuesto, judíos piadosos que sentían un amplio interés universalista y que sabían reconocer todo lo bueno existente en los demás. La hermosa historia bucólica de Rut sirve para dulcificar la actitud dura y cruel frente a los matrimonios mixtos, haciendo ver que entre los antepasados de David se contaba una moabita piadosa. El autor de Jonás, en un relato que es un duro ataque contra la estrechez de miras de sus correligionarios, mostró que hay muchos paganos buenos a los que Dios incluye también en los planes de su misericordia. Pero estos autores eran desbordados por el mayor número de los que despreciaban a los extranjeros, y en este grupo hemos de incluir, como los más populares, a los apocalípticos.

Las causas de esta actitud han de buscarse más allá de la estrechez en que se desarrollaba la vida judía confinada en Judá. Era comprensible el miedo a la infiltración religiosa pagana: los ritos cananeos de la fertilidad, la minuciosidad supersticiosa en la práctica ritual, así como las alianzas extranjeras establecidas por el partido realista en la Jerusalén preexílica fueron precisamente las causas de que Israel terminara en el desastre del exilio. Había que evitar los errores del pasado y toda contaminación con la impureza gentil (Ag 2,10-14; Zac 5,5-11; revisión del Código de Santidad en Lv 17-26). De ahí que fueran rechazadas las ofertas de ayuda para la reconstrucción del templo hechas por los habitantes no judíos (Esd 4,1-5); esta decisión de Zorobabel y Josué estableció claramente un muro de odio entre judíos y samaritanos. Había además otras causas que vinieron a fomentar este antagonismo creciente contra los extranjeros; así, por ejemplo, Israel nunca olvidaría que los edomitas le habían atacado aprovechando su caída ante los babilonios y que en aquella ocasión saquearon el país indefenso (cf. Is 34,5-17; 63, 1-6; Abd 1,2-3).

Aunque la política persa era visiblemente paternalista, no faltaban funcionarios con mano dura. También hubo períodos de sublevación en que los monarcas se sentían obligados a estrechar los controles y suprimir la iniciativa. Darío I Histaspes (521-486) tuvo que abrirse camino luchando hacia el trono, viéndose obligado a sofocar las numerosas revueltas que surgieron por todo el imperio (→ Ageo, 23:2; Zacarías, 23:12-15). Según algunos historiadores, Artajerjes II Mnemón (404-359) impuso a los judíos una pesada multa por razones desconocidas (W. Oesterley y T. H. Robinson, *History,* II, 139-40). Más tarde, *ca.* 351, parece ser que los judíos se vieron complicados en una sublevación general contra Persia. Artajerjes III Ocos (358-338) sojuzgó esta

insurrección con gran severidad; Bagoses, su general, condujo el ataque contra los rebeldes (Josefo, *Ant.,* II, VII, 1; cf. Jdt). Durante estos períodos de levantamientos y de esperanzas rotas es posible situar la composición de estallidos antigentiles tan violentos como las partes apocalípticas de Ezequiel (38-39, si no hemos de atribuirlas a este mismo profeta), Isaías (caps. 24-27), Déutero-Isaías (63,1-6), Abdías, Zacarías (caps. 9-12) y Joel. Los apocalípticos, como Rowley ha señalado, fueron avanzando poco a poco hacia unas posiciones que suponían una aprobación de la revuelta. En esto se diferenciaban de los profetas preexílicos, que pocas veces aprobaron, si es que lo hicieron alguna, las guerras que el partido proegipcio suscitó en Jerusalén contra Asiria y después contra Babilonia (Is 8,12; 10,5ss; 19-20; 39; Jr 26-29; Ez 17). De todas formas, los apocalípticos no se mostraron más a favor de la sublevación que de la fortaleza en soportar las persecuciones (Rowley, *The Relevance of Apocalyptic,* 17-20). Este rasgo adquirirá aún mayor importancia durante la época helenística.

15 b) CESACIÓN DEL PROFETISMO. El profetismo guarda ahora silencio. Un último eco se oye hacia el 460, con la predicación de Malaquías, pero aun en este caso el profeta es juzgado a partir de la Torah, su posición es de total fidelidad al sacerdocio levítico y sus esperanzas se centran en torno al templo. Prácticamente, este juicio puede aplicarse también a Ageo y Zacarías, cuyos respectivos ministerios se desarrollaron unos ochenta años antes que el de Malaquías. Si bien Zacarías condenaba al menos los abusos sociales (1,4; 7,9-10), contaba con los sacerdotes para asegurarse un auditorio (caps. 3-5). Durante la época posexílica, los esfuerzos más importantes del profetismo no se dirigían a inculcar la bondad personal y la justicia social, sino a conseguir una cuidadosa práctica de la liturgia. Antiguamente, los profetas desafiaban la ira de los sacerdotes cuando lanzaban su juicio sobre la nación; ahora la profecía queda subordinada a la Torah y es juzgada por los sacerdotes (cf. Charles, *Religious Development,* 41). Aunque no hubiese otra razón, aparte esa sumisión al control de los clérigos, el nuevo fenómeno ya no merece el nombre de «profecía». Los comentaristas de la Biblia aplican el término de «apocalíptica» a este movimiento religioso.

Parte del manto profético cayó sobre los hombros de los sabios, que en adelante serán los mentores de la conciencia judía. El declinar de la profecía explica la fuerza con que surge el movimiento sapiencial, que se apresuró a llenar el vacío. Cuando apareció una nueva edición de Prov, el redactor parece tener clara conciencia de que los sabios no sólo son continuadores de la misión profética, sino que además tienen el oficio de corregir sus actuales excesos y abusos. En una larga introducción a Prov, el redactor introdujo numerosas frases de tipo profético (Prov 1-9; cf. A. Robert, RB 43 [1934], 42-68, 172-204, 374-84; RB 44 [1935], 344-65, 502-25). Si nuestra apreciación sobre las intenciones de este redactor son correctas, él trataría de decir que si bien los profetas han degenerado en soñadores apocalípticos, la verdadera función profética

es ejercida ahora por el sabio. Al parecer, no hay mucha simpatía entre ambos movimientos.

16 Lo que le había ocurrido a la profecía se ve claro en Joel, compuesto *ca.* 400 como un sermón para el templo (cf. M. Delcor, RB 59 [1952], 396-99; Chary, *op. cit.,* 194). El predicador introduce frecuentes citas de los anteriores profetas (Joel 2,27 = Is 45,5.18.22; 46,9; Joel 4,18 = Ez 37,1ss y Zac 13,1). Aunque Joel también pedía sinceridad (2,13), no completó esta exigencia, como hicieron los anteriores profetas, con una llamada a la justicia social, la fidelidad matrimonial y la vida austera. A Joel le preocupan, sobre todo, los ayunos, las vestiduras de saco, los sacrificios, las oblaciones y las plegarias. La situación existencial de su proclamación es el ritual del templo; los dirigentes ya no son los profetas, sino los ancianos y los sacerdotes (1,2.13). Centra su sermón en torno al día terrible del Señor, cuando «tiembla la tierra y los cielos se conmueven», cuando «mi pueblo jamás volverá a ser entregado a la ignominia» y «yo derramaré mi espíritu sobre toda la humanidad» (Joel 2,10.27; 3,1; cf. J. Bourke, RB 66 [1959], 5-31, 191-212). En una panorámica final, Joel describe un día divino de triunfo en que todas las barreras —geográficas, sociales y nacionales— serán eliminadas. Las grandes potencias —griegos y persas— no son destruidas, sino únicamente juzgadas «por medio de mi pueblo y mi herencia, Israel» (4,2). Por lo que a esto se refiere, Joel es absolutamente optimista. Raro es que ponga tachas a nadie, como no sea a los filisteos, los asirios y los babilonios, que ya habían desaparecido desde mucho tiempo antes (Joel 4,1-8). En Joel, la liturgia del templo y la escatología cósmica han triunfado sobre la reforma y el arrepentimiento.

Otro ejemplo típico de lo ocurrido a la profecía es la obra del Cronista, compuesta con toda probabilidad hacia esta misma época (400). Tanto Joel como el Cronista hablan a Judá y Jerusalén; ambos usan el término «Israel» aplicándolo al único pueblo de Dios. Mientras Joel ofrece un buen punto de comparación con la profecía preexílica, 1-2 Cr muestran lo que se ha hecho de los escritos históricos preexílicos. Hay dos cosas que preocupan más que nada al Cronista: el templo y la monarquía davídica. Recoge cuidadosamente muchos detalles históricos y cita con exactitud sus fuentes, pero muchas veces amplía sus temas a escala escatológica. «Los tres mil talentos de oro... y los siete mil talentos de plata», que se afirma reunió David para la construcción del templo, excedían con mucho los recursos de Palestina (1 Cr 29,4). Más aún, David aparece como un hombre sin tacha, excepto que había batallado demasiado duramente por el reino de Dios (28,3); David recibió, como otro Moisés, por inspiración del espíritu, la estructura que había de tener el futuro templo (28,19). Estos importantes detalles ayudan a conocer en qué dirección se orienta el interés del Cronista: no hacia el David que ya había muerto, sino hacia el nuevo David (17,11) que aparecerá en el gran día del Señor. La obra del Cronista es historia profética, con fuertes tendencias midráshicas y apocalípticas.

En este estudio hemos eludido intencionadamente toda preocupación por el midrash, aunque este género literario también procede de la profecía preexílica y comparte con la apocalíptica determinados elementos; así, por ejemplo, el uso de una terminología arcaica, determinados tipos de simbolismo (o formas de relato) y cierto sentimiento de plenitud. La apocalíptica, sin embargo, subraya ciertos rasgos que ordinariamente faltan en las obras midráshicas: una lucha a muerte que se extiende a todo el universo, la época final del mundo, la seudonimia y los detalles mitológicos.

17 c) Los salmos escatológicos. Finalmente, para entender las tendencias escatológicas y aun «míticas» de esta época hemos de tener en cuenta los salmos escatológicos. «Mítico» se emplea aquí en el sentido general de un conjunto de imágenes ultraterrenas o transcósmicas que rompen los límites de la realidad conocida en un intento de comunicar el sentido del misterio divino. Pensamos en salmos como el conjunto 95-98. Compuestos, con toda probabilidad, bajo la influencia del Déutero-Isaías y la liturgia sacerdotal, estos salmos ignoran las pretensiones davídicas a la realeza y contemplan el momento final como una explosión de poder e intervenciones maravillosas que darán la victoria a Yahvé: «El Señor es Rey» (cf. H.-J. Kraus, *Psalmen,* 2 [BKAT 15; Neukirchen, 1960], 664-85; en 342-45, exposición de la escatología y el dominio universal de Dios).

Terminaremos el período persa, por lo que se refiere a la apocalíptica, admitiendo que sus escritores no avanzaron más allá de las normas ni superaron el estilo de Ezequiel. Sin embargo, la transición de la profecía a la apocalíptica es ahora un hecho irreversible. La profecía está acabada, como admite amargamente el autor de 1 Mac (4,46; 9,27; 14, 41; Ez 7,26; Lam 2,9; *Seder Olam,* 30; 1QS 9,11). A los judíos se les conoce por signos externos, tales como la circuncisión, la observancia del sábado, las leyes sobre los alimentos, el ayuno (Lv 17-26; Is 56,2; 58,1-7; Zac 7,1-6; 8,18-23; Esd 10). Creían que, como resultado (¿o premio?) de la fiel observancia de la ley, Dios rompería los estrechos límites del judaísmo posexílico, haciendo de Jerusalén la capital de todo el mundo; en una potente efusión del espíritu, conmovería la tierra y oscurecería el sol, cumpliendo luego las antiguas promesas. Se emplea ordinariamente un simbolismo extravagante, especialmente en Zac 1-6, pero no siempre (Joel). Tendremos que esperar hasta el período helenista para que se afirme decididamente este último rasgo «surrealista» en el género apocalíptico.

18 **B) La época helenística (332-63).** Las aplastantes victorias de Alejandro Magno dieron un nuevo rumbo al pensamiento y a la política mundiales, pero dejaron el pequeño enclave montañoso de Judá intacto en cuanto a sus esperanzas y costumbres. Indudablemente no dejó de causar cierta amargura el hecho de que Alejandro permitiese a los samaritanos mantener su propio templo en el monte Garizim (cf. A. Alt, KlSchr 2 [1953], 359); a partir de ahora, la ruptura entre el Garizim y Jerusalén será cada vez más profunda e irreparable.

El judaísmo, por su parte, se fue dividiendo progresivamente en dos grandes grupos que se miraban uno a otro con creciente desconfianza, envidia y odio: el sacerdocio de Jerusalén, que más tarde recibiría el nombre de saduceos, y una fervorosa secta seglar, los que después se conocerían como fariseos. Zacarías (11,4-17) condenaba la preeminencia sacerdotal; aunque su lenguaje es excesivamente simbólico y difuso para nosotros, debía de resultar franco e inequívoco para sus contemporáneos. Los sacerdotes mantenían una adhesión conservadora, servil, a la letra de la Torah, negándose a admitir cualquier práctica o tradición nueva; los fariseos prestaban idéntica atención y reverencia a la «torah oral», con sus nuevas aplicaciones y enmiendas a la ley escrita. Un ejemplo de cautela sacerdotal es Jesús Ben Sirá (*ca.* 190). El primer texto u original hebreo evitaba cualquier alusión a la retribución después de la muerte y expresaba una decidida veneración hacia el sacerdocio y la ley (por ejemplo, Eclo 7,17: cf. el texto secundario de Douay con el primario; 24,8-12.22ss; 44,19-23; 50).

La otra posición, abierta a las nuevas ideas religiosas, tales como la resurrección de los cuerpos y la retribución después de la muerte, encontró su camino de expresión en los escritos apocalípticos y midráshicos (2 Mac 7; Dn 12,1-3; Charles, *Religious Development,* 33-35). A juzgar por una de las más antiguas obras apocalípticas del período helenístico, el Déutero-Zacarías (→ Zacarías, 23:38), la actitud de los judíos con respecto a los extranjeros era más serena, generosa incluso. Zac 9,7 llega a admitir a los vecinos filisteos entre «el resto para nuestro Dios». Las conquistas meteóricas de Alejandro encendieron el entusiasmo del autor con nuevas esperanzas de una rápida plenitud escatológica realizada por Yahvé. En una revisión posterior del Déutero-Zacarías, posiblemente cuando se unificó este libro, o quizá más tarde aún, cuando se separó de él Mal (→ Zacarías, 23:18), el antagonismo frente a los gentiles, que a veces llegaba a convertirse en una explosión de odio, se abrió paso en este texto (Zac 9,13; 11,1-3; 14,12). La antigua benevolencia de los judíos hacia Persia, tendremos que recordarlo, se tiñó de desconfianza y luego de acrimonia.

19 La historia tendrá que avanzar todavía unos ciento cincuenta años hasta que la apocalíptica rompa los límites que le marcó Ezequiel, convirtiéndose en una extravagancia trascendente de simbolismos. Sólo una situación de violencia podría explicar un avance en imágenes y expresiones tan violento como el que encontramos en Dn 7-12 (→ Daniel, 26:4-5, 26).

El estilo apocalíptico de Daniel expresa, de la manera más intensa, el espíritu y los rasgos de este género literario: imágenes que rompen los límites de la realidad terrena; revelación de secretos celestes por potencias angélicas; batalla entre fuerzas sobrehumanas del bien y del mal; atribución a un autor que vivió antes de Esdras (en este caso, el Daniel del exilio babilónico). Hay que prestar especial atención a este último rasgo con vistas a la literatura apocalíptica posterior. Es posible que el autor de Dn eligiera un seudónimo porque su libro era «literatura de la resistencia» contra unas autoridades hostiles (cf. Vawter, *op. cit.,* 41); Dn sentó en cuestión de seudónimos un precedente que los autores posteriores se sentirían obligados a imitar.

Puede que hubiera alguna otra razón para este empleo de nombres ficticios. El sacerdocio de Jerusalén sólo aceptaba la Torah o Pentateuco según la revisión de Esdras (cf. 2 Esd 14). Surgió así la tendencia a atribuir las obras apocalípticas a personajes del Pentateuco o a héroes prominentes de la antigua historia de la salvación. Sólo así podía el autor esperar que le escuchasen (cf. Charles, *Religious Development,* 35-46). Una razón final para el empleo de seudónimos está en la convicción del judaísmo posexílico de que la verdadera profecía es vindicada por su cumplimiento, hecho que se confirma por la importancia que adquiriría Dt 18,9-22 en los escritos judíos posteriores. Los autores escribían sobre la actual situación, pero empleaban la forma literaria de una profecía o una visión antiguas. Este estilo se acerca a la posición deuteronomista: buscar un conocimiento de la salvación en los acontecimientos actuales a través de una visión del presente con la óptica de la historia sagrada.

20 Mucho después de que apareciese Dn, se escribió el Libro de Henoc (etiópico); no mucho después de la sublevación de los macabeos apareció el Libro de los Jubileos, que dividía la historia, de modo parecido a lo que hacía Lv 25,8ss, en períodos jubilares de cuarenta y nueve años cada uno. A este libro siguió la primera edición de los Testamentos de los Doce Patriarcas, y después vendrían, *ca.* 50 a. C., los Salmos de Salomón. La apocalíptica había llegado a su plena madurez. Ahora podemos sacar algunas conclusiones e intentar una definición (→ Apócrifos, 68:9, 16, 25, 45).

DESCRIPCION DE LA APOCALIPTICA

21 Dado que la apocalíptica tiene sus raíces en la profecía, podremos entender mejor la primera determinando qué rasgos de la segunda son subrayados o ampliados, qué detalles se tendía a olvidar o minimizar y qué tipos de combinación se llevaron a cabo hasta llegar a una personalidad propia (cf. Lagrange, *op. cit.,* 72-90).

Los profetas eran hombres de acción, que respondían a las necesidades de su tiempo con una predicación espontánea y elocuente. Los apocalípticos eran hombres de la palabra escrita, que comunicaban su mensaje estudiando deliberadamente la forma de hacerlo más efectista. Los profetas estaban personalmente comprometidos en la política de Palestina; los apocalípticos eludían ésta y entraban en una misión cósmica. Los profetas presentaban su mensaje como un juicio sobre acontecimientos concretos, mientras que los apocalípticos, especialmente el autor de Dn, desarrollaban una visión religiosa de la historia universal. Los profetas, en su mayoría, se batían por el reinado de Yahvé sobre su pueblo, Israel, y defendían la causa de la dinastía davídica; los apo-

calípticos preveían una dominación universal de Yahvé y prestaron cada vez menos atención al mesianismo davídico, hasta desentenderse por completo de él. A la esencia de la visión apocalíptica de la historia pertenece el convencimiento de que únicamente una acción directa de Dios puede transformar el mundo, instaurando en él un nuevo orden (Ladd, *op. cit.*, 197). Los profetas hablaron francamente contra los abusos religiosos y fueron objeto de frecuentes malentendidos. Los apocalípticos escribieron simbólicamente sobre unas «visiones» que ellos mismos no comprendían del todo y que dejaban aún más confuso a su auditorio. Era normal que los ángeles tuvieran que explicar o presidir estas visiones.

22 El simbolismo, de hecho, es uno de los rasgos más característicos de la apocalíptica. Casi todas las cosas de la tierra venían bien para construir este simbolismo: las diferentes partes del cuerpo humano con su valor respectivo: los ojos simbolizaban el conocimiento; las manos, el poder; las piernas, la estabilidad; el cabello blanco, la antigüedad o la majestad; la boca, el oráculo divino. También los animales tenían su valor simbólico: el león designaba la realeza; el buey, el vigor; el águila, la rapidez; el dragón o monstruo marino, el mal; el cordero, el sacrificio; los cuernos de un animal, el poder; las alas de un pájaro, la agilidad. El vestido asumió un nuevo significado: una larga túnica indicaba el sacerdocio; el anillo o una corona, la condición real. También los colores recibieron un estatuto simbólico: el blanco irradiaba alegría o victoria; el rojo de sangre significaba martirio; el escarlata, magnificencia y lujo. También se utilizaron mucho los números, que expresaban algo más que su puro valor numérico: 4, los extremos del mundo creado; 7 o 40, perfección; 12, el nuevo Israel o pueblo de Dios; 1.000, una multitud.

Prosiguiendo el estudio comparativo de la profecía y la apocalíptica, nos damos cuenta de que los profetas insistían en un día del Señor que arrojaría tinieblas sobre los malvados y daría la victoria a los elegidos. Para los apocalípticos, las tinieblas son aún más densas y la luz más brillante; el bien y el mal estarían implicados en una lucha mortal. Según los profetas, esta lucha se establecería entre el bien y el mal dentro del mismo Israel; según los apocalípticos, se trataría de una convulsión universal. Los profetas veían cómo el momento actual, lleno de aflicción, llevaría hacia una futura victoria; los apocalípticos esperaban que los cielos se abrieran y que el futuro irrumpiera en el presente.

23 Las dos figuras clave en este desarrollo que va de la profecía a la apocalíptica son Ezequiel y el autor de Daniel. En su condición de profeta, Ezequiel obtuvo un puesto de primera fila en este movimiento; pero en su condición de sacerdote trató de orientarlo en un sentido distinto. Tendió a suprimir el papel moralizante de los profetas en beneficio de la renovación litúrgica. Dios aparecía cada vez más majestuoso y trascendente; su culto se rodeaba de simbolismos, ministros angélicos y plenitud escatológica. Todos estos rasgos culturales llegaron a predominar en el género literario de la profecía, ayudando a su transformación en apocalíptica.

El autor de Daniel señaló la liberación de la profecía con respecto al grupo sacerdotal. El templo y su liturgia siguieron constituyendo el centro de la atención y de las esperanzas. Por aquel mismo tiempo (167-164), sin embargo, los sacerdotes de Jerusalén se habían vuelto rígidamente conservadores; rechazaban la mayoría, cuando no la totalidad, de las ideas que por entonces flotaban en el ambiente, especialmente la creencia en los ángeles y en la resurrección de los cuerpos de los elegidos. Después de los tiempos de Daniel, la literatura apocalíptica floreció entre los grupos ajenos al sacerdocio o, por lo menos, entre los sacerdotes no jerosolimitanos (es decir, en Qumrán). El simbolismo tendió cada vez más a lo exuberante y lo fantástico. Se utilizaron los seudónimos, tomándolos de los tiempos más antiguos, tanto para inculcar el sentimiento de plenitud cumplida de las profecías como para evitar las represalias por parte del poder civil o de los sacerdotes.

24 La apocalíptica, pues, puede caracterizarse como un desarrollo exílico y posexílico del estilo profético, en el que ciertos secretos celestes acerca de una lucha cósmica y una victoria escatológica son revelados en forma simbólica y explicados por ángeles a un vidente, el cual pone por escrito su mensaje escondiéndose tras un seudónimo tomado de un antiguo personaje.

Para concluir, anotaremos el hecho de que la apocalíptica encontró acogida dentro de la comunidad cristiana naciente del siglo I (cf. Burkitt, *op. cit.*, 15). La apocalíptica contribuyó en sus postrimerías a suscitar las grandes sublevaciones judías de 60-66 y 132-135 d. C., que condujeron a una tremenda derrota y casi a una total desesperación. A partir de entonces, el judaísmo abandonó su esperanza de una inminente irrupción del reino universal de Yahvé y basó su religiosidad en una práctica minuciosa de la ley. El cristianismo, por su parte, se consideró como el triunfo escatológico de Dios en Jesucristo, el cual transformó el mundo en un nuevo reino del espíritu y dio así cumplimiento a las antiguas profecías. El NT termina con el libro del Apocalipsis, y sus palabras finales son un grito que pide el gran triunfo definitivo: «Marana tha» («Ven, Señor Jesús» [Ap 22,20]).

21

EZEQUIEL

ARNOLD J. TKACIK, OSB

BIBLIOGRAFIA

1 COMENTARIOS: P. Auvray, *Ézéchiel* (BJ; París, 1949); A. Bertholet, *Hesekiel* (HAT; Tubinga, 1936); J. Bewer, *The Book of Ezekiel* (Nueva York, 1954); G. Cooke, *The Book of Ezekiel* (ICC; Nueva York, 1937); G. Fohrer, *Ezechiel* (Filadelfia, 1939); H. G. May, *Ezekiel* (IB 6; Nueva York, 1956); J. Muilenburg, *Ezekiel* (PC; Nueva York, 1963), 568-590; J. Steinmann, *Le prophète Ézéchiel* (París, 1953); W. Zimmerli, *Ezechiel* (BKAT; Neukirchen, Kreis Moers, 1959).

OTRAS OBRAS: G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (Berlín, 1952); J. B. Harford, *Studies in the Book of Ezekiel* (Cambridge, 1935); V. Herntrich, *Ezechielprobleme* (Giessen, 1932); W. Irwin, *The Problem of Ezekiel* (Chicago, 1943); Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (trad. M. Greenberg; Chicago, 1960), 426-46; G. Reventlow, *Wächter über Israel, Ezechiel und seine Tradition* (Berlín, 1962); H. W. Robinson, *Two Hebrew Prophets* (Londres, 1948); H. H. Rowley, *The Book of Ezekiel in Modern Study:* BJRylL 36 (1953), 146-90; L. A. Schökel, *Ezequiel* (LISA; Madrid, 1971); C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (New Haven, 1930).

INTRODUCCION

Para cada época hay otra época que muere
o una nueva que empieza a nacer.
A. W. O'SHAUGHNESSY

2 Puede que a ninguna época de la historia humana se aplique esta cita con mayor motivo que a la representada por el libro de *Ezequiel.* Hasta puede que fuese más exacto decir que en tiempos de Ezequiel ambos procesos ocurrieron en el espacio que abarca una vida humana. Este profeta pronuncia la sentencia de muerte —que en la perspectiva profética lleva consigo el comienzo de su ejecución— sobre el reino con toda su estructura política y religiosa de rey, sacerdotes y profetas. Su aportación al nuevo orden es tan densa, que se le ha podido llamar, con razón o sin ella, el padre del judaísmo. Aparte el papel singular que se

atribuye a este profeta, los investigadores han emitido opiniones extremadamente opuestas sobre la fecha y el lugar, e incluso sobre la existencia histórica, de Ezequiel y su ministerio, tal como aparecen en el libro que lleva su nombre, en número y fuerza que superan a todo lo que se ha dicho sobre los demás profetas del AT. Esta situación, sin embargo, es perfectamente natural, pues en la evolución de toda realidad viva las formas que se desintegran y las que emergen tienen relación y semejanza con las que ya desaparecieron y con las que aún están por venir.

Hay tres puntos capitales sobre los que se desarrolla una viva controversia en torno a Ez. ¿Qué clase de hombre fue este profeta? ¿Cuál fue su auditorio y dónde se desarrolló su actividad? ¿Hay unidad de autor en el libro? Y, de ser así, ¿fue compuesto en el siglo VI por el profeta cuyo nombre lleva? (Sobre el trasfondo histórico de este profeta, contemporáneo de Jeremías, → Jeremías, 19:2-3).

3 **I. El personaje.** Junto a los pocos investigadores que mantienen la posición de que Ez es un seudoepígrafo, o los igualmente pocos que lo consideran prácticamente como una unidad salida de manos de Ezequiel, la mayoría admite que determinados pasajes del libro no son originales de este profeta.

La extensión de esos pasajes varía, como veremos; pero, independientemente de la cantidad de ellos que sean considerados auténticos, del libro surge la figura de un protagonista principal, el profeta llamado Ezequiel, que a primera vista parece ser uno de los más extraños personajes de todo el AT. El problema común de la forma psicológica en que se establece la comunicación de Dios con sus profetas se intensifica aquí debido a la supuesta personalidad poco corriente de Ezequiel y a sus acciones. Ningún otro escritor del AT ha recibido interpretaciones tan variadas, diametralmente opuestas a veces, de su persona y sus escritos. Ningún otro profeta ha sido tan injustamente tratado por culpa de los prejuicios personales de muchos comentaristas. Ha sido analizado psicológicamente y hallado víctima de «esquizofrenia catatónica..., regresión sexual inconsciente, retraimiento esquizofrénico, delirios de grandeza y persecución» (E. C. Broome, JBL 64 [1946], 277-92). Según R. H. Pfeiffer, «Ezequiel es el primer fanático que aparece en la Biblia», mostrando rasgos de «oscura y salvaje ferocidad mental», cuya divisa era «para la mayor gloria de Dios» (Pfeiffer, *Introd.,* 543). Se le ha descrito como «une âme raide et dure» (J. Steinmann), y G. Cooke ha dicho de él que no deja entrever «ninguna lucha interior». Es difícil comprender cómo pueden hacerse estas afirmaciones a la vista de pasajes tales como 9,8; 11,13, y especialmente 33,30-32.

En la introducción a su obra, Irwin afirma con aguda penetración que «el lector crítico de mi estudio tendrá que preocuparse menos de mi psicología y más de la de Ezequiel» *(op. cit.,* x). Ezequiel ha sido una piedra de toque para sus comentaristas, poniéndose en evidencia el sesgo adoptado por cada uno de ellos: psicológico, cultural o religioso. W. F. Albright ha llamado a Ezequiel «una de las mayores figuras espirituales de todos los tiempos, a pesar de su tendencia a la anormalidad... La genialidad de los profetas hebreos consistía realmente en que no eran hombres normales» (Albright, DEPC 196-97). Quizá debamos calificar a Ezequiel y a todos los demás profetas como hombres nada corrientes mejor que como anormales, pues hasta la misma psicología moderna no está muy segura acerca de qué constituye la personalidad normal.

4 ¿Qué punto de vista debe adoptarse ante las extrañas acciones y visiones de Ezequiel, en las que éste era transportado a lugares muy lejanos? Como Cooke ha señalado *(op. cit.,* XXVII), y muchos comentaristas están de acuerdo en ello, algunas de estas acciones simbólicas «parece imposible que se hayan realizado literalmente». Por mi parte, estoy convencido de que muchas de aquellas acciones jamás se realizaron. Los profetas son ante todo predicadores; en cuanto tales, son especialistas en parábolas y alegorías. Ezequiel ha recibido el título de «autor de alegorías» (21,5; cf. 17,2). A lo sumo, las acciones simbólicas —si se exceptúa alguna que otra; así, por ejemplo, los dos bastones, la falta de cualquier señal de duelo por la muerte de su esposa— eran simplemente narraciones dramáticas incluidas en sus sermones.

Sus visiones, probablemente, no eran extáticas en estricto sentido. Ezequiel ha sido calificado de místico; ciertamente, todos los profetas son místicos, al igual que todos los místicos son poetas. Por consiguiente, sus visiones no son otra cosa que la realidad del mundo de Dios vivamente experimentada por alguien cuyos horizontes limitan con la trascendencia de Dios y cuyo mundo está lleno de la realidad inminente de Dios. Son conjuntos simbólicos muy racionalmente construidos, pero inspirados por la fuerza con que se imponía la realidad absorbente de Dios a su imaginación y a su entendimiento. No es que Ezequiel fuera un clarividente, sino un testigo presencial (cf. comentario a los capítulos 8-11). Era un hombre normal, pero no mediocre, tal como nuestra época tiende a concebir la normalidad. En Ezequiel encontramos mezclados el sacerdote y el profeta, el poeta y el teólogo, junto con un organizador de la religión como institución y un predicador de una religión de moral y hasta de mística, con un profundo sentido de la trascendencia y de la presencia divinas. La mayoría de sus comentaristas se sienten confusos ante una obra de tan poderoso aliento y una personalidad tan profunda, y en consecuencia recurren a la anormalidad o a lo milagroso. Pero la verdad es que, al desintegrarse la nación, la religiosidad judía quedaba «pendiente de que se salvasen unas instituciones después de haberse purificado» (cf. C. Howie, *Date and Composition of Ezekiel* [Filadelfia, 1950], 84). Para semejante tarea no era bastante la fuerte emotividad de Jeremías; se necesitaban los sentimientos controlados y disciplinados de Ezequiel.

5 **II. El auditorio.** El problema sobre el que existe hasta hoy el máximo desacuerdo es el concerniente a la localización del ministerio de Ezequiel y a la identificación de su auditorio. Tradicionalmente se venía pensando que Ezequiel fue deportado a Babilonia en 597, donde recibió la vocación y desarrolló luego su ministerio entre los exiliados.

Esta es la idea que, a primera vista, parece surgir de su libro (1,1). El primero que puso en duda la localización de su actividad profética en Babilonia fue C. C. Torrey, autor que en 1930 afirmó que *Ezequiel* era una creación de un escritor del siglo III que, originalmente, situó el ministerio del profeta en el reino del norte, durante el gobierno de Manasés; la idolatría condenada en este libro corresponde a aquella época y no se da después de la reforma llevada a cabo por Josías. Un redactor posterior, siguiendo las tendencias del Cronista, habría situado el ministerio de este profeta en Babilonia. Cambió unos cuantos datos, introduciendo algunas correcciones en el texto, y de esta manera consiguió que el pueblo restaurado tuviera su origen en un resto de la cautividad y en la autoridad de un profeta que, incluso, habría previsto un nuevo templo en Jerusalén, anulando así las pretensiones de los samaritanos en favor de su comunidad y santuario propios. En 1931, J. Smith afirmó también que el escenario de la actividad de Ezequiel fue el reino del norte, admitiendo que era un personaje histórico llevado al destierro en 734 y que luego regresó a Palestina para profetizar allí. En 1932, V. Herntrich *(op. cit.)* mantuvo la misma tesis con ligeras variantes, es decir, que Ezequiel profetizó en Palestina y que un discípulo editó la obra en el exilio con no pequeñas adiciones (especialmente en los capítulos 40-48). Otros estudios siguieron manteniendo la tesis de una actividad del profeta en Palestina, antes de la deportación de 597 o antes de la que tuvo lugar en 587; en cualquiera de estos casos, la actividad profética prosiguió luego en Babilonia, lo que supone un doble ministerio. Los estudiosos están divididos, prácticamente en partes iguales, entre la tesis de un ministerio exclusivamente en Babilonia, la de un ministerio sólo en Palestina y la del doble ministerio. Entre los comentarios recientes a *Ezequiel,* G. Fohrer y W. Zimmerli son partidarios del ministerio en Babilonia; H. G. May, P. Auvray y J. Steinmann se deciden por un doble ministerio.

Para el presente comentario hemos adoptado la teoría del doble ministerio, la parte mayor desarrollada en Palestina hasta la destrucción de Jerusalén en 587. Nuestras razones son las siguientes. No puede afirmarse que la tradición apoye la tesis del ministerio realizado únicamente en Babilonia, pues hay una tradición rabínica según la cual Ezequiel comenzó su ministerio en Palestina (S. Piegel, JBL 54 [1935], 169-70; May, IB 6, 51). La estructura de la profecía muestra dos grandes visiones con distinta localización: el templo de Jerusalén (cap. 8) y el río Kebar (cap. 1); dos temas de proclamación: amenazas (caps. 4-24) y promesas (caps. 33-37); dos vocaciones: heraldo de condenación (2,3-10) y oficio pastoral (3,16); encargo de llevar un mensaje a dos auditorios diferentes: nación de rebeldes (2,3-4) y exiliados (3,2); acciones que corresponden a las dos localizaciones: Jerusalén y el lugar del exilio. Esta visión se funda en el texto, como Fohrer admite (se refiere a 2,3; 3, 4.15; 8,1-4; 12,3, a los que yo añadiría 14,7.12; 24,5-26). En este último pasaje, la muerte de la esposa de Ezequiel es un signo para todos sus oyentes de que «habrán de abandonar la delicia de sus ojos, el templo»

(los exiliados estarían a unos 1.500 kilómetros de él). También se dice que un fugitivo llevará la noticia de la destrucción de la ciudad «en el mismo día» en que sea destruido el templo (24,26), lo cual tiene sentido únicamente en el caso de que Ezequiel esté desterrado en alguna aldea al norte de Jerusalén. Finalmente —y esto es lo más convincente—, ¿cómo imaginarse a un hombre lanzando condenas y vituperios contra un auditorio que está a 1.500 kilómetros de distancia, mientras que tiene a la vista un auditorio de dolientes desterrados? Psicológicamente no es concebible.

6 **III. El libro.** Las dificultades que surgen en relación con el *Libro de Ezequiel* son proverbiales. En la época en que se formó el canon los rabinos encontraron sumamente difícil reconciliar sus prescripciones con la Torah. Si no hubiera sido por Rabí Jananías Ben Ezequías, que se encerró en una habitación con víveres y 300 jarras de aceite para alumbrarse en aquel trabajo —según el Talmud (Mishnah, *Shabbath,* 13b; *Menahoth,* 45a)— hasta que hubo explicado todas las discrepancias, el libro hubiera sido suprimido. Pero a pesar del trabajo de Jananías, las dificultades no quedaron resueltas, porque el Talmud (Mishnah, *Menahoth,* 45a) declara, con relación a pasajes tales como Ez 44,31; 45,18, que los problemas quedarán resueltos únicamente por Elías, cuando éste dé a conocer toda la verdad como preparación para la era mesiánica.

San Jerónimo ha puesto de relieve dificultades de otro tipo. El santo hace saber en su prefacio a *Ezequiel* que, según la tradición rabínica, no estaba permitido leer el principio y el final de este libro (lo que también ocurría con el principio de Gn y con todo Cant) hasta que se tenía la edad en que los sacerdotes empezaban su ministerio —treinta años—, porque «se precisa la plena madurez de la naturaleza humana para el perfecto conocimiento y la comprensión mística», tal como lo requiere el contenido de estos pasajes (San Jerónimo, PL 25, 17).

Los modernos investigadores se enfrentan con distintos problemas: unidad, autenticidad, fecha de composición, cronología de las diferentes partes del libro. Pero estos temas también tienen orígenes remotos, pues Josefo *(Ant.,* 10, 6) afirma que Ezequiel dejó dos libros, y el Talmud señala que «los hombres de la Gran Asamblea escribieron Ezequiel, los Doce Profetas Menores, Daniel y el rollo de Ester» (Mishnah, *Baba Bathra,* 15a). Entre los investigadores modernos, L. Zunz (1832) fue el primero que puso en duda la autenticidad de Ez, y F. Hitzig (1847), su unidad. A pesar de ello, ya bien entrado el presente siglo, se llegó a un acuerdo entre los investigadores, de forma que A. B. Davidson pudo afirmar: «El libro de Ezequiel es más sencillo y claro en su organización que cualquier otro de los grandes libros proféticos. Probablemente fue puesto por escrito a finales de la vida de este profeta, y al revés que las profecías de Isaías, que fueron compuestas a retazos, éste fue publicado de una vez en forma completa» *(Ezekiel* [Cambridge, 1906], IX). A partir de entonces, las cosas han vuelto a cambiar por completo, de manera que, hace veinticinco años, C. C. Torrey afirmaba que el libro es como una bomba que al estallar lanza sus fragmentos en todas di-

recciones. «Un investigador los reúne y los dispone de una forma, otro hace una combinación distinta» (JBL 58 [1938], 78).

7 La unidad del libro también ha sido puesta en tela de juicio por diferentes motivos. Por de pronto hallamos una serie de duplicados (por ejemplo, 3,16-21 y 33,1-9; 18,21-25 y 33,10-20), lo que hizo pensar a R. Kraetzschmar (1900) en una doble recensión, en primera (1,1) y en tercera personas (1,3). G. Hölscher (1924) trató de reducir las partes originales del libro a los pasajes poéticos, aduciendo que un poeta no podía ser el autor de los monótonos pasajes en prosa; retuvo como auténticos de Ezequiel unos 170 versículos entre los más de 1.200 que tiene el libro. Aplicando la poesía como criterio de autenticidad, A. Irwin (1943) salvaba unos 250 versículos, viendo en el resto del libro un intento de explicación de los pasajes poéticos. G. Fohrer (1955) aplica este mismo criterio, pero sus cánones poéticos son más holgados y los utiliza con mayor flexibilidad. El último intento se debe a A. Bruno (1959), cuyos cánones poéticos son una verdadera camisa de fuerza, que suscitó el siguiente comentario por parte de P. Tournay: «Resulta difícil imaginar al profeta de Tel-Abib cayendo en unos cálculos tan matemáticamente rígidos y tan perfectamente inútiles» (RB 68 [1961], 436). H. G. May (1956) extrae del libro unas 40 expresiones —por ejemplo, «ídolos» *(gillûlîm)* y la frecuente «entonces ellos sabrán que yo soy el Señor», atribuyéndolas a un redactor sin decir por qué— y declara secundario cualquier pasaje en que se encuentren; por consiguiente, un 40 por 100 es atribuido a un redactor del siglo V.

Hoy todo el mundo admite que en el libro hay pasajes redaccionales. Prueba especial de ello son los oráculos de restauración diseminados entre otros de condenación a fin de suavizar la dureza de estos últimos. También es opinión general que Ezequiel tuvo alguna intervención directa en la puesta por escrito de sus profecías, pues a juicio de la mayoría este libro presenta más facetas «literarias» que cualquier otro profeta. Entre los investigadores contemporáneos se duda mucho antes de decidirse a suprimir del libro partes considerables de texto. Dicho con palabras de Albright: «La mayor parte de los cortes críticos que se han hecho recientemente en Ezequiel son innecesarios» (Albright, DEPC 256).

8 La posición adoptada aquí es que el editor ha unido la obra de dos profetas —Ezequiel, que profetizó en Palestina y en Babilonia, y otro profeta, del que serían las visiones del trono-carro, y también los caps. 40-48— con pasajes redaccionales de menor cuantía dispersos en ambas secciones y que resulta prácticamente imposible separar de los oráculos originales correspondientes a ambos profetas. La razón de esta teoría de los dos profetas es que las visiones del trono-carro y otros pasajes semejantes carecen del estilo directo propio del resto del libro; son demasiado complicados y libres como para proceder de la misma persona.

La evolución de Ez habrá de considerarse, poco más o menos, como sigue: Ezequiel predicó en Palestina, primero en Jerusalén y poco después en alguna aldea situada al norte de esta ciudad, en la que pudo

encontrarse como desterrado (de lo que habría algunas pruebas en el mismo libro; cf. 3,25-27; 24,25-27). Aquí proclamó primero sus profecías ante un pequeño círculo y escribió otras con distinto carácter literario. Estas profecías fueron llevadas a Babilonia, donde Ezequiel prosiguió su actividad.

9 La tarea de fechar Ez depende de los datos suministrados por el mismo libro en forma de indicaciones cronológicas. La fecha más antigua es 593 (1,2), y la más tardía, 571 (29,1); todas las alusiones a fechas van en orden cronológico, excepto 26,1; 29,17; 33,21. Estas fechas, sin embargo, se refieren a pasajes que siguen directamente. El «trigésimo año» (cf. comentario a 1,1) sigue siendo un rompecabezas.

La dependencia de Ez con respecto a Jr es reconocida por todos. Algunos llegan incluso a suponer que Ezequiel escuchó predicar a Jeremías, pero las semejanzas se encuentran también en otros libros; así, por ejemplo, Ez 12,2 se encuentra en Jr 5,21; Dt 29,4; Is 6,9. Zimmerli ha demostrado que la fórmula «ellos sabrán que yo soy el Señor» tiene una larga prehistoria (1 Re 20,13.18; Ex 7,17; 9,14; Nm 16,28; Dt 4, 35; Jr 24,7; Is 41,17; 45,3; 49,23). La relación con Lv, especialmente con el Código de Santidad (caps. 17-26), se estudiará en el comentario; los investigadores están generalmente de acuerdo en que Ez presenta una cierta dependencia del Código de Santidad, pero es anterior a la tradición P (cf. P. Tournay, RB 64 [1957], 128).

M. Burrows, *The Literary Relations of Ezekiel* (New Haven, 1925); J. Miller, *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht* (Assen, 1955).

10 **IV. El mensaje.** Harford escribe: «Ningún otro libro nos da una visión tan sublime de la majestad de Dios» *(op. cit.,* 1), juicio del que se hace eco A. Weiser (OT 230): «cumbre que corona su concepción de Dios». Sin embargo, M. Buttenwieser insiste en que el punto de vista espiritual de Ezequiel es de inferior calidad, porque era incapaz de captar la esencia de la visión religiosa de los profetas», puesto que «el templo y su culto seguían teniendo para él un significado místico y sacramental semejante al que les atribuía la religión primitiva» (HUCA 7 [1930], 17-18).

La idea de Dios es la clave para entender la concepción teológica y espiritual de Ezequiel, pues la conciencia y la aceptación de la santidad divina es el supremo valor de este profeta, así como el criterio último para determinar la actividad de Dios entre los hombres. En la constante apelación al nombre santo de Yahvé y su defensa entre los gentiles han visto algunos un prejuicio doctrinal, rígido y fanático, que ignora toda preocupación por el bien social y ético del hombre. Pero la verdad es que los conceptos de «gloria del Señor», «santidad», «santificación del nombre divino» y «profanación del nombre divino» son realidades religiosas, «la profundidad de cuyo sentido no han sido capaces de sondear todavía los modernos investigadores» (Klausner, *op. cit.,* 117-18). Aunque la santidad sea la nota esencial de Dios, es también la cualidad que

le acerca más a lo humano, haciendo posible una relación que se establecerá entre él y su pueblo, de modo que «su santo nombre» pueda ser invocado sobre éste, convirtiéndose en fuente de vida y honor para Israel. Puesto que su «santo nombre» se ha invocado sobre este pueblo, hay en Dios un sentimiento de posesión celosamente exclusiva que, cuando es despreciado, se convierte en ira y furor (5,12; 16,42). Por la «santidad de su nombre», Yahvé no puede abandonar a su pueblo en la irrisión (36,5.23), y al lector sensible le es posible reconocer cuán profundamente siente Ezequiel la situación lastimosa en que ha quedado su pueblo en medio de las naciones. Puesto que su nombre se invoca sobre el pueblo, éste tiene a Yahvé por su más cercano pariente, su *gō'ēl,* que está obligado a defender sus derechos y tiene, a la vez, un derecho preferente de redención. La idea de que Yahvé está personalmente comprometido se expresa mediante fórmulas tales como «ellos sabrán que yo soy Yahvé», en que se manifiesta una experiencia de su presencia personal en medio de los suyos para salvarlos (34,11-30).

Puesto que Yahvé actúa como un *gō'ēl* para redimir a su pueblo, las profecías mesiánicas de Ezequiel tienen una característica especial: la restauración no vendrá como resultado del arrepentimiento. La cadena que presenta Jueces: pecado-castigo-arrepentimiento-redención, queda rota y los eslabones cambian de sitio: pecado-castigo-redención-arrepentimiento. Yahvé redime a su pueblo no porque éste se haya arrepentido, sino por su santo nombre, que fue el motivo de que estableciera una alianza con este pueblo y que ahora le obliga a restaurarlo. Cuando esto ocurra, su pueblo «le conocerá», sentirá vergüenza de su pasada irresponsabilidad y se convertirá a él (36,31-32; 16,60.62).

11 **V. El texto.** El TM está corrompido en numerosos pasajes, por lo que necesita lecturas conjeturales y enmiendas. Fohrer, entre otros *(Ezechiel,* VII), lo considera inferior al de los LXX —que es más sobrio y está fuertemente apoyado por otras versiones— y piensa que está basado en un ejemplar hebreo más antiguo. Tournay, sin embargo, no está de acuerdo en que deba ser preferido al texto hebreo, porque es más conciso. Ve la prolijidad de éste como obra del mismo profeta, al paso que los LXX darían un texto resumido, porque el traductor habría desechado lo que consideró repetición innecesaria (P. Tournay, RB 60 [1953], 417). Hay acuerdo general en que los LXX son obra de dos traductores, uno para los caps. 1-27 y 40-48 y otro para 28-39; algunos piensan que los caps. 40-48 son de una tercera mano.

12 **VI. Contenido.** El libro puede dividirse en dos partes iguales: los caps. 1-24, oráculos de condenación; los caps. 25-48, libro de la restauración. Los oráculos contra las naciones se incluyen entre los de restauración porque el juicio de las naciones se considera como un aspecto de la salvación de Israel. Con todo, pudo ser que los caps. 25-32 circulasen en un principio como obra independiente, pues interrumpen la narración, que se corta en 24,27 para reanudarse en 33,21. Lo restante del cap. 33 ofrece estos paralelos: vv. 1-9 = 3,17-19; vv. 10-20 = 18,21-32; por consiguiente, es probable que no se encuentren en su

lugar original. Este esquema de composición —condenación-salvación— es corriente en los profetas (Fohrer, *Ezechiel,* XII). En Is, los caps. 1-12 contienen juicios contra Judá e Israel, los caps. 13-27 van contra las naciones extranjeras y los caps. 28-66 contienen profecías de restauración. En Miq encontramos un esquema doble: condenación, 1,1-3,12; restauración, 7,8-20. El libro de Ezequiel puede esquematizarse como sigue:

I. Vocación del profeta (1,1-3,27)
- A) Encabezamiento (1,1-3)
- B) Visión del trono-carro (1,4-28b)
- C) Vocación y encargos (2,1-3,27)
  - a) Primer encargo: misión a los rebeldes (2,1-7)
  - b) La comunicación de Dios (2,8-3,3)
  - c) Segundo encargo (3,4-8)
  - d) Tercer encargo (3,9-15)
  - e) Cuarto encargo: el profeta como vigía (3,16-21)
  - f) Quinto encargo: el profeta bajo arresto (3,22-27)

II. Profecías de juicio y condenación (4,1-24,27)
- A) Acciones simbólicas de juicio (4,1-5,17)
  - a) Símbolos de asedio y exilio (4,1-17)
  - b) La ira de los celos (5,1-17)
- B) Oráculos anunciadores del juicio (6,1-7,27)
  - a) Contra los montes de Israel (6,1-14)
  - b) Contra la tierra: el día de Yahvé está próximo (7,1-27)
- C) Idolatría en el templo y abandono por Yahvé (8,1-11,25)
  - a) Culto extranjero en el templo (8,1-18)
  - b) Jerusalén limpiada de idólatras (9,1-11)
  - c) La gloria del Señor abandona Jerusalén (10,1-22)
  - d) Seguridad y redención sólo en Yahvé (11,1-25)
    - I) Falsa seguridad (11,1-13)
    - II) Redención que viene del Señor (11,14-25)
- D) Más profecías contra la tierra y Jerusalén, sus gobernantes, sacerdotes y profetas (12,1-24,27)
  - a) Más símbolos de asedio y exilio (12,1-20)
  - b) Realidad de la palabra divina (12,21-28)
  - c) Devastación por culpa de los falsos profetas (13,1-23)
  - d) Hipocresía de los idólatras y responsabilidad personal (14,1-23)
    - I) Ancianos y profetas infieles (14,1-11)
    - II) Cada cual lleva su propia carga (14,12-20)
    - III) Vindicación de Yahvé (14,21-23)
  - e) Parábola de la leña de vid (15,1-8)
  - f) Alegoría del matrimonio sobre Jerusalén (16,1-63)
  - g) Alegoría del cedro y las águilas (17,1-24)
  - h) El camino del Señor es justo (18,1-32)
  - i) Dos elegías por la casa real (19,1-14)
  - j) Visión histórica según una perspectiva teológica (20,1-44)
  - k) A espada y fuego (21,1-37)
    - I) Parábola del fuego en el bosque (21,1-12)
    - II) Canto de la espada (21,13-22)

iii) El camino lleva a Jerusalén (21,23-32)
iv) La espada desenvainada contra Ammón (21,33-37)

l) El sumario de crímenes contra la nación (22,1-31)
i) Acusación y sentencia contra Jerusalén (22,1-16)
ii) El proceso de fundición (22,17-22)
iii) Los abusos de responsabilidad civil, social y religiosa (22, 23-31)

m) Relato de las dos hermanas infieles (23,1-49)
i) Esclavitud en Egipto y matrimonio (23,1-4)
ii) Las hazañas de Oholá (23,5-10)
iii) Las hazañas de Oholibá (23,11-35)
iv) Juicio de las dos hermanas (23,36-49)

n) Ezequiel será un signo (24,1-27)
i) Alegoría de olla (24,1-14)
ii) Dolor demasiado grande para llevar luto (24,15-27)

III. Juicio sobre las naciones (25,1-32,32)

A) Juicio contra los vecinos de Israel (25,1-17)
a) Contra Ammón (25,1-7)
b) Contra Moab (25,8-11)
c) Contra Edom (25,12-14)
d) Contra los filisteos (25,15-17)

B) Tiro desaparecerá de los mares (26,1-28,26)
a) La gran marea contra Tiro (26,1-21)
b) Lamento por el naufragio de Tiro (27,1-36)
c) Tiro, sabia y brillante, hundida en el polvo (28,1-19)
i) Tiro: la sabiduría al servicio de una locura (28,1-10)
ii) Tiro, elegida de Dios, es desechada (28,11-19)
d) Sidón, la espina que no volverá a herir (28,20-24)
e) Israel vivirá en paz (28,25-26)

C) Egipto se convertirá en un desierto (29,1-32,32)
a) Condenación de Egipto, monstruo y caña del Nilo (29,1-9)
b) Egipto devastado durante cuarenta años (29,10-16)
c) Nabucodonosor contra Egipto (29,17-20)
d) Esperanza para Israel (29,21)
e) Día del Señor sobre Egipto (30,1-19)
f) Los brazos del faraón, rotos (30,20-26)
g) Egipto, cedro derribado del Líbano (31,1-18)
h) Egipto, monstruo del río, será degollado (32,1-32)

IV. Condiciones y proceso de restauración (33,1-37,28)

A) Responsabilidad del hombre; la carga profética (33,1-33)
a) El profeta como vigía (33,1-20)
b) El fugitivo de Jerusalén (33,21-22)
c) Pretensiones de los supervivientes de Judá (33,23-29)
d) Un profeta famoso (33,30-33)

B) El pastor de Israel y su rebaño (34,1-31)

C) Edom, eternamente desolado (35,1-15)

D) Israel crecerá y será fecundo (36,1-38)
a) Bendición sobre los montes de Israel (36,1-15)
b) Bendición sobre el pueblo de Israel (36,16-38)

E) Pueblo mío, levántate de tus tumbas (37,1-14)

F) Una nación y David, su príncipe, para siempre (37,15-28)

V. Triunfo de Israel sobre todas las fuerzas hostiles (38,1-39,29)

A) La profecía contra Gog (38,1-39,8)

B) El mal cambiado en bien (39,9-20)

C) La casa de Israel conocerá al Señor su Dios (39,21-29)

VI. Visión de la comunidad restaurada (40,1-48,35)

A) La visión del nuevo templo (40,1-43,27)
a) La explanada alrededor del templo (40,1-47)
b) Los edificios del templo (40,48-41,26)
c) Otras construcciones (42,1-20)
d) La restauración del templo (43,1-27)

B) El nuevo culto (44,1-46,24)
a) El personal dedicado al templo (44,1-31)
b) Previsiones complementarias. La tierra y los sacrificios (45,1-17)
c) Fiestas y ritual (45,18-46,24)

C) La ciudad y la tierra nuevas (47,1-48,35)
a) El torrente de las aguas vivificantes (47,1-12)
b) Límites y distribución de la tierra (47,13-48,29)
c) «El Señor está aquí» (48,30-35)

COMENTARIO

13 I. Vocación del profeta (1,1-3,27). Podríamos decir que en este pasaje está contenido ya todo el libro de Ezequiel, con sus características y problemas: la unidad, la localización del ministerio de este profeta y el sistema de fechas. Después de una lectura seguida nos quedamos con una impresión de unidad bien clara. Sin embargo, en un reciente análisis literario del pasaje, P. Auvray ha demostrado de manera convincente que en él hay una doble introducción y dos experiencias proféticas distintas, en dos lugares diferentes, en dos momentos también distintos y con una marcada dualidad de contenido en ambas visiones (RB 67 [1960], 481-503 = TD 12 [1964], 159-65). Auvray ha llegado a aislar 1,1.4-28a; 3,13-15 como unidad literaria distinta en la que hay datos casi exclusivamente visuales, en una escala grandiosa, con un vocabulario distinto (por ejemplo, *dᵉmût,* «semejanza», y *mar'eh,* «apariencia»). Señala también que estas características se concentran en los caps. 1, 8-10 y 40-48. Luego todo cambia abruptamente a partir de 1,28b. Aquí la visión es predominantemente auricular e intelectiva en los siguientes pasajes: 1,2-3.28b; 2,1-3,12.22-23. Sus expresiones características son «rebeldía» y «casa rebelde». Aparece una mano, pero no se trata de la «semejanza» o la «apariencia» de una mano. Esta mano nada tiene que ver ni presenta relación alguna con la visión del cap. 1, y la voz que se oye es también un nuevo factor. No hay contraste mayor entre dos pasajes supuestamente unitarios en toda la literatura profética. El elaborado análisis de Zimmerli *(op. cit.,* 35) no consigue éxito alguno; trata de demostrar que ambos elementos, visual y auricular, están presentes en la tradición de las vocaciones proféticas y que, al igual que no pode-

mos separarlos en Is 6, tampoco hemos de hacerlo en Ez 1-3. Pero en Is hay una conexión esencial entre la teofanía y la vocación con el subsiguiente envío del profeta; la reaparición del trono-carro en Ez 3,13 únicamente sirve para acentuar su ausencia en la sección precedente.

Más aún, Auvray llega a la conclusión de que la visión del trono-carro está aquí fuera de lugar. En 43,3 se da una serie de visiones de la «gloria del Dios de Israel»: «cuando llegó para destruir la ciudad», capítulos 8-11; «la que había visto junto al río Kebar», 1,4-28a; 3,13-15; la visión del retorno a Jerusalén, 43,2. Si este orden es correcto, viene a confirmar que la visión no forma parte de la vocación del profeta, pues tendría que seguir al cap. 11. Algunos investigadores que apoyan la teoría del doble ministerio de Ez colocan esta visión al comienzo del ministerio profético en Babilonia, como una vocación renovada. Su desplazamiento al comienzo del libro podría entenderse como una introducción a toda la obra, porque se consideró especialmente adecuada en virtud de su majestuosa descripción de Dios.

14 **A) Encabezamiento (1,1-3).** Si las dos fechas de la introducción tienen el mismo punto de referencia, la cautividad de Joaquín (y nada indica que no sea así), resultan ser las dos dataciones extremas del libro: 593 y 568. Hay quienes las interpretan como referidas a los dos acontecimientos extremos que enmarcan la actividad del profeta: su misión y la recopilación y publicación de sus profecías formando una obra unitaria. Pero esta idea parece demasiado moderna, anacrónica por consiguiente. Posiblemente «trigésimo» es una corrupción por «decimotercero», en cuyo caso encaja bien como fecha de la visión inaugural en Babilonia, para quienes sostienen la tesis del doble ministerio. Otros prefieren un punto de referencia distinto —por ejemplo, el comienzo del anterior año jubilar, el nacimiento del profeta, la subida al trono de Nabucodonosor, etc.— para establecer una fecha en armonía con el año «quinto» del v. 2. Si la visión descrita en este capítulo es de otro profeta, como hemos sugerido, entonces esta fecha se referiría probablemente a la visión inaugural y la vocación de éste.

Como lugar se da el río Kebar (en las inscripciones babilonias, *nâru kabâri),* un canal de riego que partía del Eufrates por encima de Babilonia y corría en dirección sudeste, atravesando Nippur para volver al Eufrates. En este último lugar las excavaciones han puesto de manifiesto una serie de nombres judíos en contratos y otros documentos (DOTT 95-96). En la segunda fecha se calcula el tiempo a partir de la cautividad de Joaquín, que al parecer seguía siendo considerado como rey legítimo tanto en Palestina como por las autoridades de Babilonia (W. F. Albright, JBL 51 [1932], 84ss). Ezequiel (en hebreo, *yᵉḥezqē'l,* «Dios fortalece») es presentado como sacerdote, hecho que queda ampliamente demostrado por el contenido doctrinal y el estilo de sus escritos. La introducción en tercera persona está de acuerdo con las que presentan otros profetas, y el paso a la primera es un indicio del carácter de composición que tiene el pasaje. Nótese la repetición del lugar y de la fórmula de revelación en el v. 3. **3.** *mano del Señor:* Esta frase sirve, in-

variablemente, para expresar una experiencia sobrenatural claramente percibida que compromete a Ezequiel en una acción mediante la cual Dios interviene en la vida de la nación (como en 3,22; 8,1; 33,22; 37, 1; 40,1). Como aclara 20,33, es la mano del Señor la que mueve a los individuos para dar cumplimiento a sus designios en la historia, exactamente igual que, por ser «mano poderosa», dirige los destinos de las naciones, aun cuando, miradas las cosas superficialmente, todo parezca ser un juego de fuerzas ciegas (cf. 20,22).

15 **B) Visión del trono-carro (1,4-28b).** Puesto que la gloria del Señor no abandonará Jerusalén hasta el cap. 11, esta visión, localizada en Babilonia, está fuera de lugar desde el punto de vista cronológico, aunque los temas de sus imágenes muestren una fuerte influencia babilónica. Como manifestación de la majestad trascendente de Dios, con sus imponderables cualidades de movilidad y potencia más allá de toda humana comprensión, marca el tono para el resto del libro, en el que continuamente predominan la santidad y la potencia trascendentes de Dios. La teofanía se desarrolla en dos fases distintas. La primera, 1,4-14, se centra en una tormenta que ofrece estrechas semejanzas con 2 Sm 22,11 y Sal 18,11. La segunda, 1,15-28, muestra algunas relaciones con Dn 7,9. Zimmerli tiene 1,15-21 por una ampliación secundaria, y ciertamente estos pasajes sobre el «engranaje de ruedas» parecen adventicios aquí y en 10,9-17.

Algunas versiones readaptan el texto en un intento de obtener una secuencia más lógica, pero sin fundamento en la tradición manuscrita. Llegan a omitir el v. 14 con los LXX, el v. 21 con varios manuscritos griegos y hebreos, y el v. 25, que se encuentra en el TM por dittografía.

5. *criaturas vivientes:* Son identificadas en 10,20 como querubines, guardianes del trono que ellos mismos arrastran. **6-7.** Esta composición de formas se encuentra ya en esculturas babilónicas y asirias (ANEP 644ss). **10.** *derecha... izquierda:* Cada uno de los cuatro seres tenía faz de león a la derecha, de toro a la izquierda, y de águila. **12.** *el espíritu:* Es el espíritu de las criaturas vivientes, pero procedente de Dios, y en este sentido equivale al impulso poderoso de Dios que dirige las actividades del universo y del hombre (cf. 1,20; 2,2; 3,12.24; 11,24).

16 **13.** *antorchas que avanzan:* El Talmud da una comparación muy adecuada: «Como la llama que sale de la boca de un horno» *(Hagigah,* 13b). **15.** *ruedas:* Símbolo de la movilidad cósmica (vv. 16-17). En el Talmud, las «ruedas» (en hebreo, *'ôpannîm)* se clasifican junto a los «serafines» y las «santas criaturas vivientes», y son, por tanto, consideradas como una especie de ángeles (¿«semejantes a ruedas»?; *Hagigah,* 13b). **18.** *circunferencia... llenas de ojos:* Es la presencia de Dios que todo lo ve; hay, pues, una orientación inteligente hasta en los más insensitivos, cambiantes y ligeros elementos del universo. Las ruedas se mueven al mismo impulso que actúa en las criaturas vivas y que mueve también al profeta para escuchar y responder a la vocación de Yahvé (1,20; 2,2; 3,14). **22.** *firmamento:* En Gn 1,6-8 y Sal 19,2 el firmamento es la bóveda sólida de los cielos en la que han sido fijados los cuerpos

celestes y por encima de la cual mora Dios entronizado como Señor del universo. **24.** *aguas poderosas:* No es preciso recurrir aquí a ninguna idea de lucha mitológica entre los dioses paganos y el abismo. Al igual que en el Sal 29, en que una tormenta real que se desarrolla sobre el Mediterráneo («aguas poderosas» o «aguas inmensas») es símbolo del poder y majestad de Dios, así también su presencia se hace patente a través de sus criaturas. **26-28a.** *y sobre ella:* Hablando estrictamente, ésta es la teofanía, pero no es elemento central de la vocación del profeta, como ocurría en el caso de Isaías (6,6-7). Yahvé aparece no como un hombre, sino como «la apariencia de un hombre». La visión no manifiesta la «gloria del Señor», sino la «semejanza de la gloria del Señor». **28b.** *gloria del Señor:* Además de que la gloria del Señor no está bien situada en Babilonia, hasta que abandone Jerusalén en el cap. 10, su aparición aquí surge sin preparación alguna. Auvray señala que siempre que Yahvé es presentado en la Biblia bajo la apariencia humana, su gloria no está presente (Ex 15,2; Is 6,1ss; Dn 7,9), pues la gloria se representa habitualmente como una nube de humo, o como fuego rodeado de humo, en el templo. La nube del v. 28a sirve simplemente para ofrecer un contraste con el arco iris, que es comparado con la gloria del Señor. El intento de relacionar ambas cosas es un claro indicio de armonización para unir la precedente visión con la siguiente sobre la vocación, donde la visión de la gloria aparece en mejor lugar (cf. comentario a 3,13-15).

17 **C) Vocación y encargos (2,1-3,27).** Este pasaje contiene los elementos esenciales de la vocación del profeta y presenta algunas discrepancias con el cap. 1 (→ 5, *supra*). En 1,1, Ezequiel aparece «entre los exiliados» cuando tiene lugar la visión, pero en 3,15 es a continuación de la visión cuando aquél se dirige hacia ellos. El profeta está de pie en tres ocasiones distintas: 1,2; 3,12; 3,24. En 3,22-27 encontramos las huellas de otra vocación profética: visión y encargo. El redactor ha reunido varias visiones y encargos en el cap. 3. Al parecer, se trata de cuatro vocaciones proféticas diferentes: 1,28b-3,9; 3,10-11; 3,17-21; 3, 22-27.

En general se admite que a Ezequiel le fueron encomendados cinco encargos diferentes en su vocación a la profecía, correspondientes a estas cuatro vocaciones, dividiendo la primera en dos: 1,28b-2,8a; 3,4-3,9. Quizá sea en este pasaje donde se nos da la mejor descripción bíblica de la experiencia y del oficio proféticos. Un profeta recibe su misión con plena conciencia y reconoce todas sus dificultades.

18 a) PRIMER ENCARGO: MISIÓN A LOS REBELDES (2,1-7). **1.** *hijo de hombre:* El término es empleado más de 90 veces y aquí no tiene resonancias mesiánicas. El hombre, esencialmente carne mortal, es puesto en contraste con Dios, que es esencialmente espíritu inmortal, «diferente en sustancia, aunque parecido en cuanto a la forma» (H. W. Robinson, ZAW 41 [1923], 1-15). La naturaleza transitoria del hombre contrasta con la condición inmutable de Dios, la debilidad del hombre con el poderío de Dios (cf. Sal 8,4; Nm 23,9; Job 16,21; Is 51,12).

2. *el espíritu entró:* Para salvar el abismo que hay entre Dios y el hombre, el espíritu de Dios entra en el profeta, fortaleciéndole para que preste atención al mensaje de Dios: «ponte en pie». La conciencia que tiene Ezequiel de ser movido por el espíritu (*rûaḥ*) en su tarea profética será constantemente mantenida (3,12.14.24; 8,3; 11,1.5.24; 37,1; 43,5). La influencia del espíritu sobre los héroes y los profetas de Israel antes del exilio tenía por objeto llenarlos de una fuerza física superior a sus normales posibilidades, de manera que sus acciones físicas parecían tener un carácter extático y hallarse fuera de control (cf. Jue 6,34; 11, 29; 14,6; 1 Sm 10,10; Miq 3,8, etc.). Con Ezequiel, la influencia del espíritu se ejerce más comúnmente sobre sus capacidades psíquicas y muchas veces simplemente en el sentido de hacerle más atento a la presencia del Señor y al significado de sus palabras (cf. Robinson, ZAW 41, 3). **5.** *ellos sabrán:* El pueblo quizá no preste atención a las palabras del profeta, aunque proceden de Dios, pero la presencia de Ezequiel expresa unas realidades tan duras que no pueden ser ignoradas (cf. R. E. Clements, *Prophecy and Covenant* [Londres, 1965]).

19 b) LA COMUNICACIÓN DE DIOS (2,8-3,3). Comer el rollo es expresión de una experiencia religiosa interior que describe gráficamente el hecho de que el profeta recibió un conocimiento profundo de la relación establecida por la alianza entre Dios y el pueblo. A ello sigue una aceptación del papel que le corresponde desempeñar en todo ello, lo cual es motivo de que Ezequiel experimente un sentimiento de quietud y alegría (cf. Jr 15,16; Sal 19,9-10; 119,103; Ap 10,9ss). **9.** *rollo escrito:* El rollo posiblemente sugiere que en Ezequiel la profecía escrita tendrá más importancia que en los anteriores profetas. **10.** *lamentación:* En el rollo aparecen únicamente «lamentación y ay». Esta lamentación es la totalidad del mensaje que trae este profeta, pues un profeta que predica la paz es sospechoso (cf. 13,10ss; Jr 28,8; Miq 3,5; Zac 5,1-4). **3,1.** *come este rollo:* En el gesto de comer se simboliza la asimilación por Ezequiel del mensaje divino, de forma que todo su ser quede penetrado de él y le sea como un tormento hasta que lo exprese (Am 3,8; Jr 20,9).

20 c) SEGUNDO ENCARGO (3,4-8). En gran parte repetición del primero, es menos duro en sus exigencias. Por este motivo y por la alusión al «lenguaje bárbaro» se sugiere que este encargo puede haber sido dado en Babilonia y representaría la vocación de Ezequiel a profetizar entre los que se encontraban desterrados allí. La sensibilidad de Israel para con la palabra de Dios está tan embotada que hasta los paganos, que nunca habían escuchado al Señor, serían capaces de reconocerle con más facilidad (cf. Jon; Mt 11,21). **8.** *rostro tan duro como:* El profeta se siente endurecido por causa de aquellos mismos entre los que se desarrolla su tarea y se dispone conscientemente a comportarse con dureza. Como esta actitud es impuesta por el encargo divino, es atribuida a Dios.

21 d) TERCER ENCARGO (3,9-15). **10-12.** Muchos comentaristas ven en estos versos un inciso redaccional. Nosotros pensamos que son parte

de la segunda vocación y encargo recibidos por Ezequiel en Babilonia, distintos de su vocación en Palestina, o un encargo hecho a otro profeta y que fue incluido aquí por un redactor.

13-15. Caracterizados por la ausencia de toda comunicación intelectual y por la visión de «alas... ruedas junto a ellos», estos versículos deben corresponder a la continuación inmediata de 1,28a. **14.** *espíritu... me levantó:* El sentido es «llevado» o «impulsado» por el espíritu de Yahvé, que había entrado en el profeta, como en 1 Re 18,12; Act 8,9. *lleno de amargura...:* La traducción sería literalmente «amargado en la furia de mi espíritu». **15.** *Tel-Abib:* Nombre hebreo del lugar en que fueron instalados los judíos, correspondiente a la forma acádica *til abûbi* con que se designan unos montículos bajos que se suponían procedentes de la época prediluviana *(abûbu,* «diluvio»). En la actualidad, la capital de Israel se llama Tel-Aviv. Abib es el nombre preexílico cananeo adoptado por los israelitas para designar el primer mes del año, que después sería llamado con el nombre babilonio Nisán, y que significa «mes de las espigas de cebada» (Ex 13,14; Dt 16,1). El profeta ha tenido una experiencia sobrenatural y se siente lleno de exaltación, pero sin que le falte la insatisfacción y la incomodidad que siempre han caracterizado a los místicos.

22 e) CUARTO ENCARGO: EL PROFETA COMO VIGÍA (3,16-21). Muchos comentaristas están de acuerdo en que las dos partes del v. 16 están fuera de lugar, puestas aquí para completar la vocación y para introducir la actividad profética de Ezequiel. Separadas de la parábola que presuponen en 33,1-6, forman un paralelismo parcial con este pasaje: 3,18-19 = 33,8-9. En los vv. 20-21 se ve un desarrollo que podría deberse a un cambio de circunstancias: el profeta ya no estaría hablando a los rebeldes de Palestina, como en 33,8-9, sino a los cautivos, a los que está tratando de mantener fieles a Yahvé, rodeados como están de tentaciones por causa del paganismo ambiente. Según Jeremías (24,1ss), los mejores elementos habían sido llevados a la cautividad (P. Auvray, RB 71 [1964], 198). El profeta como vigía era una idea con larga tradición en Israel (Os 9,8; Is 21,6ss; 56,10; 58,7; Jr 6,17). En Ez encarna el principio de responsabilidad personal aplicado al oficio profético.

23 f) QUINTO ENCARGO: EL PROFETA BAJO ARRESTO (3,22-27). Como ya hemos notado, estos versículos deben ser transferidos uniéndolos a 2,1-2 (Auvray) o, más verosímilmente, considerados como una renovación de la llamada dirigida al profeta en unas circunstancias penosas y desalentadoras. **25.** Estas «cuerdas» han sido interpretadas en el sentido de una persecución real sufrida por el profeta o incluso, en conexión con 4,4-8, como un arresto en su propia casa. Es posible que así sea, pues según la visión profética también las acciones forzadas tienen significación. Pero lo más verosímil es que sea la amarga resistencia del pueblo lo que hace al profeta prisionero del desaliento, del que sólo puede librarse mediante una comunicación singular recibida de Dios. La expresión «hacer que la lengua se pegue al paladar» no denota un estado cataléptico, sino más bien el silencio producido por una emoción paralizante, como se ve por expresiones semejantes que se encuentran en muchos otros lugares (Job 29,10; Sal 22,16; 137,6). Tampoco significa que esta situación tenga un carácter permanente: «Cuando yo hable..., tú dirás». **23.** *como la gloria:* Estas palabras ponen en evidencia que no se trata de la misma visión que en 1,28b: es algo «parecido», no la misma gloria.

II. Profecías de juicio y condenación (4,1-24,27).

24 **A) Acciones simbólicas de juicio (4,1-5,17).** Profecías en acción que probablemente nunca fueron ejecutadas en la realidad. Algunas parecen imposibles de llevar a cabo; así, por ejemplo, 4,4-8. Más bien tendríamos que pensar en una predicación dramática y en descripciones verbales, por lo que el caracterizar al profeta como «uno que anda cotorreando parábolas» (21,5) y proponiendo enigmas (17,2) no debe extremarse.

a) SÍMBOLOS DE ASEDIO Y EXILIO (4,1-17). Muchos ven en este pasaje un conflicto entre los símbolos de asedio y los de exilio, que originalmente debían de estar separados, pronunciados unos en Palestina, antes de la caída, y los otros en Babilonia: 1-3, asedio; 4-6, exilio; 7-9, intento de combinarlos; 10-11, asedio; 12-15, exilio; 16-17, asedio. No hay razón alguna para que ambas cosas, asedio y exilio, no estén aquí a modo de amenazas, en cuyo caso la alternancia sería un recurso literario muy efectivo.

1. *tableta de barro:* La arcilla se encuentra en Palestina, y estas tabletas son corrientes en el Próximo Oriente. Insistir en una localización de esta escena en Babilonia en razón de este símbolo es ir más allá de lo que permiten las pruebas. **3.** *casa de Israel:* A lo largo de todo su libro, Ezequiel espera la reunificación de Judá e Israel. Ambas porciones del pueblo son significadas aquí por este término. Cuando la referencia empleada es «casa de Judá», se alude únicamente al reino del sur. **4.** No hay acuerdo en cuanto al simbolismo de estos números. Se ha señalado que el valor numérico de las letras contenidas en la frase hebrea «los días de vuestro asedio» es 390, descontando 40. Se sugiere que el número 390 viene a representar los años que van desde el comienzo de la monarquía hasta la gran reforma de Josías (cuyo punto culminante lo marca la destrucción del altar de Betel). Desde este momento hasta la destrucción del templo pasan otros cuarenta años, el tiempo de una generación, cuando tendrá lugar el nuevo éxodo en que se formará un nuevo pueblo. Así, pues, la monarquía es comparada con la servidumbre en Egipto, que también duró cuatrocientos treinta años (cf. Ex 12,4; Gál 3,17). El exilio es un nuevo éxodo: «Yo os llevaré al desierto de los pueblos» (20,35). **9.** *una misma vasija:* La extraña mezcla de granos sugiere el gesto de rebañar el fondo de las tinajas donde se guarda la harina, antes de que comience la época del hambre. **10.** *veinte siclos:* Unos 225 gramos. **11.** *el sexto de un sextante:* El mínimo de agua que se considera imprescindible para sobrevivir. **13.** En virtud de las leyes sobre los alimentos, Babilonia será un país «impuro», donde resultará imposible la vida cultual. **14.** *impuro:* Dt 23,13 da nor-

mas sobre la impureza del excremento humano, y Lv 17,10-15 sobre el comer «carroña». Estos desechos se utilizan actualmente como combustible. **16.** *destrozar el palo del pan:* Muy verosímilmente se refiere al palo en que se colgaban las provisiones de panes cocidos con un agujero en el centro (uso todavía corriente) para evitar que los atacaran los ratones. El sentido es que serán destruidas todas las reservas de pan, lo mismo que, según parece, en Sal 105,16; Is 3,1.

25 b) LA IRA DE LOS CELOS (5,1-17). El cap. 5 es también una antología de oráculos en que hay al menos dos unidades distintas: vv. 1-4 y 12-17, y vv. 5-11, que no tienen conexión alguna con lo que precede o sigue, en cuanto a lenguaje o contenido. Muchos comentaristas atribuyen los vv. 13-17 a un editor que reelaboró este material sobre la base de algunas frases que aparecen con frecuencia, pero en esta hipótesis echamos de menos algunos criterios más objetivos.

1. *espada afilada... cuchilla de afeitar:* El cabello era signo de distinción (2 Sm 10,4-5) y, como crece de manera más visible que cualquier otra parte del cuerpo, era considerado como una manifestación especial del poder vivificador de Dios (cf. Nm 6,1ss). La acción de utilizar una espada como si fuese una navaja de afeitar simboliza la destrucción de la vida en la ciudad. **3.** *pequeño número:* Son los que se salvarán de ser arrastrados por el viento, lo mismo que el resto, que también se salvará de la dispersión en la cautividad. **13.** *en mis celos:* Dios es presentado de manera muy antropomórfica, como poseído por los celos en su amor, que, al ser desdeñado, se convierte en ira y furor (7,8; 8,18; 20,8, etc.).

26 **B) Oráculos anunciadores del juicio (6,1-7,27).** Estos capítulos se caracterizan por unos oráculos hablados en que se anuncia el castigo con palabras más que con acciones simbólicas.

a) CONTRA LOS MONTES DE ISRAEL (6,1-14). Algunos autores (May) consideran secundario todo el capítulo, fundándose sobre todo en que los vv. 3-6 son un paralelo de Lv 26,30-31; pero si el Código de Santidad es anterior a Ez, como se pretende, estos versos no habrían de ser considerados necesariamente posteriores a 587. Los vv. 8-10 son del exilio que siguió a 587, posiblemente del mismo Ezequiel, y los vv. 11-12 son un oráculo independiente que incorpora, junto con los vv. 13-14, el oráculo del v. 7. Sin embargo, los vv. 11-14 muy bien podrían constituir una unidad. Tournay ve en este capítulo una posible polémica antisamaritana, concretamente contra el monte Garizim, especialmente si se tiene en cuenta que la primera parte del v. 5, que habla de «los cuerpos muertos del pueblo de Israel», sólo se encuentra en el TM (P. Tournay, RB 71 [1964], 526). En el v. 6, «vuestras obras aniquiladas» falta en los LXX. Pero «montañas de Israel» se refiere a toda Palestina, no sólo a la porción norte del país con su población samaritana. **3.** *lugares altos:* Eran lugares de culto, normalmente asociados a las cumbres de los montes, donde se practicaba un culto ilegítimo. A pesar de la centralización del culto en Jerusalén bajo Ezequías (2 Re 18,4) y Josías (2 Re 23), los lugares altos persistieron. Aunque no eran

necesariamente de carácter idolátrico, tendían a la asimilación de los ritos de la fertilidad practicados por los cananeos que seguían viviendo entre los judíos, especialmente en el caso de que tales santuarios hubieran sido lugares de culto de los cananeos antes de que los hebreos los adoptasen. *barrancos y valles:* Al parecer había lugares altos también en los valles, construidos artificialmente en forma de montículos y que han sido descritos por R. de Vaux como elevaciones de unos 1,80 metros y con un diámetro de 7 a 20 metros, extendiéndose cronológicamente desde los primitivos cananeos hasta los tiempos de la cautividad (De Vaux, IAT 377-78). **4.** *ídolos:* Probablemente tenían la forma de una pilastra de piedra que representaba la deidad masculina y un tronco o poste de madera que correspondía a la femenina, consorte de Baal (Ex 34,11-16). *mesitas de incienso:* Pertenecían al ajuar de los santuarios (cf. De Vaux, IAT 379). **5.** *sus huesos:* El contacto con restos mortales hacía impura a la persona y le impedía participar en el culto. Aquí el mismo lugar de culto queda impuro y convertido en objeto de horror. **9.** *yo he roto:* El TM dice «han sido rotos», enmendado por muchas versiones antiguas y modernas; en la perspectiva de Ezequiel es Dios quien inicia la conversión de Israel; en los vv. 8-10 ya se empieza a tener en cuenta la restauración: «Los que hayan escapado se acordarán de mí». El corazón adúltero es roto como preparación para crear un nuevo corazón (36,26). Se introducen aquí estas perspectivas de restauración para suavizar las duras expresiones de condenación que preceden. **11.** *espada, hambre, pestilencia:* Las tres calamidades tradicionales con que Dios castiga a su pueblo (Jr 14,12; 27,8.13; 28,8). **13.** *toda... cumbre montañosa:* No se encuentra en los LXX; algunos lo consideran como expresión polémica, antisamaritana. *encina frondosa:* Determinados árboles y plantas estaban especialmente asociados con las divinidades femeninas de los cultos de la fertilidad (Dt 16,21; Miq 5,13). **14.** *desde el desierto a Riblá:* Los límites del territorio israelita cuando éste tenía su máxima extensión, desde el desierto que bordea el Sinaí y Egipto, en el sur, hasta la Siria del Norte (1 Re 8,65).

27 b) CONTRA LA TIERRA: EL DÍA DE YAHVÉ ESTÁ PRÓXIMO (7, 1-27). Densamente complejo y dotado de homogeneidad desde un punto de vista literario, este capítulo, con sus vigorosas imágenes, es una de las mejores piezas poéticas de Ezequiel. El TM está algo corrompido, y los LXX presentan considerables variaciones por omisión y transposición. Los vv. 3-4 son un ceñido paralelo de 8-9. En los LXX, los vv. 3-5 van a continuación de 8-9; es posible que no se trate de una explanación o una recensión posterior, sino de un recurso literario. Los LXX presentan también un texto abreviado de los vv. 5-6 y 11. El día del Señor, cuando todas las cosas serán pesadas por Dios y recibirán el juicio que les corresponda, está próximo (8-9). Bajo la acción de este juicio, todas las seguridades humanas se desmoronarán: la sociedad (10-11), la economía (12-19), la religión (20-26), la política (27). Entonces conocerán todos a Yahvé. **10.** *día del Señor:* El contexto se refiere a unas desgracias inmediatas y al castigo directo del mal en la

actualidad, no según perspectivas escatológicas. **12.** *que no se alegre el comprador:* Lo mismo el que vende que el que compra se verán envueltos en una catástrofe tan grande que no tendrá sentido alguno el ganar o perder mientras les dure la vida. **16b.** *todos ellos entregados a la muerte:* Dado que el contexto, anterior y posterior, habla de supervivientes, ha de retenerse el TM, «todos ellos gimientes, cada cual en su iniquidad». **22.** *el tesoro será profanado:* Probable referencia al templo. **24.** *santuarios:* Cf. comentario a 6,3-6. *la peor de las naciones:* Esta descripción de los babilonios, con rasgos que recuerdan a Hab 1,6 y Jr 6,22-23, difícilmente hubiera podido hacerse encontrándose el profeta en Babilonia. **28.** *visión profética... instrucción al sacerdote... consejo a los ancianos:* Eran las tres fuentes de orientación de que disponía el israelita para conducirse en la vida de su comunidad. A través de la «visión del profeta» (que no supone necesariamente la experiencia extática, sino simplemente una «observación» inspirada) se manifestaba la voluntad de Dios a la comunidad en actuaciones concretas. La instrucción o «torah» del sacerdote se refería a las relaciones adecuadas entre Dios y el hombre en la vida cultual y moral (cf. A. R. Johnson, *The Cultic Prophet* [Cardiff, 1944]). Los ancianos representaban al pueblo en la administración de justicia. **27.** *el pueblo de la tierra:* La gente común, por oposición a las diferentes corporaciones oficiales, sin el sentido peyorativo que más tarde tendría esta expresión.

28 **C) Idolatría en el templo y abandono por Yahvé (8,1-11,25).** Estos tres capítulos son de carácter heterogéneo, aunque se presenten como una narración continua. Es difícil, por tanto, el intento de reorganizarlos con cierta lógica, como hacen algunas versiones, pues el redactor que unió las diferentes partes pensó que él también actuaba con lógica. La principal línea de diferenciación parece ser la larga visión debida al mismo profeta a quien ha de atribuirse la del trono-carro del cap. 1. Esta de aquí se insertó entre 8,1 y 11,1 porque la situación en el templo y la actuación del espíritu sobre el profeta resultaban dos eslabones muy aptos para su incorporación. En 8,1 y 11,1 no estamos ante una visión, sino ante el profeta personalmente presente en Palestina. Las «visiones» (1,1; 8,4; 40,2) son la marca personal de un profeta que actuó en Babilonia durante época tardía de la cautividad y cuyo objetivo era vindicar la justicia de las acciones de Dios, que permitió el exilio. Ezequiel, profeta de Palestina, es impulsado por el «espíritu» (2,2; 3,24; 37,1) a hablar y actuar con vistas a conseguir el arrepentimiento de sus oyentes. Nunca utiliza el término «visión».

29 a) CULTO EXTRANJERO EN EL TEMPLO (8,1-18). Tenemos abundantes testimonios de que en el templo se practicaron tales ritos paganos (2 Re 21,7; 23,6; Dt 16,21-22; Os 10,1-2). Algunos (por ejemplo, Torrey y Kaufmann) niegan que ello fuera posible en tiempos de Ezequiel. Sin embargo, con la sumisión de Judá al faraón Nekó en 609 y a Nabucodonosor en 597, fueron muchos, indudablemente, los que perdieron la fe en Yahvé y se volvieron a las divinidades de las naciones victoriosas; el comportamiento de quienes acompañaron a Jeremías en su huida demuestra ampliamente esta tendencia (Jr 44,17ss). El sincretismo religioso era el espíritu predominante en aquella época, por lo que no debe sorprendernos demasiado el ver los cultos de las divinidades victoriosas instalados en el templo. Se ha intentado varias veces reconstruir estos ritos tan gráficamente descritos aquí.

Albright, ARI 164-68; T. Gaster, *Ezekiel and the Mysteries:* JBL 60 (1941), 289-310; H. G. May, *Some Aspects of Star Worship in Jerusalem:* ZAW 55 (1937), 269-81.

1. *el año sexto:* El 17 de septiembre de 592. *ancianos... ante mí:* También aparecen ante él los ancianos, que van en busca de un oráculo del Señor, en 14,1; 20,1; 33,31 (De Vaux, IAT 199). En ningún sitio aparece indicación alguna de que Ezequiel se encuentre en Babilonia. **2.** *como un hombre:* Exactamente igual que la descripción de 1,27. Por consiguiente, forma parte de este conjunto de visiones. **3.** *me agarró:* Parece imposible armonizar esta expresión con «el espíritu me levantó» (v. 3) para hacer de ellas una unidad. Por consiguiente, aquí debe de haber una amalgama de dos experiencias proféticas diferentes. *estatua del celo:* Los LXX traen aquí un texto abreviado; «asiento» (en hebreo, *môšāb;* aquí probablemente «nicho») ha sido omitido, quizá para evitar la impresión de que el ídolo tenía lugar asignado permanentemente en el templo. El hebreo sugiere, en vez de «estatua», una imagen *(semel)* a base de un panel pintado o esculpido en el que se representarían escenas mitológicas procedentes de los cultos asirios o sirios (Albright, ARI 165-66). **4.** *como la visión:* Esta frase redaccional sirve para empalmar las dos visiones, es decir, 8,1 y 1,1. **8.** *vi una puerta:* Es extraño que Ezequiel haya de atravesar un muro para llegar hasta una puerta; quizá se trate de un simbolismo literario para significar la naturaleza clandestina del culto, que, según Albright, es de origen egipcio con fuertes matices mágicos centrados en Osiris (Albright, ARI 165-66). Las pinturas murales son una reminiscencia de las ilustraciones que se encuentran en los manuscritos del libro egipcio de los muertos. **14.** *llorando por Tammuz:* Especialmente apropiado en este tiempo, porque el descenso de Tammuz, dios babilonio de la fertilidad, al mundo inferior provoca la desaparición de la vegetación, y este hecho era celebrado con manifestaciones de duelo a cargo, especialmente, de las mujeres. **16.** *veinticinco hombres:* Esta última idolatría es la peor de todas, según Ezequiel; los 25 hombres representarían, según algunos comentaristas, a los 24 coros sacerdotales con el sumo sacerdote a la cabeza. Quienes prefieren la lectura de los LXX (20 hombres) señalan que este número está relacionado con Šamáš, dios babilonio del sol. **17.** *el ramo a mi nariz:* El TM tiene «su nariz», que se admite en una de las 18 enmiendas introducidas en el texto por los rabinos en virtud de la debida reverencia a Dios, enumeradas en diferentes lugares del Talmud (por ejemplo, Mishnah, *Mechilta,* sobre Ex 17,7). Han fracasado todos los intentos de identificar este rito, especialmente si se tiene en cuenta que, dada la graduación, debería ser el peor de todos. La interpretación más

común asegura que se trata simplemente de un gesto corriente para provocar la irritación de alguien (sentido que tiene en el Talmud-Mishnah, *Yoma,* 77a), o de una alusión velada a un rito obsceno.

30 b) JERUSALÉN LIMPIADA DE IDÓLATRAS (9,1-11). Como la descripción de la idolatría continúa con el concilio de los malvados (11, 1-13) en el templo, 11,1-13 debería ir delante del presente capítulo, en el que son ejecutados todos los malhechores de la ciudad. Como el templo ya no volverá a ser utilizado para el culto idolátrico, quedará impuro por la presencia en él de los cadáveres, y así no será ya nunca apto para ninguna clase de culto; Yahvé está a punto de abandonar la ciudad.

2. El lino, un tejido ritualmente puro, era usado por los sacerdotes en el servicio del templo (Lv 16,3-4) y por los que asisten a Dios en el cielo (Dn 10,5). **3.** No parece justificado omitir la referencia a la «gloria de Dios», como hacen algunas versiones, transponiéndola a 10,2, pues aquí no ha de identificarse con el trono-carro, sino con la presencia de Yahvé, «que se sienta sobre los querubines» (1 Sm 4,4, etc.), de manera semejante a la teofanía de Is 6,1-2. **4.** *marca una X:* Los que van a ser perdonados reciben una marca en la frente, la letra *tau,* última del alfabeto hebreo, que se parece a una X (cf. Gn 4,15, donde se marca a Caín para que se le respete; también Ap 7,3-4). **9.** *ensangrentada:* Se enumeran los crímenes en 22,6ss.

Algunas versiones colocan 11,24-25 a continuación de 9,10. No parece justificado, pues opinamos que la visión de la gloria del Señor abandonando Jerusalén (11,23) constituye una parte importante de «todo cuanto me ha mostrado el Señor» y que el profeta «dice a los exiliados» (11,25).

31 c) LA GLORIA DEL SEÑOR ABANDONA JERUSALÉN (10,1-22). El capítulo 10 parece ser una amalgama de dos visiones: una presenta la tradicional visión de la «gloria del Señor» (oculto en una nube; Ex 16, 10; Nm 10,34); la otra es la del trono-carro del cap. 1 con sus ruedas y metales brillantes. La clave de todo el capítulo está en los vv. 15 y 20, donde las criaturas vivientes de la visión junto al río Kebar son identificadas con los querubines de la visión en el templo; esto no sería necesario si en principio fuesen parte integrante de una misma visión. **2.** *espárcelas sobre la ciudad:* Según esto, la ciudad malvada es condenada a arder con un fuego que procede del mismo trono de Yahvé. Ha sido sometida al «anatema» *(ḥerem)* de Yahvé, condenada, por tanto, a la destrucción total (cf. Ap 8,5). Con la tierra así purificada, sobre su solar se alzará una ciudad completamente nueva, santa para Yahvé (40,2).

32 d) SEGURIDAD Y REDENCIÓN SÓLO EN YAHVÉ (11,1-25). Distribuido en tres unidades distintas, el cap. 11 parece proseguir la inspección del templo comenzada en el cap. 8, pero su estilo y contenido son totalmente distintos, pues en vez de visiones de escala grandiosa nos encontramos con oráculos y, en vez de la idolatría detalladamente descrita, vemos el concilio de los malvados príncipes que muestran un arrogante

optimismo acerca de la seguridad en que se encuentran los habitantes de Jerusalén.

33 1) *Falsa seguridad* (11,1-13). **1.** *el Espíritu... me arrebató:* Las palabras «en visiones divinas» (8,3) no aparecen aquí. El profeta es llevado en persona al templo. Por consiguiente, todo sucede en Palestina, y 11,1 debería ir a continuación de 8,1, donde aparece Ezequiel «sentado con los ancianos de Judá», cuando «la mano del Señor vino sobre él» y el espíritu lo llevó al templo. Todo lo que queda entre 8,1 y 11,1 es una visión (o varias visiones) de otros profetas en Babilonia, antes o después de 587. Yazanías no es la misma persona nombrada en 8,11. Este nombre aparece en un sello encontrado en Tell en-Nasbeh, fechado *ca.* 600 a. C., que contiene la inscripción «a Yazanías, siervo del rey» (DOTT 222). **2.** *dando consejos malvados:* Por Jr 38,4 sabemos que los príncipes proegipcios fueron el elemento más influyente en la sublevación contra Babilonia. **3.** *construir casas en seguida:* Estas palabras parecen expresar confianza en una rápida restauración de la prosperidad y en la llegada de una época de tranquilidad económica que permitiría allegar recursos y emplearlos largamente en edificar, dando así un mentís a las amenazas de Ezequiel contenidas en 7,12-13. *la ciudad es la olla:* En 24,3-7.9-13 se hallará una interpretación de esta alegoría: buena carne cociendo en buena olla es una imagen de armonía y bienestar que ofrece la esperanza segura de una buena comida llena de satisfacción y contento, pero el profeta les advierte que la alegoría tiene otro sentido que ellos nunca hubieran podido sospechar. **7.** *vuestros crímenes son la carne:* El caldero está rojo de la carne ensangrentada de los oprimidos y asesinados; ello lo hace ritualmente impuro e inadecuado para cualquier uso profano. *yo os sacaré de ella:* La carne será sacada, trozo por trozo, del caldero herrumbroso y será examinada para ver si es comestible (24,6); el caldo será tirado, los huesos serán quemados y el caldero puesto al fuego para quemar su herrumbre. **10.** *en los límites de Israel:* Lo mismo que la vianda es sacada del caldero e inspeccionada, así ocurrirá con los habitantes de Israel: serán sacados fuera, en la cautividad, y sometidos a un escrutinio, lejos de las estructuras protectoras de la ciudad y el reino. La frase, por consiguiente, no alude al acontecimiento histórico del juicio de Sedecías por Nabucodonosor en Riblá ni se trata de una profecía *post eventum.* **13.** La muerte de Pelatías ha sido un motivo de desconcierto para los que sostienen la teoría de un ministerio exclusivamente en Babilonia. Para explicarla se recurre a fenómenos parapsíquicos, a la pretensión infundada (cf. comentario al v. 1) de que se trata solamente de una visión, no de una profecía; por consiguiente, Pelatías no habría muerto como consecuencia de una profecía (Zimmerli, *op. cit.,* 246), sino que lo ocurrido habría sido una mera coincidencia. Finalmente, y ello no parece creíble, el versículo sobre la muerte de Pelatías se supone que habría sido insertado por Ezequiel en el año trigésimo, cuando se editó el libro, después que le llegaron noticias de la muerte del mismo Pelatías (!). Tampoco se dice si la exclamación de Ezequiel sería pronunciada el año trigésimo.

lo que queda de Israel: Ezequiel tiene esperanzas de que, a pesar de sus predicciones de destrucción total, Dios ha de perdonar a un resto de los que quedan en Palestina (cf. Am 7,2.4); siente hacia su pueblo un amor tierno y profundo.

34 II) *Redención que viene del Señor* (11,14-25). La siguiente sección quizá sea una respuesta al grito angustiado de Ezequiel. Recordemos que, según la posición adoptada por nosotros, Ezequiel ha vivido fuera de Jerusalén, quizá como castigo, junto con algunos discípulos, parientes y amigos. **15.** *toda la casa de Israel:* A través de todo el libro se muestra Ezequiel consciente de la división que separa a Judá e Israel, y cree que la restauración traerá consigo la reunificación de ambos. Ahora, como el reino del norte había sido destruido y su población dispersada desde hacía más de un siglo, los habitantes de Jerusalén reclamaban para sí las tierras del norte, considerándose los más próximos parientes de los desaparecidos. **16.** *los alejé entre las naciones:* Alusión a la cautividad de las tribus del norte. **17.** *yo os reuniré:* Yahvé mismo habla en favor de los parientes que tenía Ezequiel en el reino del norte. El será su redentor, su *gō'ēl,* contra los habitantes de Jerusalén; él les restituirá su tierra, de la que ellos se encargarán de quitar todo vestigio de idolatría. **19.** *nuevo corazón:* El TM lee «un corazón», es decir, un corazón de lealtad indivisa (36,26; Jr 24,7), opuesto a los «corazones entregados a las abominaciones» (v. 21). **22.** *la gloria... se alzó de la ciudad:* La presencia de Dios sale de la ciudad y marcha hacia los exiliados, mostrando así que se aproxima la condenación de la ciudad y que la tierra de Israel no es un elemento esencial en la alianza.

D) Más profecías contra la tierra y Jerusalén, sus gobernantes, sacerdotes y profetas (12,1-24,27).

35 a) MÁS SÍMBOLOS DE ASEDIO Y EXILIO (12,1-20). Esta sección comprende tres partes: el exilio dramatizado por Ezequiel (1-7); el exilio explicado (8-16); las circunstancias del asedio (17-20). La teoría de Bertholet es que Ezequiel deja Jerusalén en este momento y pasa a vivir en una localidad cercana, pero se diría que ya había marchado antes.

5. *haz un agujero:* La escena se desarrolla probablemente fuera de Jerusalén. No se supone necesariamente una localidad de Babilonia, pues los muros de adobe eran bastante frecuentes en todas partes. **6.** *cubre tu rostro:* Señal de vergüenza, dolor y desesperación (2 Re 15,3; Jr 14, 4); quizá añade la idea de eludir las burlas y los insultos de los espectadores. Pero todo esto se aplica a Sedecías (cf. v. 12). **11.** *signo:* Una señal *(môpēt)* para quienes le vean. **12.** *el príncipe:* Como la acción dramática ya había sido aplicada «a ellos», a la «casa de Israel» (versículos 10-11), su nueva aplicación cambiando el sentido (ya no se trata del destierro, sino de un intento de escapar), para designar un momento históricamente especificado de la vida del rey y sus guardianes (2 Re 25, 4-5), es probablemente una adición posterior, hecha quizá por el mismo Ezequiel, al cual se deberían también los versículos que siguen (versículos 12-16). **13.** *allí morirá:* El escritor se sitúa en Palestina, no en Babilonia. **17.** *el pueblo de la tierra:* Por 7,27 y 2 Re 25,3 sabemos

que se trata de personas que no tienen ninguna situación oficial en el gobierno, el ejército o las estructuras religiosas de Jerusalén. Aquí no estamos ante una visión y, como el profeta se dirige a ellos directamente, no puede localizarse el pasaje en Babilonia.

36 b) REALIDAD DE LA PALABRA DIVINA (12,21-28). Hay aquí al menos dos oráculos que reflejan el ridículo a que se encuentra sometido el profeta, así como su fina sensibilidad y el daño que sufre. **23.** *el cumplimiento de cada visión:* Lit., «la palabra (o «realidad») de cada visión». La visión no supone necesariamente el estado de trance, sino una observación hecha por el profeta a la luz de su conocimiento religioso inspirado, sea racional o intuitivo.

37 c) DEVASTACIÓN POR CULPA DE LOS FALSOS PROFETAS (13,1-23). Si el anterior pasaje mostraba la tragedia de la auténtica profecía despreciada, no menos trágico es el perenne atractivo que ejerce la falsa profecía sobre la gente común, incapaz de discernir entre ambas por falta de criterios objetivos inmediatos (Jr 28,1-15; 14,13-16; Is 9,14; Miq 3,5; 1 Re 22). Los falsos profetas pretenden proclamar la palabra de Yahvé y ejecutar sus designios, pero sus palabras son simplemente producto de su imaginación (2), alentada por sus propios deseos avarientos, «su propio espíritu» (3). Algunas versiones hacen amplias transposiciones con el deseo de obtener una secuencia lógica. Aparte los vv. 6-10a, que son un oráculo tardío que prevé la restauración a partir de Babilonia, y que también puede ser de Ezequiel, el resto del capítulo está bien como está. **4.** *zorros:* La viña de Yahvé (cf. Cant 2,15) está desmantelada por culpa de quienes han roto la alianza. En vez de acudir a las brechas del muro para repararlas, los falsos profetas se han aprovechado de ellas en su propio interés. **6.** *sus visiones son falsas:* Los versículos 6-10a rompen la analogía del muro y son un oráculo insertado aquí por el redactor como desarrollo de los anteriores versos. Prueba de ello es la presencia de un número desacostumbrado de arameísmos y términos pertenecientes al hebreo tardío (cf. Cooke, *op. cit.,* 143). **7.** *adivinación mentirosa:* En la adivinación no hay una misión procedente de Yahvé ni es Yahvé quien lleva la iniciativa, sino que el hombre, por su propia cuenta, trata de penetrar los designios de Dios. Los adivinos no sólo carecen de mandato por parte de Yahvé, sino que hasta sus simples adivinaciones y observaciones naturales son deliberadamente falsas. **9.** *libro de la casa de Israel:* El Libro de la Vida (Ex 32,32; Sal 69,28; 87,6; Lc 10,20; Ap 3,5; 13,8). *no entrarán en la tierra de Israel:* Una prueba más de que la perspectiva aquí es muy dilatada y mira hacia una restauración. **10.** *lo cubren con un revoco:* Los muros de tapial reciben una capa que los hace resistentes al agua, pero algunas veces ésta se agrieta y muestra fallos. El revoco presenta un buen aspecto y cubre los fallos, pero no es capaz de proteger eficazmente los muros contra los aguaceros de la estación lluviosa. **11.** *el revoco ha caído:* Probablemente se trata de un juego de palabras: *tāpēl... yippōl.* **17.** *las hijas de tu pueblo que profetizan:* Posiblemente alude a la adivinación mágica y a la hechicería, prácticas ajenas al culto de Yahvé, en el que

no se daba lugar a que actuasen las mujeres. Todo el pasaje (vv. 17-23) forma una unidad y se sitúa en la perspectiva del exilio, previendo una consolación y una restauración: «vosotros habéis descorazonado al justo..., yo liberaré a mi pueblo» (22-23). **18.** *bandas... velos:* Prácticas mágicas de naturaleza desconocida; posiblemente estas expresiones se emplean aquí en sentido figurativo, aludiendo a las manos atadas para el bien y a la ceguera de la mente para la verdad, consecuencia de aquellas prácticas adivinatorias. **19.** *puñados de cebada:* Posible alusión a alguna técnica adivinatoria, pero también podría referirse a las pequeñas ganancias que obtenían en sus negocios con los más pobres (Miq 3,5ss).

38 d) HIPOCRESÍA DE LOS IDÓLATRAS Y RESPONSABILIDAD PERSONAL (14,1-23). Este capítulo contiene tres oráculos distintos: los ancianos y profetas infieles (1-11); cada cual lleva su propia carga (12-20); vindicación de Yahvé en el exilio (21-23). Los dos primeros parecen pronunciados en Palestina antes de 597; el tercero se sitúa en la perspectiva de la cautividad en Babilonia, después de 597, y se diría que es de otro profeta. Una vez más se ve Ezequiel enfrentado a los ancianos, esta vez los de Israel, no los de Judá. No está muy claro el sentido de los versículos 1-11, pero parecen expresar que es imposible disfrutar la satisfacción del culto a los ídolos y la comunicación de la palabra auténtica de Yahvé. El profeta que trate de complacer a los adoradores de los ídolos, por respeto humano o con unas perspectivas que cree fundadas en los designios de Yahvé, se engaña y es culpable.

39 i) *Ancianos y profetas infieles* (14,1-11). **4.** *su respuesta en persona:* Aunque el profeta no tenga conciencia de su duplicidad, Yahvé la conoce y le responderá con obras que tendrán un significado inequívoco. **7.** *extraño residente en Israel:* Quitando esta frase, el v. 7 es un paralelo casi exacto del v. 4. Como no se trata de una visión, sino de un enfrentamiento personal con el profeta, es imposible la localización en Babilonia. **9.** *yo habré seducido a este profeta:* Según la mentalidad hebrea, todos los acontecimientos están en manos de Dios, que es la causa primera. De ahí que pueda decirse que Dios «engaña», sin que por ello se niegue la libertad y responsabilidad del hombre.

40 ii) *Cada cual lleva su propia carga* (14,12-20). Cada hombre está claramente exento de la solidaridad en la culpa o en la virtud de un pueblo, independientemente de lo justos o lo malvados que sean los demás hombres que pertenecen a esta misma colectividad. **14.** Dado que este Daniel (consonantes hebreas *d-n-'-l,* Danel, como en ugarítico) es colocado junto a Noé y Job, es probable que se trate de un personaje de la antigüedad, conocido a través de la tradición popular, y que no ha de ser identificado con el Daniel bíblico. Quizá, aunque no necesariamente, se trata del Danel del antiguo Ugarit, famoso por la eficacia de su intercesión ante los dioses, por la atención que prestaba a los deseos de aquéllos y por su rectitud como juez (ANET 150). Dios puede juzgar a un país por medio del hambre, los animales salvajes, la espada de la guerra, la peste. En cualquier caso, la intercesión de esos tres hombres justos no serviría a lo sumo más que para salvarse ellos solos.

41 iii) *Vindicación de Yahvé* (14,21-23). Los que se libren de estos cuatro agentes de destrucción serán la prueba de que Yahvé actuó rectamente al perdonarlos a ellos y a sus hijos, pues su conducta así lo confirmará, y con ello quedará robustecida la fe de los exiliados en Yahvé.

42 e) PARÁBOLA DE LA LEÑA DE VID (15,1-8). El tema de Israel como viña cultivada por Yahvé es habitual en los profetas (Is 5,1-4; Jr 2,21), pero aquí Ezequiel aplica la imagen en forma singular, comparando la inutilidad de la «madera» de vid con Israel. La traducción del v. 2 recientemente propuesta por G. R. Driver (Bib 35 [1954], 151) hace que la imagen se vuelva sorprendentemente clara: «Hijo de hombre, ¿cómo es que la madera de vid es mejor que cualquier otra madera, [incluso] cuando el sarmiento crece en medio de los árboles del bosque?». Israel, la viña cultivada, cuando es comparado con los árboles del bosque —es decir, con las poderosas naciones de su alrededor (cf. Jue 9,8-15)—, resulta inútil en cuanto a producciones de valor material, como una viña no cultivada, y no sirve ni siquiera para hacer un gancho del que colgar cosas útiles. Se supone que su único valor consiste en ser cultivada por Dios para que produzca frutos (cf. Jn 15, 1-11). Si no da fruto, no puede compararse con los árboles del bosque, que sirven para otras cosas. Cuando sus extremos (Israel y Judá) ya han sido quemados, se hace todavía más inútil. Sólo queda su centro chamuscado —los habitantes de Jerusalén—, destinado al fuego como una cepa improductiva, por «haber quebrantado» la fidelidad a Yahvé (v. 8).

43 f) ALEGORÍA DEL MATRIMONIO SOBRE JERUSALÉN (16,1-63). Se explica la historia a base de la alegoría de un matrimonio entre Yahvé y Jerusalén, con imágenes exuberantes y en distintas etapas. **1-7.** Otras ciudades tienen ordinariamente en su historia épica la leyenda de que fueron fundadas por un dios o por un héroe que había recibido esta misión de los dioses. Jerusalén era conocida como una ciudad cananea, sin leyenda alguna de este tipo. Yahvé pasó junto a ella en otros tiempos y le permitió vivir; no fue destruida ni aun siquiera tomada durante la conquista de Josué. **8-14.** Con la captura por David y al ser llevada el arca a la ciudad, Yahvé la tomó para sí y la renovó con esplendor y poderío bajo Salomón. **15-19.** Pero Israel perdió la cabeza con tales dones, tratando de atraer la mirada de las otras naciones, enfrascándose en una serie de actividades puramente materiales, a través de las cuales fue cayendo en prácticas religiosas extrañas. Cometió así una doble prostitución: por infidelidad hacia Yahvé y por adoptar los cultos de la fertilidad de sus vecinos, que suponían la práctica de la prostitución sagrada (Os 4,13-14; 2 Re 21,1-18). **20-22.** Hasta se introdujeron los sacrificios humanos bajo los reyes malvados de Judá (2 Re 16,3; 17,17; Jr 7,31). **23-34.** Jerusalén derrochó los regalos de su esposo, Yahvé, para atraerse compañeros de sus amoríos ilícitos; es más desvergonzada que una prostituta, que adopta semejante conducta por el pago que recibe. **35-43.** En primer lugar, es repudiada por su esposo, que ya no siente amor ni celos por ella (v. 42); luego será tratada con desprecio y crueldad por sus

amantes, que después de haberla explotado la lapidarán por adúltera. **44-52.** Sodoma ha sido el modelo de ciudad pecadora, y el juicio de Yahvé contra ella es modelo de juicio justo. Samaría ha sido objeto de desprecio para Jerusalén por sus cultos idolátricos, pero en comparación con la misma Jerusalén, que ha sido tan favorecida por Dios, Sodoma y Samaría resultan justas. **53-63.** Repudiada por sus amantes, despreciada y expoliada, en una situación semejante a aquella en que Yahvé la encontró, volverá a ser buscada por su esposo, que renovará su matrimonio con ella. Ahora reconocerá tanto amor, se avergonzará de su anterior ingratitud y se volverá a él en una fidelidad total. Muchos comentaristas consideran los vv. 44-63 como adición explanatoria posterior. En los vv. 44-58 hay tal homogeneidad de estilo (exceptuando las glosas sobre la restauración de Jerusalén en los vv. 53 y 55, y quizá también la alusión a Edom en el v. 57), que no puede justificarse el separarlos del resto del capítulo (cf. P. Tournay, RB 61 [1954], 430). Más aún, su tono favorable a Samaría sería inconcebible después de la destrucción de Jerusalén. Ya Amós compara a Samaría con Sodoma (4,11). Sin embargo, los vv. 59-63 son una adición posterior, posiblemente del mismo Ezequiel, pues hablan de la anterior restauración de Jerusalén, cuando le fueron dadas como hermanas Sodoma y Samaría.

44 g) ALEGORÍA DEL CEDRO Y LAS ÁGUILAS (17,1-24). Saltan a la vista dos apartados distintos: acontecimientos históricos contemporáneos (1-21) y restauración mesiánica (22-24). Puesto que la alegoría es una metáfora ampliada en la que de una serie de acontecimientos y personas representan a otra de forma más o menos detallada, podemos hacer las siguientes identificaciones. **3.** *gran águila:* Nabucodonosor (Jr 48,40; 49,22; Dt 28,49). *Líbano:* La ciudad de Jerusalén (Is 10,34; Zac 11 1-3). **4.** *cumbre del cedro:* La casa de David (Jr 22,5-6,23). *ramas ci meras:* Joaquín. *tierra de mercaderes:* Babilonia. *ciudad de comercian tes:* Los babilonios. **5.** *semilla de la tierra:* Sedecías, tío de Joaquí (2 Re 24,17). *la plantó:* Lo constituyó rey. **6.** *vid:* Cultivada para qu dé frutos (en hebreo, *gepen,* en vez de *z^{e}môrāh,* «la vid del bosque» **7.** *se extendió por bajo:* Pobre en recursos materiales. El poder de Sed cías era muy limitado, incluso sobre sus príncipes (Jr 38,5). **7.** *otra águ la:* Psammético II de Egipto (594-588). Así, pues, se trata del dram de Sedecías, el rey débil, preso entre las exigencias del rey de Babilon y las del egipcio. **10.** *viento del este:* Vendrá del desierto y agostará vegetación; es un símbolo de Nabucodonosor. **19.** *mi alianza que rompi* Tanto Ezequiel como Jeremías consideraron la acción de quebrantar el juramento de fidelidad a Nabucodonosor hecho por Sedecías como una repulsa de la ordenación de la historia que Dios mismo había establecido. **22.** *tomado por la cima:* Prosigue la alegoría en un sentido mesiánico. Aunque muchos comentaristas consideran adición posterior los vv. 22-24 a causa de la promesa de restauración, no se habla desde la perspectiva de la cautividad, sino del cumplimiento a largo plazo de los designios divinos, de manera semejante a 2 Sm 7,13; pero el conjunto resulta tan homogéneo por estilo y por contexto, que forma unidad con el resto del

capítulo. Ezequiel mira la restauración como un acontecimiento mesiánico de la dinastía davídica bajo un descendiente de Joaquín.

45 h) EL CAMINO DEL SEÑOR ES JUSTO (18,1-32). Aunque el principio de la responsabilidad personal no tiene su origen en Ezequiel (2 Re 14,6; Jr 31,29ss; Dt 24,16), es él quien le da su formulación más clara y el que lo examina con mayor amplitud. K. Koch ha señalado que los oráculos de este género pueden ser un desarrollo de las liturgias de acceso al templo, al estilo de Sal 15 y 24; Is 33,14-16; Miq 6,6-8 (que también son fórmulas embrionarias de responsabilidad personal), y que los profetas fundaron sus mensajes sobre estos exámenes de conciencia. Las resonancias cúlticas, doctrinales y pastorales del mensaje profético hacen muy verosímil esta interpretación. Por otra parte, Ezequiel tiene conciencia del influjo de la malicia corporativa de los padres sobre los hijos (20,18), así como del poder que ejerce un mal hábito sobre toda una vida (6,9; 36,26ss). Sin embargo, la teoría de la responsabilidad personal era opuesta a algunas formulaciones tradicionales de la doctrina, como Ex 20,5; Lv 26,39-40; Dt 5,9. Es evidente la influencia del Código Deuteronomista; particularmente notorios son los paralelos con el Código de Santidad, lo cual indica que este último y Ez dependen de la misma colección de leyes, quizá la liturgia de acceso que acabamos de mencionar.

Eichrodt, *Theology,* 376; K. Koch, *Liturgie d'accès au Temple et Décalogues,* en *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen* (Hom. G. von Rad), Neukirchen, 1961.

2. *este proverbio:* Se trata, al parecer, de una formulación corriente y un tanto cínica de Ex 20,5; 34,7 (cf. Jr 31,29). *si no come...:* Parece situarse la observancia ritual al mismo nivel que la ley moral; sin embargo, para Ezequiel la ley moral tiene su fundamento en la santidad de Yahvé, con la que el hombre entra en contacto a través del ritual y el culto. **9.** *seguro que vivirá:* La muerte aguarda a todos inexorablemente. La confiada reiteración de Ezequiel apunta a algo más que la realidad inmediata de la muerte y la vida; tiene unas perspectivas escatológicas, de las que son una condición el corazón y el espíritu nuevos (v. 31), cuyo comienzo es el «convertíos y vivid» (v. 32).

46 i) DOS ELEGÍAS POR LA CASA REAL (19,1-14). En el luctuoso metro «qînâ» compuso Ezequiel una lamentación sobre el trágico final de los últimos reyes de Judá. Las imágenes de la alegoría son fácilmente identificables. **2.** *leona:* Judá (Gn 49,9; 1 Re 10,19; cf. el sello de Semá procedente de Meguiddó, DOTT 220). **3.** *un cachorro:* Joacaz, llevado cautivo por Nekó después de reinar tres meses (2 Re 23,30-34). **4.** *con garfios:* Manera habitual de llevar a los prisioneros (cf. la estela de Zinjirli, en que aparece Esarjaddón llevando dos prisioneros con anillos en las quijadas, ANEP 447). **5.** *otro cachorro:* Según los modernos comentaristas, se trata de Joaquín, llevado a Babilonia por Nabucodonosor después de un reinado, también de tres meses, en 597. Sin embargo, la descripción de los vv. 6-8 corresponde muy de cerca a Yoya-

quim y su reinado según 2 Re 24, tanto que sería excesivo ver ahí una casualidad o una licencia poética (cf. 2 Re 24,2; Ez 19,8). La noticia de 2 Cr 36,6 sobre Yoyaquim prisionero en Babilonia no debe desecharse a la ligera. Aquí preferimos esta última interpretación. **10.** *vid:* Judá (Is 5,1-7; Jr 2,21). **11.** *un ramo más fuerte:* Los modernos comentaristas lo identifican como Sedecías. Según 17,6, sin embargo, Sedecías era una «vid que se extendió mucho», y nunca «alzada en alto» (v. 11); por consiguiente, debe identificarse como Joaquín. **12.** *sus frutos fueron arrancados:* No debe interpretarse en el sentido de que los hijos de Sedecías fueron ejecutados. Es el fruto de la vid —su nobleza— lo que le es arrancado al ser conducido a la cautividad. **14.** *sin cetro:* Ez reconoce a Joaquín como rey legítimo; Sedecías no es más que un lamentable trasplante (17,5; cf. Jue 9,12).

47 j) VISIÓN HISTÓRICA SEGÚN UNA PERSPECTIVA TEOLÓGICA (20, 1-44). Este amplio panorama de la historia israelita termina con «toda la casa de Israel sin excepción» dando culto a Yahvé «sobre la santa montaña..., cumbre de Israel», como culminación de una incesante cadena de rebeldía, castigo y liberación. Se acusa a Israel de practicar la idolatría en Egipto (v. 9) —cuyo castigo fue la esclavitud— y de continuar estas prácticas en el desierto (v. 13). La nueva generación no sólo persistió en la rebeldía idolátrica de sus padres, sino que adoptó nuevas formas en la tierra que Yahvé les había dado (v. 28), terminando por repudiar formalmente la alianza con Yahvé (v. 32). Pero Yahvé no lo consentirá, sino que los salvará, aun cuando ellos no quieran, por amor a su nombre santo (v. 44), como siempre ocurrió, porque Yahvé actúa en virtud de su propia santidad (vv. 9, 14, 22, 40-41, 44) y no según el mal que ellos han hecho (v. 44). Parece faltar el tema de la alianza, pero se halla presente en la insistencia sobre el sábado, signo de la alianza entre Yahvé y su pueblo (vv. 12-13, 20, 24; cf. De Vaux, IAT 605-607). El punto de vista de que «la preocupación por su nombre y su reputación entre las naciones es la única razón de ser para su gracia» (C. Kuhl, *The Prophets of Israel* [Edimburgo, 1960], 129) no hace del todo justicia al pensamiento de los profetas; la santidad de Dios consiste precisamente en tomar la iniciativa en defensa de su pueblo y en tratar de llevarla a un término venturoso sin tener en cuenta la malicia con que el pueblo se opone (Kuhl, *op. cit.;* E. Jacob, *Theology of the Old Testament* [Nueva York, 1958], 82-88).

El capítulo presenta señales de ser una antología en la que se han reunido oráculos de diferentes profetas: 20,1-6.27-31 habla tan sólo de los gestos sinceros y generosos de Yahvé en sus relaciones con Israel en el pasado y de la actual hipocresía e idolatría de los ancianos en Palestina. Forma una unidad homogénea. No se menciona el sábado ni las prescripciones, y en vez de «rebeldía», se habla de «blasfemia» como actitud característica. Otra profecía se encuentra en los vv. 8-26 (un «sermón»), que se inspiran en el v. 7. Esta sección tiene su propio estilo y contenido característicos. Como insiste mucho en la observancia del sábado, ha de situarse en Babilonia y en época exílica tardía, cuando

éste llegó a ser el rasgo distintivo de los judíos y el vínculo que los mantenía unidos a Yahvé en la alianza. Los vv. 32-38 están escritos en la perspectiva del exilio, pero son muy semejantes en vocabulario y estilo a los vv. 1-6 y 27-31, de manera que son probablemente de Ezequiel. Los vv. 39-44 también son exílicos.

1. *año séptimo:* 14 de agosto de 591 a. C. **9.** *las naciones... presencia:* Cf. Ex 12,38. *por amor de mi nombre:* En el pensamiento israelita, nombre y persona son realidades intercambiables. La actividad de Yahvé está relacionada con su santidad, que es la fuente de santidad para el pueblo (vv. 11-12). La total trascendencia de Dios destaca siempre en las relaciones que mantiene con su pueblo a lo largo de la historia (cf. también vv. 22, 39, 44). **26.** *inmolación de todo primogénito:* Algunos ven en los vv. 23-26 una apología de Ezequiel en favor de los sacrificios humanos que se supondrían mandados hacer por la ley, y con carácter obligatorio (por ejemplo, Ex 22,29b; 34,19); esta ley sería como un castigo impuesto por Dios. Sin embargo, 16,20 y 20,31 condenan los sacrificios de niños, lo cual sería absurdo si Ezequiel creyera que esta práctica obedecía a un mandato divino. De Vaux (IAT 561-62) señala que, si bien Ex 22,29 afirma categóricamente «me entregarás tu primogénito», también hay otros textos de igual antigüedad —Ex 13, 11-15; 34,19-20— en que se estipula que el primogénito de los hombres debe ser rescatado. En 20,26 lo que encontramos es una visión de la causalidad positiva y absoluta de Dios según la mente semita, causalidad que penetra las acciones del hombre y las orienta hacia un fin último positivo (cf. Ex 4,21; Is 6,9-10). **29.** *el lugar alto al que acudís:* Hay aquí un juego de palabras (en hebreo, *habbāmāh,* «lugar alto»; *habbā'im,* «frecuentar») en que se sugiere una etimología despectiva para el lugar de culto. **35.** *desierto de los pueblos:* La redención venidera se expresa según el modelo del éxodo. **41.** *aroma agradable:* En la restauración, Dios aceptará los sacrificios de Israel únicamente porque este pueblo ha sido aceptado como un sacrificio agradable. Los vv. 45-49 del cap. 20 según la Vg. y los LXX son 21,1-5 en el TM.

48 k) A ESPADA Y FUEGO (21,1-37). El cap. 21 contiene cuatro oráculos distintos de condenación, tres contra Israel (vv. 1-12, 13-22, 23-32) y uno contra Ammón (vv. 33-37), incluido este último aquí, y no entre los restantes oráculos contra las naciones, debido a que estuvo asociado a Judá en su rebelión contra Babilonia. Otra intención es la de aclarar que, si bien Nabucodonosor dejó en paz a Ammón por el momento, este país habría de sufrir finalmente la misma condenación por seguir las orientaciones de sus adivinos. Todos estos oráculos tienen la imagen de la espada como elemento central.

1) *Parábola del fuego en el bosque* (21,1-12). Declara el profeta que se le acusa de estar siempre «parloteando parábolas». Se le encarga que dé una interpretación de la parábola; en ella, el v. 2 corresponde al v. 7, el v. 3 se empareja con los vv. 8-9 y el v. 4 es paralelo al v. 10. **2.** *mira hacia el sur:* Ezequiel no podría mirar al sur y encontrarse al mismo tiempo de cara a Jerusalén si estuviera en Babilonia (v. 7). **6.** *pa-*

rábolas: Sobre otro profeta cuyo auditorio quedó también confuso a causa de sus parábolas; cf. Mt 13,10ss y Jn 16,29. **8.** *mi espada:* Uno de los cuatro instrumentos tradicionales del juicio divino (cf. 14,21; Is 34,5; Ap 6,8). Aquí es presentado con imágenes dramáticas, como ocurre también en otros profetas (Is 34,5; Jr 47,6; 50,35ss). **12.** *se acobardará el espíritu:* Aquí se trata del espíritu humano, el poder decisivo en el hombre para llevar a cabo sus propósitos.

II) *Canto de la espada* (21,13-22). **15.** *vara:* Aquí y en el v. 18 el texto se halla corrompido, y las versiones lo corrigen con conjeturas.

49 III) *El camino lleva a Jerusalén* (21,23-32). **26.** *en la encrucijada:* En esta viva escena, Nabucodonosor es representado recurriendo a tres clases distintas de adivinación: las distintas alternativas se inscriben en unas flechas despuntadas que se agitan en un carcaj y luego se van sacando; se van tomando al azar unos *terafim* —figuritas mencionadas en diferentes ocasiones en el AT y asociadas algunas veces con oráculos o necromancias— en los que se habrían marcado también las distintas alternativas (cf. Jue 18,14; Os 3,4; 2 Re 23,24; Johnson, *op. cit.*, 32-33); también se examinan las entrañas de las víctimas sacrificiales y se buscan en ellas señales que puedan tener relación con las alternativas. En las excavaciones se han encontrado muchos modelos de hígado en arcilla; cf. ANEP 594, sobre uno de estos modelos en el que se habían inscrito unos presagios. **28.** *señala su culpa:* La decisión del rey de Babilonia será, finalmente, ordenar la destrucción de Jerusalén, lo cual sólo puede ser un castigo de Dios, quedando así de manifiesto que la ciudad era culpable. **30.** *príncipe malvado:* Sedecías. **31-32.** *nada será como era:* Un cambio total que parece extenderse también a Gn 49,10, texto que se había interpretado como referente a David y a la *pax davidica.* Ezequiel reinterpreta el «a quien pertenece» y lo aplica a Nabucodonosor, «que atenta contra la ciudad» (cf. W. L. Moran, Bib 39 [1958], 405-25).

50 IV) *La espada desenvainada contra Ammón* (21,33-37). **37.** *no seréis recordados:* Los ammonitas han desaparecido de la historia, dejando tan sólo un lejano recuerdo en el nombre de la ciudad de Ammán, capital de Jordania.

51 I) EL SUMARIO DE CRÍMENES CONTRA LA NACIÓN (22,1-31). Pueden señalarse tres oráculos distintos, cada uno de los cuales adopta la forma jurídica de una acusación por diferentes crímenes: 1-12; 17-18; 23-30. Siguen las correspondientes sentencias: 13-16; 19-22; 31. El cap. 22 se parece al 18 y da la impresión de ser una aplicación y una defensa del principio de la responsabilidad personal expresado en 18,30: «En consecuencia, os juzgaré, a cada cual de acuerdo con sus caminos». En los vv. 1-13, el principio es aplicado a Jerusalén en conjunto; en los vv. 17-22, la aplicación se hace a los que están fuera de la ciudad; en los vv. 23-31, a toda clase de ciudadanos. Todos son hallados culpables. Hay algunos puntos de contacto con Dt (10,18; 16,19), con el Código de Santidad (Lv 17-26) y con la «liturgia de acceso» al templo (Sal 15 y 24).

52 I) *Acusación y sentencia contra Jerusalén* (22,1-16). En este sumario, las transgresiones éticas y sociales superan con mucho el número de las faltas rituales. **3.** *derrama sangre:* Se refiere a los actos de violencia con derramamiento de sangre, o en que se cometen crímenes merecedores de la pena de muerte (tales como los pecados sexuales enumerados en los vv. 10-11 y en Lv 21,11-16). **10.** *los que descubren la desnudez de sus padres:* Los que tienen relaciones con la esposa de su padre (Lv 18,6). **12.** Prestar dinero con interés a un compatriota israelita era cosa prohibida (Ex 22,24; Dt 23,20-21). Parece ser que se distinguieron dos formas de obtener intereses: desquitar una parte del préstamo al hacerlo (en hebreo, *nešek,* «mordisco») o exigir más de lo que se había prestado a la hora de reembolsarlo (en hebreo, *tarbît,* «aumento»); cf. De Vaux, IAT 240-41. **13.** *restregar una mano:* Gesto que expresa la idea de disgusto y el desentenderse de toda responsabilidad (21,22; Nm 24,10; Job 34,37).

53 II) *El proceso de fundición* (22,17-22). Jerusalén es como un enorme crisol, y como todos sus habitantes parecen escoria, habrán de ser fundidos a fin de que aparezcan el oro y la plata (Is 1,22.25; Jr 6, 28-30). **19.** *juntaos dentro de Jerusalén:* Posible alusión a los habitantes de la campiña, que habrán de buscar refugio en la ciudad cuando llegue el avance del ejército enemigo.

54 III) *Los abusos de responsabilidad civil, social y religiosa* (22, 23-31). Cada uno de los grupos oficiales ha fallado en el cumplimiento de sus deberes esenciales. Hay algunos indicios (por ejemplo, el v. 31) de que esta sección es una añadidura tardía, quizá debida al mismo Ezequiel. **26.** *distinguir entre lo sagrado y lo profano:* «Sagrado» (en hebreo, *qōdeš)* es aquello que positivamente pertenece a Dios y participa de su santidad. «Profano» (en hebreo, *ḥōl)* es lo opuesto a lo sagrado, porque se asocia con el hombre; es lo «común», lo que está a disposición del hombre. A veces ocurre que Dios y el hombre concurren y se asocian en determinadas situaciones. Poner a disposición del hombre, para que se sirva de ello en sus asuntos, aquello que pertenece a Dios es profanarlo (cf. N. Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament* [Londres, 1944], 21-34). **30.** *no encontré a ninguno:* Esta frase parece indicar una solidaridad en la justicia y un poder de intercesión que se opondrían a lo expuesto en el cap. 14 (cf. Gn 18,22ss). La pretensión de que semejante afirmación no hubiera podido ser hecha si Jeremías estuviera predicando todavía por aquel tiempo es un elemento decisivo en la argumentación de C. C. Torrey contra la fecha tradicionalmente asignada al libro (JBL 53 [1934], 311; cf. réplica de Spiegel, JBL 54 [1935], 151-52).

55 m) RELATO DE LAS DOS HERMANAS INFIELES (23,1-49). Esta alegoría se parece a la del cap. 16, donde la infidelidad se sitúa más bien en el terreno del culto. El lenguaje utilizado puede resultar ofensivo para nuestras mentes puritanas, pero no lo sería según el estilo realista del Próximo Oriente. No es necesario recurrir a El y sus dos esposas en la mitología ugarítica ni a cualquier otro relato popular imaginario

de dos hermanas de vida alegre como origen de esta alegoría. La historia de Israel da suficiente pie para crear estas metáforas.

I) *Servidumbre en Egipto y matrimonio* (23,1-4). **1.** *prostitución en Egipto:* La condición pecadora de Israel tiene raíces tan profundas que es representada como si hubiera tenido su origen ya en Egipto (cf. 20,5-9). La alusión a una apostasía en Egipto, lejos de ser una interpolación de un redactor (May, IB 6, 188), constituye la base misma del relato y volverá a repetirse. **4.** Oholá significa «la que tiene una [su propia] tienda». Oholibá quiere decir «mi tienda [está] en ella». Oholá (Samaría) tenía su propia tienda —cismática— o lugar de culto, por oposición al culto legítimo de Jerusalén, donde el arca de la alianza, en los primeros tiempos, se albergaba bajo una tienda (2 Sm 7,2). Aunque también podría aludirse a un determinado hecho o circunstancia de que no tenemos conocimiento; así, por ejemplo, se trataría de una alusión despectiva a algún aspecto de los cultos de la fertilidad, tal como se ha sugerido por semejanza con 16,16.

II) *Las hazañas de Oholá* (23,5-10). **5.** *sus amantes, los asirios:* Los profetas anteriores a Ezequiel ya condenaron las alianzas extranjeras como pruebas de desconfianza en Yahvé y como demostraciones de un gran aprecio del poder y la fuerza profanos (Os 5,13; 7,11; 8,9-10; Is 7,1-9 con 2 Re 16,7-8; Jr 4,30, donde se emplea el mismo término que en Ez para designar a los «amantes»). **9.** *yo la entregué:* Samaría fue destruida por los asirios en 721.

III) *Las hazañas de Oholibá* (23,11-35). **12.** Las relaciones entre Judá y Asiria pudieron valorarse en el caso de Ajaz (735-715), que pidió ayuda a aquella potencia (2 Re 16,7-9; Is 7,1-8,22), de donde resultó una opresión que se hizo sentir duramente en tiempo de Ezequías (2 Re 18,1-36). **14.** *imágenes de caldeos:* Véanse los relieves de Merodak-Baladán de Babilonia y el gobernador de Mari (ANEP 454, 533). Todos estos signos de cultura material debieron de ejercer un poderoso atractivo sobre los hebreos. Nada que se le pueda comparar ha llegado a nosotros procedente del antiguo Israel. **16.** *envió mensajeros:* Isaías condena rotundamente al rey Ezequías por haber acogido con excesiva complacencia a los mensajeros de Merodak-Baladán (Is 39,1-8). **18.** *se disgustó con ellos:* La política de Judá con respecto a Babilonia cambió repetidas veces (cf. Jr 29,3 sobre uno de estos giros). **32.** *la copa de tu hermana:* La figura de beber una copa de dolor y sufrimiento hasta las heces es un símbolo muy común en el AT (Jr 25,15-29; Is 51,17-23; Sal 11,6; Mt 20,22; Jn 18,11; Ap 14,10).

IV) *Juicio de las dos hermanas* (23,36-49). Esta sección presenta indicios de composición, alternando la segunda persona del singular con la tercera del plural. Al v. 29 deberían seguir 40-44a (los LXX omiten «ellos enviaron»). **36-37a.45.** El juicio que recae finalmente sobre ambas hermanas. **30.37b-39.** Versículos redaccionales que explican la prostitución como un consorcio con los ídolos. **46-49.** Parece ser una profecía distinta que contiene el juicio de destrucción contra las dos hermanas juntas (el castigo de Samaría se considera también en futuro), y sobre

Judá en particular. Al parecer, los vv. 40-44 contienen alusiones a acontecimientos políticos contemporáneos.

56 n) EZEQUIEL SERÁ UN SIGNO (24,1-27). Esta es la primera vez que se menciona el nombre del profeta desde 1,3, dando la impresión de ser una firma que autentifica los oráculos de condenación contenidos en la primera parte del libro. Se dan dos acciones simbólicas de la inminente destrucción de la ciudad, con su correspondiente interpretación.

I) *Alegoría de la olla* (24,1-14). Esta sección es una reelaboración e interpretación de 11,3-13 con resonancias de Miq 3,3. **1.** *noveno año:* El 18 de enero de 588 (cf. 2 Re 25,1; Jr 52,4; 39,1). **2.** *escribe:* Frente a la incredulidad de sus oyentes (21,28) han comenzado a cumplirse los oráculos del profeta; ese día merece recordarse. **3-4.** *todos los trozos buenos:* Con la llegada del enemigo, toda la nobleza se refugia en la ciudad, cumpliendo así irónicamente su propio proverbio optimista de 11,3, pero en una perspectiva trágica. **6.** *vaciada de sus trozos:* Cf. comentario a 11,11. **7.** *roca desnuda:* Parece significar la impunidad con que se cometían en la ciudad crímenes sangrientos. Hasta la sangre de los animales debía cubrirse por tratarse de algo sagrado, ya que contenía la vida (Lv 7,13; 17,11ss). En el v. 8 se alude a crímenes flagrantes y no expiados: «para excitar mi (del Señor) venganza» (24,8; Gn 4, 10; Job 16,18).

57 II) *Dolor demasiado grande para llevar luto* (24,15-27). En el Próximo Oriente, donde siempre son de esperar grandes manifestaciones de duelo (Mt 9,23), esta acción simbólica resultaba muy significativa. **17.** *suspira en silencio:* Se enumeran varias señales de luto según la costumbre popular (cf. A. Heschel, *The Prophets* [Nueva York, 1962], 400). Hay aquí una profundidad de sentimientos y personalidad y un auténtico afecto humano que no pueden ponerse en parangón con ninguno de los arrebatos emocionales de Jeremías, con el que los comentaristas gustan de comparar a Ezequiel, con desventaja para este último. La capacidad de convertir su propio dolor en un cuadro perfectamente armónico con la misión recibida de Dios revela una personalidad dotada de un singular equilibrio psicológico y de una notable autodisciplina. Nada parecido, por tanto, a la personalidad anormal que muchos de sus críticos creen adivinar en Ezequiel. **21.** *que habéis abandonado:* Esta frase es suprimida por los que sostienen la teoría de un ministerio palestinense: la consideran interpolada, pues parece situar al profeta y a sus oyentes en Babilonia (Herntrich, *op. cit.*). No hay justificación alguna para ello (P. Tournay, RB 69 [1962], 137). Sin embargo, si Ezequiel ha abandonado Jerusalén, también otros han hecho lo mismo, y la frase podría ser cierta si se aplicara a éstos, especialmente teniendo en cuenta que todos los jóvenes se habrían quedado allí para atender a las exigencias militares de la defensa. Por otra parte, no es posible entender cómo el templo puede ser «la delicia de sus ojos» si están cautivos en Babilonia. **26.** *en ese día el fugitivo:* El mismo día llegará un fugitivo a la ciudad en que se encuentra Ezequiel. Es absurdo pensar que un fugitivo corra hacia Babilonia, la ciudad de los enemigos. El hecho de

que se haya alterado la fecha de la llegada de este fugitivo en 33,21 y la inverosímil duración del viaje en cualquiera de las versiones son otras tantas pruebas en favor de nuestra interpretación (→ 5, *supra*).

58 **III. Juicio sobre las naciones (25,1-32,32).** Ya desde antiguo los primeros profetas se venían ocupando de las naciones cuya historia se había visto mezclada con la de Israel (Am 1-2; Is 13-23; Jr 47-51). Las naciones son censuradas principalmente por dos motivos: su orgullo y su actitud con respecto a Israel. El orgullo —*hybris*— es la arrogancia que se exalta por encima de Dios y confía en la propia grandeza. Este fue el caso de las grandes naciones: Asiria, Egipto, Babilonia y Tiro. Tanta arrogancia será hundida hasta el polvo, con la consiguiente consternación entre aquellos que pusieron su confianza en esas naciones. Las pequeñas naciones se exaltaron a costa del pueblo de Dios, saqueándolo y oprimiéndolo, tratando de devorarlo y esquilmarlo. Recibirán este mismo trato a manos de otros pueblos. Ezequiel profetiza contra siete naciones: Ammón, Moab, Edom, Filistea, Tiro, Sidón y Egipto (→ Excursus: Israel, 11:9-13).

59 **A) Juicio contra los vecinos de Israel (25,1-17).** Las guerras entre Judá y sus vecinos fueron frecuentes. Se considera que la restauración de Israel y su pacífica existencia exige el exterminio político de estos pueblos, especialmente como castigo a su conducta reprobable para con Judá en los días de su postración. Los oráculos parecen escritos después de la destrucción de Jerusalén por el mismo Ezequiel. Todos ellos adoptan la forma de acusación y sentencia: «porque..., en consecuencia».

a) CONTRA AMMÓN (25,1-7). Los ammonitas estaban situados en la orilla oriental del Jordán, un poco al norte de Jericó, en torno a Ribbá, su capital. **1.** Esta fórmula introductoria está copiada de narraciones biográficas. **4.** *los del oriente:* Tribus árabes nómadas situadas al este de Ammón (Is 11,14; Jr 49,28).

b) CONTRA MOAB (25,8-11). Al sur de Ammón y al este del mar Muerto. **9.** *hombro de Moab:* El morro escarpado, pero de forma redondeada que surge en la orilla oriental del mar Muerto, en cuyos bordes estaban situadas la mayor parte de las ciudades moabitas.

c) CONTRA EDOM (25,12-14). Edom se benefició más que nadie de la tragedia de Judá, ocupando territorios de este reino hasta Bet-Sur, en dirección norte. En profetas anteriores se refleja ya la vieja enemistad entre ambos pueblos (Am 1,11-12; Is 34; Jr 49,7-22). **13.** *desde Temán a Dedán:* La primera es la provincia más al norte del territorio edomita (Am 1,12), llamada así en la tradición popular con el nombre del nieto de Esaú (Gn 36,11); la segunda marca el límite sur.

d) CONTRA LOS FILISTEOS (25,15-17). Aunque ya no eran aquel formidable enemigo de otros tiempos, las bandas de filisteos se abatían sobre la derrotada Judá para saquearla, renovando así el recuerdo de una «enemistad inmortal» (v. 15). **16.** *kereteos:* Emparentados con los filisteos, originarios de Creta (Jr 47,4), habitaban en torno a Guerar (1 Sm 30,14).

60 **B) Tiro desaparecerá de los mares (26,1-28,26).** En estos capítulos tenemos la más viva pintura de una civilización antigua descrita por un historiador de la misma época (A. Parrot, *Babylon and the Old Testament* [Nueva York, 1958], 129). De hecho, el profeta describe en el cap. 27 las glorias de Tiro con un amargo matiz, humanamente comprensible y excusable, de envidia, al tiempo que pronuncia sus oráculos de condenación. Muchos comentaristas niegan que este capítulo, al menos en parte, sea de Ezequiel. En el siglo VI, Tiro era una potencia comercial cuyos navíos dominaban el Mediterráneo, y una de cuyas exportaciones más importantes fue nuestro alfabeto, que adoptaron los griegos (Steinmann, *op. cit.*, 269-70). La ciudad se vio envuelta en las intrigas antibabilonias junto con Judá antes de 587.

a) LA GRAN MAREA CONTRA TIRO (26,1-21). Algunos autores (por ejemplo, Holscher y Torrey) sostienen que este poema describe la toma de Tiro por Alejandro Magno en 332, pues habla de una destrucción total de la ciudad (vv. 3-6, 14). Pero Steinmann señala (*op. cit.*, 132) que el método de ataque no fue el empleado por Alejandro, sino que se parece a los que aplicaron otros atacantes anteriores a Nabucodonosor (por ejemplo, Esarjaddón, en 673).

1. *el año undécimo:* 586. Los LXX señalan el mes décimo del año duodécimo. **2.** *puerta de entrada:* Las caravanas que, procedentes de Mesopotamia, se encaminaban a Tiro habían de atravesar territorio israelita, quedando obligadas a pagar peaje (cf. 1 Re 10,28-29). **3.** *como el mar... sus olas:* Tiro se hallaba situada sobre una roca que emergía del mar, a unos ocho kilómetros de tierra firme. Los ejércitos atacantes serían como olas sucesivas que la cubrirían, igual que en una gran borrasca. **4.** *roca desnuda:* Juego de palabras, pues el término hebreo para designar a Tiro es el mismo que significa también «roca», (*ṣōr*). Después de un asedio de trece años, Tiro se avino a pagar tributo, pero no fue tomada. **8.** *sus parapetos:* Arma de ataque, posiblemente parecida a la *testudo* de los romanos (Driver, *op. cit.*, 156). Este versículo es la detallada descripción oral de un asedio tal como puede verse en las esculturas sobre el mismo tema (ANEP 368, 372-73). **11.** *pilares poderosos:* Alzados frente al templo de Melkart (cf. 1 Re 7,15ss). **14.** *jamás... reconstruida:* Esto se cumplió particularmente con la destrucción por Alejandro Magno en 332. **16.** *príncipes del mar:* Los gobernantes de las islas y ciudades que comerciaban con Tiro. **20.** *la fosa... šeol:* Donde los muertos continúan en una existencia crepuscular.

Los autores difieren sobre la proporción del cap. 26 que debe atribuirse a Ezequiel. Con excepción de los vv. 19-21, el resto debe atribuírsele.

61 b) LAMENTO POR EL NAUFRAGIO DE TIRO (27,1-36). Bajo la imagen de un navío orgulloso y lujosamente empavesado, con una tripulación formada por un excelente equipo al que se añaden como pasajeros soldados y ricos mercaderes, con sus bodegas llenas de una exótica mercancía, Tiro es descrita en el momento de naufragar, rota por un viento huracanado procedente del este. Todos admiten que éste es uno de los capítulos más sobresalientes de Ez. El pasaje de los vv. 10-25a se tiene

por interpolación tardía, porque deja la imagen del navío para adoptar la de una ciudad comercial fortificada. **6.** La meseta de Bašán, al este del mar de Galilea, es mencionada también en Is 2,13, aludiendo a sus famosas encinas, así como en Zac 11,2. **9.** *todo navío:* El versículo cambia la imagen del navío por la de una ciudad servida por muchos barcos; es una preparación para los vv. 10-25a. Son enumeradas todas las comarcas con las que Tiro mantenía relaciones comerciales (sobre la identificación de los nombres de lugar, cf. May, IB 6, 211ss; Auvray, *Ézéchiel,* 98ss). Algunos ven en esta lista una relación estrecha con el cuadro de las naciones de Gn 10, donde el redactor P da un catálogo de naciones en que se refleja la situación histórica anterior a la caída de Nínive en 612. **13.** *comerciando con esclavos:* La ley permitía a Israel comprar esclavos de las naciones extranjeras o de los extranjeros residentes en el país (Lv 25,44-45; 22,11; Ex 12,44). **26.** *viento del este:* Igualmente destructor en el mar y en la tierra (Sal 48,8; Os 13,15; Jr 18,17). Es posible que aquí, lo mismo que en los otros pasajes, simbolice a Nabucodonosor. **31.** *rapar sus cabezas:* Señal de luto por los muertos; en Israel estaba prohibida (Dt 14,1).

62 c) TIRO, SABIA Y BRILLANTE, HUNDIDA EN EL POLVO (28,1-19). Hay en este pasaje dos oráculos distintos, pero relacionados uno con otro. En ambos se personifica a Tiro como un rey arrogante que será hundido en el polvo. En el primero, Tiro es abatido porque, no siendo más que un hombre, se ha exaltado por encima de toda medida humana; en el segundo, se hunde porque, habiendo sido, efectivamente exaltado por Dios, rechazó este honor, buscando su propia gloria por caminos que eran más de su agrado.

i) *Tiro: la sabiduría al servicio de una locura* (28,1-10). Hablando irónicamente y con una inflexión sarcástica del término «sabiduría», el profeta reprocha a Tiro el haber empleado su gran sabiduría en la adquisición de riquezas y esplendor.

63 ii) *Tiro, elegida de Dios, es desechada* (28,11-19). Casi todos los comentaristas están de acuerdo en que este pasaje contiene un mito parecido al de Gn 2-3. Sin embargo, ninguno de ellos ha sido capaz de identificarlo o de establecer si es de origen predominantemente cananeo o babilonio. No puede tratarse simplemente de una reelaboración imaginativa de Gn 2-3, como J. L. McKenzie ha sugerido (MR 154-55, 175-81). Sostiene que es una variante de Gn 2-3, siendo ambos relatos formas diferentes de una misma tradición originalmente hebrea, con posibles matizaciones mitológicas de origen exterior. Las diferencias entre ambos pasajes son tan grandes (por ejemplo, un jardín por oposición a un lugar lleno de piedras preciosas y centelleantes) que ello nos autoriza a poner en duda semejante pretensión.

El pasaje es más bien una alegoría sobre las relaciones históricas entre Tiro e Israel. Entre todos los vecinos de este último, únicamente Tiro es presentada como no hostil a Israel; en toda la historia de Israel no encontramos nada que signifique hostilidad por parte de Tiro (las dos vagas alusiones en Sal 83,8 y Joel 4,4 nada significan en concreto).

Hay huellas de una gran amistad, especialmente en los primeros tiempos de la monarquía (1 Re 5,1.7), y hasta de una alianza (1 Re 9,13-14; Am 1,9; Sal 45,13). El papel de Tiro fue esencial en la construcción del templo (1 Re 5-7). En Os 9,13, Efraím es comparado con Tiro. Según Is 23,18, Tiro será restaurada y «sus mercancías consagradas al Señor... y se saciarán de sus mercancías todos cuantos moran delante del Señor». Tiro tuvo esta situación en otros tiempos (vv. 15-16), pero su comercio pecaminoso la hizo caer cuando se dedicó a almacenar riquezas (Is 2,2; Miq 4,2; Zac 3,11). El jardín de Edén es la tierra de Israel (Is 51,3; Lam 2,6; Joel 2,3). Una *baraitha* del Talmud afirma que este jardín es una de las siete cosas creadas antes que el mundo (Mishnah, *Pesahim,* 54a). La capa de piedras preciosas puede ser una alusión al pectoral esmaltado de ellas, con los nombres de las doce tribus grabados a manera de sellos (Ex 39,10). El pacto de hermandad daba a Tiro un puesto entre las tribus por asociación. Pero también es posible que las piedras preciosas aludan a la Torah, que muchas veces es comparada con éstas y declarada de mayor precio. Las piedras centelleantes también podrían aludir a las del altar o a toda la fábrica del templo (2 Cr 7,1-3; 3,6). «El querubín ungido te expulsó» se refiere al sumo sacerdote Yehoyadá, que expulsó a Atalía, la hija de Jezabel (2 Re 11,13-16), fuera del templo, con lo que se puso fin a la larga y amistosa asociación entre Judá y Tiro. Sea lo que fuere de esta identificación, nos parece más razonable que recurrir al mito del *Urmensch* o cualquier otro mito aún no identificado.

Nosotros proponemos la interpretación de que Tiro, después de una prolongada relación amistosa con Israel, se enriqueció, llenándose de orgullo por este motivo. Tiro tuvo en menos su relación con el humilde Israel, porque sólo le interesaba «almacenar riquezas». Se fue corrompiendo por el comercio hasta que, en la persona de un miembro de su familia real, fue expulsada del templo y de la tierra. Con esta acción quedó sellada su separación del pueblo de Dios y su destino de condenación se hizo firme.

H. G. May, *The King in the Garden of Eden: A Study in Ezekiel 28:12-19,* en *Israel's Prophetic Heritage* (Hom. J. Muilenburg; Nueva York, 1962), 167; W. McKane, *Prophets and Wise Men* (SBT; Londres, 1965), 73-77.

d) SIDÓN, LA ESPINA QUE NO VOLVERÁ A HERIR (28,20-24). Sidón, otra ciudad fenicia al norte de Tiro, también será castigada por haber despreciado a Israel. Participó en las intrigas contra Babilonia (Jr 27,3).

e) ISRAEL VIVIRÁ EN PAZ (28,25-26). Israel, viviendo en seguridad bajo la dependencia de Dios, será un signo de la santidad divina.

64 **C) Egipto se convertirá en un desierto (29,1-32,32).** Los restos del antiguo Egipto que han llegado hasta nosotros denotan la existencia en aquel país de una poderosa y brillante civilización. Ya desde muy antiguo estuvo relacionado Egipto con Israel, influyendo en la historia de éste como dominador o como amigo oportunista, tentándole con una

dependencia falsa y con la consiguiente sensación de seguridad. Por estos dos pecados principalmente será castigado.

a) CONDENACIÓN DE EGIPTO, MONSTRUO Y CAÑA DEL NILO (29, 1-9). El oráculo está fechado en 7 de enero de 587, cuando el asedio de Jerusalén dura ya un año y ha fracasado el intento del faraón Jofrá (Apries, en griego) de levantar el cerco (Jr 37,1-10). **2.** *Nilos:* Se refiere a los numerosos brazos del Nilo al atravesar el delta para desembocar en el mar. **3.** *monstruo:* Se alude indudablemente al cocodrilo (en hebreo, *tannîn;* cf. Is 27,1; Job 41). Los peces adheridos a él son las naciones sometidas. **7.** *hombro desarticulado:* Se trata probablemente de una alusión al fracaso de Jofrá en su intento de echar a los caldeos de Jerusalén (Jr 37,1-10).

65 b) EGIPTO DEVASTADO DURANTE CUARENTA AÑOS (29,10-16). También este oráculo tiene perspectivas escatológicas, por lo que ha de considerarse posterior y colocado aquí como una aplicación concreta del anterior pasaje. **10.** *desde Migdol hasta Siene:* Límites norte y sur de Egipto; el primero es una fortaleza de localización incierta, el segundo es la moderna Assuán, en la primera catarata del Nilo. **12.** *cuarenta años:* El número simbólico significa «medida prescrita o asignada» para la plenitud o cumplimiento de las cosas. **14.** Patrós se sitúa en el Egipto superior (es decir, en la porción más al sur del país; cf. Jr 44,1).

66 c) NABUCODONOSOR CONTRA EGIPTO (29,17-20). Este es el último oráculo de Ezequiel y está fechado el 26 de abril de 571, la fecha más tardía que figura en el libro. Así, pues, su ministerio duró al menos veinte años. La invasión de Egipto por Nabucodonosor comenzó en 568 (ANEP 308). Dado que no es el último oráculo fechado de los que figuran en el libro, su presencia aquí habrá de explicarse por el hecho de que este oráculo era independiente y luego fue situado donde mejor encajaba por el tema. **20.** *lo que hizo por mí:* Los conquistadores de las naciones son considerados muchas veces como ejecutores de los designios divinos (30,10.24; Jr 43,10; 44,30). Según la opinión general, Tiro no habría sido tomada ni entregada a los soldados para que la saquearan, si bien se avino, al parecer, a pagar tributo.

d) ESPERANZA PARA ISRAEL (29,21). Oráculo independiente sobre la restauración de Israel. *cuerno:* Símbolo de poderío, a veces con perspectivas reales o mesiánicas, como en Sal 132,17, y otras con sentido meramente político o moral. Lo más probable es que se emplee aquí en este último sentido.

67 e) DÍA DEL SEÑOR SOBRE EGIPTO (30,1-19). Esta profecía parece ser un oráculo inspirado en 29,1-6, y seguramente pronunciado por otro profeta posterior de la escuela de Ezequiel. Se han señalado muchos puntos de contacto con otros oráculos. **3.** *día del Señor:* En los escritos proféticos, «el día» o «el día del Señor» es el tiempo del juicio decisivo de Dios. Se asocia con la era mesiánica, cuando Israel será establecido en seguridad y armonía con Dios (Joel 2,27-32).

68 f) LOS BRAZOS DEL FARAÓN, ROTOS (30,20-26). Este oráculo lleva fecha de 29 de abril de 587, durante el asedio de Jerusalén. El

«brazo» del faraón se rompió cuando fracasó en su intento de echar a los caldeos fuera de Jerusalén (29,6-7). **22.** *su potente brazo:* El TM añade: «y el que fue roto». Esta profecía anuncia una derrota posterior en la que serán destruidas las fuerzas militares de Egipto.

69 g) EGIPTO, CEDRO DERRIBADO DEL LÍBANO (31,1-18). El cap. 31 consta de un oráculo poético (vv. 2-9) y dos oráculos en prosa (vv. 9-14, 15-18). Es una alegoría que anuncia la ruina de Egipto bajo el símbolo de un poderoso cedro derribado en tierra y abandonado por todos los que habían buscado refugio a su sombra. Si bien la alegoría tiene algunos toques incidentales de color mitológico, su origen habrá de buscarse en el terreno de la fábula mejor que en el del mito (Ez 17; Jue 9,8). Los comentaristas no están de acuerdo sobre la proporción en que el capítulo ha de ser atribuido a Ezequiel, aparte la poesía, que generalmente se reconoce como suya (vv. 2-9). Sin la interpretación de los vv. 10-14, en que se prosigue el simbolismo encajado armoniosamente en el mensaje profético, los versículos poéticos no tendrían sentido. No puede decirse lo mismo de los vv. 15-18, que no encierran un claro mensaje profético. Cambia el simbolismo para descender hasta el mundo inferior, y el texto habla de una destrucción total ya realizada. Por consiguiente, habrá que considerarlo como otro oráculo procedente de la escuela de Ezequiel, siendo el v. 14b una transición debida al redactor. La fecha es 21 de junio de 587. **3.** *mira: un ciprés (cedro):* BJ cambia en «cedro» la «Asiria» del TM, pues «Asiria» parece aquí fuera de lugar y hace difícil el texto, aunque no es imposible, pues podría ser que a Egipto se le muestre el ejemplo de Asiria para que se mire en ella y aprenda lo que le espera. **8.** *jardín de Dios:* Los comentaristas ven aquí una alusión al paraíso terrenal; sin embargo, esta identificación es difícil, pues en ningún otro texto se admiran los árboles del paraíso por su majestuosidad y altura. Podría interpretarse como un símbolo del monte Sión (cf. Is 51,3; Lam 2,6; Joel 2,3). El sentido podría ser que Egipto recibió más bendiciones materiales que Israel (cf. exégesis de Ez 15). **12.** *su follaje:* Se ha acabado el dominio extensísimo de Egipto (¿Asiria?). **15.** *se marchitaron por su causa:* Lo mismo que en la alegoría de Tiro como un navío —todos los marineros se sintieron turbados por su caída (27,29-30)—, así los árboles del Líbano languidecen por causa de Egipto, pues también ellos se nutrían de las mismas corrientes de agua. **18.** *los degollados a espada:* Se alude a los que habrían de morir ejecutados, asesinados o de cualquier otra clase de muerte violenta y repentina (cf. O. Eissfeldt, *Schwerterschlagene bei Hesekiel,* en *Studies in Old Testament Prophecy* [Hom. T. H. Robinson; Edimburgo, 1950], 73-81).

70 h) EGIPTO, MONSTRUO DEL RÍO, SERÁ DEGOLLADO (32,1-32). En estas profecías finales contra Egipto hay dos oráculos fechados. El primero vuelve a adoptar la alegoría del monstruo (cap. 29), que es con toda seguridad un cocodrilo, símbolo adecuado para designar al faraón. Es difícil ver en este pasaje relación alguna con la batalla de Marduk y Tiamat, según el mito acádico de la creación, pues en este mito la

sangre de Tiamat es arrastrada por el viento norte «hacia lugares no abiertos», mientras que aquí la sangre del monstruo empapa la tierra que antes gobernó. El cuerpo de Tiamat es usado para hacer con él «obras de arte» (ANET 67), mientras que la carne del monstruo es echada a las «bestias de la tierra para que se harten», con lo que se alude a un saqueo por las naciones antes sometidas. El primer oráculo, fechado en 3 de marzo de 585, tiene dos partes: vv. 1-8 (que podemos atribuir a Ezequiel) y vv. 9-16 (que amplía el simbolismo; así, por ejemplo, «todos sus animales [de Egipto] perecerán», y no sólo el monstruo). El segundo oráculo lleva fecha de 27 de abril de 586 (con datación otoñal, 16 de abril de 585; cf. May, IB 6, 59, 238). Quizá los vv. 17-19. 31b-32 sean de Ezequiel; el resto carece de un claro mensaje profético y puede ser la adaptación de otro oráculo suyo, hecha por el círculo de discípulos. **2.** *monstruo en el mar:* Con diferentes imágenes, en los versículos 2-8 se enuncian las mismas ideas que en 31,12-16. **5.** *carne sobre las montañas:* Los cadáveres de los soldados egipcios quedarán insepultos. Esta era la peor de todas las maldiciones (1 Re 4,11; Jr 16,4) en el mundo antiguo; se suponía que la «sombra» experimentaba de alguna manera cuanto se hiciese con su cuerpo (Is 14,9; Job 26,5; De Vaux, IAT 94). **16.** *ésta es una lamentación:* Se traerán plañideros profesionales de todas las naciones para que hagan duelo por Egipto. **30.** *príncipes del norte:* No se incluye aquí a Babilonia porque se supone que los caldeos son los encargados de ejecutar las órdenes de Yahvé.

El punto de vista de Ezequiel sobre la vida más allá de la muerte parece en principio coincidir con la idea tradicional. Pero en los puntos siguientes tendremos ocasión de hallar motivos para no precipitar el juicio: no se menciona entre esta multitud al israelita piadoso, si bien parece que hay dos grados en esa existencia: uno que significa honor y otro que es deshonroso; todos son incircuncisos, todos son muertos a espada, su destino es considerado como un castigo: «pues él difunde su terror» (v. 32). Sin embargo, también sería preciso reconocer que los vv. 17-32 contienen una descripción imaginaria del *šeol*.

71 **IV. Condiciones y proceso de restauración (33,1-37,28).** Con la caída de Jerusalén, Ezequiel emprende la tarea de convencer a los exiliados de que los designios de Dios sobre Israel se mantienen. Israel resurgirá de entre los muertos (cap. 37).

A) Responsabilidad del hombre; la carga profética (33,1-33). Se ha señalado que el cap. 33 está compuesto a base de paralelismos que se encuentran ya en la primera parte del libro (33,1-6=3,16b-21=33,7-9; 33,10-20=18,1-32; 33,23-29=11,14-21). Sin embargo, no han de ser considerados como duplicados exactos, sino como variantes proféticas del redactor para unir los diferentes contenidos del libro. Con mucha razón ha dicho Howie que este capítulo es un «aglutinante literario» (*op. cit.*, 98) con el que el redactor unió las dos partes del libro de Ezequiel.

72 a) EL PROFETA COMO VIGÍA (33,1-20). Es indudable que este oráculo fue sugerido por la invasión de Nabucodonosor, cuando la amenaza de los ejércitos enemigos en su avance hacía pensar en la diferencia entre la muerte y la vida. Estos vigías situados sobre las colinas siempre tuvieron gran importancia en Israel (1 Sm 14,16; 2 Re 9,17; Is 21,16; cf. óstraca 4 de Lakiš, ANET 322). Según Auvray, tenemos en esta imagen la definición de la profecía por Ezequiel, única en su género (RB 71, 191-206). **2.** *para ser su vigía:* Los vv. 1-6 son una parábola en que se define la función del vigía, sin ningún elemento alegórico (excepto quizá «por causa de su propio pecado», v. 6; cf. Auvray, RB 71, 191-206). **5c.** *por haber dado la alarma:* Esta frase debe tomarse como referida al mismo vigía: salva su vida precisamente porque está atento a los peligros que acechan a los demás. **7-9.** La parábola se aplica al profeta. Al responsabilizarse de su misión, salvará su vida. Ezequiel entiende que su misión va dirigida a los individuos, pues Israel, como un todo, está condenado. Este desarrollo presupone que se encuentra aún en Palestina. **10.** *nuestros pecados:* Aplicación rígida y un tanto fatalista del principio de la retribución individual, en el sentido de que la condenación es inevitable por causa de los pecados anteriores. La réplica de los vv. 11ss contiene muchas ideas de 18,21-30. **11.** *como yo vivo:* Dios responde al fatalismo de los pecadores con un solemne juramento, una doble afirmación favorable al pecador: «no me complazco en la muerte..., sino en la conversión». Viniendo de Dios, esta afirmación ya tiene poder de salvación. *volved, volved:* Se recuerda el triple «retornad» de Jr 3,12.14.22. Este mensaje es fundamental en la verdadera profecía. **15.** *que dan vida:* La vida es el fin que se propone la ley de Dios (Dt 30,15-20; Lv 18,5; cf. también «sabiduría» y «vida» en Prov 1-9). **17-20.** *camino del Señor:* Algunos creen que estos versículos son una adición posterior porque ya no ofrecen un comentario a la parábola, lo que no nos parece una razón convincente.

73 b) EL FUGITIVO DE JERUSALÉN (33,21-22). La fecha que se da para la llegada del fugitivo es el 8 de enero de 585, diecisiete meses largos después de la caída de la ciudad. Aun cuando el año se cambie por «undécimo» (v. 21), todavía resulta demasiado tiempo, pues el viaje de Esdras al frente de toda una caravana sólo llevó cuatro meses (Esd 7,9; 9,31). La fecha ofrece muestras de haber sido alterada, probablemente por un escriba que calculó el tiempo que tardaría un fugitivo en hacer este viaje. **22.** *se abrió mi boca:* Esta frase debe interpretarse a la luz de 3,27. Ezequiel nunca estuvo callado. Cuando hablaba era únicamente para pronunciar el juicio condenatorio de Yahvé y siempre se negó a entrar en discusiones personales «para increparlos» por actos o procedimientos determinados. Ahora se da por concluida esta misión; la condenación ha caído sobre la ciudad y el profeta está dispuesto a aconsejar a los individuos.

74 c) PRETENSIONES DE LOS SUPERVIVIENTES DE JUDÁ (33,23-29). Es difícil imaginar que este oráculo fuera pronunciado después de la caída de Jerusalén, pues habla de que «la tierra será convertida en desierto desolado hasta que su fuerza orgullosa» sea reducida a nada. Las pretensiones pueden ser las que fomentaban los que se habían quedado

en el país después de la primera deportación; Ezequiel estaría viviendo con ellos, en medio de una tierra devastada por la invasión. **24.** *Abrahán:* Yahvé había dado la tierra a Abrahán, pero es también Yahvé el que rechaza sus pretensiones, porque ellos no aciertan a vivir según las condiciones estipuladas para poseer la tierra.

d) UN PROFETA FAMOSO (33,30-33). Parece ser que se puso de moda acudir a escuchar al profeta, y ello sería un signo de esa religiosidad que sigue normalmente a las catástrofes nacionales. **32.** *cantor de baladas:* El TM es de difícil lectura. Parece decir: «Tú eres para ellos como una canción de amor de uno que tiene hermosa voz tocando [un instrumento] diestramente». Su predicación satisface a cierto sentimiento religioso, pero los individuos se quedan en su autocomplacencia.

75 **B) El pastor de Israel y su rebaño (34,1-33).** Después de una dura reprensión dirigida contra los pastores malvados (vv. 1-10), el Señor proclama que él mismo será pastor de su pueblo. Juzgará al rebaño e inaugurará una era de paz (cf. Jr 23,1ss; Is 40,11). Cristo se basó en este pasaje para expresar la naturaleza de su persona y de su misión (Jn 10,1-18; Mt 18,12-14; Lc 15,4-7). Dado que los vv. 25-30 fluctúan entre la alegoría y su interpretación —entre pueblo y ganado—, es probable que se trate de otra profecía, un «sermón» sobre el pasaje anterior, insertado por el redactor. **6.** *y altas colinas:* Probable alusión al culto en los lugares altos, que la mayoría de los reyes fomentaron o toleraron. **8.** *bestias salvajes:* Los ataques de los pueblos extranjeros. **10.** *apacentarse a sí mismos:* Hay aquí un juego de palabras: «Impediré que sigan alimentando al rebaño para que ellos no puedan alimentarse de él». **11.** *yo mismo:* Este versículo y el siguiente sugieren una vuelta a la teocracia (1 Sm 8,7; Sal 73,1; 94,7; Os 8,4). **17.** *entre oveja y oveja:* Este tema falta en todos los demás profetas y quizá deba considerarse como una aplicación concreta del principio de responsabilidad individual (Mt 25,32ss). **18-19.** *vuestros pies han pisoteado:* Abuso del poder y explotación del débil. **20-24.** *un pastor:* El pastoreo interesado de los anteriores pastores es puesto en contraste con el pastoreo de Yahvé y del pastor mesiánico, David, al que se considera tronco de una dinastía renovada. A este gobernante no se le llama «rey», sino «príncipe», aludiendo a la situación de las tribus cuando iban saliendo del desierto (A. Gelin, VDBS 5, 1185-86). En contraste con Jr 33,14-33, aquí no se asocian explícitamente el concepto de alianza y el mesianismo (como en el v. 25); en consecuencia, este pasaje debe considerarse anterior. Puede relacionarse con 17,22-24; 37,24. **25-31.** *alianza de paz:* Cf. comentario a 37,26. Aquí se restringe la descripción de la prometida prosperidad material.

76 **C) Edom, eternamente desolado (35,1-15).** Aunque este oráculo corresponde lógicamente a las profecías contra las naciones, se inserta aquí con la idea de preparar el oráculo sobre la restauración de los montes de Israel (cap. 36), que los edomitas ocupaban parcialmente desde la catástrofe de 587. El querellante y el defensor —los montes de Israel (36,4) y el monte Seír (35,2), respectivamente— se presentan ante Yahvé, el juez. Hay un proceso que, al estilo oriental, anticipa la sentencia (vv. 3-4). Se hace la acusación sobre dos motivos, cada cual con su correspondiente sentencia: «porque (v. 5)..., por consiguiente (vv. 6-9)»; «porque (v. 10)..., por consiguiente (vv. 11-15)». **5.** *monte Seír:* La meseta montañosa que se extiende al sudeste desde el mar Muerto al golfo de Aqabá, patria tradicional de los edomitas; se utiliza frecuentemente como sinónimo de Edom (Gn 32,4; Jue 15,4; Nm 24,18). **5.** *a los que entregasteis:* Acusación por el primer motivo (cf. Abd 10ss). **6.** *reos de sangre:* El veredicto iba seguido de la sentencia, «la sangre te perseguirá», personificación del inexorable vengador de la sangre, que era el pariente más próximo de la persona asesinada; ésta era la forma aceptada de ejecutar la justicia (Nm 35,16-22; Dt 19,6-12; Jos 20,3-4). **10-15.** *las tierras son ahora mías:* Sobre el segundo punto de la acusación, el veredicto es de culpabilidad, por envidia y expoliación dolosa, dándose la correspondiente sentencia. «Así os trataré yo»: aplicación de la ley del talión.

77 **D) Israel crecerá y será fecundo (36,1-38).** Las dos partes de este capítulo (vv. 1-15, 16-38) son el reverso de los oráculos de condenación que el profeta ha pronunciado sobre los montes y el pueblo de Israel en los caps. 6-7. Habrá una nueva creación y se superarán las bendiciones de Gn 1,28; 9,7, etc.

a) BENDICIÓN SOBRE LOS MONTES DE ISRAEL (36,1-15). Lo mismo que en el cap. 6, los montes son personificados (cf. Miq 6,1-3) y presentados como querellantes en el juicio contra Edom; el veredicto en su favor es el «celo ardiente» del Señor (v. 5), y su absolución, «echad ramas (v. 8)..., instalaré muchedumbres de hombres sobre vosotros (v. 10)».

8. *vuelve en seguida:* Este chocante optimismo en medio de la ruina y el desaliento tiene su base y se justifica por actos tales como la compra de un campo por Jeremías durante el asedio (Jr 32,1ss) y las palabras de éste a los que fueron dejados en el país por los caldeos (Jr 42, 10-12). **13.** *quitas... nación... de hijos:* Podría aludirse a la pobreza del suelo, causa de hambre, al sacrificio de niños en los antiguos cultos idolátricos, a la incapacidad de defenderse contra la opresión extranjera. Como en los vv. 13-15 y 37-38 aparece el tema de la fertilidad, muchos comentaristas asignan estos pasajes a una época posterior a la vuelta del exilio, cuando los que regresaron se sentían desanimados por las dificultades que encontraron para empezar de nuevo.

b) BENDICIÓN SOBRE EL PUEBLO DE ISRAEL (36,16-38). El motivo del «santo nombre» del Señor (cap. 20) se introduce como causa de la restauración, descrita en términos de un cambio interior en el corazón y el espíritu humanos (reasunción de 11,19; 18,31). **25.** *para limpiaros:* Es Dios quien ha de purificar al hombre, porque éste es incapaz de purificarse a sí mismo. Ya en la ley se prescribían ritos de purificación (Ex 30,17-21; Lv 14,52; Nm 5,17; 19,7.9), pero aquí se habla de algo diferente, más allá de esta clase de pureza. **27.** *pondré*

mi espíritu dentro de vosotros: Esta promesa del espíritu será recogida por Joel (3,1ss) y extendida a toda la humanidad; en este sentido será citada por Pedro el día de Pentecostés (Act 2,16ss). La actividad del Espíritu no se limitará a producir un cambio pasajero, como en los jueces o en los profetas extáticos (por ejemplo, Jue 6,34; 1 Sm 10,6ss, etc.),* sino que otorgará un poder interior permanente para «vivir por mis mandamientos», con lo que empezará un nuevo estilo de vida. La creación también avanzará un paso más como consecuencia de esta actividad del espíritu. El profeta no dice cuándo será una realidad todo esto; sin embargo, tenemos aquí una concepción verdaderamente elevada de la ley y de la relación que con ella guarda la vida del espíritu. Este es uno de los pasajes escatológicos clave en el AT. **28.** *vosotros seréis mi pueblo:* También la alianza que hace de Israel un pueblo peculiar de Dios es un don del espíritu, mediante el que los miembros del pueblo pasan a ser auténticos súbditos de Yahvé. **29.** *ordenaré al grano:* La alianza tendrá repercusiones en la armonía cósmica, pero no se trata aquí de las manifestaciones extraordinarias de la apocalíptica posterior. **31.** *os acordaréis:* La conversión de Israel será resultado de un humilde reconocimiento de sus relaciones con Dios y de su pasada historia. **37-38.** *multiplicarlos:* Cf. Is 54,1-3; Zac 2,4.

78 E) Pueblo mío, levántate de tus tumbas (37,1-14). El acontecimiento tiene lugar en Babilonia, y Ezequiel es llevado por el espíritu a una llanura (en la que podrían haber quedado insepultos los cuerpos de muchos hombres caídos en la batalla). Esta experiencia mística simboliza su misión junto a los desterrados; mediante la profecía de Ezequiel, éstos recibirán un nuevo espíritu, que les capacitará para levantarse de su perdida esperanza (v. 11) y llevar una nueva vida en el país de Israel (v. 12). **1.** *huesos:* Los huesos se asocian muchas veces con las energías que necesita el hombre para mantenerse firme ante las dificultades (Job 4,14; Sal 6,3; 101,4; Is 38,13). **2.** *cuán secos:* Estos huesos hace mucho tiempo que dejaron de estar vivos. **9.** *ven, oh espíritu:* El término hebreo *rûaḥ* significa, a la vez, «viento», «aliento» y «espíritu»; de ahí el evidente juego de palabras de este pasaje. **10.** Una de las escenas más fantásticas e insólitas de toda la literatura. **11.** Se da la explicación de la visión: «estos huesos son la casa entera de Israel». El desaliento del pueblo («vuestros huesos se han secado») chocará con la palabra poderosa de Dios, que es el único que sabe (v. 3) las posibilidades de vida que hay aún. **12.** La metáfora pasa de «huesos» a «tumbas». **14.** La intención de la profecía es dar a los cautivos un nuevo espíritu que les impulse a rehacerse en su cautividad (cf. Os 6,2). No se alude aquí a una resurrección personal (cf. Is 26,19; Dt 12,2), pero el pasaje muestra que esta idea ya no está lejos. La pregunta «¿pueden vivir estos huesos?», como señala Jacob *(op. cit.,* 301), difícilmente puede entenderse si sólo se refiere a la nación, puesto que ésta nunca fue objeto de dudas. La respuesta «sólo tú lo sabes» pone la resurrección en manos del Dios vivo. El énfasis de Ezequiel en la responsabilidad personal como clave para la vida con el Dios cuyos caminos son favorables (18,25ss) ofrece una justificación a la esperanza; el Señor puede hacerlo: él lo hará. Como observa Jacob *(op. cit.,* 301), hay aquí un avance desde Os 6,1-2.

79 F) Una nación y David, su príncipe, para siempre (37,15-28). **16.** *israelitas:* En Ez, este término designa ordinariamente las tribus del norte y del sur, pero aquí se refiere sólo a Judá. *José:* El reino del norte —identificado algunas veces con Efraím, la tribu principal— fue llevado al cautiverio por los asirios en 721. **22.** *nunca más... divididos:* La unidad del futuro reino mesiánico será un retorno a la situación en tiempos de David. La unión de todas las tribus es un elemento frecuente en las profecías mesiánicas (Jr 3,18; 31,1; Zac 11,7-14, etc.). La forma en que se realizará el cumplimiento es problemática; sobre una exposición acerca del lenguaje profético relativo al mesianismo, cf. CBQ 19 (1957), 11-15, 21-24, 306-11. **26.** *alianza eterna:* Dios unirá la nación mediante una nueva alianza en la que se incluyen cinco elementos esenciales: Yahvé, su Dios (v. 23); Israel, el pueblo (v. 23); vida en la tierra «en que vivieron sus padres» (v. 25); «mi santuario en medio de ellos», como signo de la presencia de Dios y de la ley; David como pastor único sobre todos ellos. La descripción del nuevo templo y de la nueva tierra sigue lógicamente a este capítulo.

80 V. Triunfo de Israel sobre todas las fuerzas hostiles (38,1-39,29). Como un preludio de los apocalipsis posteriores, el pasaje sobre Gog describe el establecimiento final y definitivo de Israel en su tierra. Como tal, su intención es proseguir las anteriores profecías sobre la restauración de Israel. El pasaje contenido en 39,21-29 es un resumen de los anteriores capítulos sobre la historia de la salvación. El redactor final insertó los caps. 38-39 como una explicación muy apropiada de la comunidad mesiánica descrita en los caps. 40-48, puesto que la restauración descrita en los caps. 34-37 parecía muy modesta como preparación para aquélla, teniendo en cuenta las fuerzas malignas y la hostilidad que seguían existiendo en el mundo.

Estas fuerzas malignas son puestas en movimiento por el malquerer de un individuo, Gog, que tiene los rasgos de todos los perseguidores de Israel. Es mencionado en OrSib 3, así como en la literatura talmúdica, donde la guerra final comienza también después que ha sido instaurada la era mesiánica. Gog lanza sus hordas desde «el norte», de donde tantos males vinieron a Israel, especialmente los ejércitos invasores (Jr 4,6; 6,1; Jdt 16,5). Su ejército está integrado por elementos procedentes de los cuatro extremos del mundo: Gómer, al norte; Kuš y Etiopía, al sur; Šeba y Dedán, al este; Tarsis, al oeste. Estos enemigos son en realidad todos los enemigos de quienes Dios «había hablado en los tiempos antiguos por medio de mis siervos los profetas» (v. 17; cf. Jr 1,13-15).

Los caps. 38-39 tienen algunos rasgos comunes con los apocalipsis (Is 24-27; Dn 7-12; Zac 9-14; Ap 20,7-10), pero carecen también de algunos elementos esenciales; así, por ejemplo, la historia contemporánea presentada como profecía, la aparición de fenómenos maravillosos en la naturaleza, etc. Steinmann *(op. cit.,* 302) ve en estos capítulos unos

midrashim sobre los profetas, especialmente Is 34 y 37; Ez 32,1-8, con motivos menos importantes procedentes de Is 9; 2,6-21. Esta identificación les atribuiría un carácter más fijo de lo que se puede justificar. Son oráculos, composiciones exhortatorias, inspiradas por los temas de Ez, pero reflejan la situación de la comunidad después del regreso, disfrutando ya de una modesta seguridad en su país.

81 **A) La profecía contra Gog (38,1-39,8). 2.** *Gog:* Una glosa indica que procede «del país de Magog». Ni Gog ni Magog pueden identificarse con certeza. Muchos señalan a Gyges, rey de Lidia (*gûgû* en las inscripciones cuneiformes de Asurbanipal). Quizá carezca de importancia la identificación, pues Gog parece simbolizar simplemente las potencias del mal que amenazan a Israel. **3.** Los territorios asociados a Gog (cf. también v. 6) se sitúan todos en el Creciente Fértil o sus inmediaciones (cf. Gn 10,2-3). El colorido mitológico de estos invasores se hace notar en el v. 6, «las lejanías del norte» (cf. Is 14,13). Gog es enviado contra «una tierra de pueblos abiertos», pero su misión está destinada al fracaso porque el Señor se sirve de él para sus propios designios (vv. 17-23). **14-16.** Esta segunda profecía contra Gog es desechada por algunas versiones en aras de la claridad. **39,1-8.** La tercera profecía contra Gog proclama la caída de éste «en las montañas de Israel» (cf. capítulos 6 y 36), y se afirma una vez más cuál es el designio divino (vv. 6-7).

82 **B) El mal cambiado en bien (39,9-20).** Gog es muerto, y las armas que pretendió utilizar contra Israel serán quemadas. **10.** Un indicio de que la ley del talión se aplicará como represalia. **11.** *valle de Abarim:* Hay un juego de palabras entre Abarim y *ʿōbᵉrîm,* «viajeros». Se alude a la región ondulante al sudoeste de Ješbón, abundante en valles. **12.** *Hamón-Gog:* Lit., «horda de Gog». **14.** *insepultos:* Los cadáveres manchan la tierra (Nm 19,16; 31,19; 35,33). **16.** *Hamoná:* Se impondrá este nombre a una ciudad para que sirva de recuerdo perpetuo del acontecimiento. **17-20.** Este pasaje, que parece ser una unidad separada, habla de una fiesta ofrecida por Dios con ocasión de haber sido degollado un ejército, distinto del de Gog, que ya ha sido enterrado (cf. Is 34,6; 56,9; Jr 46,10; 12,8-9).

C) La casa de Israel conocerá al Señor su Dios (39,21-29). No hay relación entre este pasaje, de tiempos del exilio, y los anteriores referentes a Gog. Se mira el exilio como una experiencia cuyo objeto era vindicar la santidad del Señor ante las naciones. Israel ha sido castigado «por sus culpas» (v. 23), pero la restauración se ha hecho necesaria ahora para probar la «santidad» del Señor.

83 **VI. Visión de la comunidad restaurada (40,1-48,35).** Esta sección final comienza con una visión que se prolonga por ocho capítulos. El lector se siente abrumado por la riqueza de detalles sobre la construcción, prescripciones rituales y normas legales tendentes a la restauración de una sociedad. Resulta irónico pensar que estos planes nunca se cumplieron, pero ejercerían una enorme influencia sobre la comunidad que reanudó la vida en Jerusalén después del exilio. Hasta puede afirmarse que nunca se pretendió edificar un templo como el que aquí es ideado, como tampoco era real la alta montaña de la visión ni es real la ciudad que sobre ella «parecía edificarse». Estos planes sobre el templo, el culto y la estructura social sólo tienen una intención: inculcar gráficamente la naturaleza de la comunidad posexílica y sus relaciones con Yahvé. Era un intento de visualizar en piedra, en actos rituales e instituciones sociopolíticas una ciudad y una comunidad de las que pudiera afirmarse que «el Señor está allí» (48,35). Los caps. 1-24 proclamaban la corrupción y la destrucción inminentes del edificio social, político y religioso de la comunidad israelita. Nada del antiguo orden sería aprovechado en la nueva edificación, excepto Yahvé mismo y su santidad. El volverá para convertirse en el núcleo del que brotará la vida que alimente (47,1-12) y dirija *(passim)* a la comunidad.

Se admite generalmente que esta sección tiene un carácter heterogéneo; no hay acuerdo sobre la proporción en que haya de atribuirse a Ezequiel. Normalmente se admite que 40,1-42,20 es de Ezequiel o de su escuela. Otros aseguran que el profeta no compuso ninguno de estos capítulos (Hölscher y Herntrich), punto de vista que compartimos. Esta visión presenta una clarísima semejanza con la de los caps. 1 y 8-11, que difieren totalmente, en estilo y contenido, de las restantes profecías. Sólo allí actúa el profeta a base de «visiones de Dios». En los restantes pasajes pronuncia sus oráculos o los dramatiza bajo el impulso del espíritu, sin visión alguna. Incluso el cap. 37 no es una visión, estrictamente hablando, ni se emplea este término en él. Estos capítulos son de un profeta o profetas pertenecientes a la tradición o a la escuela de Ezequiel, lo cual no les resta valor.

H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel, Kap. 40-48* (Tubinga, 1957).

84 **A) La visión del nuevo templo (40,1-43,27).** Se ha señalado (Bertholet, *op. cit.,* XX) que el autor de esta composición conoció el templo antes de ser destruido y también cuando ya estaba en ruinas. De hecho, pudo tener a la vista unos planos, pues las indicaciones que aquí se dan componen un modelo completo (cf. planos en Cooke, *op. cit.,* apéndice con planos; Auvray, *Ézéchiel,* 177ss). Sin embargo, todo sucede «en visiones divinas» y se advierte al vidente que esté muy atento y lo explique todo de memoria a la casa de Israel, lo mismo que cuando habló a sus compañeros de destierro sobre la idolatría que vio en el templo (11,25).

a) LA EXPLANADA ALREDEDOR DEL TEMPLO (40,1-47). **1.** *a principios del año veinticinco:* Se alude al hebreo *rōʾš haššānāh.* En el judaísmo posterior y moderno esta frase sirve para designar el año nuevo, cuya fiesta se celebra el primer día del mes de Tisri, en otoño, en que da comienzo el año civil. Esta fecha correspondería, por tanto, a septiembre-octubre de 573. De Vaux sostiene que tal identificación es inverosímil. Ezequiel se sirve del calendario religioso, que empieza con el mes de Nisán, en primavera, para las restantes dataciones, y difícilmente

podría empezar el año en el décimo día del mes (De Vaux, IAT 259, 631). Según esto, la fecha correcta es el 28 de abril de 573. **5.** *vara de medir:* Una caña de 3,15 metros. Hay una pequeña diferencia entre el codo largo y el ordinario. El primero medía 52 centímetros; el segundo, 44,5. Comentando esta sección, san Jerónimo expresa su disconformidad: «Espero que estas cosas no le parezcan superficiales al lector, pues yo mismo no estoy satisfecho por tenerlas que decir, sintiéndome como si estuviese llamando a una puerta cerrada» (PL 25, 380). **6.** *subió sus gradas:* Parece ser que el templo se alzaba sobre una serie de terrazas, con siete, ocho y diez peldaños cada una (cf. vv. 22, 26, 31, 34, 39); la última de estas plataformas correspondía ya al mismo templo. *puerta del este:* Las restantes puertas tienen las mismas medidas. **16.** *palmas:* Esta misma decoración se encontraba también en el templo de Salomón (1 Re 6,29ss) y era corriente en el Próximo Oriente. **25.** *ventanas a ambos lados:* Estas aberturas servían, al parecer, para que los guardianes pudieran vigilar a fin de que no entrara en el santurio nadie que pudiera profanarlo. En las mezquitas del Próximo Oriente sigue habiendo guardianes encargados de esta misión. **38.** *una cámara:* Una «sacristía» donde se guardaba lo necesario para preparar los sacrificios. **39.** *sacrificios por el pecado y sacrificios de reparación:* Junto a los principales tipos de sacrificio de la época preexílica —el «sacrificio de comunión» y el «holocausto»— aparecen ahora el «sacrificio por el pecado» (en hebreo, *ḥaṭṭa't)* y el «sacrificio de reparación» (en hebreo, *'āšām),* que tanta importancia habrían de adquirir en el judaísmo posexílico (también en 43,13; 44,29). Se trata de sacrificios expiatorios, pero resulta difícil decir en qué se diferenciaban de los demás, si bien el empleo de estos términos aquí presupone que se comprendía su significado. De Vaux piensa que se insistió en ellos con mayor énfasis después que la calamidad nacional hubo inculcado en el pueblo un mayor sentido de su culpa y de las exigencias de Yahvé y la gravedad del pecado (De Vaux, IAT 532-35).

45-46. *sacerdotes:* Es claro que entre los sacerdotes del templo hay dos categorías: los levitas, «que están encargados del templo», y los hijos de Sadoq, «que están al cargo del altar» (también 43,19; 44,11-15; 45, 4-5; 46,20-24). Hay aquí un contraste con Dt, donde sacerdotes y levitas se identifican. Los levitas, que reemplazarían a los esclavos extranjeros al servicio del templo, quedan relegados a una posición inferior, hecho que podría datar de los tiempos en que Josías realizó su reforma religiosa, antes del exilio (44,7-14). Como consecuencia, no serían muy numerosos los levitas que regresaron del exilio (Esd 2,40; 8,18; Neh 7,43).

85 b) Los edificios del templo (40,48-41,26). La estructura de este templo, al igual que el de Salomón y otros muchos del Próximo Oriente, tiene tres espacios claramente señalados: el vestíbulo (en hebreo, *'ulām),* 40,48-49; la nave o lugar santo (en hebreo, *hêkāl),* 41,1-2; el santuario interior o santo de los santos (en hebreo, *dᵉbîr),* 41,3-4 (cf. ANEP 738-40). **49.** *columnas:* Seguramente se trata de pilares como

los que se alzaban frente al templo de Salomón, llamados Yakín y Boaz (1 Re 7,21.41). Aquí son simplemente aludidos. **41,3-4.** *penetró dentro:* En el santo de los santos, hasta donde no le sigue el profeta. **6.** *cámaras... en tres pisos:* Probablemente estaban destinadas a guardar el ajuar del templo (1 Re 6,5-10; 14,26; 2 Re 14,1ss). Quizá tuvieran también por objeto aislar el edificio del santuario de contactos exteriores que pudieran profanarlo (Steinmann, *op. cit.,* 209). **12.** *el edificio:* Una construcción aislada cuyo destino se desconoce; al parecer, sin techo. Hay indicios de que hubo, junto al templo preexílico, un establo para guardar caballos dedicados al culto solar (2 Re 23,11). Este edificio puede que ahora se prevea como establo donde guardar los animales destinados a los sacrificios. **22.** *mesa... ante el Señor:* Puede ser el altar del incienso o la mesa de la proposición (1 Re 6,20-22; 1 Cr 28,16.18), sobre la que se ponían los doce panes de flor de harina, como prenda de la alianza entre Yahvé y las doce tribus.

86 c) Otras construcciones (42,1-20). La figura y distribución de estas nuevas construcciones no están muy claras. Se trataba de almacenes para guardar vestiduras y elementos necesarios para los sacrificios, así como refectorios donde los sacerdotes podían comer las porciones sacrificiales que les correspondían. **20.** La explanada en que está ubicado el templo, de 500 codos cuadrados, es santa, rodeada de un muro que sirve para separar el espacio sagrado del profano.

87 d) La restauración del templo (43,1-27). El tema central de los caps. 40-48 es el regreso de la gloria del Señor. Hasta ahora la visión no ha hecho sino preparar el terreno para este acontecimiento; los siguientes capítulos serán la expresión de sus consecuencias. **2.** *desde el este:* En la misma dirección en que partió el Señor según los capítulos 10-11. **3.** Esta visión es realmente muy distinta de la que se produjo a orillas del río Kebar (caps. 1, 8-11). No hay seres vivientes, ni ruedas, ni trono, ni apariencia de un hombre; sólo se oye la «voz de uno que habla... desde el templo». Probablemente, la visión «cuando él vino para destruir la ciudad» (cf. cap. 9) era semejante a ésta. Su colorido babilónico la sitúa muy al final del exilio y hace pensar en otro profeta que viviera en sus proximidades: de ahí el «año treinta» de 1,1. Nótese el orden de la visión que aquí se propone: al ser destruida la ciudad; junto al río Kebar; el retorno. **7.** La vieja Jerusalén era en sus comienzos una ciudad cananea; el Señor entró en ella como un peregrino, y la ciudad se sublevó. El templo de la ciudad nueva será su morada permanente. Construido por él, será siempre suyo y tendrá un significado sacramental. La combinación de «prostituciones... cadáveres... y lugares altos» de los vv. 7-10 parece inadecuada, pero en realidad tiene sentido, porque los «lugares altos» eran el sitio donde se celebraban los ritos funerarios, y algunas de las estelas que se encontraban en ellos habían sido erigidas en memoria de los muertos (cf. De Vaux, IAT 378).

8. *su umbral:* Como el templo preexílico formaba parte de un complejo de edificaciones reales, daba la impresión de que era una más entre éstas, como si se tratase de una dependencia real (1 Re 7,1-12;

cf. Am 7,13; 2 Re 23,4-8). En adelante ya no sucederá así (45,7; 46,21). **13-17.** *medidas del altar:* Este pasaje, probablemente, está fuera de su contexto normal, que sería a continuación de 40,47. Se ha colocado aquí para que sirva de conclusión y testimonio de las promesas hechas por el Señor: «Yo viviré en medio de ellos para siempre». De esta manera quedaban ratificadas las anteriores alianzas, en conexión con las teofanías (Gn 8,20; 12,7; Ex 17,14-16; 24,4-6; Jos 8,30-34). **14-17.** El altar estaba construido en forma de *ziggurat* babilonio, y los términos empleados para describirlo sugieren un trasfondo babilónico (cf. De Vaux, IAT 525). El altar está construido en tres plataformas, de 16, 14 y 12 codos cuadrados; en la última estaba el hogar, «la montaña de Dios». A esta última se llegaba por unos escalones cuya altura total era de 12 codos. No está claro el significado de los cuernos en los ángulos del altar, a pesar de las muchas interpretaciones dadas (cf. De Vaux, IAT 527; H. Obbink, JBL 56 [1937], 43-49). **18-26.** Se explica el ritual que ha de seguirse en la consagración del altar, de acuerdo con lo prescrito en Ex 29,36-37; 40,1-38; Lv 8,14-15. **26.** *dedicado:* Lit., «llenarán sus manos», terminología originalmente aplicada a la consagración de los sacerdotes. **27.** *os aceptaré:* Aceptar el sacrificio es igual que aceptar a la persona que lo ofrece.

88 **B) El nuevo culto (44,1-46,24).** Como el Señor va a regresar para tomar posesión de la nueva ciudad y su templo, se hacen previsiones para el nuevo culto, que deberá estar limpio de cualquier resto de antiguas profanaciones, como tantas veces se dieron antes del exilio.

a) EL PERSONAL DEDICADO AL TEMPLO (44,1-31). **1.** *frente al este:* Esta era la puerta por la que había salido la gloria del Señor (10, 19; 11,23) y luego regresó (43,4). **3.** *sólo los sacerdotes:* La construcción hebrea, con la partícula enfática *'et* delante de «príncipe», repetido y seguido del pronombre personal «él», es posible que deba traducirse por «sólo el príncipe, como tal príncipe», es decir, no en virtud de potestad sacerdotal alguna, como ocurría con los reyes anteriores (Driver, *op. cit.,* 309). **4-8.** *se ha de excluir... a los extranjeros:* La Biblia menciona en numerosos lugares la admisión de extranjeros para el servicio del templo (Jos 9,23.27; Nm 31,30.47). Otras referencias vienen más al caso: Esd 2,43.48, donde a los sirvientes del templo se agregan los descendientes de los esclavos de Salomón; Esd 8,20, donde se dice que David los había dado como ayudantes a los levitas; Neh 7,46; 11,3.21, donde se localizan sus asentamientos en el Ofel, cerca de la explanada del templo (cf. De Vaux, IAT 135-37, sobre el origen de esta práctica). Estos «incircuncisos de carne y de corazón» en modo alguno podrán ser admitidos en la nueva alianza, pues la circuncisión de la carne era una preparación y un signo de la circuncisión del corazón, la alianza del corazón y el espíritu nuevos en que tanto había insistido Ezequiel (Dt 30, 6; Lv 26,41; Jr 4,4; cf. también Dt 29,10). **10-14.** *Levitas... servidores del templo:* En el templo y en el culto nuevos, la diferencia entre levitas y sacerdotes consistirá en que los primeros estarán atentos al pueblo «para ejercer en favor de ellos el ministerio» (v. 11), mientras que «los

sacerdotes, los hijos de Sadoq, estarán cerca de mí, para servirme [a Yahvé]» (v. 15). Se les baja aquí de categoría en castigo por haber servido al pueblo «ante sus ídolos», con toda probabilidad en los «lugares altos». La reforma de Josías clausuró estos santuarios y dio a cada sacerdote la potestad de servir en el templo de Jerusalén (Dt 18,1ss), pero el clero del templo se negó a admitirlos; en consecuencia, «comen pan sin levadura junto con sus hermanos en el país» (2 Re 23,8-9; Dt 12, 12). Según H. H. Rowley (B. Anderson y W. Harrelson, *Israel's Prophetic Heritage* [Hom. J. Muilenburg; Nueva York, 1962], 214), la organización que aquí se propone quiere ser un arreglo del conflicto, pero también una racionalización, en vista de lo que el profeta ha dicho sobre el culto idolátrico en el templo (8,3). En Dt (18,1ss) todos los levitas son sacerdotes. Según la tradición P, son ayudantes de los sacerdotes (Nm 3,5-10; 18,2). El libro de Ezequiel parece marcar el punto de transición. **15.** Se alude a los descendientes de Sadoq, que fue hecho sumo sacerdote por Salomón después del destierro de Abiatar (1 Re 2,26-27. 35) y al que 1 Cr (24,3) hace descendiente de Eleazar, hijo de Aarón (pero cf. De Vaux, IAT 479-82). **16.** *servirme:* Para la realización de servicios relacionados con el culto.

23. *enseñarán:* Alusión a la función esencial de los sacerdotes: proclamar la «torah», enseñanza que contenía los modelos del culto y el comportamiento moral de los israelitas. Su objetivo primario era enseñar al pueblo a «conocer al Señor» tal como éste se había revelado en sus acciones para con Israel. Esta era la fuente de donde brotaban las normas de culto y de conducta (Jr 2,8; Os 4,1-9; Lv 10,11; Dt 33, 9-10). Los sacerdotes no acertaron a cumplir este cometido en el pasado (7,26; 22,26). **24.** *serán jueces:* Se reflejan aquí ciertas costumbres de Babilonia, donde los jueces estaban de pie; según la costumbre hebrea, los jueces estaban sentados (Driver, *op. cit.,* 310). Como guardián de la tradición y de la jurisprudencia, el sacerdote se ha convertido en una autoridad jurídica (Dt 17,8-12). **29-30.** *consagrado al anatema:* Es un término técnico (en hebreo, *ḥērem),* y se aplica a cualquier cosa que haya de ser totalmente dedicada a Yahvé, lo que supone retirarla de todo uso profano y reservarla para el sagrado. En el caso de que antes hubiera estado dedicada al culto pagano, había de ser totalmente destruida (cf. Snaith, *op. cit.,* 33-34; De Vaux, IAT 348). Las normas aquí descritas reflejan muy de cerca las prácticas anteriores al exilio.

89 b) PREVISIONES COMPLEMENTARIAS. LA TIERRA Y LOS SACRIFICIOS (45,1-17). La distribución de la tierra, que empieza ahora (cf. capítulo 48) con la designación del espacio reservado para el templo y el alojamiento de su personal, nunca se pretendió llevar a cabo, sino que con esta descripción se proclaman unos ideales. La descripción prescinde por completo de la geografía y de la historia. La ciudad, el área del templo, el espacio destinado a los sacerdotes, los levitas y el príncipe quedan fuera de las porciones asignadas a las tribus. La propiedad del príncipe supera en extensión a las otras cuatro partes y equivale prácticamente a la que se destina a cada tribu. **4.** *ministros del santuario:* Esta

frase parece inspirada en la tradición del desierto, cuando los hijos de Aarón acampaban frente a la tienda de la reunión (Nm 3,38). **7-8.** *el príncipe:* Este título parece indicar el modesto papel que se asigna a la monarquía en la descripción ideal contenida en estos capítulos. **11-12.** *el mismo tamaño:* Parece ser que las medidas dadas aquí difieren de las normas contemporáneas aceptadas; no es posible decir si lo que se pretende es revalorizarlas en términos de las antiguas normas o de una reforma que se proyecta, pero que nunca sería llevada a efecto (en cuanto a las identificaciones, cf. De Vaux, IAT 272-76). Como estas normas se exponen como introducción al culto, se supone que las reglas de la vida económica hallan su justificación en la vida cultual. **13-17.** *deber del príncipe:* Este impuesto habrá de ser entregado al príncipe (el de 44,30, a los sacerdotes), quien deberá asegurar con él todos los sacrificios y ofrendas públicos. Cumplir este deber es lo único que se le permite, en contraste con los anteriores reyes (por ejemplo, 2 Re 16,11-18), que tomaban parte en el ejercicio del culto.

90 c) FIESTAS Y RITUAL (45,18-46,24). Es en estas prescripciones referentes a los distintos sacrificios donde se encuentran las mayores discrepancias con respecto al Pentateuco. Los rabinos andaban divididos en cuanto a la manera de explicarlas; algunos aseguraban que estos sacrificios deben entenderse como ofrendas de dedicación con motivo de la consagración del nuevo templo, junto con las que se mencionan en 43,19ss, mientras que otros las entendían como ritos propios del nuevo templo, que habrían de ser explicados por Elías en la era mesiánica (S. Fisch, *Ezekiel* [Londres, 1950], 316). **18.** *purificar el santuario:* Esta previsión parece ignorar el rito expiatorio de Lv 16,1-34. **21.** *Pascua:* El más antiguo ejemplo de la fiesta pascual unida a la de los Azimos (cf. De Vaux, IAT 613). **25.** *el día de fiesta:* Al parecer, la fiesta de las Tiendas (en hebreo, *sukkôt;* Lv 23,33-36). Se omite la fiesta de las Semanas. Es significativo que ésta es la única para la que la Mishnah no trae un tratado detallado (cf. De Vaux, IAT 622). **46,2.** *el príncipe... ofrecerán:* El príncipe entrará por la puerta oriental del patio interior, hasta el umbral, desde donde podrá mirar directamente al gran altar situado frente al templo; allí los sacerdotes ofrecen los sacrificios que él ha suministrado. A diferencia de la puerta oriental del patio exterior, la situada en el interior, al costado oriental, permanecerá abierta los sábados y novilunios, así como en las ocasiones en que el príncipe desee hacer sacrificios voluntarios (v. 12). **10.** *el príncipe... en medio de ellos:* Otra previsión que deja fuera de dudas el papel restringido del príncipe en el culto. **13-15.** Este sacrificio matutino diario se ofreció todavía en tiempos del NT, hasta bien entrados los días del asedio en el año 70 (Josefo, GJ 6, 2, 1). **16.** Al parecer, se supone que el príncipe lo sería por el sistema hereditario. **17.** *día de la liberación:* Con toda probabilidad se refiere al año jubilar, que se celebraba cada cincuenta años y en el que todas las tierras debían volver a sus antiguos dueños (Lv 25, 23-55). Se menciona aquí la herencia del príncipe debido a que de ella habían de salir los recursos para asegurar los sacrificios y oblaciones de

que se ha tratado en el pasaje anterior. **20.** Estas cámaras ya fueron descritas en 42,1-9, y se vuelve a aludir a ellas aquí porque la cocción formaba parte del ritual.

C) La ciudad y la tierra nuevas (47,1-48,35). Aunque el santuario habrá de estar totalmente aislado del resto del país, no por ello carecerá de influencia sobre éste, pues del templo irradiará sobre las tribus poder y vida.

91 a) EL TORRENTE DE LAS AGUAS VIVIFICANTES (47,1-12). Esta imagen, con el mismo o muy parecido significado simbólico, se encuentra también en otros libros (Am 9,13; Joel 3,18; Zac 14,8; Sal 36,8-9; Ap 22,1). **1.** *agua que corría:* Es probable que se aluda a la leyenda según la cual el torrente de agua que salía de Edén (Gn 2,10-14), y que se detuvo por el pecado de Adán, volvió a aparecer durante el éxodo en el desierto; el agua brotaba de la roca y se distribuía en doce ríos y finalmente reaparecería formando una sola corriente en la Jerusalén escatológica (cf. R. Tournay, RB 70 [1963], 43-51). **3.** *caminó hacia Oriente:* El valle del Cedrón, seco de ordinario, ofrece un fuerte contraste con la corriente que aumenta rápidamente. **8-9.** La Arabá es la depresión geológica en que se forma el mar Muerto y que se prolonga más allá de éste en dirección sur. El poder vivificante de las aguas se pone de manifiesto en el hecho de que se endulzan las aguas saladas de ese mar, que además se llena de abundante pesca. **10.** Engadí y Eneglá-yim son dos oasis sobre la orilla occidental del mar Muerto, en el que desemboca el torrente Cedrón. El segundo es probablemente la moderna Ain Feshkhah, a unos tres kilómetros al sur de Qumrán. *Mar Grande:* El Mediterráneo. **12.** *cada mes:* Las aguas siempre fluyentes aseguran una extraordinaria fertilidad. El sentido es claro: la presencia de Yahvé es una bendición que se manifiesta como un poder vivificante y creador.

92 b) LÍMITES Y DISTRIBUCIÓN DE LA TIERRA (47,13-48,29). Generalmente se niega que esta sección sea de Ezequiel, incluso por comentaristas que le atribuyen el resto de los caps. 40-48. Entre otras razones está el hecho de que la palabra no es dirigida al profeta, sino a los israelitas. Los límites (vv. 13-20) parecen corresponder a los que señalaban la mayor extensión alcanzada por el reino en tiempos de David. Sin embargo, no se señala ningún territorio en Transjordania, seguramente por deseo de mantener la unidad, ya que las tribus instaladas al otro lado del río mostraron siempre tendencia a aislarse (cf. Jos 22,10-29).

48,1-7. En la nueva distribución de la tierra se coloca a Judá entre las tribus del norte, a pesar de que era la tribu principal del sur, y ello sin duda para eliminar las viejas rivalidades y divisiones que condujeron a la desintegración del reino davídico. Rubén, Gad y la media tribu de Manasés son sacadas de Transjordania por esta misma razón. Los hijos de las esposas de Jacob (Rubén, Simeón, Leví y Judá, de Lía, y José —Efraím y Manasés— y Benjamín, de Raquel) son colocados en los lugares más cercanos al santuario, en contraste con los hijos de las concubinas. **8-15.** Cf. 45,1-7. La tierra profana del v. 15 significa simplemente la tierra destinada a usos comunes, distinta de la que ha sido

dedicada exclusivamente al culto de Yahvé. Toda la tierra es sagrada, porque es de Yahvé, que habita en medio de ella; al mismo tiempo está completamente separada del santuario porque entre ambos espacios está la tierra de los sacerdotes. **16.** *dimensiones de la ciudad:* Un área de 5.000 codos cuadrados, equivalentes a unas 40 hectáreas, extensión que nunca llegó a tener Jerusalén. La ciudad constituye un *distrito federal* (v. 19), y sobre sus puertas están escritos los nombres de todas las tribus (v. 30). **23-29.** Benjamín, Isacar y Zabulón, originariamente tribus del norte, ahora están situadas en el sur.

93 c) «EL SEÑOR ESTÁ AQUÍ» (48,30-35). Tal será el nombre de la ciudad nueva. La forma hebrea es *Yahweh šāmmāh,* y quizá sea intencionada la asonancia en contraste con *yᵉûšālayim.* También se encuentra en otros profetas el cambio de nombre de Jerusalén, como símbolo de su transformación (Is 1,26; 60,14; 62,2; Jr 3,17; Zac 8,3). La proyectada ciudad de *Yahweh šāmmāh* combina la trascendencia absoluta de Dios con su inhabitación en medio del pueblo para siempre.

22

DEUTERO-ISAIAS

CARROLL STUHLMUELLER, CP

BIBLIOGRAFIA

1 P. Auvray y J. Steinmann, *Isaïe* (BJ; París, ²1957); T. K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah* (2 vols.; Londres, 1880-1881); P. A. H. de Boer, *Second-Isaiah's Message* (OTS 11; Leiden, 1956); E. Dhorme, BPL 2 (1959); B. Duhm, *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt* (Gotinga, ⁴1922); A. Feuillet, *Isaïe (le livre d'):* VDBS 4 (1949), 690-729; H. Frey, *Das Buch der Weltpolitik Gottes* (Die Botschaft des Alten Testaments, vol. 18; Stuttgart, 1958); W. Kessler, *Gott geht es um das Ganze* (Die Botschaft des Alten Testaments, vol. 19; Stuttgart, 1960); E. J. Kissane, *The Book of Isaiah* (vol. 2; Dublín, 1943); J. Muilenburg, *The Book of Isaiah, Ch. 40-66, Introduction and Exegesis* (IB 5; Nashville, 1956), 381-773; C. R. North, *Isaiah 40-55* (TBC; Londres, 1952); *The Second Isaiah* (Oxford, 1964); A. Penna, *Isaia* (LSB; Roma, 1958); L. G. Rignell, *A Study of Isaiah, Ch. 40-55* (LUA; Lund, 1956); G. A. Smith, *The Book of Isaiah,* 2 (Nueva York, s. f.); J. Steinmann, *Le Livre de la Consolation d'Israël et les prophètes du retour de l'Exile* (París, 1960); S. C. Thexton, *Isaiah 40-66* (Epworth's Preacher's Commentaries; Londres, 1959); C. C. Torrey, *The Second Isaiah* (Nueva York, 1928); P. Volz, *Jesaja II* (KAT; Leipzig, 1932); C. Westermann, *Der Prophet Jesaja, Kap. 40-66* (ATD; Gotinga, 1965).

INTRODUCCION

2 **I. Autenticidad.** Hasta el siglo XVIII se daba por supuesto que Isaías de Jerusalén había escrito los 66 capítulos de su libro. La tradición había sido puesta en duda por Ibn Ezra *(ca.* 1167), pero el más fuerte ataque se debió a J. C. Döderlein (1775) y a J. G. Eichhorn (1780-1783). Estos investigadores sostenían que los capítulos 40-66 habían sido escritos por un autor distinto, que debió de vivir unos ciento cincuenta años después de Isaías, durante el destierro en Babilonia. Lo llamaron Déutero-Isaías, o segundo Isaías. En 1892, B. Duhm propugnó la existencia de un tercer autor para los caps. 56-66, al que llamó Trito-Isaías, o tercer Isaías (en este artículo, los nombres de estos profetas y de sus respectivas obras se abrevian en Dt-Is y Tr-Is). Los auto-

res protestantes, en general, se dieron en seguida por convencidos, dada la congruencia de los argumentos aducidos; los católicos vacilaban más, pero tendían también al asentimiento; así, A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe* (París, 1905); A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes* (París, 1901), 154; M. J. Lagrange, RB 2 (1905), 282. Una respuesta negativa de la Pontificia Comisión Bíblica (28 de junio de 1908), precipitada por los ataques modernistas contra la inspiración bíblica y la profecía, hizo que los investigadores católicos volvieran a posiciones ultraconservadoras (cf. EB 294; DPDB 304). Una vez que se resolvieron los problemas teológicos, los católicos volvieron a argumentar en favor de la diversidad de autores en Is. Abrieron marcha los comentarios de F. Feldmann (Münster, 1926), J. Fischer (Bonn, 1939) y especialmente E. J. Kissane *(op. cit.)*. La mayoría de los investigadores católicos trabajan en la actualidad a base de la tesis del Dt-Is. En cuanto a la obligatoriedad de los decretos emanados de la Comisión Bíblica, cf. E. F. Siegmann, CBQ 18 (1956), 23-29; → Declaraciones de la Iglesia, 72:25.

Las razones para atribuir los capítulos 40-55 a un autor distinto son, ante todo, de carácter histórico. Los destinatarios ya no son los habitantes de Jerusalén, sino los desterrados en Babilonia (43,14; 48,20). Jerusalén, de hecho, ha sido tomada y destruida; ahora aguarda la hora de su reconstrucción (44,26-28; 49,14-23). Babilonia ya no es una aliada amistosa (2 Re 20,12-13), pues ha arrasado la ciudad de Jerusalén y deportado a los israelitas. Las antiguas profecías sobre la destrucción de Jerusalén se han cumplido (Is 1,21-31; Jr 7,1-15; Ez 22; 24); Israel aguarda ahora la llegada de un futuro nuevo y glorioso (40,1-11.43). Al revés que Is, el Dt-Is raramente menciona la dinastía davídica, y aun entonces transfiere sus privilegios a toda la nación (55,3-5).

Los argumentos literarios tienen la misma fuerza. El tono ya no es de condenación y amenaza, sino de consolación y esperanza. El estilo del Dt-Is es expansivo, redundante, solemne y lírico. Isaías de Jerusalén había sido breve, misterioso, tajante. La diferencia entre ambos es la que puede haber entre Jn y los sinópticos. Isaías está cuajado de datos biográficos; el Dt-Is ni siquiera nos da a conocer su nombre.

También los temas doctrinales del Dt-Is manifiestan un desplazamiento del interés. Antes del exilio, Israel era un país relativamente próspero, con una gran confianza en sí mismo y unas ideas muy materialistas; el Dt-Is nos presenta un pueblo abatido, aturdido, aniquilado. Lo que necesita es consuelo, no castigo. Su fe tiene que ser alentada, no puesta a prueba. Dado que su situación parece humanamente desesperada, el Dt-Is explica que Dios puede intervenir como rey y creador de un nuevo imperio mundial. Isaías miraba a las naciones extrañas como ocasiones de tentación que inducían a apostatar (20,5); otras veces las consideraba como azotes de la ira divina (10,5). El Dt-Is las tiene no sólo por instrumentos de salvación para Israel (cap. 45), sino también como participantes de la salvación concedida a este pueblo.

3 **II. El profeta.** Los cánticos del Dt-Is nos presentan a su autor como un hombre pensativo, grave, sincero y compasivo. Su fe en el Dios de la historia era tan firme que para él todo tenía sentido y se orientaba a la salvación de Israel. Para todo tenía una mirada profundamente piadosa: un niño que cuenta las estrellas (40,26) o los jóvenes frustrados ante una existencia sin esperanzas (40,30).

El profeta vivía entregado a las mejores tradiciones de su pueblo. Abrahán es una roca de vida para todas las generaciones (51,1-2); el éxodo de Egipto es una obra perdurable de salvación (43,14-21). David y Jerusalén revisten un nuevo significado para el pueblo de Israel (49, 14-21; 55,3-5). Se aparta de la liturgia formalista del pasado (su terminología es estrictamente alitúrgica), pero el espíritu de la liturgia irrumpe en una nueva vida a través de sus himnos, lamentaciones y proclamación de la palabra. Parece bien enterado de la tradición P del Gn (40,28; 51,9; 54,9-10) y quizá compusiera sus himnos para las liturgias domésticas que celebraban los exiliados cada sábado.

Es probable que el Dt-Is perteneciera a una escuela de ideas religiosas derivadas de Isaías (8,16), pues en sus profecías se pueden escuchar los ecos de aquél: el pueblo está en pecado y consumido de tristeza; se pide a Dios que ayude y salve a su pobre pueblo; Dios es el único capaz de salvar, y por ello la salvación se realizará de manera maravillosa (10, 15-20 y 42,19-25; 7,14-25 y 54,1-3). Es posible que el Dt-Is sea el principal responsable de la conservación y del actual arreglo del «libro» de su maestro, al adaptar aquel mensaje a las necesidades de los exiliados, haciendo de él algo vivo.

Ciro aparece ya en marcha; ello nos permite situar al Dt-Is en la última parte del período exílico (41,1; 45). No es imposible —pero nunca podremos estar seguros de ello— que el autor del Dt-Is regresara con los primeros repatriados y que se sintiera afectado por las duras pruebas a que se veía sometida la nueva comunidad, lo que le impulsaría a escribir los cánticos del Siervo doliente.

En cuanto al carácter, estilo y demás cuestiones relativas al Tr-Is, cf. comentario al cap. 56.

4 **III. Mensaje religioso.** El Dt-Is es el heraldo de la gloria mesiánica, que toda la humanidad está a punto de presenciar (40,5.9). El reino de Dios está al llegar (40,9); los pobres y los humildes, más que la dinastía davídica, tendrán los principales puestos en él (42,6-7; 43,1-8; 55,3-5). Cada una de las promesas divinas está a punto de cumplirse; por consiguiente, se exalta la justicia de Dios (41,2.16; 42,6). Desde sus primeras afirmaciones (40,5.8) hasta el resumen final (55,10-11), el Dt-Is se apoya más que ningún otro profeta en el poder de la palabra divina. Esta palabra está tan cargada de poder invencible que las anteriores palabras o promesas de Dios no son consideradas tanto como expresiones de un libro cuanto como obras en que se ejemplariza lo que Dios está dispuesto a hacer ahora de manera aún más maravillosa. El nuevo acto redentor será tan sorprendente, que el Dt-Is siente la necesidad de desarrollar toda una teología de la creación. Se sirve del tér-

mino más propio para designar el acto creador, *bārā'*, utilizándolo dieciséis veces, pero casi siempre en un contexto en que habla Dios. La creación, pues, es un acto personal en que se revelan los más profundos pensamientos del corazón divino. Tan universal como la creación lo es el apostolado misionero de Israel.

5 **IV. Los cánticos del Siervo doliente.** Duhm fue el primero en aislar cuatro cánticos, escritos más al estilo de los soliloquios o confesiones de Jeremías que en el tono exaltadamente lírico del Dt-Is. Si bien hay muchas frases que ligan estos cánticos con el resto del Dt-Is (por ejemplo, «mi siervo», «mi elegido», «derramar mi espíritu», «formado desde el seno materno»), hay asimismo notables diferencias (por ejemplo, el Siervo ya no está sordo ni ciego, sino que escucha e ilumina; la salvación ya no se realiza a través de un éxodo glorioso, sino más bien mediante los sufrimientos expiatorios de un inocente). En su obra *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Londres, ²1956), C. R. North expone con claridad las diferentes opiniones acerca del autor, intención, origen, etc., de los cánticos. En este comentario adoptamos la opinión de que reflejan la gran decepción del Dt-Is ante el hecho de que Ciro no llegó a reconocer a Yahvé por soberano universal, así como la nueva visión alcanzada por el profeta sobre el valor de los sufrimientos de Israel en el presente y en la época mesiánica futura.

Los cánticos trazan la imagen del Siervo ideal de Dios, el perfecto israelita, cuya entrega a la divina voluntad, aun en medio de sufrimientos abrumadores, «quita los pecados de muchos» (53,12). El Siervo es Israel, vivo en cada uno de sus grandes jefes e intercesores: Abrahán (49,6), Moisés (42,6), Jeremías (49,1), los sabios (50,4ss), David (53,1) y los dolientes exiliados (52,13-53,12). Pero la interpretación colectiva lleva hasta un Siervo individual, de suprema santidad, mayor que ningún otro israelita del pasado. En su obra *Jesaja 53 in Hexapla Targum und Peschita* (Gütersloh, 1954), H. Hegermann ha demostrado que el judaísmo precristiano dio una interpretación mesiánica a los cánticos del Siervo, pero fue Jesús mismo quien se identificó claramente con él. Pablo, sin embargo, persiste en la línea de la interpretación colectiva, pues se considera a sí mismo como Siervo (Act 13,47; Gál 1,15; Rom 15,21). Los estudios de J. Pedersen *(Israel I-II)* y C. R. North *(The Suffering Servant)* han establecido que el Siervo es a la vez una personalidad colectiva y un mesías individual (cf. 42,1; 43,27-28).

6 **V. Estilo.** Mientras Isaías de Jerusalén empleó un estilo rápido y cortado, como de violentos aldabonazos, el Dt-Is presenta unas maneras más contemplativas, reiterantes, exclamativas; busca el equilibrio, pregunta y responde; tiene todos los rasgos de la cadencia modulada propia de la literatura escrita. Quizá no haya habido ningún otro escritor hebreo tan diestro como él para apoyar las ideas con el sonido de las palabras.

7 **VI. Texto y versiones.** El TM está muy bien conservado y cuenta en general con el apoyo de 1QIs. El texto de los LXX es muy inferior y apenas puede utilizarse para restaurar algunas lecturas corrompidas del TM. La Vg. tiende a subrayar las interpretaciones mesiánicas (cf. 45,8).

8 **VII. Contenido.** Puede resumirse como sigue:

I. Libro de la Consolación (40,1-55,13)
- A) Prólogo (40,1-11)
- B) Himnos al Señor Redentor (40,12-48,22)
  - a) La espléndida majestad del Dios Creador (40,12-31)
  - b) Ciro, defensor de la justicia (41,1-29)
  - c) Primer cántico del Siervo doliente (42,1-4)
  - d) Victoria de la justicia (42,5-9)
  - e) Nuevo cántico de redención (42,10-17)
  - f) Otro poema (42,18-25)
  - g) Redención y restauración (43,1-44,23)
  - h) Ciro, ungido del Señor (44,24-45,25)
  - i) Los dioses de Babilonia, como fardos (46,1-13)
  - j) Lamentación por la caída de Babilonia (47,1-15)
  - k) Recapitulación (48,1-22)
- C) Himnos a la nueva Jerusalén (49,1-55,15)
  - a) La liberación de Israel (49,1-26)
  - b) *Israel en tinieblas (50,1-11)*
  - c) Fortaleza para los atemorizados (51,1-16)
  - d) La copa de la ira del Señor (51,17-23)
  - e) Despierta y alégrate, Jerusalén (52,1-12)
  - f) Cuarto cántico del Siervo doliente (52,13-53,12)
  - g) La nueva Sión (54,1-17)
  - h) Conclusión: Una nueva invitación (55,1-13)

II. Exhortación y advertencia (56,1-66,24)
- A) Torah posexílica (56,1-8)
- B) Discurso preexílico contra la idolatría (56,9-57,13)
- C) Poemas posexílicos (57,14-59,21)
- D) Cánticos del primer retorno (60,1-62,12)
  - a) Gloria de la nueva Jerusalén (60,1-22)
  - b) Alegres noticias para los humildes (61,1-11)
  - c) Jerusalén, delicia de Dios (62,1-12)
- E) El divino conquistador solitario (63,1-6)
- F) Salmo de súplica (63,7-64,11)
- G) El juicio final (65,1-66,24)
  - a) Salvación del resto (65,1-25)
  - b) Jerusalén purificada y gozosa (66,1-16)
  - c) Final de la profecía de Isaías (66,17-24)

COMENTARIO

9 **I. Libro de la Consolación (40,1-55,13).** Estos capítulos, que encierran la mayor parte de la obra compuesta por el Dt-Is, constan de tres secciones: un prólogo (40,1-11), himnos al Señor redentor (40,12-48,22) e himnos a la nueva Jerusalén (49,1-55,13).

A) Prólogo (40,1-11). Dios llama al Dt-Is para que sea profeta. Esto ocurre durante una solemne reunión del consejo celeste. Dios se dirige a una asamblea de ángeles comunicándoles este mandato: «Consolad, confortad..., hablad tiernamente». Algunos investigadores, sin embargo, prefieren ver aquí una asamblea de profetas en cuyas filas se encuentra también el Dt-Is (cf. Am 3,7). Dhorme *(op. cit.,* XL) cree que estas palabras van dirigidas a Jerusalén. Todas las antiguas versiones tienen los verbos en plural; los LXX añaden: «Oh vosotros, los sacerdotes», y el Tg.: «Oh vosotros, profetas, profetizad consolación». Pero una firme tradición bíblica refiere la escena a los seres celestes, que escuchan y aprueban las decisiones divinas. La tierra no es más que el reflejo de las decisiones celestes (1 Re 22,19-23; Sal 6; 82,1; Job 1-2; Dn 7,9ss; Ap 4,1-11; cf. G. E. Wright, *The Old Testament Against Its Background* [Chicago, 1950], 30-41).

1. *consolad, dad ánimos:* Este doble imperativo es el primero de una larga serie que volverá a aparecer (51,9.17; 52,1; 57,14). Todos estos poemas están marcados por un tono de misericordia unido a un estilo majestuoso. **2.** *hablad tiernamente:* Lit., «hablad al corazón». Son palabras profundamente sentidas y pronunciadas apasionadamente, como las de un enamorado que corteja a su amada (cf. Gn 34,3; 50,21; Rut 2, 13), una de las más delicadas expresiones del amor divino de cuantas aparecen en el Dt-Is. Jerusalén, por entonces, está en ruinas (49,17; 51, 17ss) y difícilmente podría recibir la palabra de Dios. Dios habla para otra Jerusalén distinta, un reino y un pueblo unido a él no en sentido geográfico, sino personal (cf. Sal 45, 47, 75, 86). El haber «recibido... el doble por sus pecados» no significa que la ira divina se haya excedido, sino que proclama el final de la tristeza purificadora. Está iniciándose una nueva era gracias a la palabra de Dios. El Dt-Is no tiene prácticamente nada que decir acerca del templo y de los sacrificios y evita deliberadamente el empleo de frases rituales (cf. T. Chary, *Les prophètes et le culte* [Tournay, 1955], 71-117). Sencillamente, la palabra de Dios inicia sus poemas y marca su punto culminante. Este rasgo fortalece la dimensión personal de lo religioso, pues la palabra se forma en la profundidad del pensamiento y del corazón de Dios y logra todos sus efectos únicamente cuando es recibida con la correspondiente actitud personal por el hombre.

10 La primera estrofa (3-5) combina la antigua tradición bíblica del éxodo de Egipto con escenas contemporáneas que tienen lugar en Babilonia. Para los judíos era una tentación que les incitaba a apartarse de Yahvé el contemplar las grandiosas procesiones religiosas de los señores de Babilonia, que cruzaban solemnemente la Puerta de Ištar, brillante de reflejos y colores, y desfilaban por los maravillosos jardines colgantes del palacio real, hasta llegar a la explanada del templo, con música y canciones que acompañaban el paso de las relucientes estatuas de los dioses y con la expectación de una sensual satisfacción que esperaba en el templo (AtBib 94). El Dt-Is previene con frecuencia contra esta tentación, y ahora lo hace anunciando un nuevo éxodo. **3.** *una voz grita:*

Alguien lanza un grito desde la asamblea celeste —participio hebreo, «gritando» continuamente—, anunciando que el Señor mismo se dispone a dirigir un nuevo éxodo que saldrá de Babilonia y llegará a Palestina a través del desierto. Nuevamente, los términos son más teológicos que geográficos. Los días de la alianza con Moisés, días de triunfo y seguridad, están a punto de actualizarse de nuevo. La amarga purificación no ha sido más que una preparación para una maravillosa victoria divina. *en el desierto preparad un camino:* Contrariamente al hebreo, los LXX, la Vg. y el NT (Mc 1,3 y par.) dividen la frase de manera distinta, leyendo «una voz grita en el desierto». En este momento, el Dt-Is introduce una de las más ricas expresiones de la Biblia. El «camino» es un estilo de vida para los hombres (Gn 6,12; Is 55,7) y para Dios (Dt 32,4; Ez 18,25); puede haber dos caminos, del bien y del mal (Sal 1,6; Jr 21,8; Mt 7,13-14). Juan el Bautista anunciará «el camino del Señor» (Mc 1,3), y Jesús afirma que él es el camino (Jn 14,6; Heb 10,20). Por consiguiente, el cristianismo es llamado, sin más, «el camino» (Act 9,2; 19,9.23; cf. DiccBib 261; ThWNT 7, 70-101). Los MMM veían el cumplimiento de Is 40,3 en el retiro de su comunidad al desierto y en su dedicación al «estudio de la Torah que él mandó a través de Moisés» (1QS 8,14-15). **5.** *la gloria del Señor:* La expresión quiere significar una manifestación maravillosa de la presencia redentora de Dios (Ex 14,4.18; 16,7; Is 58,8). La Biblia emplea esta frase especialmente para hablar de la presencia de Dios en el templo (Ex 40,34-35; 1 Re 8,10-12). Ezequiel (43,1-2) ve cómo esta gloria retorna a un nuevo templo mesiánico, pero el Dt-Is la exalta en una teofanía de ámbito universal (cf. Sal 96, 3.7-8; 97,6; DiccBib 757). «Toda la humanidad» (en hebreo, «toda carne») denota el desamparo del hombre, que, a pesar de todo, se siente hechizado por la maravilla de semejante don inmerecido.

6. Por primera y quizá única vez, el profeta habla en primera persona. Nos parece notar cierto desaliento en esta segunda estrofa (6-8); su estilo reiterativo parece que quiere hacer pesar con toda su fuerza sobre el lector la carga de la humana debilidad. El contraste con el anterior pasaje sobre la gloria divina es típico del Dt-Is, que se complace en estas contraposiciones. De esa manera, como ocurre en este caso, tiene una oportunidad de ensalzar la atención respetuosa y omnipotente de Dios para con su pueblo, cuyo desamparo se expresa sin paliativos.

La estrofa final (9-10) del prólogo se desarrolla en un crescendo: «sube, grita, no temas gritar». La Jerusalén gloriosa no será una ciudad enervada por la sensualidad y la hipocresía, como lo era la antigua en tiempos preexílicos (2 Re 21; Jr 22; Ez 24); por el contrario, es aclamada como casa de Dios sobre la tierra y centro de redención universal (Lc 1-2; Ap 21-22). *el heraldo de las alegres noticias:* La forma griega, *euaggelizomenos,* es el término que aplica el NT a la proclamación del «evangelio». El Dt-Is ignora deliberadamente la existencia de unos pretendientes davídicos al trono y habla únicamente de un rey, que es Yahvé. **11.** En la Escritura se hace fácilmente la transición del «rey» al «pastor». Ambos términos pueden ser sinónimos (2 Sm 5,2; Jr 3,15).

El profeta revela que Dios es un rey-pastor que atrae y aun lleva a su pueblo (cf. Jr 31,10; Ez 34,11ss; Sal 23).

11 **B) Himnos al Señor redentor (40,12-48,22).** Estos capítulos, anteriores a 539 y a la caída de Babilonia ante los persas, cantan el nuevo éxodo iniciado por el «ungido del Señor», Ciro II el Grande, y la nueva creación, que será obra exclusiva de Dios.

a) LA ESPLÉNDIDA MAJESTAD DEL DIOS CREADOR (40,12-31). La voz de Dios resuena atronadora sobre la tierra en una serie de preguntas. El Dt-Is, al igual que Job (38,1-42,6), adopta un estilo irónico para el lenguaje divino. Es «una técnica delicada, incluso arriesgada, especialmente cuando se prolonga mucho..., pues con facilidad puede debilitarse o incluso deslizarse hacia el sarcasmo» (R. A. F. MacKenzie, Bib 40 [1959], 441). Dt-Is y Job logran mejores resultados que Amós (3,3-8; 5,20; 6,2). El estilo del Dt-Is lleva las huellas de una teología majestuosa de los designios misericordiosos de Dios, de su poder sin límites y de su paternal cuidado.

12. Las preguntas de Dios no se refieren sólo a un remoto pasado, sino que inquieren también acerca de lo que está ocurriendo en la actualidad. Los babilonios creían que el culto de Bel y Marduk, Tiamat y Apsu servía para impedir que el proceso de la creación se interrumpiera, volviendo a caer en el caos primordial. **13.** Yahvé tiene un conocimiento que, al revés de lo que ocurre con las otras divinidades, no necesita del concurso de nadie más. Los ángeles aprueban y llevan a efecto las decisiones de Dios, pero en modo alguno intervienen en ellas o las someten a juicio. Para el Dt-Is, la redención de Israel consistirá en una restauración de la identidad nacional y en la reconstrucción de la patria tradicional. Al citar este texto, Pablo asocia la salvación a una nueva creación en Cristo Jesús (1 Cor 2,16; Rom 11,34; Col 1,15-16). *espíritu del Señor:* El poder activo y vivificante de Dios (cf. Gn 1,2; Sal 104,20). **14.** *el sendero del juicio... el camino del conocimiento:* Los sigue la creación (cf. 40,3). *juicio:* Esta palabra *(mišpāṭ)* introduce otro de los temas favoritos del Dt-Is. A través de toda la Biblia sirve para designar una declaración autoritativa y una realización eficaz de lo que es justo. Hay otros muchos términos para significar la justicia, de distinto origen, pero prácticamente sinónimos en el Dt-Is. Al aplicar estos términos a Dios, el Dt-Is proclama la fidelidad constante con que Dios actúa siempre de manera consecuente con su bondad y con la alianza establecida entre él e Israel.

A. Descamps, VDBS 4, 1448-60, esp. 1445-57; Eichrodt, *Theology,* 239-49; J. Guillet, *Temas bíblicos* (Madrid, 1963), 26-51.

12 **15-17.** Ni las más poderosas naciones pueden cerrar el paso al «camino» del Señor: ni las lejanas colonias griegas (a lo largo de la costa de la moderna Turquía: Sal 72,10; Is 11,11; Jr 2,10) ni las gigantescas potencias vecinas (simbolizadas en los majestuosos cedros del Líbano, exactamente al norte de Palestina: cf. 1 Re 5,6; Is 10,34; Sal 29,6). No pueden oponerse a Dios, como tampoco pudo hacerlo el «vacío» anterior a la creación, incapaz de frenar su designio (Gn 1,2; Is 41,24-29).

18-20 (+ 41,6-7). El Dt-Is no se cansa nunca de poner en ridículo a las falsas divinidades de las otras naciones (41,23; 44,9-20; Jr 10,1-9). Algunas versiones modernas colocan 41,6-7 aquí, debido a que estos versículos quedarían en posición ilógica en el siguiente capítulo.

21-24. Vuelve el poema al estilo predominante en el Dt-Is, con rápidas preguntas y respuestas. Los participios mantienen la igualdad de tiempo y las asonancias hacen que persista el eco de las palabras. ¡Lo eterno en su duración se cumple en un instante! **22.** *son como saltamontes:* Los hombres (cf. Nm 13,34); la expresión no pretende ser despectiva, sino afectuosa. **23.** El profeta comenta la frecuente sucesión de revoluciones en el Próximo Oriente. Las dinastías caen y los imperios se hunden, incluso cuando parecían estar en el cenit de su opulencia y poderío (Is 10,15-19; 13-14).

25-27. *el Santo:* Isaías popularizó esta expresión como nombre propio de Dios, al desarrollar su doctrina sobre la fe. Dios, afirmaba aquel profeta, está absolutamente separado de cuanto es debilidad terrena. Sus acciones revelan la santidad que le caracteriza y por ello son llamadas «la gloria del Señor» (Is 6,3; 1,4; 5,19.13; cf. R. Otto, *Lo Santo* [Madrid, 1965]; Eichrodt, *Theology,* 270-82). Las estrellas, divinidades importantes en la mitología de Babilonia, fueron creadas sin esfuerzo alguno por Yahvé, simplemente llamándolas por su nombre. El término técnico para designar la creación *(bārā')* aparece aquí por primera vez. Luego volverá a salir otras quince veces más. Raramente utilizado, si es que lo fue, antes del Dt-Is, asume ahora el sentido especial de una acción poderosa de Yahvé que supera con mucho la fuerza de los hombres y de los dioses y transforma el caos en un universo perfectamente ordenado. Dios crea para bien de los hombres, para que éstos sean felices, y encuentra su gloria en ser reconocido como fuente de felicidad. La creación del universo material no es exactamente la primera entre otras muchas obras de creación-redención, sino una cualidad permanente de toda acción divina. Como el exilio va tocando a su fin con la conquista de Babilonia y el descrédito de sus divinidades astrales, Yahvé es proclamado creador incluso de las estrellas (cf. C. Stuhlmueller, CBQ 21 [1959], 429-67; E. Beaucamps, *The Bible and the Universe* [Londres, 1963]). **27.** La pregunta recibe respuesta en 49,4-5.

28-31. Después de afirmar que Yahvé es eterno —su misericordia llega mucho más allá de lo que el hombre puede imaginar (cf. Miq 5,1; 7,20; Is 51,9)—, el Dt-Is extiende su poder creador hasta el momento actual. Ve a Dios creando ahora exactamente «los límites de la tierra» y «dando robustez a los débiles» (construcciones en participio). **31.** El profeta da la «definición clásica en el AT de la esperanza de la fe» (A. Weiser, *Faith:* BKW 3, 29). Esperar en Dios es una actitud que hace aún mayor el sentido que tiene el hombre de su propio desamparo y hace más profunda su apreciación del poder redentor de Dios (cf. Is 8, 16-18; Hab 2,3-4; Sal 25,3.22; 27,14).

13 b) CIRO, DEFENSOR DE LA JUSTICIA (41,1-29). Con la repentina aparición de Ciro II el Grande, la era semítica de la historia universal

terminó para siempre. Hasta entonces, las grandes potencias que controlaban la política mundial habían sido normalmente semíticas, oriundas de la península de Arabia y conocidas más tarde como acádicos, babilonios y asirios (cf. S. Moscati, *The Semites in Ancient History* [Cardiff, 1959]). Ciro era persa, de estirpe indoeuropea, descendiente de un pueblo que había emigrado desde Europa para asentarse finalmente en la región de las altas mesetas al sudeste de Babilonia. En 559, Ciro llegó a ser rey en Ašán, territorio vasallo dentro del imperio de los medos, pero en diez años logró conquistar Ecbatana, la capital del reino medo. Durante el invierno de 546 condujo sus ejércitos a través de las montañas heladas de Lidia para realizar un ataque por sorpresa contra la capital «dorada» de Creso, y en 539 se apoderó de Babilonia. Yahvé iba cumpliendo sus planes eternos, y para expresar dramáticamente esta doctrina, el Dt-Is presenta a Yahvé convocando a todo el mundo para que comparezca ante su tribunal (cf. Is 1,2-3; Miq 6,1-2). El profeta se sirve de los procedimientos legales del Próximo Oriente antiguo (cf. De Vaux, IAT 217-23) y utiliza los términos técnicos hebreos para designar al querellante, al defensor, los testigos, la acusación y la sentencia.

1. *¡silencio ante mí, costas!:* Las palabras de Dios suscitan un eco que resuena por todas partes (Sof 1,7; Hab 2,20; Ap 8,1). **2-4b.** Según algunos investigadores (C. C. Torrey, E. J. Kissane, D. R. Jones y muchos escritores judíos), Dios llama a las naciones para que sean testigos de lo que él realizó con Abrahán, al que guió desde Oriente y lo asentó en la tierra prometida. Quizá haya aquí una alusión a Abrahán, pero Ciro es la figura predominante, partiendo del este y batallando en defensa de la justicia de Dios (cf. 40,14) al cumplir los planes divinos de redención. Puede que Ciro no tuviera conciencia de este hecho, pero Dios lo había «llamado» desde el principio (de nuevo se carga el acento en la palabra de Dios; cf. 40,3).

14 **4c-5.** La sentencia de Dios proclama toda una «teología de la historia». Dios está en el principio de todo acontecimiento, lo mismo si éste es de colosales dimensiones cósmicas (40,12-13) que si es insignificante y familiar (40,27-28); también está en su final, asegurando un perfecto cumplimiento de sus designios (Ap 1,8.17; 21,6; 22,13). En hebreo, «comienzo» (4b) y «primero» (4c) son palabras casi idénticas. El Dt-Is subraya enfáticamente el «yo» divino, y a lo largo de toda su profecía nos recuerda frecuentemente el sagrado nombre de Yahvé, revelado a Moisés en el monte Sinaí (Ex 3,14-15). El profeta reconoce la irrupción de Dios en todo momento y en todo lugar; ve cómo todo converge para hacer realidad las promesas que Dios hizo a su pueblo elegido al establecer una alianza con él. Esta visión de la historia universal viene a reforzar la interpretación del nombre divino que lo entiende en el sentido de «Yo soy el que siempre está ahí (contigo)». Cf. Eichrodt, *Theology,* 187-92; A. Gelin, VDBS 5, 1202; Von Rad, *OT Theology,* I, 180-81. **6-7.** Algunas versiones ponen estos versículos a continuación de 40,20.

8-10. Para asegurar a Israel que le une a Dios un fuerte vínculo, el Dt-Is se sirve de la gramática hebrea con habilidad magistral. Cada verbo hebreo forma una compacta unidad a base de sujeto-acción-complemento: «yo te elegí», «yo te así», «yo te llamé». No se podía expresar con mayor claridad aquello que Martin Buber llamó la relación «yo-tú» entre Dios e Israel. Dios revela el misterio de su amor haciendo ver que su gran solicitud por los antepasados de Israel converge en este momento de la historia del pueblo. Por primera vez Dios llama a los exiliados «mi siervo» (cf. 42,1.19; 43,10). «Siervo», en la Biblia, se dice de los reyes, de profetas (Jr 30,10; Ez 28,25) y de Abrahán (Gn 26,24). Israel comparte con Abrahán otro título de relación con Dios: «mi amigo» (lit., «mi amado»; cf. 2 Cr 20,7; Sant 2,23, y el nombre árabe de Abrahán, *Khalil Allah,* «Amigo de Dios»). Pero si Israel recibe de Dios semejante amor es para que sea como un mediador de ese mismo amor para los demás. Palabras como «elegido», «tomado» (en hebreo, «agarrado»), «llamado», «fortalecido», «sostenido» subrayan la decisiva intervención de Dios en y a través de Israel para llevar a cabo su «justicia». Para expresar este momento tenso y solemne, el Dt-Is emplea términos característicos de las teofanías: «No temas, yo estoy contigo» (Gn 15,1; Dt 20,1; Jos 8,1).

15 **11-12.** Estas líneas frenan el ritmo hasta adoptar el que corresponde a la quejumbrosa *qinâ* o versículo de lamentación (de 3-2 acentos; cf. Lam). Se anuncia aquí la muerte de todo poder que se oponga a los planes salvíficos de Dios. **13-16.** Prosigue el juicio sobre las naciones, en palabras que Dios dirige a su amado Israel. Como un padre que acaricia a su hijito, Dios susurra palabras cariñosas a su pueblo: «gusano Jacob», «oruga Israel». **14.** *dice el Señor:* En hebreo, «el oráculo del Señor»; la expresión precede por vez primera —la primera de las catorce en que aparece a lo largo del Dt-Is— a la expresión «tu redentor» (43,14; 44,6, etc.). El término hebreo *go'el* incluye siempre dos ideas: un vínculo muy estrecho, normalmente de consanguinidad, y la obligación de acudir en ayuda del otro. Algunas veces, *go'el* se traduce por «próximo pariente» (Lv 25,25). Un *go'el* salvaba a su allegado suscitándole un hijo (Dt 25,5-10), rescatándole de la esclavitud (Lv 25, 47-54), cancelando el agravio de sangre (Nm 35,12ss) (cf. DiccBib 1994-95; S. Lyonnet, *Theologia Biblica Novi Testamenti de Peccato et Redemptione* [Roma, 1960]; L. Moraldi, *Espiazione Sacrificale* [Roma, 1956]). Dios se comportó como un *go'el,* por primera vez, cuando realizó el gran acto salvífico del éxodo (Ex 6,6-8; 15,13); ahora va a repetir aquella misma acción maravillosa.

17-20. Un cántico de exquisita belleza que interrumpe la escena del juicio. Dios entona sus esperanzas y sus planes para con Israel. Las dos frases clave son «yo les responderé» y «el Santo lo ha creado». Mediante su palabra que responde, Dios vuelve a crear un nuevo paraíso para «los afligidos y los necesitados». En el día final de la gloria, Dios promete no que salvará el espíritu del hombre, sino que transformará todo su ser, cuerpo y espíritu. La teología bíblica de la redención exige captar

correctamente la psicología del Próximo Oriente antiguo, que eludía la distinción filosófica griega entre cuerpo y alma y consideraba lo físico y lo espiritual, lo natural y lo sobrenatural bajo el aspecto de unidad real y total. El espíritu del hombre no puede ser plenamente «salvado» a menos que su cuerpo comparta ese mismo gozo. La doctrina del Dt-Is sobre la redención no es materialista, sino realista y total.

T. Bowman, *Hebrew Thought Compared with the Greek* (Londres, 1960). J. Pedersen, *Israel I-II* (Londres, 1926), 99-181; C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* (Madrid, 1962).

21-29. Prosigue la escena del juicio. Los anteriores profetas habían peleado contra el culto a los dioses extranjeros y se habían debatido furiosamente contra las influencias de las otras religiones que contaminaban la de Israel (Os 2,10-15; Is 1,4; 2,6-18; Jr 2,4ss). El Dt-Is, quizá por primera vez en la historia bíblica, niega rotundamente que existan otros dioses fuera de Yahvé. Otros pueblos podrían imponer a sus dioses lo que quisieran que éstos anunciasen, pero Yahvé anunció la destrucción de su propio pueblo como un medio que habría de llevar a su posterior resurgimiento (1 Re 22,6ss).

16 c) PRIMER CÁNTICO DEL SIERVO DOLIENTE (42,1-4). Los vv. 1-4 están compuestos en el estilo de los cánticos del Siervo: tranquilo, hasta melancólico; límpido y reconcentrado, distinto del que ostentan otros himnos, mucho más expresivos, líricos y exultantes. Los vv. 5-7 combinan ambos estilos, y los investigadores discuten si pertenecen o no al primer cántico. El Siervo doliente presenta los más finos rasgos de Israel y de sus grandes personalidades. En este primer cántico es un «elegido», como Moisés (Sal 106,23), David (Sal 89,4) y todo Israel (1 Cr 16,13; Is 41,8); en cuanto Siervo cumple la función propia del rey davídico (2 Sm 3,18), del rey mesiánico (Ez 34,23-24) y del profeta (Am 3,7). Pero aquí se carga el acento especialmente en sus prerrogativas reales. No solamente se le pone en contraste con los procedimientos militares de Ciro, se le encomienda que «implante la justicia» *(mišpāṭ;* cf. 40,14), una decisión legal que ratifique y aplique la voluntad divina. La Biblia, excepto en raros casos (Jue 4,5; 1 Sm 7,6; 3,20), reservaba esta potestad a los reyes, sacerdotes y magistrados locales. La predicación profética también es llamada juicio *(mišpāt),* pero sólo en Miq 3,8. El Siervo, sin embargo, reúne en sí algunas cualidades más, pues imparte la enseñanza *(tôrâ),* tarea que nunca fue llevada a cabo por los reyes, sino por los profetas (Is 8,16; Zac 7,12) y los sacerdotes (Jr 2,8; Ez 7,26; cf. North, *The Suffering Servant,* 139-42).

1. Habla Dios, quizá dirigiéndose a la asamblea celeste (cf. 40,1ss), y su palabra se extiende hasta llegar a las naciones extrañas *(gôyīm),* a toda la tierra, incluidas las islas más lejanas. *mi espíritu:* Este don, necesario para toda obra de redención, había sido prometido al rey mesiánico (Is 11,1); más tarde se afirmará que lo posee toda la comunidad mesiánica (Joel 3). Los LXX añadieron las palabras «Jacob» e «Israel», y el NT aplicó la referencia a Jesús en su bautismo (Mc 1,11) y transfiguración (Mt 17,5). Lucas alude sutilmente a la expresión de los LXX «al que yo mantengo» cuando escribe que Jesús fue «llevado» a Jerusalén (Lc 9,51; cf. NTRG 3 sobre este versículo).

2-3. El Siervo cumple su misión sencilla y mansamente, no fustigando al pueblo para que se someta, sino transformando interiormente a los individuos. Algunas versiones omiten la última parte del v. 3, «implantará eficazmente la justicia», y la primera parte del v. 4, «nunca desistirá ni se desalentará». *las islas esperarán:* El verbo *yḥl* significa un enérgico esfuerzo por vivir (ThWNT 6, 194; Job 6,11; 13,15). *las islas:* Al igual que Israel, actualmente en el exilio, también ellas habrán de pasar por una penosa expectativa hasta que empiece la nueva vida.

H. Hegermann, *op. cit.;* O. Kaiser, *Der königliche Knecht* (Gotinga, 1962); L. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah* (Lund, 1951); North, *The Suffering Servant* (el más completo estudio de los cánticos del Siervo); H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays* (Londres, 1952); J. S. van der Ploeg, *Les Chants du Serviteur de Jahvé* (París, 1936).

17 d) VICTORIA DE LA JUSTICIA (42,5-9). En el estilo lírico de un himno de alabanza, el Dt-Is vuelve a insistir en el poder de la palabra divina para recrear el universo (cf. 40,25-27). Después de la declaración enfática «Así habla el (único) Dios, Yahvé», una serie de participios dan a conocer los efectos de la palabra de Dios. Lo que sucedió en los comienzos se prolonga hasta ahora; Israel surge de la oscuridad y pasa a la luz. Israel es el primero en beneficiarse de este poder creador y redentor de Dios. *alienta a su pueblo... alianza del pueblo:* Pueblo *('ām)* se refiere ordinariamente a Israel; cf. S. Porúbčan, *Il Patto nuovo in Is 40-66* (Roma, 1958), **6.** *para la victoria de la justicia:* Cf. 41,8-10. La frase, en hebreo, es una sola palabra, muy difícil de traducir adecuadamente. L. Dennefeld prefiere «ajustado a mi plan de salvación» (PSB 7, 157). *yo te he formado:* Evoca la imagen de la creación del primer hombre (Gn 2,7), pues en ambos casos el verbo sugiere la estampa del alfarero que modela cuidadosamente el barro. Es probable que la última línea del versículo 6 corresponde a 49,6. **7.** Según las palabras de Dios, el hombre ha de reconocer su ceguera y su condición de prisionero antes de que sea curado y puesto en libertad. Estas líneas pueden ayudar a explicar Is 6,9-10. La primitiva predicación profética a veces sólo consiguió que el pueblo se obcecase aún más en el pecado, pero esta situación sirvió, en definitiva, para preparar el momento en que habría de reconocer desesperadamente que necesitaba de Dios. **9.** Es difícil explicar «las cosas antiguas (quizá se refiera al acontecimiento salvífico del éxodo; lit., «las cosas primeras»; cf. 41,4) y las «cosas nuevas». Probablemente este último término trata de rodear la marcha victoriosa de Ciro con una aureola de gloria mesiánica, así como el edicto de libertad que este rey otorgó a los judíos (cf. C. R. North, *«The Former Things» and the «New Things» in Deutero-Isaiah,* en *Studies in Old Testament Prophecy* [Edimburgo, 1957], 111-26). Quizá el Dt-Is no distinga ningún intervalo de tiempo entre el retorno del exilio y el día final de la salva-

ción. Combina predicción y misterio. Dios revela el futuro, pero nunca de una manera material, que haría innecesaria la fe; el cumplimiento «brotará» tomando al pueblo por sorpresa.

18 e) NUEVO CÁNTICO DE REDENCIÓN (42,10-17). Después que Dios ha anunciado las «cosas nuevas» (9), el profeta entona un «cántico nuevo» de «alabanza» a Yahvé, el redentor de Israel. Cada nueva acción redentora añadía una razón más para considerar rey a Yahvé, y parece muy verosímil que Israel celebrase la «renovación» anual de las grandes obras de Dios proclamándole rey una vez más. Aunque no hay pruebas de que se celebrase por separado una fiesta de la entronización de Yahvé (contra la tesis de S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship,* I [Oxford, 1962], 106ss), algunos rituales áulicos pasaron al culto divino: Sal 47; 93; 96-97 (cf. A. Weiser, *The Psalms* [Filadelfia, 1962], 62). El reinado de Dios se extenderá hasta Quedar, en la península arábiga (Is 21,16; Jr 2,10), y Selá, al sur del mar Muerto y capital de Edom (Is 16,1; Abd). **13.** *como un héroe... guerrero:* Dios manifiesta su celo por la salvación universal; en el lenguaje del Dt-Is hay reminiscencias del mito babilónico de la lucha primordial (cf. 51,9-10), pues la lucha titánica entre el bien y el mal está alcanzando su punto culminante. *como una mujer en el parto:* Dios está en medio de la tristeza del mundo (Is 13,8), vitalizándola de tal manera que de ella nacerá la nueva vida mesiánica (Dt 32,18; Sal 2,7).

19 f) OTRO POEMA (42,18-25). El Dt-Is se reviste ahora con el manto de los antiguos profetas, amenazando y condenando. El «siervo» del Señor es sordo y ciego; ha dejado de ser una «luz para las naciones» (49,6) o el discípulo obediente y maestro bien formado (50,4). Estas diferencias o variaciones constituyen buenos ejemplos de la inclinación que tenían los profetas hacia el contraste. La imagen de un siervo sordo y ciego parece contradecir a la descripción contenida en los cánticos del Siervo doliente, pero ¿acaso no está la última imagen compuesta a base de rasgos tomados libremente de la prolongada historia de Israel (42,1)? Ciertamente, aquella historia incluía, y hasta superaba, la ceguera de que ahora se ocupa el Dt-Is. El verso inicial tiene un tono rápido y preciso, como la marcha de los soldados: «¡Sordo, escucha; ciego, mira y ve!». Estas órdenes son justamente lo contrario de Is 6,9-10; han cambiado los tiempos y los autores. Algunas versiones omiten la segunda parte del v. 19: «¿Quién es ciego como mi aliado o sordo como el siervo del Señor?» (cf. Kisane, *op. cit.,* 48). El Dt-Is deplora la ceguera de la misma forma que Amós la injusticia social; igual que Oseas, ofendido por la infidelidad de Israel, o como Jeremías, que lloraba por su apostasía (cf. Muilenburg, *op. cit.,* 476). La fe comunica una visión que penetra más allá de la superficie de los acontecimientos, permitiendo ver a Dios, que purifica, redime y recrea.

20 g) REDENCIÓN Y RESTAURACIÓN (43,1-44,23). Con un lenguaje rotundo y exacto, el Dt-Is nos ofrece ahora lo que muchos juzgan como su mejor poema y su mensaje más rico. El versículo inicial comienza con «ahora» y termina con «tú», dos palabras hebreas casi idénticas por su

sonido. El poder de Dios se expresa abarcando nuevos panoramas a base de una serie de participios que aumentan el efecto de la frase: «Así dice Yahvé», que te crea y te forma (42,5). El sonido melodioso de este versículo lleva el tono majestuoso del siguiente, en que se pronuncian palabras propias de una teofanía: «no temas» (41,10). **2.** *agua... fuego:* Símbolos del peligro y de la destrucción. En las tormentas y en las grandes masas de agua (el Mediterráneo, el mar de las Cañas o mar Rojo) anidaban monstruos demoníacos (Sal 89,10-11; Is 51,10; Gn 6-9 [el diluvio]; Ex 14,21-31; 15,8-13 [el éxodo]). **3.** Israel es preferido a todos los demás países representados por Egipto, Sebá (Egipto del Sur) y Etiopía (el actual Sudán), pero únicamente para que actúe como mediador del amor divino para con todos ellos. «Rescate» no ha de entenderse literalmente; para salvar a su pueblo, Dios no tiene que pagar ningún precio al maligno. **5-6.** Se anuncia la gran reunión (Jr 31,1-22; Ez 37,15-28), pero su cumplimiento excederá de cuanto expresan estas palabras cuando el mundo forme una sola familia en Cristo Jesús (Gál 3,26-29; Ef 2,13-16). Dios habla de «mis hijos» y «mis hijas» (Ex 4, 22-23; Os 11,1-11; Is 1,2), pues continuamente está impartiendo la vida, una vida de amor, decisión y entrega. Pero hasta que Jesús no envíe su Espíritu a lo íntimo de sus corazones, los hombres no podrán gritar «Abba, Padre» (Lc 11,2; Rom 8,14-17). **7.** Los hijos de Dios tendrán una participación tan completa en la vida divina que podrán ser designados con el nombre de Dios. Esta experiencia de la vida divina, reconocida y disfrutada, constituye la gloria de Dios (cf. 40,3).

9-13. Estos versículos vuelven a la escena del juicio (41,1), pero añadiendo un nuevo elemento: la llamada a los israelitas para que actúen como testigos. **9.** Yahvé ofrece una nueva oportunidad para que las naciones o sus dioses comprueben que «yo hago saber... las cosas antiguas» (cf. 40,4; 42,9). En el Próximo Oriente antiguo, el conocimiento implicaba una relación total, experimental; por ello la predicción suponía tener el control completo del curso de los acontecimientos. El tema reaparecerá en otras ocasiones (Is 53,1; Jn 12,38; 1 Cor 2,7; 10-16). **10.** Israel, por su extraordinaria supervivencia, y más aún por su maravilloso resurgir, es un testimonio a la vista del mundo de que sólo Yahvé es un Dios salvador. De manera semejante, los apóstoles, en el NT, son «testigos... hasta los límites de la tierra» (Act 1,8) de que «Dios ha resucitado a este Jesús» (Act 2,32). Tres verbos fuertes, «conocer», «creer» y «entender», llevan a la afirmación divina «yo soy». Entre las demás religiones orientales, la Biblia es la única que no habla de un origen o un declinar de su Dios. Este existe siempre en la plena posesión de la vida y del poder creador. **11-13.** De 29 palabras que tiene el TM, 12 están en primera persona, y el pronombre de primera persona aparece cinco veces. La primera línea repite «yo, yo, Yahvé»; pero este monoteísmo no constituye una teoría en sentido estricto ni expresa una orgullosa satisfacción propia, sino la realidad de un poder divino, pleno y exclusivo, que se pone al servicio de Israel y de todo el mundo prediciendo, salvando, creando y dando a conocer (44,6-8).

21 **14-21.** Prosigue el profeta con uno de sus temas favoritos, el del nuevo éxodo. Se sabrá que Yahvé es el único que actúa «redimiéndoos» (el hebreo utiliza el participio) y por ello se muestra como «el Santo» (cf. 40,25). En otras palabras: nada hay tan misterioso, tan «más allá» en relación con Dios, como la amplitud de su amor redentor; así lo sugiere el término «santo». **15-17.** Una serie de participios responden a la pregunta «¿quién es Yahvé?»: es el único «que crea a Israel..., que abre un camino..., que saca los carros». Se describe aquí el éxodo de Egipto, terminando con la escena en que los egipcios «yacen postrados para nunca más levantarse» (el verbo en imperfecto expresa una acción continuada), «sofocados y apagados» (el verbo en pretérito denota acción ya realizada). **18.** Nadie era más sensible que el Dt-Is a las acciones redentoras del pasado; sin embargo, aquí hace una advertencia contra un gloriarse en el pasado que no acierta a encontrar aplicaciones concretas para el presente. El nuevo éxodo habrá de ser constantemente rememorado como un acto redentor permanente; esta gran acción será objeto de la *anámnesis* en la era escatológica (cf. Lc 22,19; 1 Cor 11, 24-26). **19.** Este versículo parece volver a insistir: «¿será posible que *estéis tan ciegos?*». **21.** *el pueblo que yo formé:* Los LXX leen «el pueblo que yo adquirí»; esta expresión vuelve a aparecer en Act 20,28; 1 Pe 2,9.

22-28. Encuentro entre la ingratitud humana y la bondad divina. Las acusaciones de Dios, expresadas en estilo procesal, van seguidas luego de un perdón. La construcción del texto hebreo es maciza; cada sección de los vv. 22-24 empieza con una negación: «no..., no..., no..., no..., no...; pero a pesar de todo». Estos versículos son difíciles de entender, precisamente porque el profeta pasa rápidamente de los días preexílicos, cuando se ofrecían sacrificios como si en ellos consistiera la esencia de la religión (Is 1,11-15), al período exílico, cuando el sacrificio se había hecho imposible. El orgulloso espíritu del pasado, que se gloriaba en un minucioso ritual, se mantiene vivo en el presente, agobiando a Dios con sus abrumadoras ofensas. Los sentimientos de desesperación con que Israel se siente oprimido al verse privado de los sacrificios del templo y de los demás medios «humanos» de expiación no son culpa de Dios. Israel está abrumando a Dios con sus continuas quejas, está —literalmente— haciendo de él un siervo, expresión que se cuenta entre las más audaces del AT, pero muy en especial en el mismo Dt-Is si se tiene en cuenta el trasfondo de la teología del Siervo (42,1ss; 52, 13-53,12). La palabra clave es «abrumar». Tanto Dios como Israel están abrumados, pero por distintos motivos. **27-28.** Se manifiesta aquí la fuerte «personalidad corporativa» de Israel. Este rasgo tiene sus orígenes en el desierto, cuando el individuo dependía tan absolutamente del grupo y cuando tanta atención se dedicaba a la figura del anciano patriarca y al primogénito, en quien se continuaba la estirpe. Se considera que el futuro ya existía en los antepasados; las antiguas bendiciones y maldiciones explican la actual situación. *tu primer padre:* Jacob (Gn 27; Os 12,2-7; Jr 9,3). *tus portavoces:* Los profetas y sacerdotes indignos del pasado (Miq 3,5-12; Is 28,7).

B. J. Le Frois, CBQ 17 (1955), 315-23; Pedersen, *op. cit.*, 99-131; W. Robinson, BZAW 66 (1936), 49-62.

22 **44,1-5.** Este cántico está compuesto de una serie de versículos cortos, cada uno de los cuales empieza con una enérgica llamada de atención: «ahora escucha», «así dice el Señor» (fórmula que indica un oráculo), «no temas» (fórmula que indica una teofanía). La segunda mitad de cada versículo introduce un tema de misericordia: «siervo... elegido... hacerte... crearte... elegí». **1.** Dios pronuncia la palabra de elección, y su pueblo es formado en el seno de la historia sagrada. **2.** Dios le llama hijo «querido» (*yᵉšurûn*), término propio de quien quiere despertar afecto en otro, un diminutivo formado probablemente a partir de *yâšâr* (ser recto) y que aquí rima con Israel (v. 1) (cf. Dt 32,15; 33,5.26). **3.** Así que Israel reciba el espíritu, difundiendo una nueva vida desde su descendencia, la tierra quedará transformada en el nuevo paraíso. Como sería de esperar en una comarca semidesértica, el simbolismo del agua acompaña frecuentemente al espíritu de Dios (Ez 36,25; Zac 12,10; 13,1; Jn 3,5; 7,37-38). **5.** El profeta contempla cómo los gentiles confiesan a Yahvé como único salvador y tatúan el nombre del Señor sobre sus manos (cf. Ex 13,9; Ez 9,4; Ap 7,3). El ser contado entre la descendencia del pueblo de Dios no es cosa que dependa de la sangre, sino de la fe recibida por la acción del espíritu de Dios (Rom 4, 16-17; 8,14-17).

6-8. Sólo Yahvé es rey de Israel. La razón es que ya está «rescatando» a su pueblo. **6.** *Señor de las huestes:* Un título que también aplica Isaías de Jerusalén (Is 6,3.5; 3,1; 5,14) y muy frecuente en el Dt-Is (45,13; 47,4). «Huestes» se refiere a todo el pueblo de Israel concebido como un ejército que lucha por su Dios y por la implantación de su reinado (Ex 6,26; 15,3). En el presente contexto, sin embargo, Yahvé desacredita a las huestes del sol, la luna y los astros, que recibían culto en Babilonia, y reclama para sí la condición de fuente cósmica de poder (cf. DiccBib 531-33). El poder redentor de Dios se extiende desde el principio hasta el final de la vida humana (41,4). **7-8.** Mediante su palabra, Dios no se limita a predecir, sino que también da cumplimiento a lo previsto. Cuando se cumpla su voluntad, los efectos gloriosos que ello tendrá en Israel harán de este país su «testigo» (43,10). El Dt-Is considera la profecía y la revelación no como unas palabras susurradas por Dios en el alma de unos videntes extáticos, sino como su presencia poderosa en el tiempo y en el espacio, la cual va dirigiendo la historia de forma que un hombre de fe puede detectar la voluntad omnipotente y personal de Dios.

23 **9-20.** Mientras otros profetas veían en los dioses extraños unas potencias hostiles a Yahvé y a Israel, el Dt-Is proclama triunfalmente la victoria total de Yahvé (Is 40,18; 41,21). Estos dioses y sus fabri-

cantes «no cuentan nada» (en hebreo, *tōhû;* el mismo término que se aplica al universo antes de la creación en Gn 1,2; cf. Is 34,11; Jr 4,23). Aunque el estilo de esta sección es prosaico y dista mucho de la fuerza y viveza de otros poemas, no hay razón, según la mayoría de los investigadores, para decir que sea de otro escritor. Algunos, como Torrey, Kissane y Fischer, recomponen los versículos dándoles estructura poética, y Muilenburg reconoce rastros de ritmo en los vv. 12-13 y 15-17. Jr 10,1-16 es un pasaje similar a éste, y Sab 13,11-13 se compuso bajo su influencia.

21-23. Dios formó cuidadosamente los rasgos de su pueblo, como un alfarero los de la vasija que está modelando (42,6). Pero este amor no impide que siga haciendo preguntas que son otras tantas quejas (40,27). Ahora afirma ante su pueblo: «por mí nunca seréis olvidados». 1QIs^a expresa esta promesa divina de forma ligeramente distinta: «nunca me defraudaréis». **22.** Los verbos están ahora en tiempo perfecto, indicando así que ya está acabada la acción del amor redentor de Dios. **23.** El himno final entona un «grito jubiloso» que resuena por toda la tierra. Cuando, al ser redimido Israel, todo el mundo se transforma (Rom 8, 18-22). El Dt-Is prorrumpe frecuentemente en cánticos como éste (42, 5.10-12; 45,6; 49,13). ¿No sería acaso para proporcionar respuestas corales durante el culto sinagogal celebrado por los desterrados?

24 h) CIRO, UNGIDO DEL SEÑOR (44,24-45,25). El Dt-Is aclama al genio militar que derrocó la política semita de rapiña, crueldad y deportación (cf. comentarios a 41,1-29). Ciro, el déspota benévolo, quería el poder únicamente para lograr la unidad de todos los pueblos; fuera de esto permitía a los cautivos que regresaran a su patria, justamente para que pudieran rendir culto a sus propios dioses e interceder ante ellos por el monarca (Esd 1,1-4). El Dt-Is mira emocionadamente hacia el futuro e intuye un momento en que el mismo Ciro dará culto a Yahvé. De momento, ya es el instrumento del Señor que apunta hacia el gran día mesiánico. El profeta saca a relucir todos sus recursos: aliteración, repetición, rima y asonancia, además de la plena orquestación de sus principales temas de redención, creación, recreación escatológica, palabra de Dios y profecía, para presentar a Ciro, el ungido del Señor.

24-28. En esta introducción a su cántico, el profeta se sirve de una serie de participios; todo está ocurriendo en este preciso momento: «así habla el Señor, que te redime y te forma en el seno de la historia». Para llevar a término sus planes de salvación, Yahvé, el Dios de la alianza de Israel, está «haciendo todas las cosas, tendiendo los cielos y desplegando las tierras, sin ayuda de nadie». La alianza del Sinaí está recreando el universo entero. **26.** *confirma la palabra de su siervo:* El TM dice «siervo», en singular, con la idea de que Dios confirma la palabra (obra o vocación) de su Siervo, Israel (41,8). El plural «siervos» de algunas versiones trata de seguir el paralelismo con el segundo hemistiquio («mensajeros»), de manera que ambas palabras se referirían a los antiguos profetas que anunciaron la destrucción de Jerusalén precisamente como un medio necesario para que Dios tuviera ocasión de purificar a su pueblo y edificar una nueva Jerusalén. Ha llegado ya el tiempo del cumplimiento. **27.** El Dt-Is recurre al lenguaje mitológico de Babilonia; las profundidades marinas simbolizaban los poderes monstruosos del mal que azotan con la destrucción a la tierra pacífica (43,2; 51,9-10). **28.** El profeta pronuncia por primera vez el nombre de Ciro; según palabras del mismo Dios, Ciro «es mi pastor» (o rey; 40,10-11), porque «cumple cada uno de mis deseos». Las dos últimas líneas de este verso son, seguramente, una adición. La introducción es torpe, y el término *hêkāl* (templo) no volverá a ser utilizado por un profeta que no demuestra simpatía alguna hacia los sacrificios organizados del templo.

25 **45,1-8.** Escuchamos ahora el decreto divino que anuncia la entronización real de Ciro. Unicamente en este lugar del AT se llama a un extranjero «ungido» del Señor *(māšîaḥ,* «mesías»; *christos,* de donde viene «Cristo»). El AT nunca emplea el término *māšîaḥ* como un título para designar al futuro personaje de tiempos mesiánicos (DiccBib 1242-44; E. O'Doherty, CBQ 19 [1957], 19; S. Mowinckel, *He That Cometh* [Oxford, 1956], 3-9). El título se reserva principalmente para los reyes (1 Sm 16,6; 2 Sm 19,22), pero es compartido también por los profetas (Sal 105,15) y los sacerdotes (Lv 4,3; Dn 9,25-26). **1.** *cuya mano derecha yo he cogido:* El día de la coronación, los reyes de Babilonia tomaban la mano de su dios patrono, Bel-Marduk. El Dt-Is ve a Yahvé tomando por la mano derecha a Ciro y constituyéndole así rey legítimo del Israel mesiánico. El profeta habría de sufrir más tarde una gran decepción viendo a Ciro tomar la mano de Bel-Marduk y conceder a los judíos que regresaran a su país en el nombre de este dios (cf. ANE 316). **2.** el «yo» divino se pronuncia aquí enfáticamente, relacionando estrechamente las conquistas de Ciro con la divina revelación del Sinaí (Ex 3,14-15). *nivelaré las montañas:* La expresión convierte la marcha del ejército de Ciro en otro éxodo (40,3-4). Los «tesoros» de personajes legendarios como Creso caerán en manos de Ciro. **4.** Este versículo tiene sorprendentes implicaciones teológicas. Sin torcer la libre determinación de Ciro, Dios iba dirigiendo sus pasos «aunque tú no me conocías». Tenemos aquí un caso concreto de lo que significa que «Dios es el primero» (44,6). Dios estaba asegurando que la historia universal viniera a dar cumplimiento a sus designios con respecto a un pequeño grupo de cautivos, Israel. Historiadores como Heródoto o Jenofonte hubieran despreciado semejante baladronada; el Dt-Is acertó en virtud de su fe (cf. Smith, *op. cit.,* 185-86). **6-7.** Yahvé «forma la luz» y «forja el bienestar» *(šālôm;* cf. 44,28), pero el profeta, sin pretender explicar lo inexplicable, afirma que Yahvé es también quien «crea las tinieblas» y el «ay» (en hebreo, todo son participios). El mal no es un gigante que camina por el mundo descargando golpes a su antojo; en cierto sentido no hace más que cumplir los designios de Dios, que quiere purificar y enseñar a sus elegidos (Am 3,6; Is 10,5-20; Jue 2,6-3,6). **8.** Sigue una plegaria pidiendo a Dios —con urgencia, en modo imperativo— que de todos estos acontecimientos terrenos saque la salvación (cf. Is 11,1; 55, 10-11). La «justicia» (40,14) y la «salvación» del TM fueron traducidas

por san Jerónimo como nombres de persona: el «justo» y el «salvador». Su traducción latina es bien conocida a través del himno de Adviento *Rorate caeli desuper.*

9-13. Unicamente aquí imita el Dt-Is el estilo agresivo de otros profetas (Am 5,7.18; Is 1,4.24). Refiriéndose posiblemente al relato de la creación del hombre (Gn 2,7; 3,19; Jr 18,2-10; Rom 9,20-22), el profeta grita: «¡Ay! ¿Disputará la vasija con el alfarero? ¿Altercará la tierra con el que la ara?» (cf. C. F. Whitney, VT 11 [1961], 457-61). No le está permitido a nadie dudar de la sabiduría de Dios. Para un judío resultaba humillante aceptar como salvador a un extranjero. Pero la exigencia de obedecer que Dios plantea no se funda en una sumisión ciega al destino o en una aceptación pasiva de un poder brutal, sino en el delicado interés divino que sugiere la imagen del alfarero, en el amor paternal que se expresa con la fórmula «mis hijos» y en su preocupación personal, subrayada mediante la repetición de la primera persona. Pasando revista rápidamente a toda la historia de la creación, el Dt-Is intuye en ella un plan encaminado por completo a que Ciro dé la libertad a los exiliados. **13.** *sin precio ni rescate:* Ciro sólo pedirá que los judíos oren por él a Yahvé (Esd 6,10).

26 **14-25.** A la vista del ejército de Ciro, que avanza conquistando todo el mundo, el Dt-Is prevé un dominio universal del reino mesiánico. Pasaron ya los siglos de preparación, y la nueva era escatológica está a punto de irrumpir. Si el reino es universal, también habrá, según el profeta, un Dios único, y la fe en él traerá consigo una sola religión verdadera. **14.** La riqueza de todas las naciones, simbolizada en los dones de Egipto, Etiopía y Saba (cf. 43,3), correrá hacia Israel (Is 2,2-5; Sal 68,32ss; 72,10). Las naciones lo sacrificarán todo, contentas con tal de participar en la fe de Israel, pues mediante esta fe toda su tierra será recreada. El premio de la fe, prometido una vez a Abrahán (Gn 15,5-6; 22,15-18), pertenece a todos los hombres de fe. Pablo desarrollará plenamente esta doctrina (Rom 4). **15.** La confesión de fe hecha por los gentiles culmina en «Dios de Israel, Salvador». Sin artículo en el TM, «Salvador» viene a ser como un nombre propio de Dios. La gente dirá a este salvador: «Verdaderamente tú eres un Dios escondido» (algunas versiones revocalizan el TM). Sus acciones salvadoras se ocultan detrás de todas las actividades humanas, incluso las del pagano Ciro. El hombre llega a reconocer la presencia de Dios únicamente a través de la fe (A. Gelin, BiViChr 23 [1958], 3-12). **17.** A pesar de las repetidas infidelidades de Israel, el israelita humilde nunca habrá de sentirse avergonzado delante del mundo. En la palabra de Dios se combinan el juicio y la salvación, las dos características principales del tiempo escatológico. **18.** El Dt-Is introduce solemnemente otro himno. El estilo hebreo es dinámico; los sonoros participios son interrumpidos por rotundas afirmaciones: «él es Dios; él es el único que la estableció», que repentinamente se cambia en «yo, Yahvé, y no hay ningún otro» (41,8-10), estribillo que es un eco de las palabras de 44,6. Si Dios se hace presente algunas veces en el caos es únicamente para superarlo y ordenarlo.

19. La palabra de Dios es escuchada no por unos cuantos devotos y expertos en fórmulas mágicas, sino por todos los hombres, incluidos los gentiles que tienen fe.

27 **20-25.** El estilo adopta ahora el tono de una escena judicial (41, 1). **21.** El resto de los gentiles es convocado para que confiese que Yahvé estaba preparando todo para este momento de salvación ya «desde el comienzo». Cuando Yahvé predecía el futuro por medio de sus profetas estaba disponiéndolo todo para que se cumpliera. Aquí se da por supuesta la doctrina del «resto»: «los fugitivos de entre los gentiles» (Am 3,12; 5,3; Is 10,21-22). Esta doctrina es difícil de definir, porque no se limita a un determinado número de pueblos ni se refiere a un simple estado de humildad interior. Su respuesta implica la vieja pregunta: «Señor, ¿son sólo unos pocos los que se salvarán?» (Lc 13,23). **22.** Esta llamada a la salvación sólo entraña una exigencia previa: «volver» al Señor con fe humilde y confiada. **23.** El Dt-Is termina esta corta escena con unas palabras que un antiguo himno cristiano dirigirá luego a Cristo Jesús (Flp 2,5-11). La repulsa de los que «han manifestado su ira contra él» era necesaria a fin de que ninguna infelicidad pudiera echar a perder la gloria del reino escatológico. El profeta concluye su himno con la mención de «Israel», porque en aquel día todo el mundo pertenecerá al pueblo elegido de Dios.

28 i) Los dioses de Babilonia, como fardos (46,1-13). Ya ha expresado el Dt-Is sus reflexiones sobre la impotencia de los dioses; ahora presenta este mismo tema desarrollándolo plenamente y extendiéndolo hasta el cap. 48.

1-2. El poema comienza con la humillación de los dioses. Es difícil saber si el profeta está pensando en las estatuas de los dioses que son llevadas procesionalmente en solemnes ceremonias religiosas o en la apresurada huida que se organiza cuando se trata de esconderlas para evitar que sean destruidas por el ejército de Ciro, que avanza sobre la ciudad (cf. ANEP 537-38). En cualquier caso, los hombres se afanan por hacer menos pesada la presencia de los dioses. Las frases breves y tajantes del texto hebreo insisten en la rápida caída de las divinidades. Sospechamos también que hay un juego de palabras. El término para designar «ídolo», *'ăṣabbêhem,* se convierte en «obra penosa» con un simple cambio de vocales. *Bel:* Dios del cielo y padre de los dioses, patrono de la ciudad sumeria de Nippur, cuya figura se ha mezclado con la de Marduk, el gran dios de Babilonia (Jr 50,2; Bar 6,40; Dn 14, 2-21). La elevación de Bel-Marduk era celebrada fastuosamente en el ritual de Babilonia. Cuando se representaba el gran mito de la creación, *Enuma Eliš,* se creía que las fuerzas del caos quedaban dominadas para un año más (ANET 60-72; DOTT 3-16). *Nebo:* Hijo de Marduk y «dios secretario», en cuyo poder estaban las tablillas del destino. Su popularidad puede juzgarse por los numerosos nombres babilonios que hacían alusión a este dios: Nabopolasar, Nabucodonosor, Nabónido. **2.** Si el Dt-Is escribe acerca de los dioses que son llevados cautivos es porque escribe su poema antes de la caída de Babilonia. No hay aquí un

vaticinium ex eventu. Ciro invirtió la política habitual de los conquistadores: no sólo dejó a los dioses en sus templos, sino que devolvió a su lugar de origen aquellos que los babilonios habían quitado de su sitio.

29 **3.** *el resto de Israel:* Yahvé lo llama su carga y su cuidado (cf. 45,20; Dt 1,31; Os 11,3; Sal 21,10). El término *sābal* (llevar) tiene un rico significado. Implica la idea de adopción legal, que se llevaba a cabo en una ceremonia consistente en colocar al adoptado sobre el regazo del adoptante (cf. Gn 30,3; Rut 4,16). Los padres adoptivos cuidan del niño mientras viven, y el hijo adoptivo cuida la memoria de sus padres adoptivos después que éstos han muerto (cf. Bib 36 [1955], 266). **4.** Israel siempre será un niño que necesita los cuidados que le prodiga Yahvé. La última parte de este versículo está construida de forma que produce una fuerte impresión de poder, no sólo por la repetición del «yo» divino, sino también por la inversión de los tiempos; una traducción literal diría: «y yo he hecho [esto] y yo haré [esto]; y yo [te] llevaré y yo [te] he salvado». Dios permanece siempre el mismo en su amor (Sal 7,9.18). **8-11.** Una serie de cuatro imperativos hace que Israel fije su atención en el pasado: «Recuerda las cosas primeras» (41, 4). Las grandes acciones redentoras de Yahvé en el pasado sirven de apoyo a la fe en el presente. **10.** Yahvé actúa de acuerdo con un plan personal de salvación, y la palabra que predice el futuro cumple exactamente lo que expresa. **11.** *el pájaro de presa del este:* Este plan alcanza su momento culminante con Ciro. Nuevamente una hábil inversión de tiempos refuerza el pensamiento de la seguridad con que Dios cumple rápidamente sus predicciones.

12-13. *escuchadme, los de corazón tímido:* El hebreo dice «vosotros, obstinados», los lentos para reconocer el poder salvífico de Dios. Cada una de las divinas promesas está a punto de cumplirse; no hay tiempo para vacilaciones.

30 j) LAMENTACIÓN POR LA CAÍDA DE BABILONIA (47,1-15). El Dt-Is entona una elegía por Babilonia en el ritmo de 3-2 acentos, característico de Lam. Las expresiones de tristeza son sarcásticas, pues ante él se alza la ciudad todavía rica, descuidada e independiente, pero el profeta capta las señales de corrupción que laten en su interior, la sentencia de muerte que en los planes de Ciro ya ha sido formulada. Dios se apresta a devolver a Babilonia la salvaje destrucción de Jerusalén y la injusta deportación de su pueblo. Lo que el profeta condena sobre todo es el orgullo de la ciudad. El pecador humilde está dispuesto para la conversión; al pecador orgulloso es necesario quebrantarlo primero. Aunque esta lamentación pueda parecer cruel, debe equilibrarse con la llamada a la salvación universal expresada ya por el Dt-Is (el dolor se prevé como un medio para la purificación y, por tanto, también para la salvación) y con el hecho de que ninguna nación gentil sufrió tanto como Israel (Is 5; 8,6-10; Jr 13-14). Este poema es uno de los mejores en la colección del Dt-Is. La destreza del profeta se despliega en un rico vocabulario; hay, por lo menos, cuarenta términos que no aparecen en ningún otro lugar dentro de su obra (el cap. 40, sin embargo, contiene de

cincuenta a sesenta de estos términos, ocho sólo en el v. 12). El poema está dotado de un compacto vigor que le proporciona la interconexión de sus diferentes versículos: 1a, 5a; 5d, 7b; 8d, 10f; 9d, 11a, 11e, etc. Hay repetición no sólo de frases, sino también de sonidos; los frecuentes imperativos (en femenino singular) contribuyen a mantener persistentemente esa misma asonancia. El texto hebreo revela sorprendentes onomatopeyas: el v. 2a reverbera con el chasquido del molino que tritura los granos de trigo: *qᵉḥî rēḥayim wᵉṭaḥănî qāmaḥ gallî sammātēk.* El sarcasmo es acentuado mediante fórmulas grandilocuentes para llamar la atención: «virgen hija... exquisita y delicada... señora soberana... voluptuosa».

1. Babilonia se considera a sí misma como una virgen que no ha sido violada ni conquistada por nadie, pero si es virgen lo es únicamente en cuanto a su esterilidad (Am 5,2). Es llamada caldea porque era descendiente de este grupo semita, que emigró hacia el año 1000 a. C. desde su lugar de origen en dirección sudeste. Caldea se haría famosa después por sus adivinos (Dn 1,5; 2,2). **2-3.** Babilonia habrá de cambiar su regalada existencia de harén por la fatigosa esclavitud en el molino de granos (Ex 11,5; Jue 16,21). Se verá privada del velo que llevaban las mujeres nobles para ocultar sus rostros de las miradas libidinosas (Cant 4,3); habrá de desnudar sus piernas para trabajar más fácilmente o para que la traten con mayor libertad, como se hace con una cautiva (Is 20,4; Nah 3,5). **4.** Este versículo puede ser una adición litúrgica, un estribillo de la asamblea, en el que se recuerda que un sufrimiento como el que se acaba de describir puede tener un valor redentor.

5-7. El «silencio» de Babilonia es tenebroso y desesperanzado. El país ha quedado incapaz de rehacerse honrosamente, de arrepentirse con humildad o de amoldarse con energía a la nueva situación. Babilonia había desafiado las leyes de la humanidad al acumular amarguras sobre sus cautivos. **8-11.** Babilonia aparece de nuevo sentada como una diosa que acepta honras divinas (cf. Sof 2,15), incluso las aclamaciones reservadas a Yahvé: «yo y nadie más» (45,5.18.21; 46,9). «Llegará» lo que ella teme; el Dt-Is repite la expresión cinco veces en dos versículos. **12.** *guarda tus hechizos:* A esta frase inicial el hebreo añade un correcto ruego, punzante con su tono sarcástico: «te lo ruego» (Am 4,4-5). Los dos últimos hemistiquios del v. 12 podrían ser una ironía marginal; 1QIsᵃ las omite, añadiendo simplemente «incluso hasta hoy». **15.** *tus magos:* Enmienda del TM, que dice «tus mercaderes», es decir, «los que traficaron contigo» para su propia ganancia. Cada uno de ellos anda «errante» o camina vacilando hacia su propio distrito (Cheyne, *op. cit.,* 297). El último versículo expresa esperanza; Babilonia está dispuesta a reconocer que Yahvé es el único capaz de salvar.

31 k) RECAPITULACIÓN (48,1-22). El Dt-Is concluye la primera parte de su profecía con un sonoro final. Se escuchan aquí todos los temas principales, algunos de los cuales —Ciro, los ídolos y, con una ligera excepción, Babilonia— ya no volverán a ser tocados. Aborda también los temas conocidos: las cosas pasadas y las cosas por venir; la his-

toria, la profecía y la creación; el poder de la palabra; el nuevo éxodo. Vuelven a aparecer los imperativos ya familiares: oír, llamar, escuchar, nombrar. Otros rasgos característicos de su estilo vuelven a destacarse en este capítulo: los participios, las preguntas, las repeticiones.

1-11. Esta primera sección adopta de nuevo el viejo estilo profético de la amenaza y la condenación (cf. 49,9). Al dar por finalizada la primera mitad de su ministerio profético, el Dt-Is comprueba con desaliento que su predicación, tan llena de entusiasmo, ha despertado una respuesta bastante pobre. **1.** Los dos primeros versículos insisten en la idea del nombre. El pueblo elegido de Dios lleva el nombre de *Israel* («Dios es fuerte», Gn 32,22-29; Os 12,5; cf. De Vaux, VDBS 4, 730; R. Kugelman, *The Bridge* [Nueva York, 1955], 204-24). **2.** *llamados por el nombre de la ciudad santa:* Lit., «ciudad del Santo» (cf. Neh 11,1; Dn 9,24; Mt 4,5; los musulmanes siguen llamando todavía a Jerusalén *el-Quds,* «La Santa». El Dt-Is desarrollará más ampliamente el significado de «Jerusalén» en los siguientes capítulos. Esta ciudad simbolizaba la presencia de Dios y el cumplimiento de todas las promesas contenidas en la alianza. Por esta misma razón, Isaías de Jerusalén le dio el nombre de «ciudad de justicia, ciudad fiel» (Is 1,26; Jr 3,17; Ez 48,35). Israel, sin embargo, se gloría en esta ciudad de justicia «sin» buscar su «justicia» (es decir, «salvación») en Yahvé. **3.** *cosas primeras:* Incluyen la idolatría de los tiempos anteriores al exilio (v. 5) y el peligro de recaer en ella durante el mismo destierro (41,4.22-23; 44,6). Los babilonios atribuían la conquista de Jerusalén a Bel-Marduk; los israelitas sentirían la tentación de creerlo así, pues si Yahvé fuera verdaderamente divino, ¿cómo habría consentido que sobre su pueblo se abatiese semejante desgracia? El Dt-Is responde: ¡Ya lo había anunciado el mismo Yahvé por medio de sus profetas, que por ello sufrieron persecución! La palabra siempre había significado una llamada a la fe, a una fuerte confianza en Dios que supera cuanto pueda pensar el hombre. **4.** Israel, sin embargo, era «obstinado», con «nervio de hierro» y «frente de bronce» (Is 6; 30,9; Jr 5,3; Ex 32,9; Dt 9,6).

32 **7.** *traídas al ser:* El Dt-Is canta ahora las cosas nuevas (41,4), tales como la salvación de los desterrados y la inauguración de la era mesiánica. El TM dice: «son creadas ahora», y prosigue: «para que no digas: Yo ya lo sabía», como si las hubieras creado tú mismo. **8.** *pérfido... rebelde:* Un motivo por el que el Libro de la Consolación (caps. 40-55) no pudo ser compuesto por Isaías de Jerusalén es esta negación de que Israel (Dt 32,4; Is 1,2) conociera por anticipado las maravillas de este momento. **9.** Este versículo deja bien claro que la salvación de Israel depende de la «justicia» de Dios, no de la que pueda tener Israel (40,14). **10.** Este difícil versículo se traduce de distintas maneras, pero la idea general está bastante clara: el destierro es un nuevo Egipto, al que la antigua tradición llamaba «horno de aflicción» (Dt 4,20; 1 Re 8,51; Jr 11,4), donde se purificó y robusteció el amor confiado de Israel hacia Yahvé. **11.** *por amor a mí mismo:* Dios afirma que realiza esta obra de salvación por consideración a sí mismo, de manera que todo el que llegue a contemplar la redención de Israel reconocerá en ella la presencia divina.

12-22. La segunda parte de esta recapitulación canta la nueva redención. **12.** El versículo inicial invierte la apostasía de los primeros tiempos, cuando Israel llevaba el «nombre» de «señor de las huestes», pero «sin sinceridad ni justicia» (vv. 1-2). Dios vuelve a llamar ahora a Israel por este mismo nombre, y el pueblo se hace «fuerte» inmediatamente en su fe y en su entrega. La fortaleza de Israel se apoya en Yahvé, que es «el primero», que está al comienzo de toda acción y también en su cumplimiento final, como «el último». Por tres veces repite el Dt-Is el sagrado «yo» de Yahvé, subrayando así el fuerte amor personal de Dios. **13.** Este versículo pasa de la alianza con Israel a la creación del mundo. La alianza, sin embargo, no es otra cosa que la prolongación del acto creador, que aseguraba el cumplimiento de los planes de Dios al crear. Se subraya esta conexión no sólo por el hecho de que «nombrar» y «llamar» son el mismo verbo en hebreo, sino porque el Dt-Is utiliza el participio o el imperfecto del verbo (40,28; 42,5). De ahí que la creación aparezca cada vez más claramente como una obra histórica de salvación que prosigue a través de todas las edades y viene a desembocar finalmente en la era de la alianza. **14-16.** La redención se realiza por medio de Ciro. Al igual que en las anteriores escenas judiciales (41,1), Dios desafía a los dioses: ¿acaso han predicho ellos, y han dado cumplimiento con sus palabras a «estas cosas»? «El primero y el último» (v. 12) actúa por medio de Ciro. Este es Abrahán, porque también es «el amigo del Señor» (41,8) que viene desde el este para traer la salvación a las naciones. **16.** *jamás desde el principio he hablado yo en secreto:* Aunque nadie hubiera sido capaz de imaginarse esta forma extraordinaria de realizar la salvación (vv. 3; 6-8; 40,3), lo que Dios hizo en el caso de Abrahán debió de servir como preparación para que los hombres aceptasen la vocación de Ciro. La última parte del v. 16 es una *crux interpretum.* BJ la atribuye a Ciro; Dhorme la explica como un dicho aislado en que el profeta se defiende contra ciertas críticas *(op. cit.,* 171); pero si éste es el caso, el profeta hablaría en nombre propio solamente aquí y en 40,6. Mediante una hábil corrección del texto, Kissane obtiene «y yo, Yahvé, he enviado liberación» *(op. cit.,* 116-17).

33 **17-19.** Esta estrofa comienza en el solemne estilo de un oráculo; los participios hacen que la palabra de Dios resuene constantemente, tendiendo «el camino» del Señor (40,3). La palabra de Dios siempre fue el factor más importante en la religión bíblica, empezando por Abrahán (Gn 12,1-3), prosiguiendo con Moisés (Ex 19,3-8) y siendo revigorizada por los profetas.

A. Jones, *God's Living Word* (Nueva York, 1961); J. L. McKenzie, TS 21 (1960), 183-206; F. L. Moriarty, *The Bridge,* 3 (Nueva York, 1958-59), 54-83.

18. Los mandamientos mosaicos, si son observados, asegurarán la «prosperidad» *(šālôm;* cf. 44,28) y la «vindicación» *(ṣᵉdāqâ;* cf. 40,14).

19. Desde Moisés, el Dt-Is pasa a Abrahán, al que se prometió una «prole» igual a «la arena» de las orillas del mar (Gn 22,17) y un nombre imperecedero, de forma que todas las naciones se bendecirán por él (Gn 12,2-3; Jr 4,2). **20.** Con frases cortas y abruptas —cada una tiene dos acentos en vez de los tres acostumbrados— el Dt-Is indica el comienzo del nuevo éxodo. Lo hace «con gritos de júbilo» (Is 12,6; 44, 23; Sof 3,14: referencias todas de carácter escatológico). El pueblo «hasta el fin de la tierra» será atraído para que crea en Yahvé cuando presencie su poder redentor «en su siervo Jacob» (Is 47,7; Sal 126,2). **21.** Esta descripción del nuevo éxodo influyó en el *Tg. Onkelos* para la explicación de Nm 21,17, de manera que se llegó a creer que la roca de Moisés seguía a los judíos a través del desierto como un manantial de agua siempre a punto. De aquí procede la aplicación que hace Pablo de esta imagen a Cristo en 1 Cor 10,4; cf. E. E. Ellis, JBL 76 (1957), 53-56. **22.** Este versículo corresponde a 57,21.

34 C) Himnos a la nueva Jerusalén (49,1-55,13). Ya no se escuchan los conocidos temas de Ciro, el amado del Señor (41,8; 48,14), o de la locura de los ídolos (40,18; 41,23). Los cánticos de la nueva creación y del nuevo éxodo continúan entonándose, pero con menos entusiasmo. Resuenan los ecos profundos del sufrimiento con pesado ritmo, pero a ellos se contraponen las llamadas de las trompetas que convocan a Jerusalén para iniciar una nueva grandeza. Los caps. 49 y 40 tienen mucho en común, especialmente el estilo de introducir una nueva sección formal: el tiempo de la servidumbre ha terminado (40,2) y ha llegado el de la gracia (49,8); se prepara un camino en el desierto (40,3) y se describe el retorno a lo largo de él (49,10). En cada una de estas secciones hallaremos la imagen del pastor (40,11; 49,9), la nivelación de las montañas (40,3-4; 49,11) y la consolación (40,1; 49,13). Los investigadores explican las relaciones entre los caps. 40-48 y 49-55 de diferentes maneras: cada una de las secciones sería de autor distinto (W. Staerk; T. K. Cheyne). Los caps. 49-55 fueron escritos por el Dt-Is después de su retorno como repatriado a Jerusalén (R. Kittel), o en Babilonia, después de la caída de esta ciudad (P. Volz). Sobre una más amplia exposición de este problema, cf. Feuillet, VDBS 4, 699-701, o Pfeiffer, *Introd.,* 453-55. Aquí adoptamos la posición de que el Dt-Is escribió en Babilonia después de que Ciro hubo promulgado el decreto que permitía a los judíos regresar a su patria (Esd 1,1-4). Su nueva situación difícilmente les permite sostener el santuario de Jerusalén, y en esta pobre franja de terreno, de 30 por 40 kilómetros, el pueblo sucumbe rápidamente al desaliento, la avaricia y la crueldad (Ag; Neh 5; Esd 9-10). Hasta 515, gracias a la insistencia de Ageo y Zacarías, no se termina el templo, cuyos cimientos habían sido puestos en 536 (Esd 3,7-4,5; 5,1). En los presentes poemas se escucha el eco triste y melancólico de esta situación. Pero la fe del profeta va más allá de los actuales acontecimientos y contempla cómo esta Jerusalén vivirá algún día la plena gloria de la era mesiánica. A pesar de que Ciro no aceptó la fe en Yahvé y dio la mano a Bel-Marduk, el Dios de Israel llevará al mundo

a formar un solo reino, en el que todos los hombres estarán unidos a Dios mediante una alianza de paz.

35 a) LA LIBERACIÓN DE ISRAEL (49,1-26). Este capítulo empieza con el segundo cántico del Siervo doliente (→ 5, *supra;* cf. comentario a 42,1). De nuevo nos encontramos con el problema literario de la extensión del cántico. Los seis primeros versículos, como ocurre en los restantes cánticos del Siervo, presentan el estilo de las confesiones de Jeremías (Jr 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18): soliloquio personal de un hombre creyente abrumado de tristeza; con el v. 7 nos hallamos de nuevo en el estilo de los oráculos proféticos solemnemente pronunciados por Yahvé. Este cántico da por supuesto que el Siervo ya ha estado trabajando y se siente ahora descorazonado por lo ineficaz de su ministerio. Dios responde ampliando aún más el campo de acción de su Siervo: ahora tendrá que ir a los gentiles.

1-6. El segundo cántico del Siervo, dirigido a las naciones gentiles, presenta a éste como un nuevo Jeremías; ha sido llamado desde el seno materno (Jr 1,5); su vocación abarca también la misión a los gentiles (Jr 1,10; 25,15ss); proclama un mensaje a la vez de condenación y felicidad (Jr 16,19-21), de sufrimiento y purificación (11,18-12,6); a veces reacciona con un profundo desaliento (Jr 14,17; 20,7). **1.** *me llamó desde el seno materno:* Vemos aquí en acción la doctrina sobre Dios principio y fin (41,4); Dios sitúa a sus elegidos en el camino de su especial vocación incluso antes de que hayan nacido: Juan el Bautista (Lc 1,15), Jesús (Lc 1,31), el apóstol Pablo (Gál 1,15). **2.** *me hizo:* Lit., «hizo mi boca» aguda en la proclamación de su palabra (Ef 6,17; Heb 4,12; Ap 1,16). No está claro por qué Dios escondió al Siervo, si fue para protegerle o para hacerle sentir la insignificancia abrumadora de Judá (51,16; 59,21).

3. La mención explícita de *Israel* crea una dificultad a quienes interpretan al Siervo como un individuo, pues aquí se alude a él como si se tratase de un grupo colectivo de Israel. Incluso para la interpretación colectiva resulta embarazoso el término «Israel», pues ¿cómo puede tener el Siervo Israel una misión que desarrollará cerca de Israel (v. 5)? No faltan tampoco los problemas en relación con la gramática hebrea. North saca la conclusión de que su interpretación sólo puede mantenerse «con una duda perfectamente justificable» *(The Suffering Servant,* 119). La solución quizá esté en el hecho misterioso de que el Siervo es la congregación de todos los israelitas, pero especialmente de los miembros santos del pueblo; indudablemente, estos últimos tienen una misión que cumplir para con todo miembro pecador de Israel (cf. Rignell, *op. cit.,* 161). **4.** Este versículo comienza en agudo contraste con el anterior: «él (Yahvé) me dijo» (3); «y yo mismo le dije» (4). El siervo expresa sinceramente su desaliento por lo que le parece una misión inútil, «para nada» *(tōhû;* cf. Gn 1,2; Jr 4,23; Is 41,29). El Siervo aprende a buscar su único «galardón» *(mišpāṭ;* cf. 40,14) «con Yahvé»; no quiere decir que vaya a perder el celo apostólico, sino que confía a Dios la tarea de revelar su fruto en su propio tiempo. Esta lección es necesaria, para que

el Siervo no mida la eficacia de su obra según las apariencias humanas (cf. 1 Cor 4,1-5) o busque su propia gloria (Flp 2,8-11; Jn 17,5). Queda así contestada la pregunta de 40,27. **5.** El texto hebreo se encuentra corrompido y confuso. Este versículo se suele desplazar de aquí, colocándolo en otro lugar o incluso es suprimido. **6.** Dios alienta al Siervo ampliando su misión «hasta los confines de la tierra» (Gn 12,3; Lc 2, 32; Act 13,47; sobre la composición de 49,1-6, cf. C. H. Giblin, CBQ 21 [1959], 207-12).

36 **7-13.** El Dt-Is proclama el cambio maravilloso que va a experimentar la suerte de Israel (cf. North, *Isaiah 40-55,* 110). **7.** Comenzando solemnemente con un oráculo, el profeta contempla cómo, a través del «despreciado», Dios está redimiendo (participio) a las naciones. **8.** *en un tiempo de gracia:* Esta frase se convertirá en herencia común de la apocalíptica judía (Muilenburg, *op. cit.,* 571); tanto Jesús como Pablo verán el cumplimiento de esta esperanza en su propio tiempo (Lc 2,14; 2 Cor 6,2). *gracia:* La salvación viene según el beneplácito de Dios. *tierra:* Elemento siempre importante en las promesas mesiánicas. ¿Cómo podría hacerse realidad de otra manera la salvación total del hombre, cuerpo y espíritu (Mt 5,4)? **9.** Dios es un pastor que conduce su rebaño a lo largo de un nuevo éxodo (40,11; 42,7). **10-11.** El Dt-Is prosigue describiendo el éxodo, prestando especial atención al tema mesiánico del agua (cf. Jn 4,10ss y Ap 7,16). **12.** Todas las naciones confluyen y se juntan en la gran reunión. Ciertamente ha de incluirse también el resto del antiguo reino del norte (1 Re 12; 2 Re 17). El lenguaje tiene un ritmo movido: «mirad, unos...; mirad, otros..., y aun otros». **13.** Este interludio melódico (41,17; 42,5) nos recuerda el himno cantado por Moisés y los israelitas cuando fueron rescatados de Egipto (Ex 15; cf. Rignell, *op. cit.,* 64).

14-23. Se dedican a Sión-Jerusalén unos hermosos versículos de consolación. **14.** Los versículos iniciales crean un efectivo contraste con el himno anterior. **15.** Quizá sea ésta la más aguda expresión del amor divino en toda la Biblia; Juan transferirá la idea a la paternidad de Dios (3,16). Al mismo tiempo se nos ofrece una imagen del amor divino, tan por encima de cualquier amor humano, que realmente constituye el más grande misterio de la fe (1 Jn 4,16). **16.** *tus muros:* Dios habla a Jerusalén, al pueblo entero de Dios. **18.** En un majestuoso oráculo Dios afirma que ama a Israel no sólo como a un hijo, sino como a una «novia». El Dt-Is es tributario de los anteriores profetas en cuanto a esta presentación tradicional de Yahvé como esposo (Os 1-3; Jr 2,1-3; Ez 16). **19-21.** Israel estaba «desolada y estéril», pero el maravilloso poder de Dios llena su casa de hijos sanos y felices. Este versículo, junto con 54,1-3, puede dar la clave para interpretar el difícil 7,14. La vida se multiplica en la era mesiánica más allá del poder y la esperanza humana. **22.** *mi señal:* En Is, Dios pronunciaba estas palabras para convocar a los invasores que debían castigar a Judá (5,26); Dios llama ahora a todas las naciones para que se unan en la obra de edificar la familia mesiánica. **26.** Se subraya mediante una exageración algo que es común

al AT y al NT (Ap 16,5-7; 18,5-8). Dios no consentirá nada que sea tristeza o pecado en la nueva Jerusalén. El «Fuerte de Jacob» (Gn 49, 24) ha cumplido las promesas de su alianza con el mundo.

37 b) ISRAEL EN TINIEBLAS (50,1-11). Mientras los anteriores capítulos hablan frecuentemente de sufrimiento, las palabras se pronunciaban en la línea de una fuerte esperanza de que las puertas de las prisiones se abrirían en seguida y la tiniebla se convertiría en luz (40,2; 42,7). El Dt-Is habla ahora con espíritu de resignación, aunque no le falta un dejo de reproche. En el cap. 50 aparece el tercer cántico del Siervo doliente: en comparación con los dos primeros, las tinieblas son más densas, la persecución más violenta. Muchos investigadores limitan la extensión del poema a los vv. 4-9. Dada la compacta unidad de este capítulo, hemos de admitir que el cántico ha sido cuidadosamente entretejido en la trama del mismo. La primera parte del capítulo adopta el esquema de dos preguntas y una afirmación (1b, 1d, 1f; 2c, 2e); este mismo artificio se mantiene en el cántico (8b, 8d, 8f). **1-3.** El exilio puso de manifiesto una separación entre Yahvé y su esposa, Israel. Dios se dirige, a la vez, a su esposa y a los israelitas, que consideran a Israel o Sión como su madre. Según Dt 24,1-4, una esposa divorciada que se ha casado de nuevo nunca puede volver a unirse con su primer esposo. Puesto que Dios anhela recuperar a Israel como su esposa amada, ello significa que nunca se divorció de ella en realidad (54,6-8; 61,4-5). También aquí se manifiesta la dependencia del Dt-Is con respecto a los anteriores profetas; Jr 3,8 habla de que Dios repudió a los israelitas del norte, y Ez 16 relata el propósito que tiene Dios de exponer a Israel a un trato vergonzoso. El Dt-Is, sin embargo, atempera las palabras de aquéllos. **2.** Dios, mediante su palabra, siempre estuvo dispuesto a acudir en ayuda de Israel. De la idea de redención y de lucha contra el pecado, el profeta pasa a la del poder de Dios para secar el mar y destruir los monstruosos símbolos del pecado que en éste se albergan (Sal 89,10-11; 104,7; Is 51,9-10). También llegan a nosotros los ecos de las plagas de Egipto (Ex 7,18-21). **3.** Estos versículos pueden ser una revelación de la sombra del pecado y del sufrimiento o la introducción de una gran teofanía (Ex 19,16-19; 2 Sm 22,9; Nah 1,3-6).

38 **4-6.** El tercer cántico del Siervo comienza afirmando que la palabra de Dios es la fuente de la salvación. **4.** El Siervo habrá de comportarse primero como un discípulo que recibe devotamente la palabra de Dios, antes de que pueda decidirse a enseñar a los demás. Cazelles enmienda este difícil texto: «Mi Señor Yahvé me ha dado una lengua de discípulo, la prueba de la tartamudez. Es como un hombre cansado al que una palabra divina despierta en la mañana. El despierta mi oído en la mañana para escuchar como lo hace un discípulo...» (H. Cazelles, RSR 43 [1955], 53-54). Al igual que los restantes profetas que le precedieron, el Siervo es ignorado y hasta maltratado (Am 7,10-17; Miq 2,6-10; Jr 20,7-18). Si el Siervo es la colectividad de Israel, entonces es que el pueblo doliente está sordo a la palabra salvadora de Dios que se está pronunciando (o cumpliendo) a través de aquellos sufrimientos.

Pero dentro de la comunidad de Israel hay hombres santos, como el Dt-Is, que escuchan obedientemente la palabra de Dios y se esfuerzan por decírsela a los demás. **6.** No resulta fácil determinar si es el mismo profeta el perseguido. Puede que su deseo de abrir las puertas del reino mesiánico a los gentiles resultase totalmente inaceptable para la comunidad israelita. Los primeros repatriados que llegaron a Palestina rechazaron cualquier género de ayuda por parte de otros grupos extranjeros, como los samaritanos, para reedificar el templo (Esd 4,1-5; Mal 1,2-5) y no se mostraron dispuestos a consentir un apostolado misionero entre los gentiles (cf. Jon). A veces, Mt 5 depende de este pasaje (cf. D. M. Stanley, CBQ 16 [1954], 398-99).

7-9. Vuelve el profeta a la terminología judicial (cap. 41); este género literario le da la oportunidad de poner frente a frente el bien y el mal, Dios e Israel. Puede utilizar los recursos de la pregunta, la respuesta, la acusación y la sentencia. **7.** *no soy despreciado:* Este término procede de la misma raíz que «golpe», en el versículo anterior, y ofrece un duro contraste. *rostro como pedernal:* Frase frecuente en la predicación de los profetas (Jr 1,8.18; Ez 3,8-9). **9.** La segunda mitad del v. 9 engarza bien con el v. 3; este hecho, según Cazelles, nos ayuda a recomponer el cap. 50 en la forma que tenía antes de que se insertase en él la parte correspondiente al Cántico del Siervo (Cazelles, *op. cit.*, 16-17). También sería una buena conclusión para el cántico. Dado que el vestido es una frecuente metáfora que sustituye a la persona (Job 13, 28; Mc 5,28), los enemigos del Siervo desaparecerán como un vestido apolillado.

10-11. Todos los israelitas fieles tendrán que caminar en tinieblas —no les queda otra alternativa— y, al igual que el Siervo, tendrán que seguir creyendo a pesar de todo. **11.** Si pretendemos contar con la luz de su propia habilidad, se hundirán en un lecho de dolor fabricado por ellos mismos.

39 c) FORTALEZA PARA LOS ATEMORIZADOS (51,1-16). En dos poemas diestramente elaborados (vv. 1-8 y 9-16), el Dt-Is demuestra un fino conocimiento de la literatura épica israelita sobre la creación y los primeros patriarcas (tradición J). Contempla cómo la historia, la creación y la escatología se combinan en el actual momento de la salvación. Israel, sin embargo, aparece lánguido, casi desesperado, y ha de ser sacudido para que preste atención.

1-3. «Seguir la justicia» eficazmente (Mt 5,6; 6,33) exige de Israel que busque al Señor, el único capaz de cumplir las promesas del pasado y las esperanzas de la humanidad; porque no sólo se obligó con aquellas promesas (Gn 12,1-3; Ex 19,4-6; 24,8), sino que también insufló su espíritu en el hombre, haciendo imposible que éste se conforme con ambiciones estrictamente humanas (Gn 2,7; Ez 37,9-14). Dios es la roca, la fuente única de vida para toda la comunidad de Israel (Dt 32, 4.18; Sal 18,3; Is 44,8). **2.** Dios transmitió su vida por medio de Abrahán y Sara. Estos, aunque su matrimonio era estéril, creyeron que Dios les bendeciría con el hijo prometido. La fe abrió sus corazones a la palabra del Dios vivificante. Dios «llamó» a Abrahán, como dice el TM, «a fin de bendecirle y hacerle muchos». **3.** Jerusalén está ahora solitaria y estéril, tan sólo es un resto de la antigua nación, pero está siendo moldeada por la palabra divina; el paraíso prometido llegará (Ap 21, 10ss). La fe del profeta es tan firme, que pone los tiempos verbales en perfecto (perfecto profético).

4-6. Si bien esta estrofa repite ideas anteriores, no es una mera antología. **4.** Las palabras iniciales piden atención no sólo por parte de «mi pueblo», sino también por parte de «mi rebaño» entre los gentiles. La ley ya no es promulgada en Sión (Is 2,3) ni dada por el Siervo (42,4); la «ley» y el «juicio» —los planes de Dios que conducen eficazmente a la redención— se reciben directamente de Yahvé. **5.** La línea que habla del brazo del Señor es suprimida en algunas versiones, pero lo cierto es que marca un punto culminante del mensaje. El brazo del Señor, que sacó a los israelitas de Egipto (Ex 6,6; 15,16) y creó el mundo (Jr 27,5), «juzgará a los pueblos del mundo» (Is 40,10; Lc 1,51). **6.** *alzad vuestros ojos a los cielos:* Daos cuenta cómo el sol, la luna y las estrellas, divinidades de las antiguas religiones, se oscurecen y se desvanecen como el humo (cf. Os 13,3; Sal 68,3; Mt 5,18; 24,35).

40 **9-16.** En este poema, así como en las dos siguientes secciones (51,17-23; 52,1-12), se utiliza el metro de 3-2 acentos propio de Lam, pero las palabras resuenan con una exigencia urgente y atrevida. Ha pasado tiempo desde que el Dt-Is cantó los caps. 40-48; hay muchas reminiscencias de los otros profetas: Miqueas, Nahúm, Jeremías, Ezequiel e incluso del autor de Lam. **9.** Las palabras iniciales no han de tomarse en el sentido de irreverencia hacia Dios, sino como expresión de un espíritu desesperado que se siente hundido en las tinieblas, pero que sigue firmemente convencido de la bondad y la fuerza de Dios (cf. Sal 10,12). Se pide a Dios que repita las poderosas acciones redentoras de «los días antiguos», de los tiempos de Abrahán, Moisés y David, como un eco de Miq 5,1. En la negrura de este momento se está librando la lucha de la creación; Dios pelea con monstruos destructores como Rahab o el dragón a que se rendía culto en Ugarit y en Egipto (Sal 89,11; Is 30,7; Job 9,13; cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* [Roma, 1949], 11-14, textos 129 y 137, en inglés; O. Kaiser, *Die mythologische Bedeutung des Meeres* [Berlín, 1959]). **10.** El Dt-Is encuentra la oportunidad no sólo para aclamar a Yahvé conquistador de los monstruos marinos, sino también para ir pasando imperceptiblemente a su tema favorito del éxodo. Dios hará de nuevo un «camino» (40,3) a través de «las profundidades del mar (Rojo)». **11.** Cf. Is 35,10. **12-16.** El Dt-Is apela de nuevo al poder de Dios para crear y para mantener la fe en su potencia redentora. La edición hebrea de Kittel pone los vv. 13b-16 en prosa, y muchos comentaristas opinan que las ideas originales del Dt-Is han sido cargadas pesadamente por otra mano; el v. 15b es una cita de Jr 31,35.

41 d) LA COPA DE LA IRA DEL SEÑOR (51,17-23). En éste y en el siguiente poema convergen muchos temas característicos del Dt-Is, re-

forzándose unos a otros y ayudándose con los escritos de otros profetas. La primera parte se dirige a Jerusalén, viuda desgraciada, obsesionada por el recuerdo de los hijos que vio desfallecer por todas las esquinas (Lam 2,19). Sigue el ritmo de 3-2 acentos, mostrando que la agonía es profunda, pero controlada (cf. N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations* [Chicago, 1954], 31). *¡despierta, despierta!:* Las palabras (en la forma hitpael del verbo hebreo) son mucho más intensas que en 51,9. La «copa de la ira» contiene los ayes predichos por muchos profetas (Jr 25,15-31; Hab 2,16; Ez 23,31-33; Lam 4,21); fue «apurada hasta las heces» cuando los babilonios abrieron brecha en las murallas de Jerusalén en julio de 587, tuvieron a la ciudad aterrorizada durante todo un mes y, en agosto, el 9 de Ab, se dio comienzo a la demolición de la ciudad y a la extinción de todo un pueblo (Jr 39.52). El v. 19a es un eco de Nah 3,7; el v. 19b dice literalmente: «¿quién hay para sacudir su cabeza a un lado y a otro en el dolor?»; en el TM, el v. 19d dice: «¿quién? Yo os confortaré».

21-23. Dios hablará una y otra vez a Jerusalén, aturdida por tanto dolor: «Pero ahora, óyelo, te ruego, oh afligida... Mira». La tristeza es verdaderamente el resultado de sus pecados, pero al mismo tiempo ha dado origen a un espíritu pobre y humilde, que mira ansiosamente a Dios buscando vida, paz y alegría. El movimiento espiritual de los «anawim», inaugurado por Sofonías (2,3; 3,12) y desarrollado por Jeremías (15,10-21), va llegando a su madurez. Los salmos mantendrán vivo y operante este espíritu en el Israel posexílico (Sal 9,13; 22,25), y los miembros de la alianza que conocemos a través de los manuscritos del mar Muerto harán de él su forma de vida (1QS 8,1-9).

E. Best, NTS 7 (1960-1961), 225-28; A. Gelin, *Los pobres de Yavé* (Barcelona, 1963); J. Schildenberger, *Moses als Idealgestalt eines Armen,* en *À la rencontre de Dieu* (Hom. A. Gelin; Le Puy, 1961), 71-84; J. S. van der Ploeg, OTS 7 (1950), 236-70.

42 e) DESPIERTA Y ALÉGRATE, JERUSALÉN (52,1-12). El Dt-Is entona solemnemente un canto de entronización en honor de Jerusalén (→ Salmos, 35:6,9). **1-2.** Una serie de imperativos sirven para llamar la atención. Jerusalén, sala del trono de Yahvé (52,7), ya no será invadida por ninguna impureza pecaminosa (35,8; 48,2). **3-6.** Estos versículos son de un autor posterior, que enuncia aquí sus reflexiones sobre las palabras del Dt-Is y la historia de Israel (Dhorme, *op. cit.,* 184). El metro es muy deficiente, de manera que el TM y muchos autores modernos traen esta sección escrita en prosa. *Egipto y Asiria:* Sus medidas opresivas siguen realizándose ahora a manos de Babilonia; Israel no es su propiedad. A nadie está obligado Yahvé a pagar una suma de dinero en concepto de rescate (45,3; 50,1). Israel tampoco ha aportado nada, como no sea una fuerte y humilde obediencia a Yahvé en la historia; fue «justificado libremente» (Rom 3,24). **5-6.** Los enemigos de Israel velan el cadáver de éste entre blasfemias contra Yahvé (cf. Sal 42,11; 79,10; De Boer, *op. cit.,* 77), pero Dios les responde: «¡Aquí estoy yo!» para salvarte a través de estos sufrimientos. **7.** *paz... salvación... vuestro Dios es rey:* El mensajero lo va gritando conforme atraviesa las crestas de las montañas (40,9-10; Rom 10-15). **8.** El grito es repetido ahora por los centinelas que guardan los muros arruinados de Jerusalén. Conforme la palabra de Dios va calando por todo el país y en el pueblo, todos ven «directamente ante sus ojos cómo el Señor restaura a Sión» (62,6-7). **9-10.** Este himno de acción de gracias resonará en otros textos del AT (Lc 1,26-33; cf. R. Laurentin, *Luc I-II* [París, 1957], 64ss).

11-12. Los enérgicos y repetidos imperativos son transmitidos por los heraldos a través del país hasta que todo Israel está reunido para la gran marcha en dirección a la patria. *no toquéis nada impuro:* El profeta pide que todo esto sea algo más que un simple traslado de un lugar geográfico a otro; más bien se trata de que Israel salga de una situación espiritual de impureza y pase a un estado de santidad (cf. Ag 2,10-14). **12.** En contraste con la prisa del primer éxodo (Ex 12,11; Dt 16,3), el ejército del nuevo pueblo de Dios avanza pacífica y serenamente (Ex 13,21; Is 4,4-6; 58,8).

43 f) CUARTO CÁNTICO DEL SIERVO DOLIENTE (52,13-53,12) En los cánticos del Siervo doliente han venido a remansarse los más finos sentimientos y los actos más heroicos del pueblo de Dios como trama de su composición. En el cuarto cántico el Siervo aparece identificado con el pueblo en la tristeza, pero distinto de todos sus miembros en la inocencia de su vida y en la entrega total al servicio de Dios. La doctrina del sufrimiento expiatorio encuentra una suprema expresión en estos versículos. El estilo y la idea se compenetran de manera que pocos pasajes de la Biblia alcanzan tal poder de expresión, equilibrio y contraste. Aparecen aquí unos 46 términos que faltan en el resto del Dt-Is (North, *The Suffering Servant,* 168, concluye que la aparición de estos términos raros no supone la mano de un autor diferente; el cap. 40 incluye unos 50 términos de esta clase). El estilo es «cortado, sollozante y reiterativo» (Smith, *op. cit.,* 351), con la entonación constante de sonidos en *-û* y *-ô,* propios de la elegía. El autor no puede echarse atrás, pero tampoco se siente capaz de afrontar de golpe la tremenda amargura del Siervo; varias veces aparta su mirada y repite frases parecidas.

Se agudiza el problema de la identificación del Siervo. En un principio, la antigua tradición judía precristiana interpretó este cántico en sentido mesiánico (cf. Hegermann, *op. cit.).* Los manuscritos del mar Muerto prácticamente nunca utilizan este cántico (J. Carmignac, RQ 2 [1960], 383-95; J. S. Croatto, VD 35 [1957], 356), y los Targumes hicieron de este doliente un enemigo de Dios (J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah* [Oxford, 1949], 178-81; Mowinckel, *He That Cometh,* 330-33). Parece ser, pues, que el sufrimiento expiatorio nunca llegó a ser una idea integrante de la doctrina mesiánica del judaísmo oficial (O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* [Neuchâtel, 1966], 52). La aportación excepcional de Jesús consistió en fundir el tema del Siervo doliente con la doctrina mesiánica del Hijo de hombre (Stanley, *op. cit.,* 385-425; J. Giblet, LumVi 7 [1958], 5-34). El NT

identifica a Jesús con el Siervo doliente en su bautismo (Mc 1,11; Jn 1, 34), en sus milagros (Mt 8,17) y en su humildad (Mt 12,18ss). Juan resume el ministerio público de Jesús con palabras que corresponden al Siervo (Jn 12,37-43). Esta atribución del tema del Siervo a Jesús aparece también en Act (3,13.26; 4,27.30; 8,32) y en los himnos de la primitiva Iglesia (Flp 2,7; 1 Pe 2,21-25). Pablo, sin embargo, se lo aplica a sí mismo (Act 13,47; Gál 1,15; Rom 15,21). Si bien el primer cántico era pronunciado por Yahvé, mientras que el segundo y tercero se ponen en labios del Siervo, hay una fuerte probabilidad de que sean los gentiles convertidos quienes proclaman esta sublime revelación del AT a partir de 53,1.

44 **13-15.** Dios pronuncia las primeras palabras de esta lamentación anunciando el triunfo del Siervo. Una elegía habla normalmente de las pasadas glorias y de la tristeza actual o futura; aquí ocurre lo contrario. **13.** *prosperará:* El término entraña una idea de prudente visión, ya que la victoria del Siervo es el resultado de su obediencia a los sabios planes salvíficos de Dios (cf. Vg., «inteligente»; Dn 12,3; Is 50,4). **14.** *muchos:* Palabra clave en este cántico (52,15; 53,11-12). *espantados:* El término hebreo se aplica muchas veces a las vastas soledades desiertas (Gn 47,19; Is 49,8.19); Dhorme lo traduce por «horrorizados». *de él:* El TM, los LXX y 1QIs[a] dicen «de ti», como si Yahvé se volviese por un momento a hablar al Siervo; pero inmediatamente reasumiese su alocución a las naciones. North (*The Suffering Servant,* 123-24) transpone la larga y poco hábil nota parenética del v. 14bc al final de 53,2, donde ofrece un buen ejemplo de inversión (quiasmo). 1QIs[a] trae una lectura interesante del v. 14c: «Así yo he ungido [su apariencia] más que a cualquier otro»; el v. 15 es muy incierto.

53,1-3. Esta estrofa va unida tan suavemente con la anterior que es difícil caer en la cuenta del cambio abrupto de interlocutores. Los gentiles plantean su asombrada pregunta. Creen en la presencia redentora de Dios, en el «brazo» del Señor, que trabaja para redimir a Israel (51, 5). **2.** *como un retoño... rama:* Estas palabras traen a la memoria las promesas hechas a la familia davídica; aunque el árbol de esta dinastía ha sido abatido y sus descendientes están olvidados, Dios hará que brote una nueva rama de la raíz que ahora está oculta (Is 11,1; Jr 23,5; Ez 17,6.22; Zac 3,8; Mt 2,23). El renuevo es débil, carente de vistosidad, como el Siervo. **3.** El Siervo experimenta ahora uno de los más insoportables tipos de aflicción: el verse rechazado por los suyos. La interpretación colectiva que considera al Siervo como «Israel» hace más intensa la amargura de este sentimiento de soledad. El Siervo revive la figura de Jeremías (15,17) y Job (19,13-19), que también fueron despreciados y rechazados por sus propios hermanos. *desechado:* El término hebreo *ḥădal* puede significar «grueso», «tosco» y, en este contexto isaiano, «obtuso» y «loco» (cf. P. J. Calderone, CBQ 24 [1962], 416-19). El versículo 3cd nos hace pensar en un leproso expulsado de la comunidad.

45 **4-6.** Los gentiles confiesan su culpa, admitiendo que son responsables de la tristeza que sufre Israel. El Siervo no es sustituto de los gentiles. Unos y otro están íntimamente unidos, de manera que las amarguras respectivas se apoyan mutuamente y la obediencia heroica del Siervo es fuente de vida plena para los gentiles. **4.** *golpeado:* La lepra (Lv 13,22.32; 2 Re 15,5) sirve aquí como imagen de la situación de rechazo que sufre el pecador. **5.** Reaparecen las dos ideas: pecado y rechazo. *herido:* En 43,28 se traduce el mismo término hebreo por «repudiado»; «ofensas» denota una rebelión contra el amor personal de Dios (cf. N. N. Snaith, *The Servant of the Lord,* en *Studies in Old Testament Prophecy* [Edimburgo, 1957], 188). *castigo:* Esta palabra viene a recordar el poder disciplinar o educativo del sufrimiento. Dios inculca el arrepentimiento a través de la calamidad que el pecado trae consigo (Jr 2,19.30; Ez 5,15; también Is 3,2.7; cf. J. A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline* [Rochester, 1955]). **6.** *ovejas... camino:* Estas expresiones introducen en el cántico otros temas bíblicos (Is 40,3.11; Jr 50,6; Ez 34,5; Jn 10,1-21; 1 Pe 2,25). *cargó sobre él:* Esta expresión será utilizada frecuentemente en el kerigma cristiano como un término técnico para expresar cómo Dios entrega a su propio Hijo a la muerte (Mt 17,22; Jn 8,30.35; Act 3,13; 1 Cor 11,23).

7-9. El silencio del Siervo es cosa desacostumbrada, pues lo normal es que los afligidos griten su dolor (Hab 1,2; Jr 8,18; Sal 16; 21; 68). *duramente tratado:* Recuerda la opresión en Egipto; Ex 3,7 utiliza estas mismas palabras. *como un cordero:* Trae a la mente la conducta humilde de Jesús (Jn 1,29.36; Act 8,32; 1 Pe 1,19; Ap 5,5-6). **8.** Este versículo, una *crux interpretum* de las más difíciles de toda la Biblia, es corregido y traducido de muy diferentes maneras. La idea general es que la soledad del Siervo llega a tales extremos que es casi desesperada. *arrebatado:* Aquí está el origen de Mc 2,20. *destino:* La Vg. insinúa el nacimiento eterno del Siervo: «¿Quién será capaz de contar su generación?». El TM se explica mejor a través de las formas acádicas o árabes, que significan un «estado» o un «cambio de fortuna»; en este caso, de la vida a la muerte. Cazelles saca en conclusión que se trata de una «situación» o un «lugar» inaccesible y misterioso (*op. cit.,* 40). **9.** *el pecado de su pueblo:* El TM dice «mi pueblo», reforzando así la opinión de que son los gentiles los que pronuncian estos versículos cuando reconocen mediante la fe un mensaje de salvación en la persona de los muchos israelitas que, aun siendo inocentes, sufren en unión con su propio pueblo pecador, pudiendo así hacer que los mismos malvados tengan parte en su bondad heroica.

46 **10-12.** Se proclama una vez más la victoria, aunque el Siervo no la verá en los días de su vida (52,13-15). **10.** El versículo está corrompido y es rechazado frecuentemente; no obstante, la palabra «complacido», que indica un amor fuerte y resuelto, es un término clave en el Dt-Is (44,28; 46,10; 48,14) y aparece también en el texto hebreo del v. 10e: «la voluntad del Señor». *sacrificio por el pecado:* En hebreo, el término *'āšām* supone un paso, en la liturgia mosaica, de los sacrificios

por el pecado de inadvertencia (Lv 4-5) al sacrificio por los pecados voluntarios. A través del Dt-Is, la conciencia que Israel tiene del pecado va influyendo en el culto, de manera que a partir del exilio se hacen frecuentes las liturgias penitenciales (Zac 7-8; Joel; Sal 50; cf. C. Stuhlmueller, ProcCTSA 18 [1963]). El *lutron* de los LXX aparece luego en Mc 10,45. **11.** Se ve claro que Dios vuelve a tomar la palabra para anunciar la resurrección de la nación; vista la fe de los gentiles (53,1-9), se proclama una renovación universal. La resurrección corporal de los individuos no se anunciará hasta más tarde (Dn 12,1-3; 2 Mc 7,11-29). *por su sufrimiento:* El TM dice «por su conocimiento» (Dhorme, *op. cit.,* 191), es decir, mediante una plena unión experimental con su pueblo doliente y pecador. *justificará a muchos:* Compartirá con ellos su propia bondad, cumpliendo así las divinas promesas (cf. 40,14; Rom 3, 26). **12.** *entre los grandes... poderosos:* El TM dice «entre los muchos... numerosos», que debe preferirse por ser una frase clave (cf. 52,14). En Prov 7,26 aparecen estas dos palabras con idéntico sentido. El cántico termina ensalzando al Siervo por haberse identificado tan estrechamente con sus hermanos, los hombres abrumados de tristeza. Los dones divinos del Siervo son para ellos un medio de salvación. Si bien la inocencia del Siervo lo sitúa completamente aparte de todos los demás, siempre vuelve a integrarse en la colectividad (→ Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:11, 22-23, 45).

47 g) La nueva Sión (54,1-17). El Dt-Is, al igual que su maestro, Isaías de Jerusalén, invierte rápidamente el tono predominante de tristeza para evitar que ésta tenga un efecto de cansancio o resulte melodramática; al mismo tiempo, estos hábiles golpes de contraste intensifican el talante de cada sección.

1-3. El profeta despliega su estilo magistral. Se van sucediendo los imperativos enérgicos y las melodiosas paranomasias. Toma la imagen de Yahvé-esposo (44,14; 50,1) para unirle la conocida situación de una esposa estéril, tan frecuente en la Biblia: Sara (Gn 15,2; 16,1), Raquel (Gn 29,31), la esposa de Manóaj (Jue 13,2) y Ana (1 Sm 1,2). Todas ellas dieron a luz hijos gracias al poder de Dios. La estéril Jerusalén también volverá a poblarse de hijos con tal que comparta la fe de aquellos antiguos santos. Quizá tengamos aquí una interpretación auténtica de Is 7,14, que será adoptada después por los escritores judíos posteriores (2 Esd 10,44) y cumplida definitivamente por Jesucristo (Gál 4, 27). La fe no sólo capacita a Jerusalén para que agrande su tienda a fin de dar albergue a muchos más hijos, sino que podrá incluir a «las naciones» en su propia familia. **2.** *tienda:* Recuerda las esperanzas y la existencia del nómada Abrahán (Gn 18,1; Dt 26,5).

4-5. *no temas:* Después de esta solemne introducción de un oráculo divino (41,10.13-14; 43,1.5) se asegura a Israel que ya puede olvidar «la vergüenza» de su «juventud», es decir, la opresión en Egipto o la apostasía anterior al exilio (cf. 50,1). Sigue una serie de frases dirigidas a Dios, en un hermoso lenguaje: «tu esposo», cuyo amor busca la manera de rodearte de protección y alegría, «es tu hacedor»; el poder creador de Dios se mantiene siempre al servicio de su amor redentor.

6-8. Nos encontramos aquí otra vez con la misteriosa teología de Gn 6,6; 8,21-22, en que Dios se arrepiente de todo cuanto ha hecho, o de Os 2,19-25; 11,1-12, en que Dios se siente incapaz de repudiar a su amada, a pesar de los muchos adulterios de ésta, o de Mal 2,14-15, en que Dios ataca tan enérgicamente el divorcio. El último verso resuena con los ecos del permanente *ḥesed* de Jr 31,3.

9-10. El Dt-Is evoca de nuevo la tradición P. Esta vez compara el exilio con el diluvio. Ambos fueron catástrofes ocurridas por desobedecer a la palabra de Dios. Tan horrenda destrucción no podrá repetirse otra vez (Gn 9,11-17), porque el amor de Dios es más fuerte que «los montes». Se nos recuerda el nombre que los patriarcas daban a Dios: *'ēl šaddāy,* el «Dios de las montañas» (Gn 17,1; 28,3; Ex 6,3; Ez 10,5). **10.** *alianza de paz:* Esta alianza (Nm 26,12; Ez 34,25; Mal 2,5) unirá firmemente a todo el universo con un lazo de armonía y felicidad (44,28).

11. *azotada por la tormenta:* Dios quiere consolar a las víctimas de la inundación con la visión de la Jerusalén celeste. Al igual que Ezequiel (28,13.20), el Dt-Is extrae el colorido y las ideas de su visión de un paraíso mitológico. También explica, como Ezequiel (43,1-9), esta gloria luminosa por la presencia de Yahvé (con lo que se diferencia fundamentalmente de todas las mitologías). El Dt-Is difiere de Ezequiel en que evita cuidadosamente cualquier alusión al templo. **12.** Resulta difícil identificar todos los metales preciosos que adornan a la nueva Jerusalén, pero en la visión se nos muestra una ciudad maravillosa cuyos fundamentos reflejan el verde y el azul profundo de los cielos y cuyas doradas puertas se incendian con el fuego del sol (Frey, *op. cit.,* 279; cf. Zac 2, 6-9; Ap 21,18-21). **13.** Todo este esplendor emana de la presencia del Señor, porque allí se pronuncia la palabra de Dios. El Dt-Is no prescinde de todos los maestros —aunque tal será el caso en la época final—, pero pone en contraste la nueva ciudad santa con la antigua, la desobediente Jerusalén (Jr 31,34; Jn 6,45). **14.** *justicia:* El Dt-Is resume esa gloria en esta sola palabra (40,14). **15.** Oímos el último grito de odio contra Dios y su pueblo, pero ya no tiene ningún poder (Frey, *op. cit.,* 286). **16.** *he creado al destructor para causar estrago:* Si Dios lo ha hecho así es para forzar una clara oposición entre el bien y el mal. **17.** *los siervos del Señor:* Recibirán plena «venganza», el mismo término hebreo con que se designa la «justicia» en el v. 14.

48 h) Conclusión: Una nueva invitación (55,1-13). Con una larga serie de imperativos y orquestando todos sus temas principales, el Dt-Is invita al pueblo para que tome parte en el banquete de la alegría divina.

1-2. Todos están invitados a este banquete escatológico. La única condición es tener «sed» de Dios. En esta llamada resuena toda la teología de los «anawim» (51,21). La Biblia recurre frecuentemente a la imagen del banquete para describir el amor de Dios. La Pascua, en la

salida de Egipto, se celebró con un banquete (Ex 12), así como la alianza del Sinaí (Ex 24,5.11); la abundancia que sobrevendrá en el tiempo mesiánico se explica también como un gran banquete (Is 25,6; 65,11-15; Sal 22,5); Prov 9,1-6 se apoya en estos pasajes isaianos para describir el maravilloso banquete de la sabiduría divina; Cant 5,1 ensalza el banquete nupcial de Dios e Israel. Así, pues, el Dt-Is escribe apoyándose en una rica tradición bíblica que correrá hasta adentrarse en el NT: el banquete nupcial (Mt 9,15; Ap 19,9), la comida pascual (Lc 22,16-18), el banquete escatológico (Mt 5,6; Lc 22,29).

Cf. J. Daniélou, «La Maison-Dieu» 18 (1949), 7-33; *Sacramentos y culto según los SS. Padres* (Madrid, 1962), 221-33; P. M. Galopin, BiViChr 26 (1959), 53-59.

49 **3-5.** El texto hebreo comienza con «aplica tus oídos y ven a mí; escucha», pues la fuente de la vida ha de buscarse en la palabra de Dios, que asegura a Israel los plenos «beneficios» de la «alianza perdurable» hecha con David tiempos atrás. «Perdurable» no significa una alianza hecha ahora y que durará para siempre, sino la realización de aquellas promesas proclamadas en un pasado lejano y que se van a cumplir ahora plenamente (cf. Miq 5,1; 7,20; Is 61,8). David conquistó otras naciones, pero sus sucesores no fueron capaces de mantener su reino; las esperanzas de David quedan ahora aseguradas porque todas las naciones contemplarán el poder redentor de Dios dentro de Israel y se apresurarán a unirse a sus filas. El Dt-Is vuelve otra vez a minusvalorar la dinastía davídica. David es ensalzado meramente como jefe y guía, mientras que se proclama rey a Dios (40,9) y Ciro es su ungido (45,1; cf. O. Eissfeldt, *The Promises of Grace to David,* en *Israel's Prophetic Heritage* [Nueva York, 1962], 196-207).

6-9. Empleando numerosos imperativos, el Dt-Is insiste en que Israel debe «buscar al Señor»; aquí, como en el resto de la Biblia (Am 5,4; Os 20,12; Sal 9,11), la expresión quiere significar un humilde retorno a Dios en una oración urgente y con una necesidad desesperada. El hombre debe buscar a Dios, pero los caminos de Dios están mucho más allá de todo entendimiento. En estos versículos se combinan todos esos rasgos, misteriosamente opuestos, de la gracia divina: Dios es trascendente, pero cercano para ayudar; el hombre está desamparado, pero se le exige que actúe con energía; los caminos de Dios son muy altos, pero el hombre debe seguirlos (Os 14,10; Job 42,1-6; Eclo 43,28-35; Act 13,10).

10-11. La palabra viene de Dios, pero sólo es posible escucharla cuando se encarna en una vida humana y es pronunciada con acentos humanos. El Dt-Is explica la historia universal, especialmente la historia sagrada de Israel, mediante la presencia profunda y omnipotente de la palabra (cf. Sab 8,1; 2 Cor 9,10). M.-E. Boismard atribuye a este texto el origen inmediato de la teología joánica de la palabra *(El Prólogo de San Juan* [Madrid, 1967], 126). Sus ecos llegan hasta nosotros en la doctrina de Juan sobre la eucaristía: la palabra bajada del cielo y recibida como pan (Jn 6,32.35).

12-13. Esta estrofa recuerda un tema constante en el Dt-Is: el éxodo. Todo el mundo prorrumpe en cánticos al contemplar el poder salvador de Dios sobre Israel. La maldición del pecado ha sido abolida para siempre (Gn 3,18; Is 7,23). La reinstauración del pueblo de Dios constituye un signo perdurable del amor divino. Todo el mundo llega así al reconocimiento de su «fama» (en hebreo, «nombre»). El Dt-Is no estampa su propio nombre al final de su Libro de la Consolación —por ello ha caído en el olvido—, sino el nombre del salvador de Israel.

50 **II. Exhortación y advertencia (56,1-66,24).** Esta sección final de Is, llamada frecuentemente *Trito-Isaías* o *Tercer Isaías* (Tr-Is), muestra un claro cambio de tono, vocabulario y perspectivas. El dorado optimismo de la anterior sección queda ahora ensombrecido por una atmósfera tenebrosa de culpabilidad y hasta de frustración. Se vuelve a hacer hincapié en el templo, el culto, el sábado, el ayuno y la ley, lo cual refleja una espiritualidad distinta de la que ya hemos conocido y a la que nos habíamos acostumbrado. Observaremos un fenómeno más o menos desconocido en las tradiciones bíblicas: citas de los anteriores libros inspirados. Ya no habla el Dt-Is, sino que se le cita. Seguiremos oyendo ecos de su doctrina: el universalismo y la proximidad de la salvación, la necesidad de purificarse, el cumplimiento de las ansias de la estéril. Debido a esta semejanza y desemejanza con respecto al Dt-Is, la composición de los caps. 56-66 se explica de todas las maneras posibles: como obra del mismo Dt-Is durante el exilio (C. C. Torrey, E. König, E. J. Kissane); como obra de un solo autor después del primer retorno (B. Duhm, K. Elliger, E. Sellin); como obra de un grupo de Judá, después del exilio (T. K. Cheyne, K. Budde, P. Volz). «La extremada divergencia de posición viene a mostrar claramente que toda solución unilateral corre el peligro de resultar parcialmente falsa» (Chary, *op. cit.,* 94). Cada una de las secciones habrá de ser estudiada por separado. En este comentario tomaremos como base la composición por un grupo de hombres inspirados —quizá una escuela dependiente del Dt-Is— que armonizaron el mensaje de su maestro con las circunstancias nuevas del Israel posexílico. El templo parece ya reconstruido (por consiguiente, estamos después de 515 a. C.), pero los enérgicos reformadores —Malaquías, Nehemías, Esdras— todavía no han conseguido robustecer los espíritus deprimidos y las costumbres de los habitantes del país son aún más flojas. Son los oscuros «días de los humildes comienzos» (Zac 4,10) reflejados en las profecías de Ageo y Zacarías y en los libros de Esdras y Nehemías (cf. Bright, *Hist.,* 380-87; Feuillet, VDBS 4, 715).

51 **A) Torah posexílica (56,1-8).** Este poema se abre con unos temas habituales del Dt-Is —salvación y justicia—, pero su espíritu ha sido prácticamente invertido, pues se insiste más en el esfuerzo del hombre que en el poder creador de la palabra divina (40,14; 41,14; 45,8). La misma idea, pero mucho más cerca del espíritu del Dt-Is, aparece en el principio de Mc: «El tiempo se ha cumplido... el reino de Dios está a la mano... arrepentíos y creed» (1,15; cf. Kessler, *op. cit.,* 21). **2.** Este versículo recuerda a Sal 1,1; es interesante compararlo con

Jr 17,7 y Mt 5,3-11, o con Sal 8,5; Job 7,17; 1QS 11,20-22; Heb 2, 6-9, donde se insiste mucho menos en el esfuerzo del hombre. Los términos «hombre» e «hijo de hombre» implican aquí una situación humilde y desalentada; el Dt-Is encuentra un alivio en la fiel observancia del sábado, ley muy antigua, pero impuesta rígidamente durante el exilio o después de él (cf. DiccBib 1735-38; R. North, Bib 36 [1955], 182-201; H. G. Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog* [Gütersloh, 1962], 45-60; cf. Jr 17,21-27; Ez 20,16; Neh 13,15-22).

3-5. Los extranjeros residentes en Palestina *(gērîm)* tenían reconocidos ciertos derechos y deberes (Ex 22,20; Dt 10,19), pero el Tr-Is extiende todos los privilegios incluso a los *nēkār,* los que vivían fuera de los límites de la tierra prometida (Dt 15,3; 23,4-9.21). Los discípulos del Dt-Is toman posiciones junto a las tendencias más universalistas (Rut, Jon), reaccionando contra la intransigencia de Esd 4,3; Abd; Mal 1,3. *excluir:* Este término, especialmente en la versión de los LXX, se refiere a los objetos separados para usos rituales (Lv 20,26; Nm 8, 11); aquí, como en Gál 1,15, significa ser separado con vistas al reino mesiánico (A. M. Denis, RTh 57 [1957], 405-28). *eunuco:* Estaba prohibida su admisión en «la comunidad del Señor» (Dt 23,2), no porque la castración voluntaria fuera corriente en el Próximo Oriente antiguo —realmente sólo se practicaba con los extranjeros que trabajaban en el palacio real—, sino porque parecía indecoroso asociar al Dios de la vida unos individuos que habían sido privados del poder de transmitirla (DiccBib 643-44; ThWNT 2, 763-64). Algunos israelitas debieron de ser obligados a someterse a la castración por sus dominadores en Babilonia. Ahora son readmitidos como miembros de pleno derecho en el pueblo de Dios, con tal que busquen resueltamente la voluntad de Dios y comuniquen a otros una vitalidad espiritual (cf. Sab 3,14). Su aportación a una vibrante vida religiosa en Israel será su nombre y su monumento dentro del templo. Muchos antiguos intérpretes —entre ellos Jerónimo y Cirilo de Alejandría— veían aquí la preparación veterotestamentaria de la doctrina sobre la virginidad consagrada en el NT (Is 54,1-3; Mt 19,11-12; 1 Cor 7,7.25-35).

6-8. El templo recibe su más «alto título» (Cheyne, *op. cit.,* 62), el que hoy se encuentra inscrito frecuentemente en las sinagogas: «casa de oración». Jesús citó estas palabras cuando expulsó a los cambistas del templo (Mc 11,17; Mt 21,13), pero Juan (2,13-22) desarrolló plenamente esta idea al afirmar que la lucha contra el mal tuvo lugar principalmente en el templo, que era el mismo cuerpo de Jesús.

52 B) Discurso preexílico contra la idolatría (56,9-57,13). Este poema, de estilo un tanto áspero y lenguaje torpe, revive la antigua forma literaria de la invectiva profética (Am 2,6-16; 4,1; Is 1,12-17). Muchos comentaristas (K. Elliger, O. Procksch, B. Duhm, K. Marti, T. Chary, A. Penna, J. Muilenburg) consideran que esta sección es un ataque contra el culto apóstata de los samaritanos o incluso contra los excesos religiosos de Jerusalén. Otros investigadores (P. Volz, E. Dhorme, P. Auvray, J. Steinmann) ven en estas líneas una composición preexílica,

a causa de la mención de los cultos perversos de la fertilidad, la realeza, la injusticia para con el piadoso y la desesperación del malvado.

9. *las fieras del campo:* Dios llama a las naciones extranjeras para que devoren su rebaño (Am 3,12; Jr 12,9). **10.** *perros mudos:* Se llama de esta forma despectiva a los guardianes de Israel (1 Sm 17,43): «durmientes» o, como podría implicar el texto hebreo, «proferidores de sonidos incoherentes» (LXX; Aquila; Símmaco). **11.** *inexorable:* Literalmente, «fuerte de vida», con unas fauces insaciables (Dhorme, *op. cit.,* 198), viviendo a costa de su ministerio sagrado (Miq 3,1-5). **12.** Se citan algunos versos de una canción de bebedores (Is 22,13; 28,7-10).

57,1-2. Las palabras iniciales presentan una aparente contradicción; ¿cómo es que el «justo», en quien llegan a cumplirse las promesas divinas (40,14; 42,1), «perece»? Sólo mediante la fe (40,31) podemos llegar a saber que «entra en la paz» (44,28). El escritor no piensa en una inmortalidad feliz; esta doctrina no se desarrollará hasta mucho después, en el siglo II a. C. (Dn 12,1-3).

3-8. Lenguaje amargo y fuertes imágenes, pero ¿cómo podrá curarse el mal a menos que sea descubierto en toda su desvergüenza? **3.** *hijos de la hechicera:* Los hijos sacan a relucir lo que sus padres les inculcaron. *raza... adúltera:* No tanto por causa de los ritos de la fertilidad en los antiguos santuarios cuanto por la violación del amor personal de Dios (Os 2,4-25; Is 49,14; 50,1). **5.** *los que estáis en celo:* La misma expresión se aplica en la mitología cananea a los amoríos de los dioses; alude a los ritos sensuales de los lugares altos (Dt 12,2; 2 Re 17,10; Jr 2, 23-27; 3,2). **6a.** *lisas... torrente... porción:* Estas palabras suenan muy parecidas en hebreo, dando la impresión de un estallido de ira reprimida. **8.** *símbolo indecente:* El término hebreo tiene las mismas consonantes que el correspondiente a «macho». El segundo «símbolo» traduce el término hebreo *yād* (mano), el símbolo fálico de la literatura cananea (UM 271; cf. 1QS 7,13).

9. *rey:* Mejor es no traducir esta palabra: Mélek, Mólek, Milcom, dios del mundo subterráneo al que se sacrificaban los primogénitos varones (v. 5; cf. DiccBib 1289-91). **10.** *nuevo vigor:* En hebreo, «vida de tu mano» (cf. v. 8; Penna, *op. cit.,* 561). **12.** Si Dios ama a sus hijos, no tiene más remedio que «exponer» su falsa «justicia», su manera ineficaz de buscar aquello que su misma naturaleza ansía.

53 C) Poemas posexílicos (57,14-59,21). Tres composiciones que reflejan los tiernos sentimientos del Dt-Is durante los tristes días del exilio: 57,14-21, aliento a los afligidos; 58,1-14, verdadero ayuno; 59,1-21, una liturgia penitencial.

14-21. Volvemos a escuchar «una de esas misteriosas voces que llenan el aire en torno al profeta» (Cheyne, *op. cit.,* 73). Las líneas iniciales parecen citar 40,3-4, pero los LXX subrayan el camino de la fe y de la moral. Cambian «edificar» por «limpiar [el camino] ante él». **15.** Este salmo se ilustra aquí con una rica teología de Dios, combinando misteriosamente la idea del «Santo exaltado y eterno» con la inhabitación de Dios en medio de los «aplastados» y «despreciados». El tér-

mino *šākan* procede de los tiempos de Moisés, en el desierto, cuando servía para designar las tiendas de los beduinos (Nm 16,27; 24,5), pobres moradas de gente ruda. Dios moró entonces en medio de los hombres, compartiendo la dureza de su vida (Ex 25,8-9; Dt 10,14-15). En la literatura posterior, *šākan* se aplicó exclusivamente a la morada de Dios en medio de su pueblo, el templo; pero normalmente esta palabra evocaba siempre, como ocurre también aquí, el recuerdo de cuando Dios guiaba al pueblo a través del desierto (cf. F. M. Cross, BA 10 [1947], 66-68). **17.** Nada se parece tanto a la condenación eterna como el silencio de Dios, terrible porque deja al rebelde satisfecho consigo mismo (54,8; Sal 22,2-3; 27,9). **18.** *yo daré pleno descanso:* Lit., «yo daré paz», promesa que se cumple en el siguiente versículo (Ef 2,17). **20-21.** Estas líneas, que marcan un anticlímax después de la anterior promesa, pudieron ser incluidas por los influyentes sabios del Israel posexílico (Sal 1; Sant 1,6; cf. Steinmann, *op. cit.,* 296); el v. 21 está aquí mejor que en 48,22.

54 **58,1-14.** El segundo de esta serie de poemas posexílicos responde a unas cuestiones referentes al ayuno. Su práctica era muy antigua en la historia israelita; se proclamaba en tiempos de desconsuelo (2 Sm 1, 12; 3,35) o de duelo nacional (Jos 7,6; Jue 20,26). Naturalmente, los días de ayuno se multiplicaron en los tiempos de calamidad. Un ayuno conmemoraba el comienzo del asedio de Jerusalén, la brecha abierta en sus muros, la destrucción de la ciudad y el asesinato de Godolías (Zac 7,1-5; 8,18-19). Ezequiel (45,20) y Nehemías (9,1) aportan testimonios de un esfuerzo por instituir un gran día de ayuno, que fue fijado más tarde el décimo día del mes séptimo (Lv 16). Cf. De Vaux, IAT 636-40. Los sacerdotes siguieron proclamando ayunos extraordinarios (Joel).

1-3b. *a voz en grito:* El clima seco del Próximo Oriente antiguo ha impuesto a todas las lenguas semíticas un tono pesado y gutural. Los sonidos graves evitan que las expresiones de sorpresa, desprecio o ira puedan confundirse por agotamiento o falta de atención. La prolongada actitud meditativa del desierto mantiene al predicador-profeta en condiciones de apoyarse en las antiguas tradiciones proféticas: Is 18,3; Miq 3,8; Ez 33,1-20. El pueblo se siente tan satisfecho de su propia religiosidad que desafía al profeta para que exponga lo que se está haciendo incorrectamente.

3c-7. Los términos hebreos que significan «ayuno» *(ṣôm)* y «día» *(yôm)* suenan casi igual. El Tr-Is ridiculiza la idea de que la acción del hombre al ayunar pueda convertir ese día en día de salvación divina (49,6; 61,2; Lc 41,9). El ayuno habría de servir para juntar al rico y al pobre, de forma que todos comprendieran que están hechos de la misma clase de polvo (Gn 3,19). Sólo los ricos pueden ayunar, pues son los únicos que tienen algo de que privarse. Al ayunar, comparten la suerte de los pobres, que siempre están hambrientos. Ayunar y olvidarse del pobre es una forma perversa de engreimiento. **7.** *compartiendo vuestro pan:* Lit., «rompiendo vuestro pan» (cf. Act 2,46; Mc 6,41; 14,22).

Mateo (25,31-46) hace depender el resultado del juicio escatológico de las obras de misericordia que aquí se mencionan.

55 **8-12.** Los pensamientos del profeta se amplían hasta abarcar el día escatológico. Cuando la humildad una a todos los hombres, Dios colmará las ansias del mundo entero con su presencia gloriosa. Entonces habrá llegado la edad final. **8.** *tu justificación:* Cf. 40,14; 54,14.17. **10.** *si partes tu pan:* Esta traducción corrige ligeramente el texto hebreo: en vez de *napšekā* («tu alma» o «tu vida»), *laḥmekā* («tu pan»). El primer término volverá a aparecer en el v. 10b («el alma afligida»), y dos veces en el v. 11 (simplemente «tú»); el «satisfacer» del v. 10 aparece también en el v. 11 como «te hartará». Cuando el ayuno haga que el rico se convierta en pobre y cuando el pobre infunda su espíritu de humilde esperanza en Dios a los ricos, el mundo confesará ante Dios que todo su ser es como «tierra agostada», y Dios responderá con «gloria» (40,5; Jn 1,14), «luz» (Jn 8,12) y «manantial de agua» (41,17-18; 44,3; Jn 7, 37-38). **12.** Es claro que el poema se compuso antes de que fueran reconstruidos los muros de la ciudad en 445 (Neh 6,15), y quizá también antes de la reconstrucción del templo en 515 (Esd 6,16); en cuanto a los demás nombres simbólicos que se dan a Jerusalén, cf. Is 1,26; 60,14; Ez 48,35.

13-14. Estas palabras finales repiten muchas de las ideas del versículo inicial y así todo el poema alcanza una fuerte trabazón de unidad. Una de las frases claves es «tu propio negocio» (o «interés»); la misma palabra hebrea ha sido traducida por «deseo», «agrado» y «preocupación» (vv. 2-3). La excesiva preocupación por los bienes materiales aparta al hombre de Dios y de los hijos de Dios, mientras que la «honorable» observancia del «día del Señor» une a todos en una vocación común (56,2). Las palabras finales repiten 40,5.

56 **59,1-21.** Esta liturgia penitencial es uno de los pasajes más oscuros del Tr-Is. Algunos investigadores, siguiendo a Duhm, rechazan amplias secciones (5-8 y 21). BJ lo reparte en secciones independientes: un salmo (1-14), un apocalipsis (15-20), un oráculo divino (21). Nosotros preferimos seguir la división de Muilenburg, que respeta la unidad del capítulo. Smith escribió: «La totalidad de este capítulo no es más que la explanación y el reforzamiento de los dos primeros versículos, que siguen resonando como el repique de una gran campana» *(op. cit.,* 456). Después de la proclamación profética del arrepentimiento (1-8) sigue una confesión de los pecados (9,15b) y el perdón divino (15c-20).

1-8. Dado que este profeta se siente en la necesidad de defender al Dt-Is (50,2), sospechamos que la dorada oratoria de la predicación déutero-isaiana había hecho surgir falsas esperanzas. **3.** Todas las facultades humanas empleadas en la plegaria están manchadas por la culpa; se describe una situación cuyo tono dominante es la depravación total (Is 1, 5-6; Mt 23,13-36; 3,10-18). **5.** «Incuban intenciones tan malignas como los huevos del basilisco... (cf. Job 20,12-16) y tan sin provecho para los demás como las telas de las arañas» (Cheyne, *op. cit.,* 81). Como si estuvieran vestidas con esta tela, a través de ella se revelan las malas dis-

posiciones de las personas (Job 29,14; Sal 131,9.16). **7-8.** El continuo ir cayendo en el pecado revela la falta de todo escrúpulo de conciencia (Prov 1,16).

9-15b. La comunidad, al confesar sus pecados, reconoce que éstos han alejado mucho el «derecho» y la «justicia» (40,14) de Dios. «Inquirir» un repentino relámpago de «luz» es ofender a Dios; Dios apoyará la confianza de su pueblo con maravillas visibles cuando éste se haya preparado interiormente para recibir tales dones como venidos de un padre. Gruñen como osos cazados que se resisten a entregarse; arrullan como palomas indefensas (Is 38,14; Nah 2,8). **12.** El dolor siempre inculca la lección de que el desorden en la conducta humana es algo pecaminoso; Dios es el Señor de la alegría. **13.** *apostasía:* El profeta condena el abandono y la negación efectiva de Dios por la violación de la caridad, la justicia y la honradez.

15c-20. Aunque semejantes a Is 24-27, estos versículos no resuenan con toda la fuerza apocalíptica. Una vez que el hombre se halla dispuesto a reconocer hasta dónde llega lo absoluto de su privación, entonces está preparado para aceptar el pleno poder redentor del brazo de Dios (40,10; 51,5.9). **17.** El uso simbólico de la armadura influyó mucho en los escritos bíblicos posteriores (Sab 5,17-23; 1 Tes 5,8; Ef 6,14-16). *celo:* En hebreo, *qānā'* significa «amar enamoradamente». Se traduce frecuentemente por «celoso», porque en el caso de Dios es muy frecuente que su amor sea rechazado por Israel (Dt 4,24; 5,9; F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* [Roma, 1951], 737; ThWNT 2, 880-82). **19.** *gloria:* La gloria de Dios se identifica con su presencia redentora (40,3). Los enemigos parecen tener una amplitud universal, incluyendo a los israelitas, que también están necesitados de una purificación. El poema termina con la aclamación de Dios como «redentor», palabra muy querida del Dt-Is (41,14; 43,1; 44,22).

21. Se cree comúnmente que este versículo es una adición muy posterior. Las palabras suenan ambiguas. «Tú» puede aplicarse a toda la comunidad que recibe el espíritu (Ez 37,1-14; Zac 12,10; Joel 3,1) o a una serie de profetas (Dt 18,15; Is 42,1).

57 **D) Cánticos del primer retorno (60,1-62,12).** Estos cánticos están muy cerca del Dt-Is en vocabulario y espíritu; en este hecho se apoya el argumento más fuerte a favor de este profeta como autor de los caps. 56-66. El autor del cap. 60 está evidentemente muy relacionado con los caps. 47, 49, 52, 54-55; algunos piensan que 61,1-3 debe incluirse también entre los cánticos del Siervo. Estos capítulos, y en especial el 60 según Dhorme (*op. cit.*, XLVII), son una descripción lírica de la nueva Jerusalén. Lo que el cap. 54 aclama como algo lejano, el cap. 60 lo ve ya en trance de cumplirse. En consecuencia, creemos que estos capítulos son obra del Tr-Is inmediatamente después de su regreso a Jerusalén.

58 a) GLORIA DE LA NUEVA JERUSALÉN (60,1-22). **1.** Una obertura típica del Dt-Is: el doble imperativo: «¡Levántate, resplandece!». *la gloria del Señor brilla:* Esta frase designa siempre una iluminación extraordinaria; no es que Yahvé rodee de esplendor a Jerusalén, sino que su presencia dentro de la ciudad hace irradiar un brillo cegador (Dt 33,2; Mal 3,19). En estos versículos, A. Feuillet (RB 66 [1959], 55-96) ve la fuente de Ap 12; Cant 6,10 también depende de este pasaje. Pensemos en el tabernáculo mosaico (Ex 40,34), el templo salomónico (1 Re 8,11), la Jerusalén pecadora y la ciudad mesiánica (Ez 10,2-8.18-19; 11,22-23; 43,1-9).

4-9. Esta estrofa empieza citando casi al pie de la letra 49,18.22. El v. 4d dice literalmente: «vuestras hijas son llevadas sobre las caderas de sus nodrizas» (49,22). **5.** Los gentiles tienen una sustancial aportación que hacer, enriqueciendo al pueblo de Dios. Los que son desterrados por Jerusalén nunca podrán ayudarla. **6.** *Madián... Efá... Sabá:* Descendientes de Abrahán (Gn 25,1-4) recuperan ahora su antiguo patrimonio. **7.** *Quedar... Nebayot:* Aparecen asociados en antiguas inscripciones (ANET 298-300). Son tribus de Arabia del Norte, también descendientes de Abrahán (Gn 25,13). Con ayuda de Is 60 quizá podamos concluir que el mayor interés de Gn 25 no era de orden biológico, sino teológico. Un día todas las naciones serán hijas de Abrahán gracias a la fe (Rom 4,17). Mateo (2,1-12) introduce este y otros temas en la narración de la infancia, con una intención teológica semejante. **9ab.** Algunas versiones modernas corrigen el TM; Dhorme (*op. cit.*, 211) prefiere el texto hebreo a fin de mantener la cita de 51,5, «en mí esperan las islas». *Tarsis:* Colonia fenicia en el sur de España (Jon 1,3; cf. S. Bartina, VD 34 [1956], 342-48). Muilenburg (*op. cit.*, 687) señala el hecho de que todas las secciones importantes de este poema concluyen con una nota triunfal.

10-16. Esta estrofa canta la paz y la reconciliación (Ap 21,24-27). A diferencia de Esd 4,1-3, este poeta posee el espíritu más suave de 1 Cr 22,2. **12.** Este versículo es, probablemente, una glosa de Zac 14, 16-19 (Kissane, *op. cit.*, 268), pues entorpece el estilo poético y la idea serena de estos versículos. **15.** Han sido olvidadas las acusaciones de 49,14-15 o 54,6-7. **16ab.** Jerusalén es abastecida por las naciones (v. 5); el v. 16cd cita 49,26.

19. El sol y la luna quedarán en su sitio para siempre, pero toda luz no será más que una irradiación espléndida de la presencia del Señor (Ap 21,23; 22,5). **21cd.** En Bib 41 (1960), 175-87, I. F. M. Brayley propone esta corrección: «El guardián de su plantación es Yahvé; la obra de sus manos para que él sea glorificado».

59 b) ALEGRES NOTICIAS PARA LOS HUMILDES (61,1-11). Jesús tomó unas palabras de este poema para anunciar que ya había llegado la era mesiánica (Lc 4,18-19); es muy difícil determinar cuándo y por quién fue compuesto este cántico. Ciertamente se sitúa en la tradición del Dt-Is (cf. 40,1-11; 54; 55,3) y especialmente en la línea de los cánticos del Siervo doliente. Un impresionante conjunto de investigadores cataloga los vv. 1-3 como el quinto cántico del Siervo, pero normalmente trabajan sobre la hipótesis de que el Dt-Is es autor de los caps. 56-66 (cf. sus nombres citados en North, *The Suffering Servant,* 137-38, y en

Van der Ploeg, *Les Chants du Serviteur de Jahvé,* 201-205). Pero el cap. 61 está tan cerca, en espíritu y en estilo, de los caps. 60-62, que no puede disociarse de ellos: la reedificación de la ciudad, el paso de la oscuridad a la luz, la llamada ardiente a la salvación. Este poema pudo haber sido la vocación de un profeta de la primitiva escuela isaiana posexílica; de hecho, el Targum introduce este monólogo con la expresión «Así dice el profeta».

1-3. Cada frase muestra una gran riqueza tradicional bíblica. «Espíritu» (42,1; 44,3) indica siempre una obra maravillosa de Dios (Jue 3, 10; 11,19; 1 Sm 10,5-13). Los profetas «escritores» preexílicos eludían el empleo de este término, pues preferían subrayar las maravillosas obras interiores de Dios en vez de las externas (sin embargo, cf. Os 9,7; Miq 3,8; Is 4,4). El espíritu había sido prometido al rey mesiánico (Is 11, 1-2) y después a todo el pueblo mesiánico (Joel 3; Zac 12,10). En Gn 1,2, el espíritu crea el nuevo paraíso de Dios (cf. E. Schweitzer, *Spirit of God:* BKW 3; Eichrodt, *Theology,* 24-39). *ungido:* Tal como se usa aquí, lo mismo que en 2 Cor 1,21; 1 Jn 2,20.27, y especialmente en Lc 4,18; Act 10,38, el término va ligado a la predicación y la escucha de la palabra de la fe; designa una iluminación interior para conocer la palabra de Dios y un fortalecimiento para seguirla (cf. I. de la Potterie, Bib 40 [1959], 12-69). *llevar alegres noticias:* Cf. 40,9; 41,27. *humildes:* Cf. 51,21. *liberación a los presos:* El primer término también puede traducirse por «luz» (KB 775; Zorell, *op. cit.,* 664; Dhorme, *op. cit.,* 213), como en Lc 4,18. El sentido en ambos casos es el mismo: los presos son sacados de sus oscuros calabozos a la plena luz del día. Aquí, como en todo el poema, abundan las metáforas, pero el sentido de todas ellas apunta a una misma idea: la total salvación del pueblo de Dios, corporal, espiritual, individual y social (cf. Mt 11,4-6). **2.** *año de gracia:* Cf. 49,8. Ha llegado el jubileo mesiánico (Lv 25,10); cf. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Roma, 1954). *día de salvación:* Este término, *nāqām,* con poquísimas excepciones, se aplica siempre a Dios, con la idea de que él restaura la fuerza agotada de la salvación mesiánica (34,8; 59,17). Algunos textos —por ejemplo, *Oxford Annotated Bible* (Nueva York, 1962)— tienen en cuenta una raíz ugarítica que significa «rescatar», lo que explica además las traducciones de los LXX y del NT (Lc 4,19). *confortar:* Se repite la palabra inicial del Dt-Is (40,1). **3.** *robles de justicia:* Cf. 40,14.

60 **4-6.** Cuando la nueva tierra prometida empiece a salir de su ruina acaecida en 587 a. C., vendrán «extranjeros» de todas las naciones aportando su tiempo y su riqueza (60,4); Israel intercederá por ellos ante Dios y les enseñará la palabra de salvación. *sacerdotes del Señor:* Este texto no pretende abolir un orden sacerdotal separado, al igual que la existencia del sacerdocio nunca significó que el resto del pueblo fuese profano (Ex 19,6; 1 Pe 2,9; Is 66,21).

7-9. El TM está corrompido en 7ab. No todas las versiones aciertan a reflejar el tono alentador de estos versículos (40,2; Zac 9,12). **8.** Aparece una vez más la aclamación de la alianza: «Yo, el Señor» (41,4).

una alianza perdurable: El término *ʿôlām* se traduce muchas veces por «eterno» (54,10; 55,3; 59,21). Se cumplen finalmente las promesas hechas a Abrahán (Gn 12,2).

10-11. El Targum interpreta correctamente el sentido de estos versículos al introducirlos con la expresión «así habla Jerusalén». La ciudad celebra la plenitud de su amor con Yahvé (54,5-8; Jr 33,10-11; Ap 19, 7.9; Jn 2,1-11). La gloria mesiánica brota de la tierra, es decir, con y a través de los seres humanos, pero «el Señor Dios» sigue siendo la fuente de toda vida (45,8; 53,2).

61 c) JERUSALÉN, DELICIA DE DIOS (62,1-12). Es difícil determinar quién entona este cántico. Los versículos iniciales presentan un tono nervioso que se prolonga excitadamente a lo largo de todo el poema. ¿Es acaso Dios, que rompe el silencio que venía guardando desde hacía muchos años (42,14)? Especialmente durante los largos días de amargura que siguieron al primer retorno, Israel se quejaba del silencio divino (57,11; 64,12; 65,6). Muchos comentaristas, sin embargo (Muilenburg, Kissane, Penna, Cheyne), consideran que todo este poema fue pronunciado por el profeta. Mientras los demás iban cayendo en una estrechez de espíritu y se volvían recelosos, mezquinos (Ag y Neh 5), un discípulo del Dt-Is prorrumpe en un cántico a la Jerusalén mesiánica en que se ve despuntar el día de la plena sumisión y confianza del pueblo de Dios.

1-5. Mientras Dios estuvo en silencio, Sión se sentía desolada, pero ahora, cuando Dios está a punto de hablar, «su justificación» (41,14; 54,14.17) «brilla» tan de súbito como la «aurora» del desierto (60,1). Nunca parecía estar tan a punto de cumplirse esta esperanza como en la fiesta de los Tabernáculos, cuando se encendían luminarias «en el lugar del acueducto», tan brillantes que «no había en Jerusalén una sola plaza que no brillase con su luz». Estas palabras de la Mishnah eran comentadas así por los rabinos: «El que no ha presenciado el regocijo en el lugar del acueducto no ha visto regocijo en toda su vida. El que no ha visto a Jerusalén en su esplendor no ha visto en toda su vida una ciudad deseable» (Mishnah, *Sukkah,* 51a-b). Fue en esta fiesta de los Tabernáculos cuando habló Jesús (Jn 7,37-38; 8,12). **3.** Muilenburg *(op. cit.,* 718) alude a la antigua costumbre de que un dios llevase una corona modelada según los muros de la ciudad. Yahvé tiene en sus manos una de estas coronas. No es que Jerusalén sea una corona de gloria para Yahvé, sino que Yahvé es la gloria y la seguridad de Sión. **4.** En la historia israelita son conocidos nombres como «Desamparado» *(ʿăzûbâ)* y «Mi delicia en ella» *(ḥepṣî-bâ)* (1 Re 22,42; 2 Re 21,1). **5.** No se repite aquí el tema de Yahvé como esposo (49,14; 50,1), sino que el Israel pecador, que se había comportado como una adúltera, es elevado de nuevo a la condición gozosa de aquella edad antigua en que era la virgen desposada por Dios.

6-9. Estos versículos proclaman las exigencias de un celo apostólico. Los guardianes sobre los muros de Jerusalén son unas figuras proféticas bien conocidas (Is 21,11-12; Ez 33), pero su misión ya no es la de tocar

alarma cuando se aproximan los invasores, sino la de «recordar al Señor» sus promesas llenas de misericordia. Los guardianes han de ser hombres de oración y dotados de un gran celo, situados entre Dios y los hombres, plenamente atentos a ambos extremos. **8.** *brazo poderoso:* Cf. Ex 6,6; Dt 4,34; Is 51,5.9. Se levantarán las maldiciones por las desobediencias (Dt 18,15-68) y quedará asegurada una paz perpetua. **9.** *los que cosecháis el grano:* Celebrarán una perpetua fiesta de los Tabernáculos (Dt 16,13-15).

10-12. Estos versículos han sabido captar el espíritu de los Tabernáculos, y especialmente el gozo de la brillante procesión «del primer día festivo de los Tabernáculos... Hombres piadosos y benéficos acostumbraban danzar delante de ellos con antorchas encendidas en sus manos, cantando canciones y alabanzas. Innumerables levitas con... instrumentos musicales... avanzaban... haciendo sonar sus trompetas...» (Mishnah, *Sukkah,* 51a). Se escuchan aquí los ecos no sólo de los capítulos 60-62, sino de otros temas propios del Dt-Is: el doble imperativo que manda abrir camino al Señor, la llamada dirigida a todas las naciones, el dolor que abre las puertas a la salvación, la fama gloriosa de Jerusalén.

62 E) El divino conquistador solitario (63,1-6). Estamos ante uno de los poemas más briosos e impresionantes de todo el libro de Isaías. La pregunta «¿quién es éste?» y la respuesta «soy yo» traen a la memoria el Dt-Is y los cánticos del Siervo, pero la satisfacción complacida con que el conquistador pisotea a su enemigo y derrama la sangre de éste es totalmente extraña a aquéllos. Hemos de notar cierta semejanza con 59,15c-20, lo que viene a confirmar la sospecha de que los capítulos 60-62 son una inserción posterior en los caps. 56-66, aunque no es necesario que fueran escritos después que éstos. A diferencia del cap. 59, este poema identifica el enemigo de Dios con Edom, país montañoso situado al sur del mar Muerto. En otros tiempos, los nabateos fueron empujando a los edomitas fuera de su tierra erizada de fortalezas, hecho que puede explicar por qué los edomitas se aprovecharon de la caída de Jerusalén para organizar, a partir de 587, una serie de incursiones y pillajes en Judá, ocupando además el distrito del Négueb (Ez 25,12-14). La actitud de Judá pasó entonces de una franca hostilidad a un odio intenso, que se ve brotar en pasajes como éste o en Abd y Mal (1,2-5). Es difícil fechar este belicoso poema, pues el juicio divino cae sobre Edom entre los siglos VI y IV. Hacia 320 a. C., los nabateos habían expulsado por completo a los edomitas del territorio. Sin embargo, la intención primaria del poeta es de orden teológico: Edom representa a todos los enemigos del pueblo de Dios, y Dios destruye en cada ocasión el mal después de haberlo utilizado como instrumento de purificación, que termina por fortalecer a su elegido. Los Padres aplicaron muchas veces estas palabras a Jesús, cuando éste libra su sangriento combate sobre la cruz, pero el poeta habla aquí de la sangre del enemigo que salpica los vestidos del divino conquistador.

1. Un vigía o profeta (62,6) ve que alguien se aproxima hacia Bosra, la más importante ciudad de Edom (Am 1,12; Jr 49,13). Cuando el viajero ya está más cerca manifiesta el porte majestuoso que corresponde a un conquistador que trae la victoria (cf. Ap 19,13). Como respuesta suena el divino «yo»; Dios anuncia (en hebreo, «dice»; nótese la energía del término) «venganza» (54,14.17). **2.** *rojo:* «Rojo» y «Edom» tienen las mismas consonantes en hebreo. **3.** Aparece una perspectiva escatológica: en la suprema lucha cósmica, que supera toda humana capacidad, Dios es la fuente de todo poder. La victoria es al mismo tiempo derrota absoluta para todos los enemigos de Dios. **4.** El poeta pone en contraste el tema del día terrible del Señor (Am 5,18; Sof 1,15-18; Is 2,12-17) con la escena feliz del año jubilar (49,8; 61,2; Lv 25,10). El pueblo de Dios nunca podrá disfrutar de una paz inalterada hasta que el enemigo sea completamente destrozado y apartado. El término hebreo *nāqām,* «venganza», aparece también en Nm 35,19 y Dt 19,6 por «vengador de sangre» (cf. 61,2). **6b.** El TM dice: «Les hice beber en mi ira», recordando a Jr 25,15-29; Zac 12,2 (Dhorme, *op. cit.,* 219).

63 F) Salmo de súplica (63,7-64,11). En los primeros días después del retorno, Ageo pronunció su profecía en prosa; Zacarías, su visión apocalíptica, y este salmista, su oración angustiada, que es una joya bíblica. Procede del tiempo en que Jerusalén yacía en ruinas y al pueblo no le quedaba otra esperanza que su Dios. Dios, sin embargo, parecía muy lejano y sus grandes acciones redentoras estaban sepultadas en un remoto pasado. El salmista se identifica aquí con su pueblo pecador y presenta ante Dios la causa de los suyos.

7-10. El versículo inicial empieza y termina con la palabra hebrea *ḥesed,* que desafía toda traducción. Viene a significar un amor que se siente obligado porque brota de lazos de sangre (cf. Guillet, *op. cit.,* 40-51; Eichrodt, *Theology,* 232-49). Impulsado por un amor apremiante que le urgía, Dios ha realizado muchas acciones redentoras, que son recordadas ahora por el salmista. En un contexto de oración, *zākar* (recordar) significa siempre la invocación constante de que sean renovados los actos redentores (cf. Is 64,4; Jr 51,50; Ez 6,9; B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* [Naperville, Ill., 1963]). El recuerdo de los favores divinos se eleva en un crescendo: Israel es llamado (8), protegido (9a), exaltado (9b), liberado (11-12) y salvado (13-14). Se alude a numerosos textos relacionados con la alianza: Ex 4,22-23; 14,9; Ez 16; Os 11,1. En los LXX, los vv. 8b-9 aluden claramente a Ex 33,14 (cf. R. C. Dentan, VT 13 [1963], 34-51). **10a.** *y entristecieron a su santo espíritu:* Dios se siente afectado por la resistencia que opone el hombre a los profetas y evangelistas (Act 7,51; 2 Cor 3,17). «Espíritu santo» sólo aparece aquí y en Sal 51,13; Sab 1,5 y 9,17.

11-14. Los participios dan a esta sección el aire de un himno gozoso (40,28; 42,5), pero ello sólo sirve para acentuar aún más el contraste con la frustración próxima. ¿«Dónde está él» en estos momentos de agonía? La pregunta es formulada y repetida en tono sarcástico, como si viniera de unos extranjeros (Sal 42,4; 79,10; Joel 2,17); ante ella un

alma honrada, fuerte, como la de Jeremías, se siente hundida (Jr 2,8). **11.** Heb 13,20 aplica este texto a la resurrección de Cristo, única respuesta satisfactoria a la pregunta planteada por el dolor y la muerte. **12.** Cf. 51,5.9.

64 **63,15-64,4b.** Se interrumpe el ritmo de *qînâ* (3-2), característico de Lam. El profeta ya no sigue lamentando la situación luctuosa de Israel, sino que grita como un hombre que se halla al borde de la desesperación. Todas estas pruebas sirven para convencer al hombre de que Dios es el único salvador (2 Cor 1,8-11; Flp 3,7-11). También la sagrada humanidad de Jesús hubo de aprender por experiencia este abandono agónico (Mc 15,34-35; Heb 5,7-9). **16.** *tú eres nuestro padre:* Aparece tres veces esta misma expresión (63,16; 64,7), y ello hace pensar que debía ser corriente en la oración. Dios es padre de Israel no porque ha creado a este pueblo, sino por haberlo redimido (Ex 4,22; Os 11,1; Dt 32,5-6; Mal 1,6). La redención otorga participación en una vida que abarca el amor y los planes de Dios; una vida mucho más preciosa que la puramente física. **19.** El salmista implora la intervención personal de Dios; aboga por una teofanía más maravillosa aún que la del Sinaí (Ex 19; Dt 4,32-36; 5,23-27; Hab 3,3-15). Marcos (1,10) ve la respuesta a esta petición en el acontecimiento de los cielos abiertos con ocasión del bautismo de Jesús, inauguración de la era mesiánica (A. Feuillet, CBQ 21 [1959], 470-90). **64,1.** *fuego:* Simboliza el maravilloso poder de la presencia divina. **3.** Cf. 1 Cor 1,9.

4c-6. En esta confesión de culpabilidad, el salmista reconoce que Dios no ha amontonado dolores sobre el pecador, sino que lo ha abandonado simplemente a su propia culpa. **5.** *trapos manchados:* El culpable experimenta este oprobio (Lv 15,19-24).

7-11. Esta llamada final, punzante en su patética desesperación, nace de una convicción absoluta de que Dios sigue siendo un padre dispuesto a ayudar (Sal 22,5-6; 44,2-9). **8c.** El TM dice: «¡Atención! ¡Mira! ¡Nosotros te rogamos, tu pueblo, todos nosotros!».

65 **G) El juicio final (65,1-66,24).** La idea escatológica —pánico y tinieblas, éxtasis y gloria— perturba el orden y la claridad de estas líneas. El metro es muchas veces incierto (BJ trae 65,1-10.15-25 en prosa); el texto está dañado. Hay un rotundo ataque contra las prácticas idolátricas, lo que podría significar que esta composición es anterior al exilio; al Israel posexílico nunca se le echaron en cara estos crímenes, ni en los libros históricos de Esd y Neh ni en los proféticos de Ag, Zac, Mal, Abd y Joel. Chary *(op. cit.,* 99-109) y Kessler *(op. cit.,* 87) suponían que se trataba de una invectiva contra los idólatras que encontraron en Palestina los que regresaban del exilio. Hay otras varias opiniones que tratan de esclarecer el sentido de estos difíciles versos: el estilo apocalíptico trae imágenes del pasado remoto para convertir la crisis posexílica en un asunto que interesa a todos los siglos, comprometiendo en la obra de restauración a todos los hombres de todos los tiempos. Nosotros tenemos esta sección por una composición de los primeros años posexílicos; en ella la línea del juicio separa no a los judíos de los gentiles, sino al verdadero Siervo del falso. Hacia el final del cap. 66 desaparece la distinción entre judíos y gentiles; Dios sólo tiene en cuenta al que se salva y al que se condena.

66 a) SALVACIÓN DEL RESTO (65,1-25). Las líneas iniciales conectan bien con lo anterior; esto puede explicar por qué se insertaron aquí los caps. 65-66. **1-7.** La gramática hebrea expresa esta idea con mucha delicadeza. Aquí se usa el nifal para «expresar emociones que repercuten en el entendimiento... (o) acciones que el sujeto permite que le sucedan o que tengan algún efecto sobre él» (GKC 51c). Pablo abandona el sentido literal para aplicar la primera parte de estos pasajes a la conversión de los gentiles (Rom 10,20). **1.** *nación:* En el TM se aplica con bastante frecuencia el término *gôy* a la nación hebrea (Jos 3,17; Is 1,4; 26,15; 58,2). **2.** *extendí mis manos:* Dios se presenta en una actitud no de súplica, sino de bienvenida. Esta llamada final evoca inmediatamente una terrible escena de juicio. **3.** *sacrificios en los bosquecillos:* La expresión trae a la memoria los cultos naturalistas cananeos que contaminaron la vida del Israel preexílico (Am 2,7-8; Os 2,4ss; Jr 2,8-3,5). Todo pecado puede ser interpretado como un adulterio contra Dios a causa del inmenso amor divino (57,3). *quemando incienso:* Cf. Jr 1,16; 7,9. **4.** *comiendo carne de cerdo:* Práctica condenada en Dt 14,8; figuraba en el culto cananeo de Ugarit (R. de Vaux, *Vom Ugarit nach Qumran* [Berlín, 1958], 260-65; Von Rad, *OT Theology,* I, 27). **5.** El pueblo quería que le dejasen tranquilo con sus prácticas. **6-7.** Pero Dios no puede quedarse «tranquilo», no sea que se confunda su misericordia con debilidad y quede indefinidamente pospuesto el triunfo del bien.

8-10. El profeta vuelve al tema del resto (45,20). Unos pocos sobrevivirán a la terrible prueba de verse pisados como racimos. Toda la extensión de la tierra prometida volverá a poder del pueblo de Dios, desde el valle de Akor (Jos 7,24; Os 2,17), en el extremo sudeste, donde Josué empezó sus conquistas, hasta la llanura del Šarón, en la costa noroeste, al sur del monte Carmelo (Is 35,2).

67 **11-16.** Con toda energía señala el profeta a «vosotros», los que habéis cometido todos estos crímenes y dais culto a la «fortuna» y el «destino». Quizá sea mejor considerar estos términos como nombres propios. *Gad,* «Fortuna», *daimonion* en los LXX, era el nombre de un dios sirio (Jos 11,17), venerado en Fenicia, Dura Europos y Grecia. *Meni,* «Destino», era el nombre de una diosa egipcia de la primavera y la fertilidad (ANET 250; H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament* [Berlín, ²1927], 272). **12c.** Dios replica al cargo de que permanece silencioso (cf. 49,14; 64,6). **13-14.** Todos los versículos empiezan con la exclamación «Mirad, mi siervo...», y éste recibe los dones de las bienaventuranzas (cf. Lc 6,20-26). **15.** El apóstata se convierte en un símbolo de maldición (Jr 29,22). **16.** El último hemistiquio del v. 15 y el primero del v. 16 están corrompidos en el TM; 1QIs^{a} deja un espacio en blanco. Kessler *(op. cit.,* 84, 89) corrige el texto y lee: «Mis siervos recibirán un nombre nuevo... Dios es el Amén». En

hebreo, «amén» significa ser fuerte, seguro, accesible y fiel (2 Cor 1,20; Ap 3,14).

17-25. Ante nosotros se extiende ahora un panorama de alegría, en que aparece todo el universo compartiendo la redención del hombre. Sale tres veces el término *bārā'* (crear). La realización se atribuye netamente a Dios; Dios e Israel se unen en una alegría común. El mundo no será destruido, sino transformado en «nuevos cielos y nueva tierra», expresión corriente en los apócrifos (2 Esdras 6,16; 7,30ss; 2 Baruc 32, 16; Henoc 91,16; 2 Cor 5,17; 2 Pe 3,10-13; Ap 21,1). **20.** Este versículo interrumpe el discurso brillante y lírico del poema; es considerado como una glosa tardía (Torrey, Marti, Kissane, Muilenburg, Penna). **21.** Se nos ofrece una descripción de paz idílica, pero advirtiendo que no se debe al esfuerzo humano ni tiene proporción con los merecimientos del hombre. **22.** Los LXX y el Targum leen: «de acuerdo con los días del árbol de la vida», con una clara referencia al paraíso (Gn 2,9; Ap 22,2.14). **24.** La anticipación de Dios a cualquier deseo, incluso antes de que hable el hombre, demuestra que tanta felicidad es obra suya. **25.** Cf. Is 11,6-9. A diferencia del cap. 11, se pasa aquí en silencio la cuestión del Mesías davídico.

68 b) JERUSALÉN PURIFICADA Y GOZOSA (66,1-16). El tono y aun el vocabulario del anterior poema se prolongan en esta nueva sección. Continúa la misma lucha escatológica, pero ahora se hace aún más claro que los bandos opuestos no son judíos y gentiles, sino el bien y el mal, los elegidos y los condenados. La Iglesia de los tiempos apostólicos, que vivía en la era final del mundo y había comenzado con la muerte y la resurrección de Cristo, citaba con frecuencia este capítulo para zanjar las disputas con los grupos judaizantes que había dentro de ella, así como para argüir contra los judíos que rechazaban el cristianismo (J. Dupont, *Les Actes des Apôtres* [BJ; París, ²1958], 82, n. *e*).

1-2. *Se reanuda la campaña de los profetas contra el formalismo en* el culto (Am 5,21-25; Os 6,6; Miq 6,6-8). El profeta no recusa el templo —conclusión a la que llega Esteban (Act 7,48-50)— porque es el escabel de los pies de Dios (cf. Mt 5,34; 23,16-22).

3-6. Cuatro pares de participios inician esta sección, y muchas versiones los convierten en una serie de comparaciones: CCD, LXX, Vg., RSV, AV. En sí, el v. 3 contiene la más dura condenación del culto practicado en el templo que puede escucharse en toda la Biblia. Algunos investigadores, como Muilenburg, Dhorme y Kessler, se ciñen estrechamente al TM: «quien degüella un buey, mata también a un hombre». Dios condena la actitud formalista de quienes creen que la liturgia del templo (degollar un buey) es capaz de cegarle ante las faltas morales (matar a un hombre). El lenguaje es simbólico, puesto que alude a una situación anterior al exilio (→ 65, *supra*). **6.** *un ruido:* En hebreo, *qôl* significa «voz». Dios proclama la era mesiánica (Sal 28; Is 40,3; Joel 4,16).

69 **7-9.** Estos versículos, que anuncian el nacimiento maravilloso del pueblo mesiánico, prolongan una larga tradición bíblica (Miq 4,8-10; 5,

1-2; Sof 3,14-20; Is 7,14; 54,1; 62,4) y, a la vez, tendrán una gran influencia en futuros escritores (2 Esdras 9-10; T. José 19,8-11; 1QH 3,9-10). En esta tradición han de incluirse también Lc 1-2 y Ap 12,3-5 (cf. Laurentin, *op. cit.*, 155-159). Dios es siempre la fuente de la vida, especialmente en la edad mesiánica.

10-14. Esta estrofa resuena con la alegría entusiasmada del Dt-Is; el poeta grita incesantemente «¡alégrate!», dirigiéndose a la Jerusalén mesiánica, que acaricia, conforta y cuida a sus hijos (cf. 1 Pe 2,2 y la liturgia bautismal primitiva). **12.** *prosperidad:* En hebreo, *šālôm* (44,28).

15-16. El poema termina con el fragor del trueno y el restallar del fuego, símbolos bíblicos que siempre aluden a la victoria divina, con numerosos paralelos en otros textos literarios del Próximo Oriente antiguo: Is 10,17-18; Sal 97,1-5; Ex 19,18; carros y nubes en Sal 18,10; Hab 3,8; 2 Re 2,11; «muertos a manos del Señor» en Sof 2,12; Jr 25, 33. Este conjunto de símbolos se prolonga en el NT: Tes 1,8; Ap 18, 21-24; 19,17-21.

70 c) FINAL DE LA PROFECÍA DE ISAÍAS (66,17-24). Los versículos iniciales están erizados de problemas textuales (17-21). Muchos investigadores *transponen el v. 17 a los vv. 3-6. Un grupo de devotos sigue a* un sacerdote o sacerdotisa dentro de un bosquecillo sagrado para realizar algún rito idolátrico secreto en el que se incluye la comida de algún manjar prohibido (Lv 11,29). Escribiendo bajo el influjo de Ez, el autor de esta sección en prosa (18-21) contempla la gloria del Señor apareciéndose en presencia de todas las naciones (Ez 3,23; 11,22-23; 43,1-9). El «signo» puede ser la diáspora judía, extendida por el mundo y siempre bajo la protección de Dios. Contemplamos una procesión triunfal que acude a Jerusalén desde todos lados: Tarsis, en el sur de España (Ez 27,12; Gn 19,4; Is 60,9); Put y Lud, en Africa (Ez 27,10; Gn 10, 6.13); Méšek (?); Túbal, cerca del mar Negro; Yaván, en las islas jónicas (Ez 27,13.19), que frecuentemente significa Grecia. **21.** Los investigadores están divididos sobre si el Tr-Is prevé que los gentiles ejerzan el sacerdocio o no (60,10; 61,5).

22-24. *los nuevos cielos y la nueva tierra:* La alegría (2 Pe 3,13; Ap 21,1) será aceptada por Dios como un acto perpetuo de culto (Gn 2, 1-3; 2 Cor 5,1-10). El versículo final es terrorífico. «Ellos» («toda la humanidad», v. 23) «saldrán» de Jerusalén hacia el vecino valle de Hinnón (Gehenna), donde en otros tiempos se practicaron sacrificios humanos (Jr 7,31), y que después se convertiría en el basurero de la ciudad. Esta proximidad del mayor dolor y el terror más fuerte es típica de la batalla escatológica, incluso tal como Cristo la anunció al final de su ministerio (Mt 25,31-46). Muchos textos se inspiran en estos versículos (Jdt 16,17; Dn 12,2; Mc 9,48; cf. J. Cahine, VDBS 3, 572-73; Feuillet, VDBS 4, 719). Los rabinos determinaron que, cuando se leía en la sinagoga este pasaje, parte del v. 23 debía leerse a continuación del v. 24 (cf. Mal 3,24). Escuchar esta dura advertencia en los tiempos prósperos debía de ser la mejor preparación para la gran gloria prometida en el libro de Isaías.

23

AGEO
ZACARIAS
MALAQUIAS

CARROLL STUHLMUELLER, CP

AGEO

BIBLIOGRAFIA

1 P. R. Ackroyd, *Haggai:* PC 562-63; JJS 2 (1951), 163-76; JJS 3 (1952), 1-13, 151-56; S. Bullough, CCHS 543-44; T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil* (París, 1955), 118-38; E. Dhorme, BPl 2, CVII-CVIII, 829-35; K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* (ATD; Gotinga, ³1956); H. Frey, *Das Buch der Kirche in der Weltwende* (Stuttgart, ⁴1957); A. Gelin, *Aggée, Zacharie, Malachie* (BJ; París, ²1960); R-F 1, 516-17; F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten,* 2 (HAT; Tubinga, ²1954); D. R. Jones, *Haggai, Zechariah and Malachi* (TBC; Londres, 1962); H. Junker, *Die zwölf kleinen Propheten,* 2 (BB; Bonn, 1938); H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah* (ICC; Nueva York, 1912); L. A. Schökel, *Ageo,* en *Doce Profetas Menores* (LISA; Madrid, 1966); M. Schumpp, HBk 10 (Friburgo, ²1950); E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch* (KAT; Leipzig, ³1930); R. T. Siebeneck, CBQ 19 (1957), 312-28; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets,* 2 (Expositor's Bible; Nueva York, 1898); D. W. Thomas, IB 6, 1035-49; A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes* (EBib; París, 1908).

INTRODUCCION

2 **I. La época.** El primer profeta del Israel posexílico, Ageo, fue en verdad un «profeta menor», escaso en palabras y de talante áspero. Sus cuatro oráculos están fechados con toda claridad entre agosto-septiembre y noviembre-diciembre de 520, año segundo del reinado de Darío I Hístaspes (521-486). Darío subió al trono en medio de confusión, intrigas y revueltas. Su antecesor, Cambises, se había suicidado al enterarse, a la vuelta de una campaña contra Egipto, que un usurpador llamado Gaumata se había proclamado rey. Darío, miembro de la familia real, se vio obligado a luchar durante dos años no sólo para suprimir

a Gaumata, sino para reprimir las sublevaciones que cundían por el imperio. Es posible que los judíos fueran maltratados por sus amos persas durante esta época de pánico y recelo. La profecía se hace eco de ese fragor que levantan los acontecimientos del mundo (2,6-7.21-22).

La «Tierra Prometida» del Israel posexílico había mermado mucho, hasta quedar reducida a poco más de unos 30 kilómetros cuadrados; pertenecía al distrito administrativo de Samaría y a la quinta satrapía persa, situada al este del Eufrates. No sólo Jerusalén, sino todas las demás ciudades y aldeas se hallaban en ruinas y los campos estaban cubiertos de zarzas. La agricultura había fracasado debido a las malas cosechas (1,9-11; 2,15-17); bajo la presión de tanta pobreza, los mismos judíos se aprovechaban de sus conciudadanos vendiendo como esclavos a los deudores (Neh 5; Mal 3,5). Surgió la envidia y después el odio contra aquellos judíos que no se habían movido del país, que nunca supieron lo que había sido el destierro. Cuando los samaritanos, en el norte, se ofrecieron para ayudar amistosamente, fueron rechazados (Ag 2,10-14); los edomitas, en el sur, se convirtieron en objeto de un violento desprecio (Mal 1,3; Abd).

3 **II. El libro.** Los dos breves capítulos abandonan el estilo poético de los profetas; los intentos que se han hecho a fin de devolverles una supuesta forma poética no pasan de simples hipótesis. Como se alude a Ageo frecuentemente en tercera persona, podría ocurrir que lo conservado en este libro sea una recopilación libre de la obra y la predicación de este profeta (cf. Thomas, *op. cit.,* 1037). El texto hebreo ha sufrido algunos deterioros en el proceso de transmisión; los LXX sirven a veces de alguna ayuda para reconstruir el texto, pero presentan cierta tendencia a la ampliación (1,13; 2,5.18).

4 **III. Contenido.** Podría ordenarse como sigue:

I. Encabezamiento (1,1)
II. Ministerio de Ageo (1,2-2,23)
  A) Primer discurso (1,2-15a)
  B) Segundo discurso (1,15b-2,9)
  C) Tercer discurso (2,10-19)
  D) Cuarto discurso (2,20-23)

COMENTARIO

5 **I. Encabezamiento (1,1).** El nombre de Ageo aparece únicamente aquí a lo largo de todo el AT, aunque hay otras formas semejantes (Gn 46,16; 2 Sm 3,4; 1 Cr 6,30). En hebreo, *ḥag* es «fiesta». «Ageo» quizá signifique «festivo». La tradición cristiana lo tiene por sacerdote, pues este profeta revela un gran interés y un profundo conocimiento de todo lo relativo al templo; pero Van Hoonacker *(op. cit.,* 546) concluye de 2,11 que no pudo ser sacerdote. Quizá fuera un «profeta cultual», oficialmente relacionado con el culto del santuario (Jones, *op. cit.,* 37; sobre los profetas cultuales, → Literatura profética, 12:25). Aunque influido por Ezequiel en diferentes aspectos (Chary, *op. cit.,* 127-38), no comparte con éste la tendencia a las visiones (Ez 1,4) o acciones simbólicas (Ez 4-5) ni sus dones poéticos (Ez 17; 19; 27-28) y su capacidad para manejar los temas doctrinales (Ez 14; 16). Ageo era un hombre de acción, completamente dedicado a la idea de ver el templo finalmente reconstruido; su estilo es pesado, torpe y laborioso.

El gobernador de Judá, Zorobabel (lit., «brote de Babilonia»), pertenecía a la dinastía davídica, hijo en sentido natural (1 Cr 3,19) y legal de Šealtiel (Esd 3,2; Mt 1,12) a través de un matrimonio según la ley del levirato (Dt 25,5-10). Era gobernador, pero sin los poderes de Nehemías (Neh 5,14); era un alto comisionado con un mandato especial, concreto. Por este tiempo sería un hombre de mediana edad. El sumo sacerdote era Josué, hijo de Yehosadaq (cf. 1 Cr 6,15; Zac 3,1-10).

II. Ministerio de Ageo (1,2-2,23). Es consignado en cuatro —quizá cinco— discursos distribuidos a lo largo de cuatro meses aproximadamente.

6 **A) Primer discurso (1,2-15a).** Describe los esfuerzos del profeta para conseguir que sea reconstruido el templo. Los cimientos habían sido puestos en abril-mayo de 536 (Esd 3,7-13), pero nada más se había hecho (Esd 4). El primer discurso presenta dificultades textuales (2-11). Después de la frase inicial —«Así dice el Señor de las huestes»— eran de esperar las palabras de Dios o del profeta, pero en lugar de ellas nos encontramos con una nueva introducción. Debido a esta y otras dificultades, Eissfeldt (OTI 427-28) divide el primer discurso en memorias del profeta (1-6.8) y fragmentos recogidos y añadidos más tarde a la colección anterior (7.9-11). **2.** *aún no ha llegado el tiempo:* Las versiones modernas suelen corregir el TM, que resulta ininteligible. Puede que el pueblo clame porque no se ha cumplido la profecía hecha por Jeremías sobre los setenta años (Thomas, *op. cit.,* 1041), pero es muy dudoso que los judíos interpretasen tan al pie de la letra las palabras de Jeremías (Jr 25,12 se pronunció en 605; Jr 29,10-11, en 593). **5-6.** El pueblo se siente demasiado pobre para hacer frente a la empresa. Ageo rebate esta explicación y los acusa de pereza para reconstruir la casa de Dios. **6.** *bolsa con agujeros:* Posiblemente sea ésta la primera referencia bíblica a las monedas. La acuñación de monedas se practicó por vez primera en el Asia Menor durante el siglo VII y se extendió luego por el Próximo Oriente debido a la influencia persa (De Vaux, IAT 286). **7-8.** No se habla de cortar piedras para el templo. Es probable que la ciudad se encontrara llena de piedras procedentes de las ruinas de la Jerusalén preexílica. Evidentemente, las colinas se encontraban cubiertas de árboles. El tono es enérgico: «¡Arriba, a las colinas! ¡Buscad madera! ¡Construid la casa!».

12-15. Ahora responde el pueblo. **12.** *el resto del pueblo:* Expresión profética, muy semejante a la que aparece con tanta frecuencia en otros libros de este mismo género (Is 10,20-21; Miq 4,7; Zac 8,6.11-12). **13.** *el mensajero del Señor:* Se llama así a Ageo. Esta expresión equivale

a veces en la Biblia a «ángel del Señor» (cf. DiccBib 92). **14.** *se pusieron a trabajar:* Veintitrés días después. Parece ser que Ageo es el único profeta que tuvo éxito en lograr inmediatamente lo que se había propuesto. No pedía una gran reforma interior de orden moral, sino únicamente que se reconstruyera el lugar del culto, cuya pequeñez, por otra parte, hizo llorar a muchos de los circunstantes (Esd 3,12; Ag 2,3). Algunos intérpretes (Thomas, Gelin, Sellin, Horst, Chary) ponen 2, 15-19 inmediatamente a continuación de 1,15a para ajustar el texto a la costumbre de poner la fecha al comienzo de un nuevo discurso. En este caso serían cinco oráculos en vez de cuatro.

7 **B) Segundo discurso (1,15b-2,9).** Es el mes séptimo (Aram Tišri, nuestro septiembre-octubre), durante la fiesta de los Tabernáculos, que iba del decimoquinto al vigésimo segundo día (Lv 23,34; Dt 16,13). Esta fiesta se asociaba estrechamente al templo y al cumplimiento de la promesa mesiánica (1 Re 8,2; Jn 7,2.37-39; 8,12-59; cf. J. van Goudoever, *Biblical Calendars* [Leiden, 1959], 32ss; G. MacRae, CBQ 22 [1960], 251-76). **2,4.** Estas palabras de aliento se parecen mucho a las que fueron dirigidas a Josué en otros tiempos (Jos 1,6-7.9.18). *pueblo de la tierra:* Este término *('am hā'āreṣ)* designaba antiguamente a la población campesina, con plenos derechos de ciudadanía, hombres que siempre se mostraron leales para con la familia de David (2 Re 11,18; 21,14). Más tarde, como ocurre aquí, la expresión se aplicaría a la gente común, por oposición a los dirigentes civiles y religiosos (Jones, *op. cit.,* 46) o a aquellos judíos cuyos padres no habían ido al destierro, sino que se habían mezclado por matrimonios con elementos extranjeros en Palestina (DiccBib 751). En tiempos del NT era una designación despectiva de los campesinos iletrados (Jn 7,49). El v. 5ab es una glosa, que falta en los LXX, inspirada probablemente en Ex 19,5; 33,14. Rompe el paralelismo del pasaje.

6-9. En esta sección mesiánica, Ageo contempla la naturaleza y la historia unidas mediante un centro universal para los planes redentores de Dios (Is 2,2-5 = Miq 4,1-5; Is 60). Puede que el templo «parezca nada a vuestros ojos» (v. 3), pero su edificación señala el cumplimiento de unas viejas esperanzas, un privilegio nunca concedido al templo de Salomón, que fue destruido. **7.** *entrarán aquí los tesoros de las naciones:* No tanto porque Palestina es demasiado pobre para levantar un templo suntuoso, sino porque Dios quiere que en su reinado mesiánico tengan cabida todas las riquezas espirituales de todos los hombres: su fe, su celo y su piedad. Las naciones no se limitan a recibir de los judíos el conocimiento de la salvación, sino que también contribuyen al pleno desarrollo de esta misma salvación. Ageo resume todas las bendiciones en la palabra «paz» (cf. comentario a Is 44,28).

8 Este pasaje suscita dos cuestiones. La primera se centra en torno a la traducción que hace la Vg. del v. 7b como alusión a un mesías personal: *Et veniet desideratus cunctis gentibus* («Vendrá el deseado de todas las naciones»). Tanto el TM como los LXX leen la frase en plural: «Acudirán los tesoros de todas las naciones»; esta lectura es preferible a la de la Vg. En apoyo de la traducción de san Jerónimo podemos aducir la doctrina del NT, en el sentido de que la tradición referente al templo no se cumplió en «casas hechas por mano de hombre» (Act 7, 48; Mc 14,58), sino en el cuerpo glorificado de Cristo (Jn 2,19-21), cuerpo que incluye todos sus miembros, judíos y gentiles (Ef 2,20-22; 1 Pe 2,5-6; cf. Siebeneck, *op. cit.,* 316; A. Dubarle, RB 48 [1936], 36-39; A. Škrinjar, VD 15 [1935], 355-62).

La segunda cuestión plantea aún mayores dificultades: ¿se refiere Ageo al momento actual de la reconstrucción del templo como día de la plenitud mesiánica, o considera que el presente es tipo o prenda de lo que Dios realizará en su día como plenitud gloriosa en favor de su pueblo? El texto hebreo no presenta la referencia al futuro tan clara como las actuales versiones. El v. 6, tal como viene en el TM, «está evidentemente corrompido» (Mitchell, *op. cit.,* 65); los LXX lo traducen de manera distinta. Los LXX prevén decididamente una acción aún más mesiánica, acción que Heb 12,26 ve cumplida en la resurrección de Jesús (cf. J. van der Ploeg, RB 54 [1947], 226). Los comentaristas rechazan con frecuencia «un momento aún» o «todavía un poco», especialmente la primera expresión. Es claro que Ageo miraba más allá del momento inmediato, pero lo problemático es fijar a qué distancia. Quizá, como en el Dt-Is, el «mañana» y el futuro distante se sumerjan en una niebla gloriosa. De todas maneras, el acento teológico recae sobre la realidad de una presencia excepcional de Dios en la era mesiánica, en las bendiciones compartidas por todo el mundo, en el carácter litúrgico de la nueva comunidad, en la «plenitud» del sacerdocio mosaico.

9 **C) Tercer discurso (2,10-19).** *el noveno mes:* Es en Kisleu (nuestro noviembre-diciembre) cuando Ageo habla con una insistencia que le acerca a los antiguos profetas sobre la santidad interior (Am 4,4-5; Os 6,1-6; Is 1,11-17). Pero, a diferencia de aquéllos, remite a los sacerdotes la «decisión» *(tôrâ,* juicio autoritativo pronunciado verbalmente; cf. Zac 7,2-3; Mal 2,7). La respuesta de los sacerdotes debe referirse probablemente a las normas de Lv 6,20-21. **14.** *así es este pueblo, así es esta nación:* No cabe duda de que Ageo quiere insistir en que el mal ejerce una influencia mucho mayor que el bien, pero al mismo tiempo esta vaga afirmación nos deja confusos acerca de la identidad del grupo malo o impuro. Comúnmente se afirma que Ageo trata de rechazar la oferta de ayuda por parte de los samaritanos. Estos descendían de extranjeros llevados a Palestina por los asirios (2 Re 17) y daban culto a Yahvé con prácticas extrañas e ideas falsas. De aquí surgió una rivalidad cargada de odio, bien visible en los evangelios (Lc 9,52-54; Jn 4,9) y atestiguada por la historia posterior (cf. J. W. Rothstein, *Juden und Samaritaner* [BWANT 3; Stuttgart, 1909]; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu,* 2 [Gotinga, ^{2}1958], 224-31). Otros autores, como Gelin (BJ 7-17), piensan que el versículo fue reinterpretado más tarde a fin de aplicarlo a los samaritanos (Esd 4,1-5). Lo que Ageo pretendía era acusar a los judíos por su tibieza en guardar la ley.

15-19. (Cf. 1,15, lugar al que numerosos comentaristas trasladan estos versículos). Los temas proféticos vuelven a prestar su colorido a las palabras de Ageo. Cuando Israel se separa de Dios, se aparta de la fuente de toda bendición (Dt 28,22). **17.** *vuélvete a mí, dice el Señor:* Israel se sentirá movido a hacerlo por la pobreza y el desamparo, aunque éstos sean otros tantos castigos por el pecado (esta traducción es una adaptación del texto hebreo, deteriorado, con ayuda de Am 4,9). **18.** El TM dice «mes noveno», de acuerdo con 2,10; algunas versiones modernas sugieren «sexto mes», asociando el versículo a 1,15a. Todo el versículo es comúnmente considerado como una glosa posterior. **19.** El texto se encuentra en condiciones muy deficientes.

10 **D) Cuarto discurso (2,20-23).** Habla Ageo, por segunda vez, el vigésimo cuarto día del mes noveno (cf. 2,10). **23.** Dios salvará a su pueblo mediante la dinastía davídica, representada aquí por Zorobabel (cf. 1,1). Zorobabel es designado con una serie de títulos mesiánicos: «mi siervo» (cf. comentario a Is 42,1); «anillo sellado», utilizado para poner el sello real en los documentos oficiales (1 Re 21,8) y que se llevaba colgando del cuello (Gn 38,18) o puesto en la mano derecha (Jr 22,24). Hay aquí una alusión deliberada a Jr 22,24; las palabras referentes a la dinastía davídica, personificada por Joaquín, serán revocadas. No sabemos si Ageo esperaba la plena realización en tiempos de Zorobabel. Quizá le ocurriera como al Déutero-Isaías, que esperaba un próximo cumplimiento, pero sin estar seguro de ello.

ZACARIAS

BIBLIOGRAFIA

11 P. R. Ackroyd, PC 564-72; S. Bullough, CCHS 545-54; T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil* (París, 1955), 118-27, 138-59; R. C. Dentan, IB 6, 1089-114; E. Dhorme, BPl 2, CVIII-CXIV, 836-74; A. Gelin, R-F 1, 517-19, 531-34; T. Jansma, *An Inquiry into the Hebrew Text and the Ancient Versions of Zech. IX-XIV:* OTS 7 (1950), 1-141; P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV, structure littéraire et messianisme* (París, 1961); H. G. May, *The Key to the Interpretation of Zechariah's Visions:* JBL 57 (1938), 173-84; L. G. Rignell, *Die Nachtgesichte des Sacharja* (Lund, 1950); L. A. Schökel, *Zacarías,* en *Doce Profetas Menores* (LISA; Madrid, 1966); D. W. Thomas, IB 6, 1053-88. (Véanse también los títulos indicados a propósito de Ageo).

INTRODUCCION

El libro se divide en dos secciones principales: caps. 1-8 y 9-14. Siempre se ha admitido que la primera parte fue escrita por el profeta Zacarías; en cuanto a la segunda, casi todos los especialistas están hoy de acuerdo en que debe atribuirse a una fuente distinta y más tardía.

I. Capítulos 1-8.

12 **A) El profeta Zacarías.** (Cf. comentario a 1,1). Nació probablemente en el seno de una familia sacerdotal (Neh 12,4.16) y, al igual que el profeta-sacerdote Ezequiel, dejó que su condición sacerdotal dominara por completo su personalidad y su obra. De hecho, dio nuevo impulso al proceso iniciado por Ezequiel, en virtud del cual la orientación profética terminaría sucumbiendo bajo el peso de una teocracia casi absolutamente sacerdotal. Zacarías, pues, vivió en un período crítico, en el que la orientación de la posterior vida religiosa de los judíos iba a quedar firmemente establecida, y ello hasta los tiempos del NT. Su ministerio se extiende, al menos, desde octubre-noviembre de 520 (1,1) hasta noviembre de 518 (7,1). Estas fechas coinciden con los primeros años que siguieron al retorno del exilio en Babilonia. Fue contemporáneo de Ageo, y durante un mes ambos se apoyaron mutuamente en la predicación que exigía reconstruir el templo (Esd 5,1s).

El ministerio de Zacarías no sólo se prolongó durante mucho más tiempo que el de Ageo, sino que, en comparación con éste, Zacarías da la impresión de ser hombre de mayor riqueza de ideas y lenguaje, con un fino sentido de lo práctico. Poseía la rara combinación de una firme esperanza y un lenguaje claro. Era justamente la actitud requerida en aquellos tiempos de los «humildes comienzos» (4,10). Aquel pueblo desanimado había de recibir la seguridad de que Dios daría cumplimiento a sus sueños mesiánicos. En consecuencia, Zacarías proclamó sus visiones para el futuro en el más puro estilo apocalíptico (1,7-6,8). Pero el pueblo no debía abandonarse a románticos ensueños situados en un lejano horizonte y olvidarse de la obra inmediata y urgente (1,1-6). Tampoco convenía discutir en teoría sobre el ayuno cuando la viuda y el huérfano carecían de hogar y pasaban hambre (7,1-14). Zacarías habló con elocuencia en dos estilos diferentes: era a la vez un artista apocalíptico y un profeta reformador. Y, lo que es aún más extraordinario, era capaz de combinar ambos estilos en un mismo discurso; muchas de sus visiones insisten en la integridad moral que debe distinguir al verdadero adorador de Dios: la purificación del sumo sacerdote (cap. 3), el rollo volador y la medida que quita los pecados del pueblo (cap. 5).

Sospechamos, sin embargo, que Zacarías nunca logró aquella independencia en el hablar que caracterizaba a los profetas preexílicos. Como ha señalado G. A. Smith, parece muy preocupado por su aceptación como profeta (*The Book of Twelve Prophets* [vol. 2; Nueva York, s. f.], 266-67) y muestra una excesiva insistencia en que «el Señor de las huestes me ha enviado» (2,13.15; 4,9; 6,15). En cuanto al trasfondo histórico, → 2, *supra.*

13 **B) El mensaje.** El interés de Zacarías se centra en la reconstrucción del templo y en la restauración del culto litúrgico. Lo mismo que Ageo, se dio cuenta de que el judaísmo sería incapaz de sobrevivir sin su templo, pues este edificio era el símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo, la seguridad de que las grandes obras redentoras del pasado volverían a repetirse en cada generación hasta que llegara la

época mesiánica. El Señor —explica al pueblo— «será... un muro de fuego alrededor» para Jerusalén y «en medio de ella estará la gloria» (2,9; cf. 2,14.16-17; 8,3).

Esta presencia de Yahvé exige una perfecta pureza. Zacarías, según esto, ve el rollo volador y la medida (5,1-11) como agentes de Yahvé que vienen a quitar de Jerusalén todos sus pecados y maldades. Condena algo más que los errores rituales (Lv 4,1-2); emplea términos que significan «pecado» y «malicia»: *'āwōn* (3,9; 5,6), *rišʿâ* (5,8). La transformación de Jerusalén debe llegar al corazón del pueblo. Incluso el sumo sacerdote Josué habrá de purificarse por completo (3,1-10). El moralismo, por consiguiente, se acusa mucho más que en Ageo.

El pueblo no puede diferir su reforma para una lejana era mesiánica; sus obras justas realizadas ahora tendrán una profunda repercusión en el cumplimiento de las promesas. Sobre Jerusalén se ha tendido «un cordel de misericordia» divina, y Dios anuncia: «Todas mis ciudades volverán a florecer con la prosperidad» (1,17).

Su atención hacia el templo, sin embargo, tendía a poner el sacerdocio por encima de la función profética. Pero en Zacarías el profeta está por encima de todo. Cuando una delegación planteó unas cuestiones relativas al ayuno, fue él quien respondió (7,3). A Zacarías hay que contarle como uno de los últimos profetas auténticos cuya obra ha llegado hasta nosotros (cf. Chary, *Les prophètes,* 159).

14 Zacarías no sólo hace que la causa del sacerdote progrese imponiéndose a la del profeta, sino que también es testigo del eclipse de la familia davídica. Hubo una restauración temporal de la familia real en la persona de Zorobabel. Antes del exilio, el rey controlaba el templo y el sacerdocio (1 Re 1-2; 8); después del exilio, el heredero davídico compartía estos poderes con el sumo sacerdote. Zacarías contempla a este gobernante al lado del sumo sacerdote; juntos son como dos olivos que proporcionan el aceite para dar luz y calor (4,1-3) o como dos ungidos que comparten el poder de gobernar (4,11-14). Zacarías llegará a coronar a Zorobabel (6,9ss), pero éste desaparecerá de la historia y en adelante ya no volverá a hablarse de la familia davídica. La atención prominente que el profeta dedica al templo hará que el poder llegue a manos del sumo sacerdote y que éste lo detente en exclusiva.

Hay un fuerte avance en el tema de la angelología a través de toda la predicación de Zacarías. Los ángeles cumplen misiones más importantes en las visiones de este profeta que en los mismos escritos, más tardíos, de Daniel (cf. H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah* [ICC; Nueva York, 1912], 103). En 3,1 (→ 26, *infra)* empieza a dibujarse netamente la figura de una potencia del mal, *śātān.* Este desarrollo teológico de ángeles y demonios significa que Dios se va haciendo cada vez más trascendente; para mantener el cuidado de Dios por su pueblo es preciso recurrir a ángeles y demonios en calidad de mediadores.

También avanza Zacarías más allá del panorama limitado de Ageo en virtud de un universalismo más acentuado. En un tiempo en que aún estaban vivos los recuerdos penosos del exilio, el profeta no duda en

afirmar que «muchas naciones se unirán al Señor» (2,15). Llegarán incluso a «buscar al Señor de las huestes en Jerusalén... y a implorar el favor del Señor» (8,21-22). Sin embargo, es muy posible que Zacarías se situara en la línea antisamaritana de Ageo (cf. comentarios a 7,2-3; Ag 2,10-19).

El lector encontrará muchas expresiones comúnmente relacionadas con el NT o con algún otro profeta más conocido: Isaías, por ejemplo. No sólo la primera parte de Zac, sino en especial la segunda, se inspiraron ampliamente en las tradiciones sagradas anteriores. Zac parece haber sido uno de los libros favoritos de los escritores neotestamentarios: los cuatro jinetes (1,7ss; Ap 6,1-8); la medición de la ciudad santa (1,16; Ap 11,1-2); los dos olivos y los candelabros (4,1-3.11-14; Ap 11,4-10); el rey manso que cabalga en un asno (9,9; Mt 21,9); el buen pastor vendido por treinta monedas de plata (11,12; Mt 26,15; 27,9-10); el traspasado (12,10ss; Jn 19,37; Ap 1,7); la dispersión del rebaño (13, 7ss; Mt 26,31), etc.

15 **C) Estilo.** Según Gelin (R-F 1, 517), Zacarías compuso en principio un diario de sus visiones; el redactor del libro añadió a esta sección autobiográfica otros recuerdos. El estilo apocalíptico no está tan desarrollado como en Dn, pero ha superado ya ampliamente la primera etapa que hallamos en Is 24-27. Un apocalipsis es siempre, como su nombre indica («desvelar»), la revelación de un secreto conocido sólo por Dios y comunicado las más de las veces a través de un ángel. El autor apocalíptico es, ante todo, un vidente; ve mucho más allá de la superficie de las cosas y presenta sus conocimientos en forma de visión. Pero estas visiones —téngase en cuenta— son una forma literaria que no responde necesariamente a hechos reales. Como el conocimiento adquirido a través de ellas es algo tan sublime, el vidente se siente obligado a utilizar abundantes imágenes. Cada símbolo tiene su propio valor y significado, y cualquier cosa puede convertirse en símbolo: colores, números, vestiduras, partes del cuerpo, animales, etc. Estos símbolos se amontonan unos sobre otros en una medida que puede resultar extravagante y confusa para el lector moderno, pero no tanto para un artista actual. Al escritor apocalíptico apenas le preocupa el efecto de conjunto. Cada símbolo ha de ser considerado independientemente de los restantes. El profeta alcanza su objetivo cuando logra dejar atónito al lector con la impresión de lo numinoso (→ Período posexílico, 20:12-14; 21-27).

M.-E. Boismard, *L'Apocalypse* (BJ; París, ²1953), 7-9; S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic* (Londres, 1952); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (Londres, ²1947); B. Vawter, CBQ 22 (1960), 33-46.

16 **D) Texto.** El texto hebreo de Zac está en condiciones muy deficientes. El libro está sembrado de corrupciones que han de ser corregidas (cf. comentario a 2,10.12-13; 3,7; 6,10-15; 7,2; 8,12; 9,1; 11,5; 14,4-5). Parece cierto que manos posteriores introdujeron, con bastante libertad, notas explicativas o glosas (cf. comentarios a 1,1; 2,2.4; 3,8-10;

4,6b-10a; 6,3; 7,1.8; 8,13; 11,17; 12,2-3; 14,7). El mal estado del texto y el género literario apocalíptico justifican la observación de san Jerónimo en el sentido de que Zac es el libro más oscuro de la Biblia.

II. Capítulos 9-14.

17 **A) La profecía del Déutero-Zacarías.** Las diferencias de estilo entre el Primero y el Segundo Zacarías son tan grandes, que es preciso suponer la existencia de dos o más autores, o bien admitir que el único autor tenía una personalidad sorprendente y dividida. Los caps. 1-8 y 9-14 manifiestan muchas de las divergencias que normalmente se notan entre Is 1-35 y 40-66. Podemos resumir como sigue estas diferencias:

1-8	*9-14*
Claras alusiones históricas.	Alusiones oscuras o no históricas.
Fechas exactas.	Falta de fechas.
Preocupación por la reconstrucción del templo por Josué y Zorobabel.	No se menciona la reconstrucción del templo ni a Josué ni Zorobabel.
Prosaico, redundante, confuso.	Poético, directo, sencillo.
Influido indirectamente por el pensamiento de Ezequiel.	Citas o alusiones directas a Os, Is, Dt, Jr, Ez, Joel, Job.
Mesianismo centrado en Jerusalén y resurgimiento de la dinastía davídica.	Mesianismo centrado en Judá, con alusiones secundarias a Jerusalén y a la dinastía davídica.

Los caps. 9-14 se subdividen, a su vez, en dos secciones mayores (9-11, 12-14), cada una de las cuales se introduce con la expresión sucinta *maśśā'*, «carga». La parte original de la primera sección incluía 9,1-8.11-17; 10,3b-12; 11,4-16; los restantes versículos de los caps. 9-11 se añadirían al mismo tiempo que los caps. 12-14, cuando quedó formado todo el conjunto de los caps. 1-14. El primer *maśśā'* se fecha comúnmente muy poco después de la invasión de Alejandro el Grande (332); su actitud general es favorable al extranjero. En el segundo, en cambio, se manifiesta un violento antagonismo frente a la cultura no judía. La dependencia con respecto a Joel lo sitúa a continuación de este libro. La fecha más tardía para esta sección podría ser el año 200, pues Jesús Ben Sirá, autor del Eclesiástico, menciona explícitamente «los doce profetas menores», como si esta parte de la Sagrada Escritura ya estuviera completa (Eclo 49,10). Los investigadores rechazan la opinión de K. Marti, W. Nowack y B. Duhm, según los cuales los caps. 9-14 se compusieron en tiempos de los Macabeos (167-134).

18 **B) El mensaje.** Las conquistas meteóricas de Alejandro Magno hacen pensar al profeta en lo que Dios puede hacer, y de hecho hará, cuando llegue la era mesiánica. De manera muy semejante a la actitud adoptada por el Déutero-Isaías con respecto a Ciro (Is 45), es posible que también el Déutero-Zacarías viera en Alejandro otro ungido del Señor, enviado para establecer el reinado universal de los elegidos. Incluso habla de los en otro tiempo odiados filisteos como de «un resto para nuestro Dios..., una familia en Judá» (9,7). Esta actitud universalista se extiende incluso al segundo *māśśā'*, donde está escrito que «todos acudirán a Jerusalén para sacrificar» (14,21). Sin embargo, en los capítulos 12 y 14 se prevé por vez primera una tremenda guerra llevada con enorme ferocidad contra los extranjeros. El profeta, pues, se preocupa de la guerra teocrática que tendrá lugar en el gran día final.

Las palabras originales de ambas partes centraban la atención más en Judá que en la ciudad real de Jerusalén. Un redactor posterior, quizá el mismo que juntó los caps. 9-11 y 12-14, y que dio posiblemente su forma definitiva al libro, insertó algunos homenajes a la monarquía davídica y a Jerusalén (9,9-10; 12,7-8).

La victoria se logrará únicamente al precio de grandes sufrimientos; el pueblo de Dios habrá de purificarse por completo antes de que pueda considerarse dispuesto para entrar en su reino. El buen pastor de 11, 4-16 y 13,7-9 o el traspasado de 12,10-14 experimentarán en sí mismos los dolores de todo el pueblo; a través de su unión con estos grandes dirigentes, el pueblo participará en la victoria y la santidad del primero. Los sacerdotes se equiparan a la familia real en el día del duelo. En su situación humilde, la familia davídica se identificará con los pobres, a los que Dios promete su reino. Por consiguiente, «tu rey vendrá a ti... manso»; en él se hará claro que la salvación viene de Dios, según sus promesas justas: el mesías es un «salvador justo» (*9,9*).

Sin embargo, en gran parte del libro se prescinde de la familia davídica. El autor —o autores— de la mayor parte de los caps. 9-14 miraba a Yahvé como único rey y jefe (9,16; 14,16). Las bendiciones divinas se derramarán sobre la tierra gracias a la liturgia sagrada; el reino mesiánico será una perpetua fiesta de los Tabernáculos, una incesante acción de gracias por una cosecha sobreabundante (14,8.16).

19 **C) Estilo.** En esta segunda sección se mantiene el estilo apocalíptico de los caps. 1-8; de hecho, el cap. 14 está escrito de acuerdo con las tendencias más intensamente apocalípticas de la Biblia. La métrica salta a la vista aquí con mayor relieve que en la primera parte. El lenguaje es más directo, menos pesado y premioso que en las escenas de los caps. 1-8. Aunque las palabras son sencillas, los detalles resultan fragmentarios, o quizá el texto se encuentre tan corrompido que a nosotros nos resulta muy difícil reconstruir la situación histórica. El primer Zacarías ofrece datos más precisos, si bien los enmascara tras sus extrañas visiones.

El Déutero-Zacarías es mucho menos original; quizá debiéramos decir que toma las antiguas tradiciones sagradas y las utiliza con mucha mayor libertad. En un cuidadoso estudio, M. Delcor ha señalado los numerosos casos de alusiones, citas y elementos tomados de Ez, Is 40-66, Jr, Joel, Job y hasta de Mal en los caps. 9-14 (RB 59 [1952], 384-411).

20 **III. Contenido.** El libro de Zacarías puede dividirse como sigue:

I. La misión profética (1,1-8,23)
  A) Introducción: Llamada a la conversión (1,1-6)
  B) Visiones (1,7-6,8)
    a) Primera visión: los cuatro jinetes (1,7-17)
    b) Segunda visión: los cuatro cuernos y los cuatro herreros (2,1-4) (LXX y Vg. 1,18-21)

c) Tercera visión: la nueva Jerusalén y amplificaciones (2,5-17) (LXX y Vg. 2,1-13)
d) Cuarta visión: Josué, el sumo sacerdote (3,1-10; 4,4-10)
e) Quinta visión: el candelabro y los dos olivos (4,1-3.11-14)
f) Sexta visión: el rollo volador (5,1-4)
g) Séptima visión: la medida voladora (5,5-11)
h) Octava visión: los cuatro carros (6,1-8)

C) La coronación (6,9-15)
D) Cuestiones referentes al ayuno (7,1-14)
E) Los tiempos mesiánicos (8,1-23)

II. Panorama mesiánico del Déutero-Zacarías (9,1-14,21)

A) Primera carga (9,1-11,17)
a) El Señor como invasor (9,1-8)
b) El rey mesiánico (9,9-10)
c) La restauración (9,11-17)
d) Un orden nuevo (10,1-11,3)
e) Alegoría de los pastores (11,4-17)

B) Segunda carga (12,1-14,21)
a) Jerusalén, instrumento de Dios (12,1-9)
b) La gran lamentación (12,10-14)
c) El término de la falsedad (13,1-6)
d) Cántico de la espada (13,7-9)
e) La batalla de Jerusalén (14,1-21)

COMENTARIO

I. La misión profética (1,1-8,23). Un redactor desconocido compuso una antología a base de los sermones del profeta Zacarías y de las medidas reformadoras impulsadas por éste; el resultado de esta recopilación son los caps. 1-8.

21 **A) Introducción: Llamada a la conversión (1,1-6).** Se hace aquí evidente la mano del redactor: su estilo desmañado, el brusco cambio de ideas (v. 2; el indefinido «ellos» del v. 3), la cuidadosa anotación del día, mes y año. Zacarías dio comienzo a su ministerio, según este redactor, en octubre-noviembre de 520, dos meses después del primer discurso de Ageo. **1.** Neh 12,4.16 menciona un Zacarías, hijo de Iddo, pero no lo llama profeta, sino sacerdote; ambas funciones, sin embargo, no son incompatibles. La identificación «hijo de Berekías» ha de rechazarse: no se encuentra en Esd 5,1; 6,14 o Neh 12,16. Es probable que la expresión proceda de Is 8,2; la confusión persiste en Mt 23,35. **2.** *el Señor estaba en verdad airado:* Alusión al destierro de Babilonia. Notamos la interferencia del redactor en la transición de unas palabras sobre Zacarías en el v. 1 a un mensaje dirigido a éste en el v. 2. **3.** Se predica una conversión moral interior. *retorno:* El término hebreo *šûbû* está implícito en la doctrina neotestamentaria de la *metanoia* («arrepentimiento» o «cambio de corazón») que predican Juan Bautista (Mt 3,2.8), Jesús (Mt 4,16; Lc 5,32) y los apóstoles (Act 2,38; 3,26). Si bien esta expresión viene a reforzar el mensaje profético de la reforma, el AT la

utiliza también en conexión con cierto tipo de acción litúrgica de arrepentimiento y confesión (Os 6,1; Jr 3,12.22; Sal 51,15; Lam 5,21; Joel 2,12-28; cf. ThWNT 4, 976-85). Lo mismo que en Lc 7,36-50, la conversión se explica desde un doble punto de vista: del lado del hombre, la fe y el amor preceden al perdón de Dios; por parte de Dios, el amor y la revelación deben dar el primer impulso a las buenas acciones del hombre. **4.** *antiguos profetas:* La expresión aquí alude a los predicadores preexílicos; después se aplicará a Jos, Jue, Sm y Re, considerados como expresión de un juicio profético sobre la historia de la salvación. *no seáis como vuestros padres:* Advertencia en el sentido de que Dios podría destruir de nuevo a Jerusalén como lo hizo en 587 (Jr 18,11-12; 25,5-11; Ez 24).

22 **B) Visiones (1,7-6,8).** En el estilo apocalíptico se llama muchas veces «vidente» al profeta (2 Cr 12,15), pues presenta sus percepciones internas bajo la forma literaria de «visiones» y mediante el empleo de unas imágenes muy elaboradas.

23 a) PRIMERA VISIÓN: LOS CUATRO JINETES (1,7-17). Esta primera visión tuvo lugar en enero-febrero de 519 (cf. Ag 1,1). **9.** Es frecuente en el género apocalíptico que los ángeles vengan a explicar una «visión» misteriosa. **10.** Después de recorrer la tierra, los jinetes informan que ya se han apaciguado las revueltas que se produjeron cuando Darío I subió al trono (→ 2, *supra*). Es posible que aquellas perturbaciones alentaran la esperanza judía de una pronta irrupción mesiánica. **12.** De ahí que el pueblo se sintiera después atenazado por un sentimiento de fracaso. *setenta años:* Son los setenta años de Jr 25,11 y 29,10, expresión simbólica para significar una larga cautividad que se haría interminable (cf. P. R. Ackroyd, JNES 17 [1958], 23-27; E. Vogt, Bib 38 [1957], 236). Algunos judíos invocaban la intervención divina; otros empezaban a dudar (Is 59,1.9.11). **15-16.** Aunque Dios no actúe inmediatamente, promete a su pueblo que las promesas mesiánicas se cumplirán con toda seguridad. Lo mismo que Ez 40-48 o Ag en el AT y Lc o Ap en el NT, Zacarías centra todas estas promesas en torno a Jerusalén.

24 b) SEGUNDA VISIÓN: LOS CUATRO CUERNOS Y LOS CUATRO HERREROS (2,1-4) (LXX y Vg. 1,18-21). Esta segunda visión de los cuatro cuernos y los cuatro herreros significa que Dios está dispuesto a someter todas las potencias hostiles bajo el dominio de su reino mesiánico. **2.** *Israel:* Es probable que esta palabra sea una añadidura al texto original; ello indicaría que persiste la convicción de que las doce tribus serán reunidas en el nuevo reino (cf. Ez 37,15-28). **3.** *herreros:* Agentes destructores de parte de Dios (Ez 21,36).

25 c) TERCERA VISIÓN: LA NUEVA JERUSALÉN Y AMPLIFICACIONES (2,5-17) (LXX y Vg. 2,1-13). La tercera visión exige el concurso de los ángeles para medir la gran extensión de la nueva Jerusalén (Ez 40,3; 41,13; Ap 11,1; 21,15). **8.** No serán necesarios muros, pues pasaron ya los días del miedo y de los conflictos (Is 49,21; 54,1-3). **9.** La Jerusalén mesiánica conocerá de nuevo los días dorados de Moisés, cuando se dijo

que Dios guiaba a su pueblo desde las columnas de fuego y nube (Ex 13,21-22; Nm 9,15ss; Ez 43,1-5).

Las visiones segunda y tercera son amplificadas en 2,10-17 (LXX y Vg. 2,6-13). Estos versículos son una recopilación de oráculos divinos interrumpidos por reflexiones del profeta o del redactor. Algunas versiones prefieren seguir a los LXX, donde se suavizan algunas de las bruscas transiciones; los vv. 14-17 son un comentario a la tercera visión.

10. *¡arriba, arriba!:* Lit., «¡ay, ay!». Es un anuncio del juicio divino: condenación para los enemigos de Dios y regocijo para los elegidos. Dios llama a su pueblo en la «tierra del norte», es decir, Babilonia. **12-13.** Estos versículos se encuentran en el TM desesperadamente confusas; se han propuesto diferentes correcciones y explicaciones. La idea general parece ser que todas las naciones serán testigos del amor y del poder redentor de Dios; dejarán de estar dispersas y divididas para reunirse y disfrutar unas mismas bendiciones. **14.** Se armonizan aquí antiguas profecías (Is 2,2-5; Miq 4,1-2; Sof 2,14; Is 45,22). Este universalismo rompe con la visión más estrecha de Ageo (2,10-14). **16.** *la tierra santa:* Es la primera vez que aparece en la Biblia esta expresión. Volverá a salir en Sab 12,3; 2 Mac 1,7. **17.** *¡silencio!:* (Cf. Hab 2,20; Sof 1,7; Is 41,1; Ap 8,1). Dios avanza desde su tabernáculo (la ciudad santa) para pronunciar su poderosa palabra de salvación.

26 d) CUARTA VISIÓN: JOSUÉ, EL SUMO SACERDOTE (3,1-10; 4,4-10). La cuarta visión presenta a Josué, sumo sacerdote, en pie ante la corte celeste. Casi todos los intérpretes, con excepción de Dhorme *(op. cit.,* CIX-CX), reordenan los versículos de los caps. 3-4. F. Horst (HAT 14, 226-34) y muchos otros consideran 3,8-10 y 4,6b-10a como interpolaciones explanatorias. **1.** Josué, el sumo sacerdote, «está en pie» ante la corte celeste «en presencia del ángel del Señor», mientras es acusado por Satán. Si bien «ángel del Señor» es un circunloquio aplicado a Dios (Gn 31,11-13; Ex 3,2), la mención de Satán señala un decidido avance en la angelología y la demonología. Antes del exilio se consideraba que el mal era un medio providencial del que Dios se servía para castigar el pecado; después del exilio se creía que los demonios actuaban como mediadores para castigar a los hombres (cf. 2 Sm 24,1; 1 Cr 21,1). Satán, sin embargo, es enemigo del hombre, no de Dios, pues aquí —lo mismo que en Job 1,6— se encuentra en la sala del trono de Dios. Sólo mucho más tarde, en Sab 2,24, aparecerá como enemigo de Dios y del hombre.

W. Foerster, ThWNT 2, 10-16; M. J. Gruenthaner, CBQ 6 (1944), 6-27; G. von Rad y R. Kittel, ThWNT 1, 75-87; ThDNT 1, 76-87.

2. *rama sacada del fuego:* Parece ser un antiguo proverbio (cf. Am 4,11), referido aquí al resto de la nación israelita, recién rescatado del exilio. **3.** El sumo sacerdote lleva sobre sí las culpas de los otros sacerdotes y del pueblo. Sólo podemos hacer suposiciones acerca de los pecados que serían responsables de las «vestiduras sucias»: descuido en la

reconstrucción del templo, contaminación por haber vivido en el exilio, condición pecadora del sacerdocio preexílico (Miq 3,11; Is 1,11ss; 28, 7-15). **5.** *culpa:* El término implica una responsabilidad moral y no un mero error ritual. **6-7.** Los sacerdotes tienen acceso libre y disposición absoluta en el templo; de hecho, los sacerdotes cumplirán funciones angélicas, llevando a los fieles ante la presencia de Dios. El sacerdote, admitido a esta intimidad con Dios, será como otro Moisés (K. Elliger, ATD 25, 122). **8.** Josué y sus compañeros (¿la corte angélica o los otros sacerdotes?) son «hombres de buen presagio», signos de las futuras realidades mesiánicas (cf. Is 8,18). El pensamiento se vuelve por un momento a otra figura mesiánica, el representante de David, Zorobabel. Este es «mi siervo» (cf. Ag 2,23), o «el germen» (Is 11,1; Jr 23,5; Ez 17,22). Este último título es *anatolē* en los LXX y *oriens* en la Vg.; se convertiría en un título litúrgico mesiánico alusivo al «Oriente» (Lc 1,78), la estrella cuya aparición en los cielos (es decir, de parte de Dios) señalará el comienzo de la era mesiánica (Mt 2,2.9; Str-B 2, 113). **9.** *piedra:* Muchos investigadores la identifican con la gema que ostentaba el sumo sacerdote en su turbante (Ex 28,36-38), pero esa piedra no estaba colocada ante él, sino sobre él. La opinión más aceptada identifica esta piedra con el templo (H. Schmidt, ZAW 13 [1936], 48-60; H. Junker, *Die zwölf kleinen Propheten* [BB; Bonn, 1938]; Chary, *Les prophètes;* E. Siegman, CBQ 18 [1956], 373). La referencia puede haberse inspirado en Is 28,16, no en el sentido de que Isaías considerase la piedra preciosa como un símbolo del templo, sino porque pone la piedra como cimiento del edificio mesiánico de la fe. *siete facetas:* Representa la presencia de Dios, que mira y dirige todas las actividades desde el templo mesiánico.

27 **4,4-10.** El profeta apoya la posición de Zorobabel como descendiente de David; cf. Ag 1,1; 2,23. **6.** Zorobabel dependerá más directamente de la intervención divina, doctrina que está muy cerca de la instrucción dada en Is 7,14; 11,1-9; 42,1-4. **7.** El TM está irremediablemente dañado, y las versiones se esfuerzan por sacar de él el mejor partido posible. El profeta, en su entusiasmo por la reconstrucción del templo, contempla cómo las montañas que rodean Jerusalén van perdiendo altura a medida que los obreros sacan de ellas piedra para el edificio. Sólo Jerusalén queda en alto (Zac 14,10). **10.** La expresión «día de humildes comienzos» describe agudamente este período desalentador de la historia judía. «La piedra elegida» se refiere a la «piedra de remate» del v. 7, que completa la reconstrucción del templo.

28 e) QUINTA VISIÓN: EL CANDELABRO Y LOS DOS OLIVOS (4,1-3. 11-14). Esta quinta visión es diversamente explicada. El «candelabro» *(mᵉnôrâ)* es símbolo de Dios (T. Chary), de la providencia oculta (Cornelio a Lapide), del pueblo judío (H. Junker), del templo (S. Bullough), de todo el poder del mundo que se concentra en el Dios supremo (F. Horst, apoyándose en la mitología sumeria y acádica). Es posible que el profeta haya dejado deliberadamente oscuro el simbolismo, de forma que la alusión apunte a diferentes ideas relacionadas entre sí. El

vástago del candelabro termina en un recipiente desde el que siete canalillos llevan el aceite a las siete lámparas. **3.** Dos árboles proporcionan el aceite y actúan de esta manera como instrumentos de Dios en el ejercicio del poder; el v. 14 indica que simbolizan a Josué y Zorobabel.

29 f) SEXTA VISIÓN: EL ROLLO VOLADOR (5,1-4). En la sexta visión aparece un enorme rollo volador, de 9 por 4,5 metros, equivalente al largo y al ancho del pórtico del templo salomónico (1 Re 6,3). El símbolo no es nuevo en la literatura bíblica (Ez 2,9-10; 3,1-3; Jr 36,2ss). El rollo contiene una maldición análoga a la que se solía añadir a los juramentos públicos y solemnes (Lv 5,1; Dt 29,18). Dado que sale del templo, sospechamos que alude a las maldiciones anejas a la alianza, especialmente según Dt 28,15ss. Estas maldiciones expresan el juicio divino sobre los abusos sociales, los males causados al hombre por el hombre en cualquier lugar del mundo (Neh 5).

30 g) SÉPTIMA VISIÓN: LA MEDIDA VOLADORA (5,5-11). Si Dios mora en el templo de Jerusalén, habrán de ser apartados de éste la impureza y el pecado. El pecado y la maldad serán llevados a Senaar (Babilonia; Gn 11,2; Ap 14,8).

31 h) OCTAVA VISIÓN: LOS CUATRO CARROS (6,1-8). Esta octava visión de los cuatro carros parece sobreponerse a la primera (1,7-17). **5.** *cuatro vientos:* El hebreo tiene una sola palabra para designar el viento y el espíritu *(rûaḥ);* cf. v. 8, «mi espíritu». También puede significar «cólera» (Jue 8,3). Está claro que los carros o vientos que se desparraman por el universo, pero especialmente por la tierra del norte (Babilonia) y la tierra del sur (Egipto), llevan la presencia de Dios a todos los hombres, para purificar y castigar, para derrocar y destruir, para salvar y revitalizar.

32 **C) La coronación (6,9-15).** También esta sección plantea numerosos problemas. ¿Se trata de una coronación real o simbólica? Si es real, ¿ocurre en una ceremonia pública o privada? ¿Quién es coronado: Josué, Zorobabel, o los dos? ¿Es una mera amplificación de las anteriores visiones (caps. 3-4) o constituye una sección independiente? El texto hebreo está demasiado deteriorado como para apoyar en él una respuesta cierta. Algunos han pensado que Judá se unió a las sublevaciones que sacudieron el imperio persa cuando Darío I Hístaspes subió al trono. De haber ocurrido así, Persia no tomó una seria venganza, pues prosiguieron las obras de reconstrucción en el templo y se concedió poco después el permiso para levantar de nuevo los muros de la ciudad. Zorobabel, sin embargo, desaparece repentinamente de la historia y ya no vuelve a hablarse de nuevos intentos, por parte de la dinastía davídica, de recuperar el poder.

10. Los nombres resultan difíciles de identificar; no sólo se repiten con variaciones en el v. 14, sino que no vuelven a aparecer en la Biblia. Los LXX los consideran como apelativos. **11.** El TM describe una coronación del sumo sacerdote Josué, pero los investigadores sustituyen generalmente su nombre por el de Zorobabel, pues sólo éste recibe el nombre de «Renuevo» (cf. 3,8) y es una persona distinta del sacerdote

(v. 14). **12b-14.** Las palabras del profeta van en verso; el oráculo parece aplicarse sólo a Zorobabel. **15b.** La sección termina abruptamente, con una frase condicional incompleta. Ackroyd y Thomas ven aquí una alusión a las bendiciones prometidas a la obediencia y recogidas en Dt 28,1.

33 **D) Cuestiones referentes al ayuno (7,1-14).** Cuando el templo estaba siendo reconstruido, las gentes se preguntaban si debían seguir ayunando en conmemoración de su sacrílega destrucción. Zacarías orienta la atención de sus consultantes hacia algo que es más importante que el ayuno: el espíritu de misericordia y fidelidad (cf. Is 58).

La introducción y la pregunta de los vv. 1-3 están mal conservadas en el TM. La torpe gramática corrobora la opinión de que el estilo artificioso de las fechas evidencia la adición de un redactor (cf. 1,1). La mención de Kisleu, nombre arameo para designar el noveno mes, se introdujo aún más tarde. El redactor fecha este mensaje en noviembre de 518, cuando la reconstrucción del templo estaba a medias. El texto resulta todavía más sospechoso por el hecho de que los consultantes ignoran el ayuno del siguiente mes (el décimo) y preguntan por otro ayuno para el que faltan aún cuatro meses (cf. 8,19). **2.** El TM resulta gramaticalmente imposible y ha de ser corregido. Algunas versiones leen «Betel-Šaréser» como nombre propio. Apoyándose en el texto siríaco y en Jr 39,3.13, Ackroyd (PC 568a) explica Réguem-Mélek como un título honorífico: «superintendente del rey». Dhorme *(op. cit.,* 849) traduce el TM de la forma más literal posible: «[la ciudad de] Betel envió a Sarasar y Rogammelec, y a cada uno con sus hombres». En este caso, se trata de una delegación procedente del norte de Palestina que viene pidiendo una colaboración en el orden religioso (Ag 2,10-14), pero Zacarías, al igual que Ageo, rechaza el ofrecimiento. **3.** *el quinto mes:* El ayuno señalaba el día de julio-agosto en que fue destruido el templo (2 Re 25,8-9; Jr 52,12ss).

Al profeta se le manda que dé respuesta a la pregunta del v. 3. El se refiere ahora al ayuno «del séptimo mes» en señal de duelo por el asesinato de Godolías en septiembre-agosto de 587 (2 Re 25,25; Jr 41, 1-3). En 8,9 se mencionan otros dos días de ayuno nacional: el cuarto mes (junio-julio), cuando los babilonios rompieron los muros de Jerusalén en 587 (2 Re 25,3-11; Jr 39,2ss); el décimo mes (diciembre-enero), cuando comenzó, en 588, el asedio de Jerusalén (2 Re 25,1; Jr 39,1). Es prácticamente cierto que todos estos días de ayuno fueron suprimidos y reemplazados por el único gran día de Yom Kippur (Lv 16). (Cf. J. van Goudoever, *Biblical Calendars* [Leiden, 1959], 45-48). **5.** Dios dice claramente que «no era por mí por quien ayunabais»; sus propios fallos y pecados lanzaron a la nación entera en medio de un desastre. **8-14.** Estas palabras finales son un eco de muchos textos bíblicos. Escuchamos de nuevo los acentos de la predicación profética de Jeremías (7,5-6; 22,3), Oseas (2,21), Miqueas (6,8) e Isaías (1,17.23).

34 **E) Los tiempos mesiánicos (8,1-23).** Viene a continuación una serie de diez oráculos distintos. Al compilar esta sección, el secretario-

redactor lo hizo con bastante libertad. Simplificó, abrevió y, como resultado de ello, alteró la forma rítmica original de los oráculos. Quizá suprimió cualquier mención que se hiciera de Zorobabel; este capítulo centra la atención en el ámbito sacerdotal del templo.

1-2. Dios está «intensamente celoso» (cf. 1,14) por cumplir las promesas mesiánicas mediante la glorificación del templo de Jerusalén. **3.** En el segundo oráculo, el Señor anuncia que «habitará en Jerusalén». Se emplea el verbo arcaico *šākan,* que en los días del seminomadismo con Moisés designaba comúnmente la morada familiar en tiendas y la manera en que inicialmente vivía Dios en medio del pueblo. Posteriormente, y en especial dentro de la tradición P del Pentateuco, que fue redactado por este tiempo, *šākan* designaba exclusivamente la presencia de Dios en el templo, pero siempre connotando una alusión a la que ahora se consideraba edad dorada de los comienzos de Israel (cf. F. M. Cross, Jr., BA 10 [1947], 45-68, esp. 66-67). Es costumbre habitual de la Biblia acumular sobre Jerusalén títulos mesiánicos: Is 1, 26; 62,12; Jr 3,17; Ez 48,35. **4-5.** Hijos sanos y vejez tranquila son imágenes de las bendiciones de Dios que pueden darse entre estos dos extremos de la vida humana (Ex 20,12; Is 65,20; Sal 127). **6.** El cuarto oráculo de la serie es una advertencia dirigida al «resto», a los que han sido elegidos por Dios para disfrutar del gozo mesiánico (Ag 1,12).

35 **9-13.** El sexto oráculo adopta el estilo amplio de una homilía sinagogal; un redactor posterior combinará este pasaje con Jr 31,16 para hacer otro sermón (2 Cr 15,1-7). Hay aquí reminiscencias de Ag 1,2. 6-11; 2,15-19. El contraste entre esta escena triste, con sus desigualdades sociales y sus amenazas de invasión, y la esperanza mesiánica con su expectación de una paz universal y una prosperidad imperturbada reflejan exactamente la situación de los tiempos inmediatamente siguientes al exilio (Esd 4,1-4; Neh 5; Mal 2,10ss). **10.** Sospechamos que las palabras originales de Zacarías expresaban el temor popular ante una posible invasión de los samaritanos. **13.** *y la casa de Israel:* Dado que la hostilidad entre Israel y Judá había llevado a rechazar su oferta de ayuda, esta frase debe de ser una adición posterior al texto; el redactor piensa no sólo en un universo que comparte las bendiciones del pueblo de Dios (Gn 12,2-3; 22,18), sino también en una teocracia fuertemente unida.

14-17. Este séptimo oráculo se sitúa en el espíritu de la predicación preexílica de los profetas y del Dt, subrayando las virtudes cotidianas de honradez y respeto, y expresando varias amenazas y promesas (Miq 6,8; Is 1,17; Dt 5,32-33; 6,16-19; Jos 23,14-16). **15.** De nuevo se manifiesta una preocupación centrada exclusivamente en el sur.

18-19. La anterior respuesta acerca del ayuno (cap. 7) orientaba la atención hacia las virtudes, más importantes, de la caridad y la justicia social; el pensamiento se vuelve ahora a los gloriosos tiempos mesiánicos, cuando cesará el duelo y todos podrán comprobar que Dios iba actuando siempre con intención de dar cumplimiento a sus promesas.

los días de ayuno del cuarto, quinto, séptimo y décimo mes: Cf. comentario a 7,3-4.

20-23. Los dos últimos oráculos (20-22.23) presentan a todos los pueblos buscando a Yahvé para reconocer que sólo en él hay salvación y paz. La «salvación viene» indudablemente «de los judíos» (Jn 4,22), pues Yahvé se ha revelado a través de este pueblo elegido. La repetición enfática del ir hacia el Señor para encontrarle en el templo de Jerusalén implica que Dios siempre está deseoso y dispuesto a recibir a su pueblo (cf. Is 2,2-4; 54,6-8).

36 **II. Panorama mesiánico del Déutero-Zacarías (9,1-14,21).** (→ 18, *supra).* Se ha llegado a la conclusión aproximada de que la compilación de los caps. 9-14 tuvo lugar entre los años 300 y 180, poco después de la profecía de Joel, pero antes de la composición de Eclo. Por ahora es imposible precisar más, pues las alusiones históricas de esta sección resultan sumamente oscuras y su lenguaje tiene un fuerte tono apocalíptico. Otra cuestión que aún está por aclarar es si la compilación de los caps. 9-14 se hizo sobre los escritos de uno o varios autores. Se pueden distinguir dos apartados principales, cada uno de los cuales empieza con la expresión *maśśā',* «carga».

37 **A) Primera carga (9,1-11,17).** La fecha es a comienzos de la época helenística, no mucho después de la asombrosa marcha triunfal de Alejandro Magno a través de Asia Menor. A esta sección inicial pertenecen 9,1-8.11-17; 10,3b-12; 11,4-16. Aun cuando los restantes versículos fueran añadidos más tarde, cuando se hizo la compilación definitiva de los caps. 9-14, encajan con toda naturalidad en el contexto.

38 a) EL SEÑOR COMO INVASOR (9,1-8). Elliger (ZAW 62 [1949-1950], 63-115) fecha este oráculo en 332. Después de la batalla de Isso, en que Alejandro derrotó a los ejércitos persas, el joven conquistador griego se dirigió hacia el sur por Siria, tomando Alepo, Jadrak, Jamat y Damasco; volvió luego hacia Occidente para apoderarse de Tiro, lo que consiguió mediante un terraplén que unió con tierra esta fortaleza insular. Marchó luego hacia el sur, a lo largo de la costa mediterránea, arrollando la Pentápolis filistea. No se consigna en ningún sitio la toma de Jerusalén por Alejandro, pero no cabe duda que la ciudad debió de ser absorbida dentro del creciente imperio de Alejandro. Al igual que el suicidio del persa Cambises y las sublevaciones acaecidas en el imperio durante los primeros años del reinado de Darío I (→ 2, *supra)* dieron origen a un despertar del interés mesiánico (Ag, Zac), así ahora la desintegración del colosal imperio persa ante el ejército de Alejandro hizo brotar probablemente un nuevo interés mesiánico en el Déutero-Zacarías. Puede que viera en Alejandro un instrumento divino para el establecimiento del reino de Dios (cf. Is 45,1). Más aún, cuanto estaba realizando Alejandro lo podría hacer con toda facilidad Yahvé en su gran día.

1. *Jadrak:* Según una estela del siglo IX, había constituido una liga con Damasco. La ciudad había sido destruida por los asirios en 720 (Horst [*op. cit.,* 247] cree por esta razón que el pasaje debe de estar relacionado con la invasión asiria bajo Senaquerib), pero el nombre Hata-

rikka fue aplicado por los asirios para designar una provincia más amplia, y es posible que se siguiera haciendo lo mismo bajo los persas.

M. Noth, PJB 38 (1937), 36-51; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden, 1959), n. 142, n. 1566.

3. Tiro, una de las más fuertes y ricas ciudades comerciales, era en la Biblia un símbolo de orgullo y arrogancia (Ez 27-28; esp. 28,11-19). **5-6.** Al igual que en otros textos (Sof 2,4; Jr 25,20), Gat, la quinta ciudad de la Pentápolis filistea (Jos 13,2-3; Simons, *op. cit.*, n. 1633), no es mencionada. **6-7a.** La ley mosaica prohibía comer «carne con sangre» y otros tipos de «abominación» o manjares impuros (Gn 9,4; Lv 3, 17; 11; Dt 14). Aquí, lo mismo que en Is 65,4 y 66,17, puede haber una alusión simbólica a todos los no judíos. **7b.** Lo mismo que fueron absorbidos en la nación israelita los yebuseos, antiguos habitantes de Jerusalén (2 Sm 5,6-9), también otros gentiles, como los despreciados filisteos *incircuncisos, serán admitidos a participar en los privilegios* de los elegidos de Dios, pasando a integrarse en el «resto» sagrado (cf. 8,6).

39 b) EL REY MESIÁNICO (9,9-10). Cf. Mt 21,5. **9.** *un salvador justo:* El TM tiene la forma pasiva: «justo y salvado es él». El sentido pasivo «ser salvado» aparece también en Is 45,17; 45,22; Jr 17,14; 23, 6; 33,16. Las versiones modernas suelen seguir a los LXX en cuanto a traducir activamente la idea del rey que salva a los otros; en nuestro comentario preferimos mantener la forma pasiva: el poder salvador de Dios alcanza a toda la nación, en cuanto que ésta se mantiene unida en la personalidad singular, corporativa, del rey (→ Déutero-Isaías, 22:5). *manso:* Sin la pompa majestuosa de la pobreza (cf. J. L. McKenzie, CBQ 19 [1957], 46). Tenemos aquí la prueba de algo muy típico en el Israel posexílico: varias visiones mesiánicas que se superponen; aquí se trata, concretamente, del tema de los *anawim* y el mesianismo real davídico. *caballero sobre un asno:* Esta expresión no manifiesta tanto la humildad cuanto el carácter pacífico del monarca. El caballo era la montura propia del que va a la guerra (Ex 14,9; Zac 1,7-11; DiccBib 250-51; De Vaux, IAT 302-305); el asno se usaba para las entradas solemnes con carácter amistoso (Gn 49,11; 1 Re 1,33; DiccBib 172-73). **10.** Este versículo es un eco de Sal 2,8; 72,8; Miq 5,4. El reino de Dios será absolutamente universal y no sólo reunirá los reinos septentrional y meridional de Palestina, sino que abarcará todo el mundo civilizado, desde el Mediterráneo al golfo Pérsico. Algunos tienen por adición tardía los vv. 9-10, pues contienen la única alusión a la realeza davídica en los caps. 9-11.

40 c) LA RESTAURACIÓN (9,11-17). El Señor cumplirá las promesas de la alianza mosaica (Ex 24,8; Jr 31,31; Mc 14,24). **13-15.** Estos versículos, que acumulan varias expresiones militares, resuenan con el paso marcial de un ejército; el pueblo de Dios logrará dominar los últimos núcleos de resistencia. ¿Cómo podría haber, si no, una paz eterna? *contra tus hijos, Yaván:* Adición al texto en la época macabea, consecuencia de la persecución helenista contra los judíos (es decir, posterior a 167). Yaván, en la Biblia, alude a los griegos (Is 66,19; Joel 4,6; Dn 9, 21). **14-15.** En estos versículos se emplea el lenguaje escatológico propio de muchos himnos bíblicos (Jue 5; 2 Sm 22; Sal 18; Hab 3). Es inminente la batalla final entre Dios y sus enemigos demoníacos, entre el pueblo de Dios y sus gigantescos oponentes. Tales himnos pueden cantarse siempre, pues toda batalla participa de la misma finalidad que tiene la última lucha mortal (cf. Mt 24; 2 Tes 2,1-12; frecuentemente en Ap). *trueno:* Simboliza el poder de la palabra de Dios (Ex 19,16-19; Nah 1,3). Especialmente en la segunda parte del v. 15, la gran batalla cósmica es considerada como una solemne acción sacrificial. La sangre de los enemigos de que aparecen manchados los guerreros israelitas recuerda al profeta la sangre de los animales derramada sobre el altar (Ex 24,6; Lv 1,5; 16,14-15; 17,11; Heb 9,22). **16-17.** La victoria y la salvación se presentan de repente, con toda majestad. La tierra produce sus frutos abundantemente como resultado de la presencia poderosa de Dios. Muchos investigadores (A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes* [EBib; París, 1908], 669; Dhorme, *op. cit.*, CXII; Ackroyd, PC 570g) unen el v. 17 a 10,1-2.

41 d) UN ORDEN NUEVO (10,1-11,3). Son hipotéticos el texto y la interpretación de este pasaje. Lo indudable, sin embargo, es el tema general de una colosal victoria divina. **1.** Parecen escucharse en estas líneas las plegarias pidiendo la lluvia. Quizá se trate de una cita tomada de Dt 11,14. **2.** Esta alusión a los dioses domésticos parece fuera de lugar en el Israel posexílico. Algunos investigadores, apoyándose en este texto y en otros parecidos (Mal 3,5; Is 65,3-5; 66,17), suponen que también en esta época se daban algunos restos de idolatría. Como tales textos son pocos y de estilo poético —además, los libros históricos de Esd y Neh no hacen mención alguna de esa idolatría—, sostenemos que son restos de los tiempos preexílicos o que su intención es meramente simbólica.

42 La batalla por la gloria mesiánica se hace cada vez más violenta y dura (10,3-11,3). Las alusiones a pastores, jefes, dirigentes, ministros y guerreros dan al pasaje un tono de guerra carismática. Unas veces habla Dios (6-12) y otras el profeta (3b-5). Pero el efecto siempre es terrorífico. La transición del oscuro período posexílico al futuro glorioso se describe como un nuevo éxodo de Egipto, para lo cual el profeta se sirve de la rica tradición del éxodo contenida en Dt 28; Os 11; Is 43. **3.** Los profetas culparon constantemente a los jefes israelitas de la apostasía y consiguiente destrucción (Os 4,4-9; Miq 3; Jr 2,26); a pesar de todos los «pastores y... jefes» injustos (lit., «machos cabríos»), Dios logrará sus propósitos. **6.** El profeta apoya sus palabras en el esquema del Exodo; con ello puede evocar los días de Moisés, cuando el norte («la casa de José») y el sur («la casa de Judá») estaban unidos. **7.** *alegre como por causa del vino:* La expresión procede, seguramente, de Sal 103,15. *se alegrará en el Señor:* Un eco de Is 29,19 o Hab 3,18. El Déutero-Zacarías sigue utilizando ampliamente este lenguaje, arcaico ya

en su tiempo, del período preexílico; en sus alusiones se combinan el tema del éxodo de Egipto y el de la liberación del cautiverio en Asiria. **8.** En otro tiempo Dios señaló a los asirios para que invadieran Palestina por causa de los pecados del pueblo (Is 5,26; 7,18); ahora va a invertir el movimiento de la historia y va a señalar a su pueblo para que sea numeroso y alcance la redención. **10.** *yo los haré volver:* Detrás de estas palabras se adivina el brillo de la perla de toda la doctrina veterotestamentaria sobre la misericordia, Os 11. El Líbano marca la frontera norte de la tierra prometida (Dt 1,7; 3,25); Galaad de Transjordania recuerda las primeras conquistas bajo Moisés. *pero no les bastarán:* Cf. Jos 17, 16-17. La era mesiánica no recordará, sino que superará el recuerdo de los tiempos dorados de Moisés. En estas líneas se equilibra la teología del resto (cf. 9,7).

43 **11,1-3.** Este himno triunfal concluye con un canto de escarnio contra los poderosos enemigos de Israel, simbolizados en los cedros inconmovibles del Líbano (Is 10,33-34; Ez 31). La escena es aterradora en sus contrastes. El pueblo de Dios, exultante, avanza desde todos los rincones del mundo hacia la tierra prometida; el enemigo es atrapado en el incendio rugiente de un bosque y cae destrozado a la orilla de un barranco montañoso.

44 e) ALEGORÍA DE LOS PASTORES (11,4-17). Indudablemente, este pasaje es uno de los más oscuros del AT. La identificación de los pastores (8) y de las funciones que corresponden a los dos pastores (7.15) es objeto de discusión. La idea general parece ser la de un juicio que recae sobre el pueblo. Se dice al profeta (?) que actúe como pastor del rebaño que va a ser degollado (4; 7); él se deshace rápidamente de los tres pastores (8), pero su servicio no es reconocido (9; 12). El juicio está indicado por el gesto de romper los dos cayados: «Gracia» (10) y «Unión» (14). El papel del pastor necio (15) consiste en señalar el castigo que aguarda a un gobernante injusto.

5-6. Hay un paso inexplicable del singular al plural en el TM del v. 5, mientras que el v. 6 parece un inciso, si no es una glosa (T. Chary, BiVChr 52 [1963], 14). **8.** No nos es posible identificar a los tres pastores, a pesar de los numerosos intentos que se han hecho. Posiblemente representan a los malos gobernantes, civiles y religiosos (Dhorme, *op. cit.,* 861). **10-13.** El buen pastor (¿Dios, el Mesías, el profeta o algún otro?) no trabaja por un salario, pero si el pueblo lo juzga tan venal como lo es el propio pueblo, que le pague entonces su jornal. *treinta monedas:* Precio de un esclavo (Ex 21,32; Mt 26,15). **15-18.** No está claro cómo ha de entenderse, en relación con todo lo anterior, el episodio del pastor necio. Este es, desde luego, un instrumento en manos de Dios para ejecutar un castigo, pero él será también castigado.

45 **B) Segunda carga (12,1-14,21).** Se proclama una amenaza contra el conquistador extranjero (¿griego?). Sospechamos que estos capítulos finales han de fecharse después de la profecía de Joel, pero antes de la aparición de Sirac. Los siguientes pasajes también nos dan la impresión de que los judíos se sentían amargamente decepcionados de Alejandro

como posible figura mesiánica; esta frustración se carga a cuenta de los griegos en forma de violento antagonismo. Al igual que en tiempo del Déutero-Isaías, las situaciones de gran tristeza y abatimiento por que atraviesa Israel se convierten en otras tantas ocasiones para las más audaces expresiones de esperanza. Jerusalén quedará purificado por la tristeza de esta situación, disponiéndose así para el día del Señor. Pero es preciso moderar tales esperanzas; es posible que la injusticia de los dirigentes de Jerusalén obligara a reconsiderar la profecía (cf. Miq 4,14-5,3). Con este motivo se insertarían unas adiciones que se fijaban menos en Jerusalén que en la humilde población de la campiña: 12,2b.3b.4b.6a.7f (cf. Ellinger, ATD 168; Horst, *op. cit.,* 255). Por consiguiente, estos tres últimos capítulos se compusieron durante bastantes años. Finalmente, fueron añadidos a la primera «carga» (caps. 9-11), que en este proceso debió de sufrir también algunos retoques; así, por ejemplo, la adición de 9,13b.

46 a) JERUSALÉN, INSTRUMENTO DE DIOS (12,1-9). **1.** *la palabra del Señor referente a Israel:* Puede que se trate de un encabezamiento a esta última sección, añadido por uno de los redactores más tardíos; Israel no vuelve a ser mencionado en estos capítulos. Al igual que en Cr, «Israel» se refiere a todo el pueblo de Dios ya unido (1 Cr 21,1; 2 Cr 29,24). *así dice el Señor:* Nueva introducción, que pone de manifiesto el carácter compuesto del capítulo. El resto del v. 1 contiene un himno a Dios creador, quizá influido por Is 40,22; 42,5; pero no sin relación con otros textos; así, por ejemplo, Gn 2,7; Sal 24,4; Job 10,12; 27,3. El estilo hímnico se hace evidente en el TM, sobre todo por el uso de participios. La renovación mesiánica traerá consigo una recreación del universo en favor de los elegidos. A lo largo de esta sección, Horst y Dhorme encuentran muchos restos de una composición rítmica original.

2. El profeta emplea una imagen muy común: un recipiente que contiene la ira de Dios para envenenar o dañar sus enemigos (Jr 25,15ss; Ez 23,31ss; Is 51,17ss; Sal 75,9). *todos los pueblos en torno:* Semejanza verbal con Joel (Joel 4,11-12), que ayuda a establecer la dependencia literaria con respecto a la profecía posterior. **3.** Jerusalén es como una pesada piedra que herirá o destrozará al que intente removerla; la idea procede de Is 8,14; 28,16 (cf. Zac 3,9). **4-5.** Aparece el tema del triunfo o liberación de Jerusalén. *con pavor y... con furia:* Introduce la idea de Dt 28,28. **6.** La primera mitad de este versículo adopta un punto de vista diferente del v. 5. *los príncipes de Judá:* Ahora toman parte mucho más activa en la batalla mesiánica, pues ocupan con Jerusalén un lugar prominente en la instauración del reino de Dios. **7-8.** Hasta ahora Dios ha venido anunciando su triunfo mesiánico; el profeta empieza a comportarse como heraldo divino. **9.** La profecía vuelve a la primera persona; Dios habla en su propio nombre.

47 b) LA GRAN LAMENTACIÓN (12,10-14). Es difícil explicar este brusco cambio al tono de lamentación. Si preferimos relacionar este pasaje con la sección en que se habla de los buenos y malos pastores (11,4-17), tendremos que ahora el pueblo se lamenta por la repulsa y muerte del buen pastor. De hecho, la versión siríaca identifica este buen pastor con

Josías, muerto en la batalla de Meguiddó, en 609. Lagrange y muchos otros investigadores «reconocen la analogía de esta concepción [en Zac 12,10] con la del Siervo doliente de Is 53» (M.-J. Lagrange, RB 3 [1906], 76; Dentan, *op. cit.*, 1108).

10. *derramaré:* La expresión es frecuente en pasajes escatológicos, como Ez 39,29; Joel 3,1; Act 2,17.33; aquí sirve para mantener el panorama del día del Señor. *un espíritu de gracia y petición:* La gracia indica una actitud que complace a Dios, o a cualquier otro personaje, y que ayuda a conseguir de él un favor (cf. Gn 6,8; 33,8; 34,11); la petición significa un deseo de obtener misericordia (2 Sm 12,22; Is 27,11). *y mirarán al que traspasaron:* Este versículo está lleno de dificultades textuales. El TM lee «a mí», y lo siguen casi todas las antiguas versiones: LXX, VL, Vg., Tg., Aq., Sim., sir. Pero la teología del AT nunca hubiera consentido el atrevido antropomorfismo de que Dios fuera «traspasado»; por ello los LXX dicen «insultaron» o, más literalmente, «danzaron en triunfo sobre». En apoyo de los LXX, M. Delcor entiende que el término hebreo significa «profanar», como en Lam 4,9 (RB 58 [1951], 194); sin embargo, el significado corriente del hebreo *dqr* es «atravesar con una espada» (*1 Sm 31,4*) o «atravesar con una lanza» (Nm 25,8). Dhorme (*op. cit.*, 865-66) y Jones (*op. cit.*, 161) suponen que la partícula hebrea *'ēt* equivale a la preposición «con respecto a» mejor que a la partícula que indica un complemento directo: «Mirarán hacia mí [es decir, hacia Yahvé] con respecto al que [o a los que] traspasaron». La traducción de algunas versiones modernas «hacia él» cuenta con el apoyo de 45 manuscritos hebreos, muchos de los Padres antiguos y varios textos del NT, como Jn 19,37; Ap 1,7. La identificación del traspasado o insultado sigue siendo una cuestión abierta a la que es posible dar diferentes soluciones. Aparte los personajes ya mencionados (el buen pastor del cap. 11 y quizá de 13,7-9, el Siervo doliente, Josías), se han sugerido los nombres de otros mártires judíos, como Onías III, sumo sacerdote (2 Mac 4-5). Delcor (RB 58 [1951], 189-99) ofrece una interesante solución. Sugiere que Dios dice: «Ellos volverán a mí [arrepentidos], porque antes insultaron y profanaron mi nombre». Jerusalén, en medio de la victoria mesiánica, *no olvida su antigua idolatría y se lamenta de ella con espíritu* de penitencia. Delcor apoya su sugerencia en el hecho de una fuerte dependencia de Zac 12 con respecto a Ez 36,16-28. El NT reconoce ciertamente un significado mesiánico al pasaje. Hay ecos de esta profecía no sólo en Jn 19,37 y Ap 1,7, sino también en los pasajes del «Unigénito» de Jn 1,18; 3,13-19; Col 1,15. Estos versículos de Zac, al igual que Os 11 o Is 43,24, tratan de proclamar el misterio de la «pasión» divina, la reacción de Dios ante los sufrimientos redentores de su pueblo elegido, y especialmente de su Unigénito.

11. Hadad-Rimmón puede ser Hadad, dios de la tormenta, o la divinidad principal de Damasco, Rimmón (2 Re 5,18), cuya muerte se celebraba guardando luto cada año al llegar la estación seca. San Jerónimo identificó este término como una ciudad muy cercana a Meguiddó, llamada más tarde Maximianópolis y en la actualidad Tell Mutesellim.

Debido al control que ejercía sobre las rutas comerciales entre el norte y el sur de Palestina, Meguiddó fue lugar de grandes batallas en la historia profana y en la sagrada (DiccBib 1211-13; G. A. Wright, BA 13 [1950], 28-46; H. Belloc, *The Battleground* [Filadelfia, 1936]), tradición que se refleja en Jue 5; Jdt; 2 Re 23,29-30; cf. Armageddón de Ap 16,16. **12-14.** Hombres y mujeres se lamentan por separado. Natán representa a la casa de David (2 Sm 5,14; 1 Cr 3,5) y es el mismo que Lucas incluye en la genealogía de Jesús (Lc 3,31), en vez de seguir la línea de Salomón, como hace Mateo (Mt 1,6). Šemeí, descendiente de Gueršón, de los hijos de Leví (Gn 6,17; Nm 3,18.21), representa al sacerdocio, que se iguala aquí a la realeza.

48 c) EL TÉRMINO DE LA FALSEDAD (13,1-6). El reino mesiánico habrá de estar limpio de toda maldad y especialmente de cualquier tipo de «profesionalismo» en los ministerios sagrados. En las Escrituras es frecuente la imagen de una fuente que purifica o difunde la vida por todo el país. En Is 12,3; Sal 35,8; 45,4-5 hay alusiones más generales; en Ez 47,1-12 las corrientes de agua brotan del templo; en Joel 4,18, de Judá, y en Zac 14,8 el agua mana de Jerusalén. La misma idea se encuentra también en las imágenes que utiliza el NT (Jn 4,10ss; 7,37-39; Ap 7,17). El sacerdocio y el templo han eclipsado por completo a la monarquía; también el profetismo (13,2-6) ha entrado en decadencia. Este declinar ya se había iniciado durante el período preexílico, al menos por lo que se refiere a los profetas carismáticos que se juntaban en grupos (Miq 3,5-7; Jr 23,9ss; Ez 13). La desaparición de los profetas se debió no sólo a la falta de fervor (Neh 6,12-14), sino también al relieve dado por Ezequiel al sacerdocio. Aquí se describen los pecados posexílicos en términos de idolatría, como antes del exilio. **3.** Los padres serán tan fieles a su Dios como para llegar a rechazar a sus propios hijos; «traspasar» es, en hebreo, el mismo término que en 12,10. *manto de pelo:* El vestido habitual de todo profeta (2 Re 1,8; Mt 3,4; Ap 11,3) se convierte ahora en un símbolo de desgracia. **6.** *heridas:* Infligidas probablemente por el mismo profeta durante el frenesí (1 Re 18,28-29); no hay que ver en ellas una alusión a las prácticas de los cultos de la fertilidad (Ackroyd, PC 571). Los profetas tratan de ocultar su condición de tales atribuyendo las heridas a reyertas familiares (cf. v. 3).

49 d) CÁNTICO DE LA ESPADA (13,7-9). No está claro si en este pasaje se prosigue con la idea de 11,4-17, y si fuera así, si el pastor de estos versículos ha de relacionarse con el buen o el mal pastor del capítulo 11. Aun cuando los caps. 9-14 sean una antología llena de cortes bruscos, la alteración del orden que los versículos y capítulos traen en la Biblia ha de ser una medida extrema. Tal como está ahora, este cántico puede referirse a una situación semejante a la que se refleja en 12, 10-14; los jefes habrán de compartir la culpabilidad y el castigo del pueblo. Aceptado con espíritu de contrición, este sufrimiento conducirá a la gloria mesiánica (13,9). En este cántico es posible detectar influencias de otros pasajes, tales como Ez 21,13-22.33-37; Jr 50,35ss; pero en especial de Ez 5 (Horst, *op. cit.*, 251-54). No puede negarse que

contiene perspectivas mesiánicas: el título «mi pastor» o «mi asociado», resto, purificación, retorno a Dios. **7.** El orgullo y el desorden que reinan en el rebaño acarrean dolor, muerte quizá, al pastor; sin un jefe, la vida de las ovejas se convierte en un caos. Si se une al pastor, el pueblo queda purificado, salvándose así a través del dolor de aquél. Mateo (26, 31) aplica estas palabras a Jesucristo. **8.** Aparece de nuevo la teología del resto (cf. 8,6; 9,7). **9.** *mi pueblo... mi Dios:* Cf. Os 2,25.

50 e) LA BATALLA DE JERUSALÉN (14,1-21). Lo mismo que el capítulo final de Zac (cap. 8), también éste, el último del Dt-Zac, es un conjunto de profecías variadas. E. Sellin ha destacado varias series de duplicados: vv. 1-5 = 6-11; v. 12 = 13-14; vv. 15-18 = 20-21. El tema parece estar bastante claro, es decir, la agonía mortal que agita en convulsiones al orbe entero antes de que llegue el día del Señor. Jerusalén, centro del imperio mundial, sufrirá la mayor angustia para quedar así más purificada que nadie. Esta es la sección del libro donde más se acusa el estilo apocalíptico. Al igual que las demás composiciones apocalípticas y midráshicas del Israel posexílico, ésta aprovecha en gran medida las más viejas tradiciones sagradas. El mayor influjo parece haberlo ejercido el recuerdo del asedio por Senaquerib (Is 36-37; 2 Re 18-19).

1-5. En la primera escena se presentan las convulsiones y el cataclismo del último día. **1.** *repartir los despojos:* Se nos informa que Jerusalén ha salido victoriosa (v. 1), pero pagando por la victoria un precio muy caro (v. 2). **3.** *el Señor avanzará y luchará contra estas naciones:* Tomará parte en la lucha como un tremendo adversario (Job 38,22-23). Hay buenos motivos para traducir esta frase: «luchará con estas naciones [contra Jerusalén]». Así, pues, las fuerzas enemigas están totalmente sometidas al Señor, quien las utiliza dentro de sus planes providenciales para redimir a Jerusalén. **4.** En las palabras de esta teofanía escuchamos el temblor de las montañas y las sacudidas de los collados eternos de que nos hablan otros pasajes bíblicos (Jue 5,4-5; 1 Sm 7,10; Nah 1,5; Hab 3,6; esp. Ez 38,19.21-22). **5.** *el terremoto en los tiempos del rey Ozías:* Cf. Am 1,1. Josefo lo achacó a que Ozías había usurpado las funciones sacerdotales (2 Cr 26,16ss; Josefo, *Ant.,* 9.10, 4). *el Señor... vendrá:* No se hace alusión alguna al rey davídico; Jerusalén no aparece ya asociado a la familia real, sino al templo.

6-7. Esta segunda descripción de la era mesiánica, también en un estilo apocalíptico sumamente imaginativo, queda empañada por un texto hebreo muy estropeado. Se han propuesto distintas traducciones, algunas de ellas contradictorias entre sí. El autor pretende subrayar la paz inalterada y la seguridad de que ya no habrá catástrofes naturales. La idea podrá ser mejor comprendida estudiando el pasaje a la luz de otros textos, como Is 60,19-20 (cf. Ap 21,23; 22,5).

51 **8-9.** De Jerusalén brota la vida abundantemente para todas las naciones; el agua viva corre al Oriente y al Occidente. En el v. 9 se hace confesión de fe clara lo que era expresión simbólica en el v. 8. Es posible que el v. 9 dependa en algún sentido de la plegaria *Šemá* de Dt 6,

4-9. Las imágenes difieren demasiado de las empleadas en 13,1 para suponer un mismo autor; no obstante, en ambos pasajes pudieron influir unos mismos textos más antiguos (cf. comentario a 13,1).

10-11. Se presenta de nuevo simbólicamente la gloria de Jerusalén. Toda la tierra prometida queda a la altura de «la llanura», la Arabá; sólo Jerusalén está en alto (cf. 4,7). Es bastante sorprendente el hecho de que el profeta aluda a los estrechos límites de Judá a finales de la época preexílica. Gueba estaba a unos 9 kilómetros al norte de Jerusalén; Rimmón, a unos 55 kilómetros al sudoeste de Jerusalén (cf. Jos 15,32; 18,24; 19,7; cf. comentario a 10,10). Descubrimos una dependencia con respecto a otros textos más antiguos, tales como Jr 31,38-40; Is 2,2-5; así, el autor da la impresión de que están a punto de cumplirse todas las antiguas esperanzas. Debido al mal estado del texto resulta difícil identificar los diferentes lugares de Jerusalén y sus nombres correctos (cf. Simons, *op. cit.,* n. 1583-84; H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament* [París, 1956], 603). El límite este-oeste de la ciudad se extiende, por el norte, desde la Puerta de Benjamín —entrada monumental que conducía a la explanada del templo desde la porción tribal de Benjamín (Jr 37,13)— hasta la «Primera Puerta», o «Puerta del Angulo», situada al noroeste. *la Torre de Jananel:* Al nordeste de la Puerta de Benjamín. *los lagares del rey:* Al extremo del distrito sudeste de la ciudad, en la confluencia de los valles del Cedrón y el Hinnom, donde el estanque de Siloé vertía sus aguas en el jardín del rey (Is 22,9; Neh 3,15).

12. El lenguaje, hosco, macabro, de este versículo es una muestra del estilo apocalíptico (cf. Ez 38,21-22; 39,17-20; Ap 16,6; 19,17-18); quizá intente el autor traer a la memoria los obsesionantes recuerdos de la invasión de Senaquerib. Se insiste en una doctrina bíblica muy común: la victoria definitiva de Dios en la era mesiánica, el castigo que inevitablemente atrae sobre sí el pecador por la fuerza misma de su pecado (Jr 2,5.19; Sab 11,16).

13-15. Dhorme *(op. cit.,* 872) y Horst *(op. cit.,* 260) prefieren colocar el v. 15 a continuación del 12. Tal como algunas versiones traducen los vv. 13-14 no hay manera de armonizarlos con el resto del cap. 14, debiendo considerarse como de autor diferente. El pánico insensato de las naciones gentiles, resultado de una gigantesca rebelión contra Dios, cegará también a los habitantes de Jerusalén y Judá. A veces ocurrió efectivamente que los israelitas, a lo largo de su historia, cayeron en pecado y se destruyeron a sí mismos. Parece preferible traducir la frase así: «Judá luchará en [o con] Jerusalén».

52 **16-19.** En su origen, la fiesta de los Tabernáculos celebraba el cuidado que Dios prodigó a su pueblo durante las peregrinaciones en torno al Sinaí (Lv 23,43); a ella se fueron incorporando después las conmemoraciones de otros actos salvíficos de Dios: la cosecha (Dt 16, 13-15), la consagración del templo (1 Re 8; Ag 1,15b-2,9), la conquista de la tierra (Neh 8,13-18), incluso el nacimiento de Isaac (Jub 16,21; cf. G. MacRae, CBQ 22 [1960], 251-76, esp. 268-70). A través de

todas estas bendiciones, Dios ejercía su soberanía sobre su pueblo. Pero sería ir demasiado lejos fundar en este texto la existencia de una fiesta especial en honor de la subida de Yahvé al trono de Israel, puesto que no hay pruebas de ella en toda la Biblia. La fiesta de los Tabernáculos se celebraba en el mes de Tišri, desde el decimoquinto al vigésimo segundo día, justamente antes de que empezasen las lluvias otoñales; de ahí la mención especial que se hace de la lluvia en el v. 17. El Talmud habla de que se derramaba agua en esta fiesta (Mishnah, *Sukkah,* 4, 9). **18.** Como Egipto no depende de la lluvia, sino de la crecida anual del Nilo, se le amenaza con otro tipo de castigo, las plagas, cosa que, según Horst, resulta un tanto pedantesca *(op. cit.,* 259).

20-21. Todo el poder militar y otras prácticas que antes se consideraban profanas quedarán ahora al arbitrio de la autoridad religiosa. Los caballos, instrumento de guerra, son consagrados al Señor (cf. Ex 28,36). También las campanillas, que antes tenían un significado supersticioso, serán consagradas al culto. De nuevo nos encontramos con el universalismo del culto (cf. v. 16; Is 66,18-21). La exclusión de los «mercaderes» significa probablemente un intento de moderar las prácticas comerciales de los sacerdotes en el templo.

El libro termina abruptamente, sin conclusión (!). El redactor quería que este mensaje continuase en la profecía de Malaquías, que para él era quizá la tercera parte de los caps. 9-14. Malaquías comienza con el mismo término que el Déutero-Zacarías (9,1 y 12,1): «carga».

MALAQUIAS

BIBLIOGRAFIA

53 L. H. Brockington, PC 573-75; T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil* (París, 1955), 160-89; R. C. Dentan, IB 6, 1117-44; E. Dhorme, BPI CXIV-CXV, 875-87; A. Gelin, R-F 1, 524-26; C. Lattey, *The Book of Malachy* (WV; Londres, 1934); W. Neil, IDB 3, 228-32; R. Pautrel, VDBS 5, 73946; L. A. Schökel, *Malaquías,* en *Doce Profetas Menores* (LISA; Madrid, 1966); J. M. P. Smith, *Malachi* (ICC; Nueva York, 1912); E. F. Sutcliffe, CCHS 555-58; C. C. Torrey, JBL 17 (1898), 1-17; A. von Bulmerincq, *Der Prophet Maleachi* (vols. 1-2; Dorpat, 1926; II, 1932). (Cf. también los títulos indicados a propósito de Ageo).

INTRODUCCION

54 Este libro no contiene ninguna fecha y, al parecer, deja en el anonimato hasta el nombre del profeta (→ 61, *infra).* Sin embargo, se coincide en atribuirlo a un profeta que predicó poco antes de las reformas de Esdras y Nehemías, es decir, alrededor de 460, pues condenó precisamente los abusos que luego corregirían aquellos dos jefes de Israel.

I. El profeta. La forma hebrea del nombre de Malaquías, *Mal'ākî* («mi mensajero»; 3,1), es probablemente una abreviatura de *Mal'ăkiyyâ* («mensajero de Yahvé»; cf. Dhorme, *op. cit.,* CXIV). Este profeta desconocido muestra ser un ferviente patriota judío incapaz de consentir los matrimonios mixtos, no sea que el país quede «impuro» con la introducción de ciertos cultos «abominables» y sensuales, corrientes entre los paganos (Esd 9,11). Hombre decididamente fiel a su religión, no podía callar a la vista de un sacerdocio ignorante, complaciente y codicioso. Muy versado en las antiguas tradiciones (Dt, Ez), Malaquías no nos impresiona, sin embargo, por su educación, pues tiene un vocabulario reducido y un estilo incoloro; su libro dice muy poco a la imaginación.

55 **II. Estilo.** Malaquías es conocido por su «estilo catequético». Prácticamente, todas las secciones del libro comienzan con una afirmación, hecha por Dios o por el profeta, a la que sigue una pregunta del pueblo que la pone en duda. Estas preguntas son quizá un simple recurso literario que permite al profeta desarrollar sin rodeos su pensamiento.

56 **III. La época.** Dado que el templo ya ha sido reconstruido, nos hallamos con toda certeza después de 515 (Mal 1,10; 3,1.10; Esd 6,15). Los abusos religiosos que Malaquías anatematiza son los mismos que combatieron enérgicamente Nehemías y Esdras, y que al fin lograron desterrar. Por consiguiente, debemos estar algo antes de 445, o en 428-427 como muy tarde. Los judíos repudiaban a las «esposas de su juventud» (Mal 2,14) y se casaban con mujeres hermosas de origen extranjero (Esd 9-10). Los ricos abusaban de los pobres (Mal 3,5), llegando incluso a vender a los más desvalidos como esclavos (Neh 5), y se oía gritar a los escandalizados porque a la gente sin religión le iban mejor las cosas que a los fieles (Mal 3,14-15). Los jefes, y en especial los sacerdotes, eran los más culpables de este decaimiento general de la religiosidad auténtica (Mal 2,1-3.8-9; Esd 10,15-16.18-24; Neh 13,4-13. 22.28-31). El culto ejercido en el templo no era correcto ni siquiera en lo externo; era tan defectuoso como los animales que se ofrecían en sacrificio (Mal 1,7-8.13; Neh 13,15-22). Tanta indiferencia, desasosiego e injusticia tenían lugar dentro del reducido espacio del Judá posexílico, un territorio de aproximadamente 40 por 30 kilómetros, con una población de unos 20.000 habitantes.

57 **IV. Fuentes.** El profeta cuya predicación fue resumida y publicada bajo el nombre de Malaquías está a medio camino entre Ezequiel, profeta-sacerdote, y la redacción final de la tradición P del Pentateuco. Para Malaquías, el templo constituye el centro de la vida religiosa, actitud absolutamente distinta de la que mantenían los profetas preexílicos (Is 1; Jr 7); además manifiesta cierta dependencia literaria con respecto a Ez (cf. Mal 1,7.12 con Ez 44,16; Mal 1,11 con Ez 36,23; Mal 2,3 con Ez 44,27). El código P (Lv) todavía no estaba plenamente desarrollado ni era obligatorio, lo cual se deduce de las frecuentes concomitancias de Mal con el código legal deuteronomista, rival del anterior. Este código

pudo seguir dominando la vida religiosa de Israel durante el exilio, hasta que fue finalmente reemplazado por P, debido sobre todo a los esfuerzos de Esdras (cf. P. Grelot, R-F 1, 751-53; Chary, *op. cit.*, 173-76). El profeta alude extensamente a Dt (cf. Mal 1,9 con Dt 18,1; Mal 2,6 con Dt 33,10; Mal 3,22 con Dt 4,10).

58 **V. Doctrina.** Malaquías pretende restaurar la santidad del matrimonio, restringiendo la autorización del divorcio contenida en Dt (24, 1-4) y llamando la atención sobre el designio original de Dios al crear al hombre y la mujer (Mal 2,10.15). Condena rotundamente los matrimonios mixtos y hace decir a Dios: «Odio el divorcio» (2,16). El mesianismo se centra en torno al templo de Jerusalén, donde ofrecerán todos los hombres un sacrificio litúrgico aceptable (1,11), con Dios gloriosamente presente en medio de todos ellos (3,1-2) a fin de destruir el mal para siempre (3,5.19) y, como «sol de justicia», garantizar a los elegidos una vida saludable y el cumplimiento de las promesas mosaicas (3,20). Al frente del pueblo de Dios habrá un sacerdocio digno, auténtico (2,4-7). Un redactor tardío —¿o quizá alguien que recogió la predicación del profeta?— añadió una nota diciendo que Elías volverá a aparecer sobre la tierra para «inaugurar el día grande y terrible» (3,23).

59 **VI. Historia del texto.** La predicación de este profeta se puso por escrito antes de la reforma llevada a cabo por Esdras, que convirtió el código P en ley de todo el país; es posible que el mismo profeta se hiciera cargo de la primera redacción de su predicación, pero parece más acertado atribuirla al redactor que añadió el primer apéndice (3,22). En un principio, la colección formaba parte de una serie de «cargas» u oráculos añadidos a la obra del profeta Zacarías (→ 36-37, *supra;* → 61, *infra*). Cuando fue separado Mal (quizá para formar un conjunto de doce libros en el rollo de los profetas menores), se amplió el versículo inicial, atribuyendo la profecía al «mensajero del Señor» (1,1; 3,1). Esto pudo ocurrir al mismo tiempo que se añadía 3,23-24 y se intentaba identificar a los precursores del movimiento mesiánico. Mucho más tarde —ciertamente después de la traducción de Mal al griego—, el anónimo «mensajero del Señor» empezó a ser llamado Malaquías, y su profecía alcanzó la etapa final de desarrollo. A pesar de esta accidentada historia, el texto hebreo se ha conservado bien y no presenta notables problemas (Eissfeldt, OTI 441-42).

60 **VII. Contenido.** El libro de Malaquías puede dividirse como sigue:

I. Encabezamiento (1,1)
II. Oráculos o cargas (1,2-3,21)
  A) Primer oráculo: Dios ama especialmente a Israel (1,2-5)
  B) Segundo oráculo: pecados de los sacerdotes (1,6-2,9)
  C) Tercer oráculo: contra el divorcio y los matrimonios mixtos (2,10-16)
  D) Cuarto oráculo: Yahvé, Dios de justicia (2,17-3,5)
  E) Quinto oráculo: pecados rituales (3,6-12)
  F) Sexto oráculo: triunfo del justo (3,13-21) (LXX 3,13-4,3)
III. Dos apéndices (3,22-24) (LXX y Vg. 4,4-6)

COMENTARIO

61 **I. Encabezamiento (1,1).** Fue añadido cuando se hizo la redacción definitiva de esta profecía. *la palabra del Señor a través de Malaquías:* Esta segunda parte se introdujo probablemente cuando los presentes capítulos pasaron a constituir un libro distinto y los redactores sintieron la necesidad de dar un nombre a su autor. Para ello tomaron de 3,1 la palabra *mal'ākî,* donde no tiene sentido de nombre propio, sino que equivale a la noción genérica de «mi mensajero». Es éste el único lugar de todo el AT en que «Malaquías» se utiliza como nombre propio judío. Hay otro motivo para sospechar de este nombre, y es que los LXX tradujeron la expresión como «por medio de su ángel» (o «su mensajero», ya que el término griego *aggelos* tiene ambos significados). No discutimos que el autor estuviera inspirado, sino hablamos únicamente acerca de cuál podría ser su nombre, cosa que en el antiguo Israel no tenía tanta importancia como hoy (cf. Is 40,1; Zac 9,1). Eclo 50,47 es el único ejemplo en todo el AT de un autor que firma su obra con su propio nombre.

62 **II. Oráculos o cargas (1,2-3,21).** Sigue un esquema general: afirmación o reproche dirigido por Dios, una réplica lanzada a gritos contra la afirmación divina, respuesta en que se desarrolla la observación inicial.

A) Primer oráculo: Dios ama especialmente a Israel (1,2-5). Dios ama a Israel de una manera distinta a como ama a los restantes pueblos, especialmente Edom. **3.** *¿no era Esaú hermano de Jacob?:* No basta ser de la misma sangre de Abrahán e Isaac. *amé a Jacob y tuve odio a Esaú:* Se plantea rotundamente el problema de la predestinación. Cierto que Malaquías no aborda en todos sus extremos cuestión tan complicada; no sería correcto, por tanto, sacar la conclusión de que ciertos hombres están condenados a pesar de todas sus súplicas por obtener de Dios una ayuda para salvarse. Podemos, sin embargo, afirmar que, si bien Dios ama a todos los hombres mucho más de lo que merecen, ama a unos más que a otros (H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* [Londres, 1950], 44-68; S. Lyonnet, VD 34-35 [1956], 193-201, 257-71). *hice de sus montañas una soledad:* Los edomitas, descendientes de Esaú, habitantes de la región quebrada y árida situada al sur del mar Muerto, empezaron a ser desalojados por los nabateos hacia 560. **4.** *tierra de culpa:* Edom e Israel eran viejos enemigos (Gn 25,22-26; 27; 32,4-21; 33; Nm 20,14-21; 1 Re 11,14-22), pero la rabia y el odio de Israel llegó al máximo cuando los edomitas se alegraron de la caída de Jerusalén (en 587), mataron a los huidos y saquearon el país devastado (Abd 10-14; Lam 1,21; 4,21-22).

63 **B) Segundo oráculo: pecados de los sacerdotes (1,6-2,9).** Se acusa a Judá, y especialmente a los sacerdotes, por el culto incorrecto. **6.** Cf. Is 1,2-3; el Señor desprecia los sacrificios que se le ofrecen. **7-8.** De las preguntas y respuestas se deduce que se ofrecían animales

defectuosos, cosa prohibida en Lv 22,17-25, etc. Tales sacrificios de nada sirven (9-10). **11.** Este famoso verso es oscuro y se traduce de distintas maneras (cf. Chary, *op. cit.,* 179; M. Rehm, *Das Opfer der Völker nach Malachias 1,11,* en *Lex Tua Veritas* [Hom. H. Junker; Tréveris, 1961], 193-94). Frente a los sacrificios israelitas, impuros, se presenta una «oblación limpia» (el término hebreo *minḥâ* se usa para designar las oblaciones de vegetales, pero también puede referirse a otros tipos de sacrificio, en sentido más amplio), un «sacrificio» (el hebreo *muqṭār* se asocia al incienso, pero también tiene un uso más general). Este culto será universal («desde la salida del sol...»), lo cual suscita una pregunta: ¿en qué piensa Malaquías: en los judíos de la diáspora o en los sacrificios ofrecidos por los gentiles? Se han dado innumerables interpretaciones. K. Elliger (ATD 198-99) ve en estas palabras la intervención de otra mano. L. H. Brockington *(op. cit.,* 574d) y H. Frey *(Das Buch der Kirche in der Weltwende* [Stuttgart, ^{4}1957], 148) ven ahí un reconocimiento implícito de Yahvé por los paganos. Otros piensan en el culto zoroástrico de los persas, que sería alabado por el profeta. También hay quienes encuentran la solución en el culto judío no ortodoxo de los samaritanos (F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten,* 2 [HAT; Tubinga, ^{2}1954], 267; A. Alt, KlSchr 2, 316-37) o en el que se tributaba a Yahvé en el templo judío de Elefantina, en Egipto (Smith, *op. cit.),* etc. Teniendo en cuenta las palabras del Concilio de Trento (DB 1742), A. Gelin (BJ 65) considera como «oficial» la interpretación de que Malaquías se refiere aquí al sacrificio perfecto de la era mesiánica. Nosotros creemos que el texto apunta a un sacrificio ritual de la era mesiánica, perfección y cumplimiento del rito mosaico, que será ofrecido por todos los hombres y aceptado por Dios. **12-14.** Prosigue el contraste con los sacrificios indignos que ofrecían los judíos. Lo «castrado» estaba formalmente prohibido en Lv 22,24.

64 En la sección final de este segundo oráculo (2,1-9) no se limita Malaquías a lanzar una maldición contra el sacerdocio, sino que pone al descubierto su tremenda culpabilidad mostrando la grandeza del estado de que han caído los sacerdotes (cf. U. Devescovi, BeO 4 [1962], 205-18). **4.** *alianza con Leví:* Esta expresión es muy importante. Subraya el privilegio especial de los levitas (mediadores y, por consiguiente, encargados de encarnar en sus personas la alianza de Dios con todo el pueblo) y constituye un eslabón importante para determinar la historia de la tradición P en el Pentateuco. Malaquías depende de Dt 18,1-8; 33,8-11, donde no se manifiesta diferencia alguna entre sacerdotes y levitas. La distinción correspondía al reino del sur, Judá, donde el clero de Jerusalén fue asumiendo paulatinamente una posición preeminente, relegando a los demás miembros de la clase sacerdotal al rango inferior de los «levitas» (cf. Ez 43,10-44,31). Ezequiel insistía en los derechos del sacerdocio jerosolimitano, pero su «derecho sacerdotal» no entró plenamente en vigor hasta la reforma de Esdras. Nm 25,10-13, dentro de la tradición P, refleja este último avance cuando interrumpe un relato a fin de insistir en «una alianza de sacerdocio perdurable» con Aarón y

sus hijos (sacerdocio aaronita; cf. Chary, *op. cit.,* 167-70). **5.** El sacerdote levítico debía transmitir a los demás la vida, la paz, el amor reverencial, para lo cual había de poseer las virtudes correspondientes. **6.** *doctrina verdadera:* La instrucción que debían impartir los sacerdotes, es decir, el comentario y la aplicación de la ley (cf. Dt 31,9-13). **7.** Malaquías presenta los rasgos del sacerdote ideal. Si bien se encuentran en Mal los ecos de muchos temas proféticos, textos como éste demuestran que el sacerdocio, a pesar de sus evidentes fallos, estaba aún sometido a un control absoluto por parte de la nueva comunidad.

65 **C) Tercer oráculo: contra el divorcio y los matrimonios mixtos (2,10-16).** Enérgica protesta contra el divorcio y los matrimonios mixtos. **10.** La afirmación inicial, pronunciada por el pueblo pecador, parece resonar desde las profundidades de su desesperación. Malaquías juzga como enormes tales delitos. Yahvé es padre de todos los judíos; como sólo hay un Dios, todo el que quiera integrarse en el círculo de su familia debe entrar también a formar parte de su pueblo (Dt 6,4-9; 32,18; Os 11,1). Casarse fuera de este círculo significa romper los lazos familiares con Dios, profanando el hogar o «templo» de Dios. Malaquías alude a la creación, y con ello da a entender que esta singular maravilla que es el matrimonio, instituido por Dios, no puede ser desunido por obra del hombre. La creación nos trae a la memoria el momento en que Dios hizo a la mujer del cuerpo del varón, instaurando el matrimonio de forma que ambos son «carne de carne y hueso de hueso» (cf. Gn 2, 21-25; Mt 19,3-9). **11.** «El templo» que «Judá ha profanado» y «que ama el Señor» no es otra cosa que la esposa divorciada. *una mujer idólatra:* Lit., en el TM, «la hija de un dios extranjero». Malaquías aplica aquí una lógica implacable: casarse con una mujer pagana significa también establecer lazos de parentesco con su dios. **12.** *¡que extirpe el Señor...!:* Expresa una excomunión, tanto civil como religiosa, contra el hombre que se divorcia de su mujer.

13-14. La vida y el culto marchan a la par. La liturgia debe ser como un espejo en que se refleja, en presencia de Dios, lo que cada cual es en su vida ordinaria. Con Malaquías, el antiguo estilo profético ha sufrido un cambio. Antes se ignoraban o condenaban los abusos rituales; ahora la liturgia ha pasado a integrarse dentro del panorama de la reforma moral, que se extiende también al culto del templo. **14.** *el Señor es testigo:* En todo matrimonio. *esposa de tu juventud:* La frase ya había sido empleada en Is 54,6 y Prov 5,18. **15.** Este versículo está plagado de graves problemas textuales; se han propuesto varias traducciones. Así como Dios es el Espíritu de toda vida, así también el hombre y la mujer están unidos en un solo espíritu y una sola carne. Lo mismo que Dios no puede dividirse, tampoco pueden separarse el hombre y la mujer. **16.** *cubrirse el vestido de injusticia:* El texto es oscuro; es posible que las vestiduras sean símbolos de la persona misma.

66 **D) Cuarto oráculo: Yahvé, Dios de justicia (2,17-3,5).** Yahvé es el verdadero Dios de justicia, pues intenrvendrá con toda certeza (3,5) para castigar al malvado. **13-15.** El problema de la retribución se plan-

tea frecuentemente en el AT (Hab 1-2; Job; Sal 37; 73). **3,1.** Se anuncia el cumplimiento de las promesas divinas. Es difícil decir si Malaquías habla aquí de uno o de varios precursores mesiánicos bajo los títulos de «mi mensajero» *(mal'ākî),* «el Señor» y «mensajero de la alianza» *(mal'ak habb'rît).* Horst *(op. cit.,* 271), Elliger *(op. cit.,* 206) y Chary *(op. cit.,* 117-18) consideran que todos estos términos son sinónimos de Dios. El hecho de que se llamara más tarde al autor de esta profecía *mal'ākî* implica que no se alude en estos títulos a un personaje mesiánico determinado. El nombre de «mensajero de la alianza» ya se ha aplicado en Mal 2,4.7 al clero de Jerusalén. Más aún, Malaquías ignora por completo las pretensiones mesiánicas de la familia davídica y no alude a ninguna otra figura mesiánica. En 3,1, por consiguiente, parece presentar el momento escatológico según el lenguaje de las grandes intervenciones de Dios en la historia sagrada: Dios habló a los patriarcas (Gn 16,7ss; 22,11) y a Moisés (Ex 3,2); Dios guió a su pueblo a través del mar Rojo (Ex 23,20) y le otorgó su alianza (Jue 2,1-5; Act 7,53; Gál 3,19; cf. Frey, *op. cit.,* 164). Todas estas manifestaciones maravillosas en que Dios se dio a conocer serán aplicadas después a los precursores mesiánicos (cf. 3,23). El Tg., san Jerónimo (PL 25, 1541-42) y Von Bulmerincq identifican el mensajero con el sacerdote-escriba Esdras. Jesús adaptó estas palabras a Juan el Bautista (Mt 11,10).

2. Los vv. 2-4 hablan de Dios en tercera persona, en lo cual difieren de los vv. 1 y 5. El profeta parece hacer un comentario sobre el objetivo y el significado («purificación», vv. 2-4) de la divina presencia escatológica. **3.** *purificará como oro:* Cf. 1 Pe 1,7; 1QS 8,4. **4.** Este versículo debe tenerse en cuenta para interpretar 1,11; Malaquías no propugna la completa abolición de los sacrificios que se ofrecen en Jerusalén, sino que pide que sean transformados, de la misma manera que pretendía que los mensajeros sacerdotales de la alianza (2,4.7) fueran perfeccionados y trascendidos por el Señor (3,1). **5.** En el versículo final habla nuevamente Dios en su propio nombre; el mensaje tiene un carácter típicamente profético: se condenan rotundamente los abusos sociales.

67 E) Quinto oráculo: pecados rituales (3,6-12). Se condenan las faltas cometidas en el culto. **8.** Los israelitas «roban» a Dios al sustraerle las ofrendas prescritas. Esta afirmación es nueva en la predicación profética. Normalmente, Dios insistía en que no necesitaba las ofrendas del pueblo (cf. Is 43,23; Sal 50,7-15). **10-12.** Si Israel obedece, le serán otorgadas las bendiciones.

68 F) Sexto oráculo: triunfo del justo (3,13-21) (LXX 3,13-4,3). Se enfrenta de nuevo Malaquías (2,17) con el problema del mal: el justo sufre, el malvado prospera. **16-18.** La respuesta es que Dios cuida de quienes le «temen»; éstos están inscritos en su «libro» (Ex 32,32; Is 43,3, etc.). **19.** (4,1 en los LXX y Vg.). Amanecerá un día en que hasta el último rastro de maldad será barrido. **20.** *el sol de justicia con sus rayos salvadores:* La frase utiliza un símbolo muy común en el Próximo Oriente antiguo. El sol, que era considerado siempre como uno de los

principales dioses, era tenido por dispensador de calor y vida, luz y justicia (ANET 387-89; ANEP 349; J. Finegan, *Light from the Ancient Past* [Princeton, ^{2}1959], 96-97). La Biblia se sirve de este mismo simbolismo, pero identifica la divinidad con el Dios único, Yahvé (Sal 19, 4-11).

69 III. Dos apéndices (3,22-24) (LXX y Vg. 4,4-6). Estos apéndices sirven de conclusión a la profecía de Malaquías y al rollo de los doce profetas. Estas líneas reflejan un intento tardío de mantener la fidelidad a la ley mosaica (22), así como de identificar al precursor del gran día mesiánico (23-24).

22. En el primer apéndice el lenguaje resulta fuertemente deuteronomista: Horeb en vez de Sinaí (Dt 1,6; 4,10.15); la expresión «estatutos y ordenanzas» (Dt 4,1.5.8; 5,1); siervo de Yahvé (Dt 3,24; 9,27), el verbo «recordar» (Dt 9,2.27; 24,9; 25,17). **23-24.** Un profeta posterior trata de identificar al mensajero de Yahvé (3,1) relacionándolo con el retorno de Elías. La desaparición repentina de éste (2 Re 2,11) dio origen a una serie de leyendas sobre su reaparición en la tierra (Eclo 48, 10-12; 1 Henoc 90,31; Mishnah, *Eduyoth,* 8,7, etc.). Es una tradición que se mantiene fluida, pues mientras Mt y el relato de la infancia de Lc reconocen que se ha cumplido en Juan el Bautista, el precursor efectivo de Jesús (Mt 11,14; 17,10-13; Lc 1,17), Lucas prefiere presentar a Jesús mismo bajo la imagen de Elías (Lc 3,16; 4,23-27). (Cf. también Ap 11,4-15). La nueva misión de Elías estará relacionada con la paz (v. 23ef). *el día grande y terrible:* Con toda certeza «herirá con la condenación» a los malvados. Los rabinos, sin embargo, no querían que el libro de Malaquías, y todo el rollo de los doce profetas, terminase con esta nota, por lo cual determinaron que en la lectura pública se repitiera el v. 23. Por consiguiente, las palabras con que suelen terminar nuestras versiones impresas no son realmente la conclusión del libro.

24

EL CRONISTA: 1-2 CRONICAS, ESDRAS, NEHEMIAS

ROBERT NORTH, SJ

1-2 CRONICAS

BIBLIOGRAFIA

1 COMENTARIOS: R. Bowman, *I and II Chronicles:* IB 3, 339-548; H. Cazelles, *Les livres des Chroniques* (BJ; París, 1961); E. Curtis y A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles* (ICC; Nueva York, 1910); W. Elmslie, *The Books of Chronicles* (CBSC; Cambridge, 1916); K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia* (ATD; Gotinga, 1954); J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon* (BB; Bonn, 1939); A. Herbert, *I and II Chronicles:* PC 357-69; F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (Neuchâtel, 1967); J. Myers, *I Chronicles. II Chronicles* (AB; Nueva York, 1965); A. Noordtzij, *De Boeken der Kronieken* (Kampen, ²1967); L. Randellini, *Il libro delle Cronache* (Roma, 1966); M. Rehm, *Die Bücher der Chronik* (Echter-B; Wurzburgo, 1934); J. Rothstein y J. Hänel, *Kommentar zum ersten Buch der Chronik* (KAT; Leipzig, 1927); W. Rudolph, *Chronikbücher* (HAT; Tubinga, 1955); A. van den Born, *Kronieken* (Roermond, 1960); A. van Selms, *I-II Kronieken* (Groninga, 1947); F. von Hummelauer, *In Paralipomenon* (CSS; París, 1905).

ESTUDIOS: J. Bewer, *Der Text des Buches Ezra* (Gotinga, 1922); A. Kapelrud, *The Question of Authorship in the Ezra-narrative* (Oslo, 1944); Noth, US 110-80; Pfeiffer, *Chronicles, I and II:* IDB 1, 572-80; H. Schaeder, *Esra der Schreiber* (Tubinga, 1930); P. Vannutelli, *Libri synoptici Veteris Testamenti* (Roma, 1931); G. von Rad, *Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (Stuttgart, 1930); A. C. Welch, *The Work of the Chronicler* (Londres, 1939). (→ 81, *infra*).

INTRODUCCION

2 **I. Nombre.** Los últimos libros de la Biblia hebrea llevan el título de «anales», o «acontecimientos año por año» *(dibrê hayyāmîm)*. En *dābār* advertimos el famoso concepto hebreo de «palabra y acontecimiento intercambiables», como señaló san Agustín; el plural de *yôm*, «día», significa también período de tiempo o año. «Crónica [de toda

la historia divina]» es una designación propuesta ya por san Jerónimo y recogida por Lutero. La Iglesia latina, sin embargo, se conformó con la transcripción que hizo san Jerónimo del extraño término griego *paraleipomenōn,* «lo que se pasó por alto» (y no «tradiciones», como se ha pretendido recientemente).

En hebreo no hay una palabra que signifique «historia», término que en su origen griego equivale a «agarrar a una persona para hacerle preguntas». El término *tôl^{e}dôt,* de acuerdo con los modernos diccionarios hebreos, significa en realidad «actos de engendrar» y refleja la idea antigua de que el Gn (libro en que este término aparece en 5,1, etc.) nos ofrece una historia propiamente tal. Con mayor rigor, el Pentateuco es considerado como la *Torah,* la ley. Los libros de Jue a Re —que, a nuestro modo de ver, tienen un más acentuado carácter histórico— son, en la antigua tradición hebrea, «Profetas Anteriores», y con suficiente razón si tenemos en cuenta, siguiendo a san Agustín, que la profecía consiste en declarar la voluntad de Dios en los acontecimientos actuales.

Modernamente se considera que Dt-Re forman un conjunto histórico unitario, compilado *ca.* 600, el primero publicado en la forma que ha llegado hasta nosotros (→ 1-2 Reyes, 10:79). En tiempos de Salomón, el «Yahvista» (de Judá) había recogido una serie de elementos historiográficos muy antiguos; poco después haría lo mismo, con algunas variantes, el «Elohísta» (de Efraím). Pero estas dos compilaciones no llegarían a publicarse realmente en una *torah* coherente y continua hasta tiempos posteriores al exilio, por Esdras, según la tradición. ¿Cuál pudo ser el motivo de que se emprendiera la composición de una tercera gran historia de Israel, desde los días de Adán hasta los del mismo Cronista, tan a raíz de la gesta de Esdras? En parte se hizo de incorporar los acontecimientos posexílicos, incluidos los referentes a Esdras, pero sobre todo para proteger al lector contra la glorificación que se hace en el Pentateuco de Moisés y de la alianza sinaítica, con lo que se corría el peligro de minusvalorar la importancia del ritual davídico y de su autoridad dinástica.

3 **II. Estructura.** La sección más característica y extensa de Cr se dedica a consignar los logros de David, especialmente la regulación del culto en el templo, que se narra en 323 versículos (frente a los 77 que dedica a este mismo asunto Sm y los 73 en que el mismo Cronista resume las actividades militares y políticas de este rey; 1 Cr 10-29). Se omiten la subida de David al poder en lugar de Saúl y la triste historia de la sucesión al trono davídico. En cambio, se introduce la aparición de David mediante una serie de genealogías: la correspondiente a su tribu, Judá, ocupa 100 versículos (1 Cr 2-4); el clan levítico del Cronista, 80 (1 Cr 6); hay además una historia sucinta de toda la raza humana, desde Adán a Saúl (1 Cr 1-9).

La historia de los sucesores de David se aparta en puntos importantes de la consignada en el relato deuteronomista de Re. Son ignorados los gobernantes secesionistas de Samaría, y con ello queda también eliminada toda base para cotejar la cronología de Judá. La obra aparece

expurgada de toda alusión que pueda sugerir un triunfo del mal, y se subrayan los episodios edificantes o se insertan tomándolos de cualquier procedencia; se llega incluso a «crear» algunos de estos episodios, como en una especie de razonamiento teológico. De los 822 versículos que comprende 2 Cr, 480 se refieren a cuatro reyes piadosos, y 342 a los diecisiete restantes; se incluyen también los vacilantes coqueteos de Asa con la virtud.

Los libros de Esdras narran los trabajos de Zorobabel para reconstruir el templo *ca.* 520 (Esd 1-6), la construcción del muro de Nehemías en 445 (Neh 1-6) y la promulgación de la Torah de Esdras, en unos pasajes cuyo orden plantea continuos problemas (Esd 7-10; Neh 7-13).

4 **III. Género literario.** T. Soares hacía en 1899 un resumen del alcance histórico del Cronista en términos que conservan aún una sorprendente vigencia (AJT 3, 261). 1) «Dominado por la idea de la perfecta observancia de todo el ritual mosaico ya desde los primeros tiempos, el Cronista ofrece una descripción, más idealista que real, de la organización eclesiástica, que tenía su centro en el primer templo». 2) «Impresionado por el esplendor del imperio persa, el Cronista exagera con frecuencia al describir los rasgos de la monarquía hebrea». 3) «Ocurre a veces que el Cronista, por vivir en una situación muy distinta y lejos ya de los acontecimientos que narra, al igual que otros historiadores bíblicos..., no acierta a interpretar la historia con propiedad». Sin embargo, una vez hechas las debidas salvedades, se puede decir que la aportación histórica del Cronista es esencialmente exacta y completa.

El caso es juzgado con mayor severidad por un jesuita que escribe en la revista (de Woodstock) «Theologian» 13 (1957), 12: «... ciertamente no se trata de historia en sentido moderno. Hay muchas cosas improbables, por no hablar de claras divergencias con respecto a los resultados de la arqueología o a las afirmaciones contenidas en otros libros de la Biblia».

Es indudable que las excavaciones han significado una valiosa aportación a la exégesis desde 1899, pero esta seguridad al afirmar que los resultados de la arqueología ponen de manifiesto «claras» divergencias debiera matizarse añadiendo la enumeración de los pasos que es preciso dar antes de que los datos proporcionados por la arqueología, elaborados por el pensamiento humano y en peligro de ser deformados por prejuicios literarios, lleguen a convertirse en auténticas «pruebas». Más importancia tiene la atención preponderante que en tiempos más recientes se ha venido atribuyendo al género literario a fin de fijar la verdad inerrante que expresa la Biblia, en vez de defenderla indiscriminadamente, como es el caso, por ejemplo, de F. Kugler en SZ 109 (1925), 367-82, y, más recientemente, de H. Richardson en JBR 26 (1958), 9-12. El difunto A. Robert se expresaba a este respecto con toda exactitud: «En la etapa final de su desarrollo, [la 'historia profética' del AT] adopta la forma de una narración edificante o de una tesis jurídico-teológica, lo que evidentemente supone que el autor se tomará ciertas libertades

con los hechos narrados, para desesperación de nuestra mentalidad occidental... El Cronista no tiene escrúpulos en reelaborar sus fuentes escriturísticas, pero es palpable que no hace tal cosa con la más ligera intención o esperanza de engañar a nadie, pues se limita a seguir los convencionalismos de un género ya aceptado» (VDBS 5 [1957], 418).

El Cronista era libre de atribuir a David unas prescripciones cultuales que de hecho no se desarrollaron hasta siglos después del propio David. Lo mismo hizo P con respecto a Moisés en el Sinaí. Se trata de expresar en el espíritu de aquellos personajes la verdad histórica fundamental que, en última instancia, pretende transmitir el escritor sagrado (cf. H. Lusseau, R-F 1, 657s). Lo mismo que en la historia de las formas aplicada a los evangelios, no podemos admitir una absoluta distinción entre el David de la historia y el David de la «fe» del Cronista. Sobre la medida en que ambas figuras se identifican, J. Soggin, TZ 17 (1961), 385-98, es preferible a Eissfeldt, OTI 539, o a W. Stinespring, JBL 80 (1961), 209-19. En último término, la historia no ha de entenderse o valorarse como la transmisión fría de los hechos, sino más bien como expresión de las convicciones ideológicas del escritor.

A pesar del bajo tono que caracteriza el estilo del Cronista, G. von Rad (GesSt 248-61) señala seis alegatos apasionados en 2 Cr y un séptimo en 1 Cr. De ahí concluye que la intención del Cronista era «colocar sus ideas». Más aún, en su obra *Geschichtsbild* supone que el Cronista está muy influido por Dt; N. Snaith coincide en esta apreciación (OTMS 109) frente a los esfuerzos de P. Asmussen, ThSlKr 79 (1906), 165-79, por demostrar que el Cronista sólo conoció la tradición P, ignorando el resto del Pentateuco.

Más audaz es la hipótesis de A. Noordtzij en RB 49 (1940), 168: haciendo ver hasta qué punto las fuerzas activas en Israel, el clero no menos que la casa real, han obstaculizado la instauración de una verdadera teocracia, el Cronista trata de señalar a Cristo como único pastor. Antítesis de esta hipótesis es la «absoluta carencia de perspectiva escatológica» atribuida al Cronista por Rudolph, quien sigue a H. Hertzberg, *Werdende Kirche* (1950), 14, y T. Vriezen, *Outline,* 350. R. de Vaux ha sugerido una línea media (RB 64 [1957], 280), que adoptaremos aquí: el Cronista pretende fomentar una auténtica esperanza mesiánica, pero prefiere su versión dinástica preexílica a la preponderancia que en sus tiempos había adquirido la versión escatológica, la cual insiste en que la dinastía davídica es algo definitivo por voluntad divina y no se preocupa tanto de poner remedio a sus reales deficiencias.

5 **IV. Fuentes.** Una de las más firmes pruebas de que el Cronista utilizó, aparte de los paralelos bíblicos, otras fuentes que es posible determinar fue establecida por el cardenal Bea (Bib 22 [1941], 46-58). Eissfeldt (OTI 532-34) saca la conclusión de que una obra titulada «Midrash sobre los Reyes» sirvió de base para cinco secciones de 2 Cr, como lo indica la semejanza de otros tantos títulos (16,11; 20,34; 24, 27; 27,7; 33,18) y también, probablemente, para doce citas de distintos «profetas», tales como Iddo en 9,29. Sin embargo, este Iddo correspon-

de a un profeta innominado en 1 Re 13,1, donde se habla de otros ocho que llevan los mismos nombres que en Cr. Van den Born concluye que el Cronista conocía este «Midrash» únicamente a través de Re, donde también es citado.

Estas fuentes eran en gran parte relaciones oficiales rutinarias. Con razón se pregunta D. McCarthy (TS 24 [1963], 560): «¿Eran escritos inspirados? Es curioso que la inspiración afectase a un simple escribiente cortesano»; pero este autor admite que se atribuyó, sin duda, a tales relaciones oficiales un auténtico valor teológico que a nosotros se nos escapa. Tomando pie del desprecio que muestra Pablo hacia las genealogías (1 Tim 1,4; 4,7; Tit 3,9), G. Kittel (ZNW 20 [1921], 54, siguiendo a L. Freund, *Hom. A. Schwarz* [1917], 163-92) sostiene que las genealogías de Cr eran muy estimadas en el judaísmo, pero que ofrecían el peligro de convertirse en base para crear ciertos mitos. Si «nos esforzamos por dar vida a ese esqueleto descarnado estableciendo las sutiles referencias que lo sitúan en una realidad histórica viva» (Hummelauer), «el caleidoscópico proceso de crecimiento, popular e histórico, que se esconde tras todos esos nombres centellea algunas veces haciendo que el atento lector perciba, más allá de los áridos accidentes gramaticales, un rayo de luz» (Goettsberger, *op. cit.*).

El minucioso estudio de Brunet sobre el empleo que el Cronista hace de las fuentes bíblicas o de otro género (A. Brunet, RB 60 [1953], 481-508; RB 61 [1954], 349-86) llega a la conclusión de que, a fin de conseguir el objetivo propuesto, su método consiste preferentemente en suprimir, omitir y recortar, si bien es capaz de ampliar en algunas ocasiones. Nada se dice de los pecados de Salomón en el lugar que les correspondería dentro de la narración, pero el Cronista no rehúye la clara afirmación de Neh 13,25ss. Hay unidad de método tanto en el Cronista como en Eclo (44-50) y Sab (10-19). En ambos casos se respetan los datos bíblicos, pero reinterpretándolos y enriqueciéndolos. Para establecer una comparación entre Cr y sus paralelos es instrumento indispensable la obra citada de Vannutelli, que ofrece en columnas adyacentes los textos hebreo y griego, además de los pasajes importantes de la Vg. y Josefo. (Véase una nueva posición en el análisis de los contenidos sacerdotal y profético de las fuentes utilizadas por el Cronista en A. Jepsen, *Quellen des Königsbuches* [Halle, ²1956], 106).

G. Botterweck (TQ 136 [1950], 402-35) da un esquema de dieciséis variantes que presenta 1 Cr con respecto a Sm-Re. Estas variantes consisten sobre todo en omisiones del Cronista, pero las adiciones forman un conjunto perfectamente delimitable, lo cual no supone admitir la hipótesis de un tercer documento del que el Cronista y el Deuteronomista habrían suprimido aquellos elementos con los que no estaban de acuerdo, teoría que ha sido mantenida especialmente por H. van den Bussche (ETL 24 [1948], 354-94).

6 **V. Autor y fecha.** La tesis de que Esd y Cr forman una sola unidad, resultado de una grandiosa concepción arquitectónica de un mismo autor, goza hoy del apoyo que le presta un consenso tan unánime

como no es posible encontrar en otros terrenos de la exégesis. Realmente es muy poco lo que el estilo y el contenido de Esd y Neh pueden aportar como «prueba» en favor de la unidad de autor frente a una disconformidad como la de D. Freedman (CBQ 23 [1961], 441) o Van den Bussche (*Het Probleem van Kronieken* [Lovaina, 1950], 26). Esd y Neh son una obra de compilación que recoge diferentes memorias y noticias fragmentarias de archivo; da la impresión de que se creyó necesario rehacer toda la historia deuteronomista en el momento en que fue preciso añadirle la de unos cuantos siglos más. Esta continuidad de pensamiento se hace visible en la repetición (póstuma) de 2 Cr 36,22-23 en Esd 1,1ss. (Sobre la unidad de intención, cf. W. Rudolph, VT 4 [1954], 404).

Freedman fecha Cr (prescindiendo de Esd) en 515; no se le puede asignar una fecha anterior a la historia deuteronomista, que Cr utiliza y prolonga hasta 587. Esd nos lleva hasta casi el año 400. W. F. Albright sostiene que el mismo Esdras escribió Cr poco después de esta fecha. Es curioso —y raras veces se ha insistido en ello— que este autor invierta deliberadamente la tradición inmemorial que relaciona a Esdras con P y no con el Cronista (JBL 40 [1921], 123); Albright fechaba Esd en 398, pero más tarde abandonó esta posición (BA 9 [1946]). A. Brunet (VDBS 6 [1960], 1228) reúne una serie de tradiciones judías y no judías que identifican a Esdras con el Cronista, pero él no toma una posición definida. Una fecha en torno al 400 es aceptada también por Rudolph, quien rechaza, sin embargo, la identificación con Esdras (comparten esta posición, con algunas variantes, Rothstein, Van Selms y Eissfeldt).

Un indicio de la fecha tope en que todo este conjunto pudo ser escrito nos la proporciona el significativo silencio que se observa acerca de la helenización del judaísmo después de Alejandro. Fundándose en este hecho, muchos autores proponen la fecha de *ca.* 300: De Vaux, Van der Born, Galling, Kittel, Curtis, Robert. Gelin y Kuhl se deciden por 325. Bowman y Bentzen prefieren 360. La adopción de estas fechas deja tiempo suficiente para el proceso de alteración y crecimiento que es evidente en nuestro texto. Pero las ocho generaciones que 1 Cr 3, 19-24 menciona después de Zorobabel exigen un período más largo que el señalado por la fecha de 300. Lods, Bousset y Kennett admiten una fecha posterior a 160, suponiendo que el Cronista guardó silencio acerca de la revolución macabea que por entonces tenía lugar. Más sólida parece la posición de quienes opinan que sólo fue posible guardar silencio acerca del helenismo antes del 200: Pfeiffer, Torrey, Goettsberger, Noordtzij, Noth, Cazelles, Bückers, Arnaldich.

En resumen: dos fechas parecen las más convincentes, *ca.* 400 y *ca.* 200. Pero si las estudiamos atentamente, nos encontramos con que ambos extremos se apoyan en razones extrañamente similares. El sólido núcleo de Cr-Esd, lo mismo si lo consideramos como fuente original que si le damos el nombre de Primer Cronista, presenta rasgos de un extremado conservadurismo, ignorando los avances que tenían lugar en la época de los Seléucidas. Pero al lado de este núcleo todo el mundo admite adiciones muy notorias. Algunos autores ponen a prueba su ingenio tratando de aislar un conjunto unitario, un verdadero libro, al que llaman Segundo Cronista, que comprendería toda la introducción genealógica de 1 Cr 1-9 más una serie de largos pasajes análogos que se reparten en toda la obra (Hänel, Welch). De aquí toman pie algunos investigadores más moderados para afirmar la existencia de extensas adiciones, aunque una consideración elemental del texto les disuade de aceptar el postulado de un bloque único de materiales interpolados, o incluso un único interpolador o un momento determinado en que se habrían realizado las interpolaciones. Este que podríamos llamar Segundo Cronista debe representar realmente una serie prolongada de reelaboraciones y adaptaciones que va del año 400 al 170, o quizá hasta más tarde. Aunque Browne da mucha importancia al silencio que guarda esta obra acerca del alejandrinismo, ello no le impide postular determinadas interpolaciones redaccionales de menor cuantía, que bien podrían haber sido hechas después de Daniel (160), al que considera como predecesor del Cronista.

Se suele admitir que el Cronista era un levita cantor (Rehm). Los levitas son mencionados cien veces en Cr y sesenta veces en Esd y Neh, frente a una sola mención en Re y dos en Sm. En contraste, cuando el Cronista habla del sacerdocio adopta un tono uniformemente desdeñoso; lamenta como una cuestión personal el hecho de que los funcionarios del culto, que trabajan muy poco, sean recompensados en todos los órdenes con mayor esplendidez que los levitas y el coro, que tanto se afanan.

7 **VI. Canonicidad.** Cr fue el último libro admitido en el canon hebreo, como lo indica claramente el puesto que ocupa en el TM. Esd fue colocado antes, al parecer porque se ocupaba de unos siglos importantes para la historia de la salvación, de los que no se daban noticias en otros libros bíblicos (cf. T. Denter, *Stellung Esdras im Kanon* [Marienstatt, 1964]; Pfeiffer, IDB 498; P. Katz, ZNW 47 [1956], 204). Como los LXX mantienen el orden natural de Cr antes de Esd (aunque con la embarazosa intrusión del apócrifo Esdras A), podemos suponer que la historia del Cronista fue aceptada como un todo en el canon alejandrino, quizá antes incluso de que Jerusalén admitiese una parte de la misma (cf. A. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church:* HTR 51 [1958], 205-26) (→ Apócrifos, 68:38-41).

Es indudable que la Iglesia cristiana, de acuerdo con la actitud alejandrina, nunca vaciló en admitir la canonicidad de Cr-Esd, aun cuando se mostrase favorable la literatura apócrifa de Esdras (→ Apócrifos, 68:38). El Cronista nunca es citado formalmente en el NT, pero 2 Cr 24,21 o 36,16 pueden haber servido de fundamento a Mt 23,35, sobre la muerte de Zacarías. Cazelles aduce otros ecos que están muy lejos de resultar evidentes; Van den Born les ha opuesto otras tantas explicaciones distintas. Las genealogías de Jesús, y en especial su punto de vista teológico más que biológico, se sitúan en la línea del Cronista.

Paradójicamente, este pesado y olvidado libro, sobre el que ningún

Padre de la Iglesia, exceptuando a Teodoreto, escribió comentario alguno, se ha utilizado bastante en la liturgia cristiana. La dedicación de la iglesia catedral echa mano de 2 Cr 7,1-16 y 1 Cr 29,17ss. Los laudes del lunes traen el cántico de David, tomado de 1 Cr 29,10-13. También se han sacado de Cr las antífonas de Navidad, Trinidad, Angeles, el tercer domingo después de Pascua y los domingos tercero y sexto después de Pentecostés. En las témporas de septiembre aparecen pasajes de Neh, así como en el introito de san Felipe. Esd no es utilizado en la liturgia.

8 VII. Teología. Hemos afirmado (R. North, JBL 82 [1963], 378) que el Cronista escribió con la intención de defender la superioridad y el carácter definitivo de la alianza con David frente a la del Sinaí. De ahí que su tema principal sea la insistencia en el del mesianismo real, presente ya en el Deuteronomista (Sm-Re) y en los Salmos, como ha puntualizado J. L. McKenzie (TS 8 [1947], 187-218; CBQ 19 [1957], 46-50). Ciertamente, el Cronista espera un cumplimiento futuro (escatológico) de las promesas hechas a David, aunque, como antes hemos notado, muestra un gran entusiasmo por los dirigentes davídicos, justamente para evitar que las esperanzas ligadas a esta dinastía decaigan por culpa de la mezquindad de sus representantes (cf. R. North, CBQ 28 [1966], 519).

La doctrina del Cronista acerca de Dios no es antropomórfica, como la yahvista, ni abstracta, como pueda serlo la tomista. Tiene unas bases éticas en la aceptación de unos deberes bien conocidos y unas razones que los respaldan. Las genealogías de la comunidad merecen ser cuidadosamente conservadas, pues a través de ellas se han ido canalizando unos acontecimientos que responden a la voluntad de Dios. Del Deuteronomista adoptó el Cronista la idea de premios y castigos a corto plazo como sanción del comportamiento observado por el hombre en su trato con Dios. Cuanto más estrechamente asociado está un individuo a Dios en el gobierno teocrático, tanto más evidente debe hacerse en su caso que el crimen no es rentable.

La mayor atención del Cronista se centra en el culto, tal como se practica habitualmente y según lo que prescriben los rollos sagrados del pasado; quizá sea ésta también la parte más viva de su mensaje para nuestro siglo. Se nos muestra como un levita, miembro del coro, que defiende y promueve un *statu quo* del que se deriva para él cierto prestigio y nivel de vida. En este sentido, la historia de sus esfuerzos puede servir como un examen de conciencia, al estilo de Kierkegaard, para el clero de nuestros días. Pero más allá de esta ingenuidad en la defensa de sus propias posiciones, es posible detectar la presencia de unos valores permanentes que el Cronista se esfuerza sinceramente por mantener: la necesidad, tan profundamente humana, de un culto estético, externo y tradicional; el ideal de justicia social que se aplica también a los obreros del santuario, que deben ser remunerados de acuerdo con su trabajo. Cazelles *(op. cit.)* demuestra elocuentemente que el rubricismo del Cronista no es una actitud estéril, sino que se enriquece con una justa apreciación de todas las zonas que abarca la palabra de Dios: literatura

sapiencial y profetas, salmos y Torah. «En última instancia, los levitas reciben su misión porque existen personas dotadas de un alto sentido para las cosas de Dios (2 Cr 30,22)...; ellos penetran en el ámbito de los designios divinos...; vivirán para siempre y conducirán a otros por el camino de la justicia (Dn 12,3)».

9 VIII. Contenido. 1-2 Cr pueden dividirse de acuerdo con el siguiente esquema:

I. Tres genealogías (1 Cr 1,1-9,44)
- A) Los semitas en la familia de los pueblos (1,1-27)
- B) Parentescos de los israelitas a través de Abrahán (1,28-54)
- C) Las doce tribus (2,1-7,40)
  - a) Descendencia de Judá (2,1-4,23)
    - i) De Judá a Jesé (2,3-13)
    - ii) Familia de Jesé (2,13-17)
    - iii) Primera variante de la genealogía de Caleb (2,18-24)
    - iv) Orígenes de Elisamá: Yerajmeel y Egipto (2,25-41)
    - v) Dos variantes más de la genealogía de Caleb (2,42-55)
    - vi) Descendencia de David (3,1-24)
    - vii) Otras tres variantes de la genealogía de Caleb (4,1-23)
  - b) Resto de la anfictionía del sur(este) (4,24-5,26)
    - i) Simeón (4,24-43)
    - ii) Rubén (5,1-10)
    - iii) Gad (5,11-22)
    - iv) Manasés oriental (5,23-26)
  - c) Los levitas (6,1-81) (TM 5,27-6,66)
    - i) Problemas en torno a Moisés y Samuel (6,1-30) (TM 5,27-41)
    - ii) Linaje de los levitas del coro (6,31-48)
    - iii) Legitimidad de los sadoquitas (6,49-53)
    - iv) Ciudades levíticas (6,54-81)
  - d) Contingentes davídicos de las tribus del norte (7,1-40)
- D) Circunstancias en que aparece David (8,1-9,44)
  - a) Trasfondo benjaminita de Saúl (8,1-40)
  - b) Situación étnica de Jerusalén (9,1-44)

II. El imperio de David (1 Cr 10,1-29,30)
- A) Legitimidad de la sucesión (10,1-11,9)
- B) Las guerras de David (11,10-12,40)
- C) Consolidación teocrática (13,1-17,27)
  - a) Recuperación del arca (13,1-14)
  - b) Construcción de la Casa de David (14,1-17)
  - c) Inauguración del tabernáculo de David (15,1-16,43)
  - d) El proyecto del templo es diferido (17,1-27)
- D) Formación de un imperio militar (18,1-21,7)
  - a) Campañas al este del Jordán (18,2-20,2)
  - b) Episodios filisteos (20,3-8)
  - c) El censo fatídico (21,1-7)
- E) El proyecto davídico del templo, en marcha (21,8-29,30)
  - a) Dimensión religiosa del censo (21,8-22,1)
  - b) Preparativos de David (22,2-19)

c) Organización de los funcionarios (23,1-27,34)
d) Abdicación de David (28,1-29,30)

III. Reinado de Salomón (2 Cr 1,1-9,31)
A) La proclamación en Gabaón (1,1-17)
B) El templo (2,1-7,22)
a) Firma de contratos (2,1-18)
b) El edificio y sus medidas (3,1-17)
c) El ajuar (4,1-22)
d) Entronización del arca (5,1-10)
e) Ceremonia de la dedicación (5,11-7,7)
C) Gobierno de Salomón (8,1-9,31)
a) Comercio y urbanismo (8,1-10)
b) Problemas morales internos (8,11-16)
c) La flota y sus beneficios (8,17-9,31)

IV. Reyes de Judá separado de Israel (2 Cr 10,1-36,23)
A) La primera dinastía israelita (10,1-16,14)
a) Perturbaciones causadas por Roboam (10,1-12,16)
b) El final de Jeroboam (13,1-22)
c) Asá sobrevive a la dinastía de Jeroboam (14,1-16,14)
B) Un siglo de agitación social (17,1-25,28)
a) Josafat, 873-849 (17,1-20,37)
b) Atalía, 849-837 (21,1-23,21)
c) Joás, 837-800, y Amasías, 800-783 (24,1-25,28)
C) Aparición de la profecía escrita (26,1-32,33)
a) Actividad constructora de Ozías. El rey contrae la lepra (26,1-23)
b) Antagonistas regios de Isaías (27,1-28,27)
c) Movimiento ecuménico de Ezequías (29,1-32,33)
D) Desilusión de Judá (33,1-36,23)
a) Manasés no fue tan malvado (33,1-25)
b) Josías (34,1-35,27)
c) Las marionetas de Babilonia (36,1-23)

COMENTARIO A 1 CRONICAS

10 **I. Tres genealogías (1 Cr 1,1-9,44).** Para un cristiano, estos capítulos tienen el valor de constituir un preludio de las genealogías de Jesús, hijo de David, que tan importante lugar ocupan en Mt y Lc. El verdadero título que corresponde a estas páginas, según el Cronista, es «inscripciones genealógicas de todo Israel según el Libro de los Reyes de Israel», como dice 9,1. La monotonía y las inexactitudes que tiene este género literario no deben impedir al moderno lector apreciar su función indispensable, reemplazada hoy por los registros civiles y parroquiales, para defender la legitimidad familiar o administrativa (North, JBL 82 [1963], 70).

También consigue el Cronista otro objetivo mucho más importante para él. Al eliminar todo lo que es narración de la historia humana desde Adán consigue dar la impresión de que toda ella no fue sino un preliminar, poco importante en definitiva, a la aparición de David. Las alianzas con Noé y Abrahán, la de Siquem y especialmente la del Sinaí se dejan en segundo término. No es que se juzguen negativamente estas teofanías en sí mismas; lo que se condena es la tendencia popular a sobrevalorarlas, con detrimento del efectivo ascendiente de la dinastía davídica. El Cronista da por supuestas tales alianzas. Considerar que los caps. 1-9 son una adición posterior equivale a desconocer su verdadero objetivo.

11 **A) Los semitas en la familia de los pueblos (1,1-27). 5.** Esta enumeración, que el Cronista ha tomado de algún documento anterior a la tradición P del Gn (5,1), se basa en apariencias puramente experimentales, como cuando nosotros decimos que «sale el sol». La norma seguida no tiene nada que ver con la situación geográfica. Se hace a Sidón descendiente de Egipto, pues ambos pueblos están ligados por lazos comerciales marítimos. También se identifica Canaán con Egipto, sin duda a causa de la hegemonía de Egipto sobre el otro país. El que tales relaciones se definan a base de un antecesor común no debe extrañarnos, conociendo la costumbre de llamar a una ciudad padre de otra o de un determinado individuo (2,50; cf. J. Simons, OTS 10 [1954], 155).

12 **B) Parentescos de los israelitas a través de Abrahán (1,28-54). 32.** El Cronista dedica amplio espacio, dentro de su breve «historia del mundo», a la línea colateral de Abrahán. Parece ser que lo hace con intención de aclarar a sus lectores del siglo III los lazos de parentesco o de enemistad que «unen» a los árabes, nabateos, Edom-Seír, Madián y Caín (cf. comentario a 2,3.55; Gn 25,4.13; 36,9; W. F. Albright, *Hom. A. Alt* [Tubinga, 1953], 1-12).

C) Las doce tribus (2,1-7,40).

13 a) DESCENDENCIA DE JUDÁ (2,1-4,23). **1.** El Cronista llama siempre a Jacob por su nombre comunitario, Israel, quizá para no traer a la memoria las artimañas de que se habla en Gn 25,26.33; 27,24; 29,25; 30,37. Los hijos de Jacob se enumeran siguiendo a Gn 35,23ss, pero sin las complicaciones sobre sus cuatro madres, según la amplificación de Gn 29-30. Dan habría de ir con Neftalí, pero de hecho en la Biblia tenemos diecisiete enumeraciones con un orden distinto de los doce hijos de Jacob, o veinte si incluimos Jub y Filón.

1) *De Judá a Jesé* (2,3-13). **3.** Entre los doce, Judá no se singulariza, sino que va estrechamente asociado a Leví (templo y sacerdocio). A sus hijos se les dedica mayor espacio que a los de los once restantes juntos (dos en sustitución de José): Judá, 102 versículos; Leví, 81; el resto, 126. La descendencia de Judá presenta un gran desorden y varias repeticiones, debido a que se ha intentado conservar todos los datos referentes a la presencia de tribus no israelitas, y así aparecen Yerajmeel e incluso Caín entre los progenitores de David (cf. 2,53). El nombre de Caleb aparece en siete ocasiones distintas, pero todo está tan enmarañado que resulta imposible reducirlo siquiera a tres individuos diferentes: hijos de Jesrón, Yefunné y Jur. **4.** Peres aparece aquí como padre de Jesrón; los otros cuatro hijos de Judá son Er, Onán (¡Gn 38,8!), Šela

y Zéraj. En 4,1, los cinco hijos de Judá son Peres, Jesrón, Jur, Šobal y Karmí (Caleb). Según esto, el Cronista ha conservado no sólo la genealogía real, sino también una variante en la que se han omitido los nombres de algunos antepasados poco edificantes, con el resultado de que un hermano puede aparecer como tío o incluso como padre. **5.** Jamul, también en Nm 26,21, podría ser una variante del Majol de 1 Re 5,11, relacionado a través de Hemán (1 Cr 15,17) con los orígenes de la sabiduría y la salmodia. **9.** *Kelubay:* Variante de Caleb. «Resulta extraño que Ram aparezca en paralelo con los grandes clanes de Caleb y Yerajmeel, pues es desconocido en todo el AT... Puede suponerse que Ram debe la posición que se le otorga aquí simplemente a que el Cronista desea incorporar en su obra las noticias procedentes de Rut 4,19, donde también se consigna esta ascendencia de David. Nótese además que en el versículo 25 se menciona un Ram hijo de Yerajmeel y nieto de Jesrón» (Elmslie, CBSC). *Salmá:* También en Rut 4,20; sin embargo, en Rut 4,21 aparece Salmón.

II) *Familia de Jesé* (2,13-17). **15.** *David, el séptimo:* En 1 Sm 17,12, Jesé tiene ocho hijos, de los cuales David es el menor. Puesto que aquí sólo se nombra a los tres mayores, es posible que el Cronista omita al quinto, que no tuvo descendencia, quizá el Elihú de 1 Cr 27,18, a menos que este nombre sea una variante de Eliab. **17.** *Yéter el ismaelita:* En 2 Sm 17,25 aparece como Yitrá, con el calificativo de «israelita» (TM), que debe de ser error de un copista; Yetró es un clan madianita que lleva el nombre del suegro de Moisés (Ex 3,1; cf. W. F. Albright, CBQ 25 [1963], 9).

14 III) *Primera variante de la genealogía de Caleb* (2,18-24). **18.** *Azubá:* El nombre de esta primera esposa significa «soledad desierta» en Is 6,12. La segunda esposa de Caleb se llama Yeriot, que significa «tiendas». Si el nombre de su tercera esposa, Efratá, está en vez de la ciudad de Belén, tendríamos aquí el recuerdo de una progresiva sedentarización (Wellhausen). **19.** Sobre Jur, cf. Ex 31,1. El que Caleb tome la esposa de su padre es una manera de indicar la legitimidad de su entrada en posesión de la herencia (2 Sm 16,22; cf. C. Gordon, RA 50 [1956], 130). **21.** *Makir:* En Jos 14,31 es el eslabón que une la tribu josefita de Manasés con los anteriores ocupantes de la región situada al nordeste del Jordán: Galaad. El nexo de Caleb con Madián, a través de Kenaz, en Jos 14,6; Gn 36,15; 1 Cr 1,36; 4,13 (Jue 3,9), viene confirmado por el tardío «desposorio» o colonización de Galaad por Caleb. Galaad es el refugio de Madián en Jue 6ss. **22.** *ciudades de Yaír:* Aquí son 23; en Jue 10,3 se enumeran 30, pero en Jos 13,30 son ya 60, así como en 1 Cr 2,23. Guešur y Aram se refieren a Arabia (cf. comentario a Neh 2,19) y Siria. **24.** Ašjur, también en 4,5, representa sin duda al Jur de 2,19. Cf. R. North, *Caleb:* BeO 8 (1966), 167.

IV) *Orígenes de Elisamá: Yerajmeel y Egipto* (2,25-41). **25.** *Yerajmeel:* Aquí es padre de Ram, no su hermano, como en el v. 9. **31.** Šešán tiene un hijo, Ajlay, pero la presunción de que no tuviera hijos da ocasión en los vv. 34-41 a la genealogía de Elisamá, miembro

de una conocida familia de la frontera egipcia, posiblemente el sacerdote de que se habla en 2 Cr 17,8, cuyas actividades reformistas y de enseñanza estaban tan cerca de los sentimientos del Cronista.

15 V) *Dos variantes más de la genealogía de Caleb* (2,42-55). **42.** *Mareša:* El TM trae la primera vez el nombre de Mešá, correspondiente al rey moabita cuyo monumento, encontrado en Dibón, respalda la mención que de él se hace en 1 Re 3,5. Es mejor la segunda lectura; corresponde al nombre de la ciudad grecorromana que sustituyó a Bet-Gubrín, cerca de Lakiš. **45.** *Bet-Sur:* Al norte de Hebrón, su mayor importancia la tuvo como fortaleza (1 Mac 6,26; BASOR 150 [1958], 8). **50.** El texto significa, indudablemente, «Nietos de Caleb: primero, los hijos de Jur». Con ello, nos situamos más al norte, en la región de Belén. Algunos suponen que esto delata la presión de otras tribus que venían en plan de invasión procedentes del sur. Pero lo que el Cronista quiere expresar es la razón de que David de Judá esté ligado tan estrechamente a los clanes no israelitas de las proximidades de Hebrón (2 Sm 2,1; 5,5). **52.** Quiryat-Yearim está a unos 20 kilómetros al oeste de Jerusalén y se trata indudablemente de Baalá (cf. 1 Sm 7,1; Bib 37 [1956], 215). En la parte más baja, descendiendo hacia el oeste, están Sorá y Eštaol (Jue 13,25). **53.** Puede tratarse de nombres personales, no atestiguados en otros lugares, o de términos descriptivos, relacionados posiblemente con la música y alusivos, por tanto, a las reformas introducidas por David en el culto (cf. 1 Cr 15-16; 25; 2 Cr 29; R. North, JBL 83 [1964], 377). **55.** *escribas:* «Habitantes de una ciudad de escribas», Quiryat-Séfer o Debir (Jos 15,15; 15,49; también «ciudad del cobre»), identificada por Albright con el montículo de Mirsim, excavado por él (AASOR [1931]), pero que debe encontrarse en otro lugar, según los investigadores alemanes (ZDPV 70 [1954], 135; ZDPV 80 [1964], 46; → Arqueología bíblica, 74:15). *Rekab:* Cf. Jr 35,7.

VI) *Descendientes de David* (3,1-24). **1.** *hijos de David:* Encaja a continuación de 2,15. *Hebrón:* El Cronista admite aquí algo que luego suprimirá cuidadosamente a partir del cap. 10: que David esperó siete años antes de recibir la corona del norte (2 Sm 5,5). Pero el hecho de haber nacido en Hebrón disminuye las pretensiones al trono por parte de Amnón, Absalón y Adonías, como rivales de Salomón, nacido en Jerusalén. Bat-Šúa (Gn 28,2), aquí en vez de Betsabé, sin mencionar su pecado (2 Sm 11,4). **15.** Yoyanán no llegó a reinar. Sedecías viene como hijo (por razón del nacimiento) de Josías y como hijo legal (sucesor) de su propio sobrino: Joaquín. **18.** *Šenassar:* Cf. Esd 1,8. **21.** Algunas versiones prefieren LXX a TM, poniendo once generaciones en vez de las seis que se enumeran entre Jananías y Šekanías. **22.** *seis:* Así en TM y LXX, aunque ambos textos sólo enumeran cinco.

16 VII) *Otras tres variantes de la genealogía de Caleb* (4,1-23). **1.** Prosigue la enumeración interrumpida en 2,55 o, mejor diríamos, añade nuevas variantes. Karmí, como también probablemente el Kelub del v. 11, han de identificarse con el Caleb de 2,18.19. **3.** El chocante nombre de la muchacha llamada Haslelponí ha tomado su terminación

(poní) del siguiente perosnaje (Penuel) por dittografía. **8.** *Cos:* Un contemporáneo de Esdras (2,61). **10.** Juego de palabras, por metátesis, *'bṣ/'ṣb:* «su madre le llamó Daños, pero Dios hizo que fuese No-Daños» (cf. Os 2,8-9). **12.** *Reká:* En vez de Rekab, como dicen 2,55 y los LXX. **17.** *Miriam:* Adición que, por lo que nosotros sabemos acerca de la heroína de Ex 15,20, nos resulta extraña, sin alusión alguna a que pueda tratarse de la hermana de Moisés (cf. comentario a 6,3). Van den Born lee así este texto corrompido (17-19): «[Yéter] engendró a Miriam, Šamay, Yišbaj. [Méred tuvo dos esposas: una de Egipto y otra de Judá]. Su esposa [egipcia] le dio a luz a Yéred... Yecutiel. [17] Estos fueron los hijos de Bitía, la hija del faraón que tomó por esposa Méred. Su otra mujer era [Odías, es decir, «la de Judá»] la hermana de Nájam; y los hijos de ésta fueron padres de [las ciudades de] Queilá y Eštemoa». **23.** San Jerónimo muestra tendencia a traducir los nombres propios, y quizá tenga razón, pues se sugieren de esta manera diferentes gremios en vez de localidades; así, por ejemplo, alfareros, jardineros, fundidores.

b) RESTO DE LA ANFICTIONÍA DEL SUR(ESTE) (4,24-5,26).

17 I) *Simeón* (4,24-43). **24.** El Cronista, de acuerdo con Nm 26,12, pasa por alto a la madre cananea de Saúl (Gn 46,10); Mibsam es un ismaelita en 1 Cr 1,29-30. **33.** La importancia de Simeón deriva de haber sido adoptado dentro de Judá (Jos 15,26; Dt 33,6 lo omite), hecho a que se alude al enumerar, sin conexión genealógica, las ciudades que «ocuparon», según la lista de Jos 19,2, «guardando sus propias genealogías». **41.** *Meunim:* Cf. comentario a 2 Cr 20,1. Era de esperar que Simeón se desplazase en dirección sudoeste (Ham, Guedor, amalecitas), pero Seír nos orienta hacia Ma'on, cerca de Petra, en Edom.

II) *Rubén* (5,1-10). **2.** La explicación del Cronista, por no colocar al primogénito en primer lugar, se limita a decir en un paréntesis que de Judá nació el jefe designado por Dios. Como una muestra de desdén hacia el norte cismático, no aprovecha la transferencia de derechos a los hijos de José (Gn 49,3; 48,5) para insertar los linajes de éstos junto con los correspondientes a los primeros hijos. **3.** *Jesrón... Karmí:* Estos nombres sugieren que se debería trasladar a este lugar la mención que se hace de Galaad en 2,21, pero con ello se plantearían muchos problemas. **8.** *Aroer... Nebo:* Territorio de Rubén en Jos 13,16.

III) *Gad* (5,11-22). **11.** Rompe la norma seguida hasta ahora de tomar los nombres de los hijos según las enumeraciones que aparecen en Gn 46,16 o Nm 26,15. En ambas, la figura clave es un Joel no suficientemente identificado. **14.** Galaad ocupa la mayor parte del territorio asignado a Gad, hecho que se expresa eufemísticamente como un matrimonio con la(s) hija(s) de Gad. **16.** *Bašán:* Realmente marca un límite para Gad, pues aquella región estaba ocupada de hecho por Manasés oriental, aunque todos los nombres de los clanes situados al este del Jordán caen en unas variantes más al sur que en otras (Jos 13,30; Nm 21,13; 32,38). *Šarón:* Mišor, la meseta moabita, no la llanura de Jaffa (cf. *Bib* 41 [1960], 50). **17.** Sobre la compilación de este pasaje, que aquí se fecha en 740 a. C., cf. H. Hänsler, Bib 10 (1929), 384. **18.** Noticia ampliada de alguna guerra santa (Von Rad, *OT Theology*, I, 17) llevada en común por las tres tribus situadas al este del Jordán contra algún descendiente de Agar, es decir, Ismael (Yetur, Nafíš, 1,31). El número 44.760 es una expresión simbólica del poder irresistible de Yahvé.

IV) *Manasés oriental* (5,23-26). **23.** Como la región al este del Jordán posee unidad natural, su descripción se completa aquí aludiendo a la única tribu que no cae en latitud sur, a la altura de Judá. Para redondear esta enumeración fragmentaria, en la que falta incluso el nombre esencial de Makir (7,17; *Jos 13,31*), el Cronista hace un resumen moralizante de los sucesos narrados en 2 Re 18,11-12, en relación con el Israel septentrional. Senir es el monte Hermón (Dt 3,9), junto con el resto del Antilíbano.

c) LOS LEVITAS (6,1-81) (TM 5,27-6,66).

18 I) *Problemas en torno a Moisés y Samuel* (6,1-30) (TM 5,27-41). Las diferencias con el TM reflejan el hecho de que los vv. 16-30 son un duplicado de los vv. 1-15, que sirve para añadir unas ramas no sacerdotales o para amplificar más detalladamente una afirmación anterior de la legitimidad posexílica de Yehosadaq (cf. comentario a Esd 2,62). El Cronista sitúa su propia tribu a continuación de la familia de David y los elementos vinculados a ésta.

Los levitas no fueron segregados para las funciones sacerdotales en virtud de un principio espiritual pacífico. Por el contrario, Gn 49,7 ve en «su furia violenta y en su ira cruel» el motivo de que «fueran dispersados por todo Israel»; al parecer se les encomendaron las funciones litúrgicas porque sus instintos sanguinarios se pusieron de manifiesto cuando se hizo preciso frenar el abuso del becerro de oro (Ex 32,27). Tiene, por tanto, cierto aire moderno el atribuir a este grupo violento la función de echar las suertes y pronunciar los oráculos, en Jue 18,20; Dt 33,9 (cf. comentario a Esd 2,63). Otro factor importante para que los levitas recibieran unas funciones de tipo teocrático parece haber sido su disposición a ir vagando de tribu en tribu (Jue 17,9), cosa que en aquellos tiempos sólo era posible si al grupo le rodeaba una fama de gente feroz.

3. Los hijos de Amram (de Ex 6,18; Nm 3,19) no son enumerados en 6,22, donde se supone una genealogía distinta para Quehat. Dado que Miriam es llamada hermana de Moisés en el elogio de los éxitos logrados por éste (Ex 15,21), podemos preguntarnos si esta genealogía no será más jurídica que biológica por lo que se refiere a Moisés, a semejanza de lo que ocurre en el caso de Sadoq, en el v. 53 (L. Waterman, JBL 59 [1940], 397). En todo caso, al suprimir los éxitos logrados por Moisés o Aarón, el Cronista se encamina por vía negativa hacia el propósito de su obra: disminuir la importancia de cualquier vehículo de comunicación divina que no sea la alianza davídica.

8. Desde Aarón hasta el templo hay exactamente doce generaciones, cada una de las cuales abarca cuarenta años justos, lo que hace un total de cuatrocientos ochenta años (como en 1 Re 6,1). Otras doce genera-

ciones, que totalizan también cuatrocientos ochenta años, nos llevan hasta el segundo templo (Josué, hijo de Yosadaq, Esd 3,2). Esta estilización simétrica se consigue eliminando a Yehoyadá y Urías (2 Cr 22,11 [cf. 26,20 sobre Azarías]; 2 Re 16,11).

28. Samuel y su padre, *el cuarto* Elcaná, no pertenecían a Leví, sino a Efraím (1 Sm 1,1), que difícilmente puede interpretarse como un término geográfico en vez de étnico. Si Samuel hubiera sido levita de nacimiento, no tendría sentido destacar tanto el que su madre lo ofreciera para el servicio del santuario (cf. W. Baudissin, DictB 4, 70). La relación de este Elcaná con los otros del mismo nombre en los vv. 13, 25, 35 es confusa. Los hijos de Samuel tampoco están claros y no se les da importancia (1 Sm 8,2-3). Al parecer, el Cronista sostiene que Dios, mediante una revelación, ha transferido la «filiación» de los hijos del sacerdote Elí a Samuel, que no era levita.

19 II) *Linaje de los levitas del coro* (6,31-48). **31.** La familia del Cronista. Los tres pioneros son Hemán, Asaf (Sal 73-83) y Etán, descendientes de los tres hijos de Leví: Quehat, Gueršom y Merarí. A pesar del castigo impuesto a Coré por desafiar a su tío Aarón (Nm 16,16), merece que se le sitúe independientemente en el v. 37 por haber sido el fundador de la escuela que compiló los Sal 42-49 y 84-88. Las veinte generaciones que median entre Hemán y Yishar resultan demasiadas para un espacio de doscientos cincuenta años, que son los que separan a Moisés de David. Para alcanzar ese número se introdujeron aquí, además de los nombres citados en los vv. 16-21, otros cinco en la lista de Gueršom y ocho en la de Merarí. Se supone que estos trece nombres son posexílicos y que posiblemente el Cronista se limitó a tomarlos de su propia generación, como quizá fuera costumbre por aquellos tiempos en su clan para suplir unas genealogías que se habían perdido. Etán es Yedutún en 16,41 y 25,1; cf. 2,5.

20 III) *Legitimidad de los sadoquitas* (6,49-53). **53.** El término neotestamentario «saduceos» significa «hijos de Sadoq» (CBQ 17 [1955], 172), y ya en tiempos del Cronista la legitimidad de los sacerdotes dependía de que descendieran de Aarón a través de Sadoq. Los hijos de Aarón que sobrevivieron a la purga de Lv 10,6 fueron Itamar (a cuya descendencia pertenecían Elí y Abiatar, 1 Cr 24,3.6) y Eleazar. Ajitub es presentado aquí y en el v. 8 como descendiente de Eleazar a través de Pinjás (Nm 26,11) y padre de Sadoq (también en 1 Cr 18,16; abuelo en 9,11). Pero el Ajitub de 2 Sm 8,17 debería ser más bien padre de Ajimélek (1 Sm 22,9), padre a su vez de Abiatar, el sacerdote de la línea de Elí suplantado por Sadoq. Si se admite esta enmienda (Wellhausen), Sadoq quedaría sin genealogía. De hecho, hay una seria convergencia de opiniones entre los modernos, que ven en Sadoq un sacerdote preisraelita. E. Auerbach (ZAW 49 [1931], 327) piensa que vivía en Gabaón, que podría identificarse con Nob; K. Budde sugiere Kiryat-Yearim (ZAW 52 [1934], 42). Más convincente parece Yebús, como propone H. H. Rowley (JBL 58 [1939], 113; *Hom. A. Bertholet* [Tubinga, 1950], 461; opinión compartida por J. Morgenstern, AJSL 55 [1938],

11, matizada por H. Judge, JTS 7 [1956], 74, y por C. Hauer, JBL 82 [1963], 89). El «Rey (o *melek-)* Sadoq» equivaldría al nombre de su predecesor Melquisedeq, sacerdote-rey de (Jeru-) Salén, sin genealogía (Heb 7,3), ministro del culto tributado al «Dios Altísimo», reconocido por Abrahán (Gn 14,18). La captura de la colina de Yebús por David presenta unos rasgos enigmáticos (2 Sm 5,8) que se aclararían mucho sobre la base de un pacto secreto con Sadoq en que se asegurase a sus descendientes el sumo sacerdocio, lo que suponía dentro de la teocracia el segundo puesto en dignidad después del rey. En este caso, la genealogía de Sadoq a través de Eleazar sería de orden legal.

21 IV) *Ciudades levíticas* (6,54-81). **54.** A los levitas no se les asignaron posesiones territoriales en tiempos de Moisés (Nm 26,62); se suponía que su subsistencia correría a cargo de aquellas poblaciones que fueran santificadas con su presencia. Pero con el tiempo se llegaron a relacionar las funciones de los levitas con el estatuto de las ciudades de refugio, que respondían a una costumbre más antigua, una especie de recurso para mitigar el rigor de la justicia fundada en el derecho de venganza. Las ciudades asignadas a los levitas en Jos 21 incluyen todas aquellas que poseían «santuario», además de todas las metrópolis prácticamente de Israel, excepto Jerusalén (!). Sin embargo, nunca los presenta la Biblia manejando los asuntos políticos o administrativos en tales ciudades. En consecuencia, quizá se trate de una asignación puramente honorífica, parecida a la que en la actualidad se hace con las iglesias de Roma asignadas a cardenales extranjeros, o con las diferentes regiones francesas, que están encomendadas a varios arcángeles.

55. El caso de Hebrón, en especial, resulta poco convincente, dado que esta codiciada ciudad dio ocasión a la complicada inserción de Caleb en el linaje de Judá. El Cronista tiene conciencia de esta situación poco clara y trata de razonar su aserto atribuyendo a los sacerdotes la ciudad exclusivamente y a la población civil todos los demás núcleos de población que dependían de ella (L. Delekat, VT 14 [1964], 19). Algo parecido a lo que se hizo en el concordato de Italia con el Vaticano en 1929.

22 d) CONTINGENTES DAVÍDICOS DE LAS TRIBUS DEL NORTE (7,1-40). El cap. 7 ya no se refiere a los lazos estrictamente genealógicos existentes en torno a David. Desde que las tribus del norte se sublevaron, lo único bueno que podía decirse de aquellas gentes es que habían contribuido al engrandecimiento de la dinastía davídica (21,1 = 2 Sm 24,1).

1. Los cuatro hijos de Isacar son enumerados como en Gn 46,13; Nm 26,23, aunque (quizá por confusión; cf. Jue 10,1) «Tolá, hijo de Puá, habitó *(yāšûb)* en Šamir»; no se mencionan nietos en ningún lugar. Los 22.600 descendientes armados de Tolá incluyen con toda probabilidad los de su hijo Uzzí. En este caso, los 36.000 que se atribuyen a Uzzí representarían un censo posterior; aun así, las cifras no alcanzan a los 87.000; Nm 2,6; 26,27 da aún otras cifras distintas.

6. «Hijos de Benjamín» debería ser «hijos de Zabulón», como dice un manuscrito griego (cf. Brunet, RB 60, 485). De otro modo, Zabulón

sería la única tribu no representada, al paso que Benjamín ocupa el cap. 8. Los nombres dados allí no corresponden a los de la presente sección ni a los que aparecen en Nm 26,38 o Gn 42,21, excepto por lo que se refiere a algunos casos sorprendentes, insertados tal vez por los copistas después de que la lectura incorrecta «Benjamín» entrara a formar parte del texto. La costumbre de imponer nombres «bíblicos» como los que llevan los benjaminitas más jóvenes no se implantó hasta después del año 500 a. C. (cf. Noth, *Die israelitischen Personennamen...* [Stuttgart, 1928], 60). En escritura hebrea, los tres primeros nombres se parecen a Séred, Elón y Yahleel. **10.** Tarsis suena a embarcaciones (2 Cr 9,21) y hace pensar en una tribu ribereña, como en Gn 49,13. Incluso aquellos comentaristas modernos que se resisten a admitir las pocas correcciones que sería preciso introducir en el texto actual para encontrarnos con la verdadera genealogía de que se trata en él, que sería la de Zabulón (Curtis y Madsen, *op. cit.),* están de acuerdo en que este pasaje sustituye en parte al que anteriormente debía encontrarse en este lugar.

12. En lugar de las lecturas imposibles «Ir, Jušim y Ajer», se diría «*Los hijos de Dan: Jušim*», como en Gn 46,23. Juppim, tomado de Nm 26,39, debe de ser equivalente al acádico *hipi,* «tal y tal» (indicación de un nombre que el escriba no es capaz de leer), especialmente si se tiene en cuenta que Gn 46,21 tiene Muppim (Böhl). **13.** Los hijos de Neftalí (de Gn 46,24) están resumidos con la misma torpeza que los de Dan. **14.** Los hijos de Manasés constituyen una alegoría geográfica (Van den Born). La segunda esposa es aramea, porque Galaad está al este, mirando a Aram. Según esto, la tribu de Manasés o Makir avanzó históricamente desde Galilea hacia el este, en vez de hacerlo en dirección contraria, como sugiere Jos 17,1. Sobre las hijas de Selofjad, cf. Nm 36,2. **27.** El más famoso descendiente de Efraím fue Josué. El Cronista está decidido a insertar su genealogía. Esta comprende diez generaciones, mientras que Moisés está a sólo tres grados del que correspondería a Efraím, Quehat, en 6,3 (= Ex 6,20). De esta manera surgen numerosas disparidades.

30. Ašer, por ser la más alejada de Jerusalén, es también la que queda menos definida entre las doce tribus; al mismo tiempo es la que cuenta con testimonios más claros por lo que se refiere a una ocupación del Canaán preexílico (Héber quizá sea un eco de «ḫabiru»). No se indica ningún nombre de lugar; todos los mencionados en Jos 19,25 son, sin excepción, inidentificados, pues Tiro y Sidón caen indudablemente fuera de territorio israelí, y Akko (Jue 1,31) es una variante de Umma. Noth *(Das Buch Josua* [Tubinga, ²1953]) insiste, con razón, en que estos lugares lo mismo podrían situarse al sur del Carmelo que en cualquier otra parte. Los nombres personales han sido tomados de Gn 46,17, incluida la dittografía de Yišvá, que no aparece en Nm 26,44.

D) Circunstancias en que aparece David (8,1-9,44).

23 a) TRASFONDO BENJAMINITA DE SAÚL (8,1-40). Del mismo modo que se nota el interés por exponer en primer lugar todo lo referente a

David, también se hace evidente la tendencia a poner en segundo lugar todo lo que pertenece a Saúl. Al final, una corta noticia sobre la caída de aquel rey servirá únicamente como nexo para introducir la narración de las grandezas de David. **33.** El hermano de Quiš no sería Ner, sino Anner, tío de Saúl en 1 Sm 14,50. En 1 Sm 9,1 no se nombra a Ner entre Quiš y Abiel, que en este otro pasaje lleva el nombre de Abdón. **34.** Merib-Báal y Ešbáal son nombres que en tiempos del Cronista ya no suenan mal. Durante la pugna con el sincretismo cananeo, los escritores de 2 Sm 2,8 cambiaron *baal,* «Señor», por *bošet,* «abominación».

24 b) SITUACIÓN ÉTNICA DE JERUSALÉN (9,1-44). **1.** Este «libro» no es nuestro Re canónico; se trata más bien de un título para designar los ocho precedentes capítulos. «Israel» es aquí aplicado dos veces principalmente a Judá. **3.** El Cronista sitúa cuidadosamente la genealogía de Saúl en el punto más adecuado para hacer resaltar el heroísmo de David, a cuyo relato sirve de introducción. Sin embargo, una relectura redaccional obligó a hacer una interrupción en este punto para corregir una falsa impresión que podría haber dejado 8,29. No hemos de imaginar que la ciudad santa era propiamente herencia de Benjamín. Los miembros de esta tribu que habitaban en ella pertenecían realmente a Gabaón (v. 35). Los gremios de sacerdotes, cantores y porteros, de la tribu de Leví, predominaban con mucho en la población de Jerusalén en tiempos de Neh 11, de donde se tomó en gran parte nuestra lista. Se enumeran también bastantes clanes de la tribu de Judá, a medias con otros de Efraím y Manasés, que no están consignados en Neh. Pero el hecho fundamental, bien conocido por el Cronista y sus lectores, es que la roca de los Yebuseos, Sión, nunca entró a formar parte de la herencia de ninguna tribu, sino que fue conquistada por David (2 Sm 5,6-7), como un feudo familiar extraterritorial que debía servir como centro de gobierno imparcial para el norte y el sur (A. Alt, KlSchr 2, 66-75; KlSchr 3, 243-57 = TLZ 75 [1950], 213; ZDMG 49 [1925], 1).

11. Sobre Merayot, entre Sadoq y Ajitub, cf. 6,53. Podría tratarse del Amarías perteneciente al siglo VI que se menciona en 6,11. **13.** Los tres totales parciales de Neh 11,12ss suman tan sólo 1.192, mientras que aquí son 1.760: es el destino que suelen correr los números en la transmisión textual. **15.** Baqbacar, el Baqbuquías de Neh 11,17, es cantor, no «supervisor del edificio». **16.** Puesto que Yedutún es el Etán de 6,44; 15,17, resulta que a Merarí le corresponde una parte doble, mientras que la línea de Quehat-Jemán queda eliminada. **22.** *Samuel:* Está aquí para presentar los tiempos anteriores al templo, cuando siendo niño «abría las puertas de la casa de Yahvé» (1 Sm 3,15). **35.** Se repite la genealogía de Saúl, tomada de 8,33, no sólo para subrayar sus nexos con Gabaón, que está a sólo unos ocho kilómetros de Guibeá, en Benjamín, sino también para preparar el relato de su condenación.

El armazón de los caps. 1-9 es obra del Cronista, mientras que las inserciones proceden de varias manos. Esto lo admite Rudolph, aunque —al igual que Noth— adjudica al Cronista menos de lo que sería nece-

sario, habida cuenta de la importancia estructural que revisten estos capítulos dentro de toda la obra.

II. El imperio de David (1 Cr 10,1-29,30).

25 **A) Legitimidad de la sucesión (10,1-11,9).** **2.** *Saúl:* Sólo se mencionan sus crímenes, especialmente el hecho de que Yahvé lo entregó a la muerte (v. 14). El v. 4 aclara que el juicio de Dios tuvo cumplimiento por mano del mismo Saúl (así 1 Sm 31,5, pero 2 Sm 1,10 difiere). **13.** Al emplear el término «infidelidad» se indica ya suficientemente que Saúl tenía en verdad una misión divina y que había sido puesto como piedra fundacional de la realeza israelita, que después usurparía David. Demostrar que éste, sin embargo, fue inocente será el objetivo del capítulo 10. Saúl selló su propia condenación cuando fue a consultar a una bruja, cosa que él mismo había prohibido (1 Sm 28,9); cf. F. Vattioni, «Augustinianum» 3 (1963), 461-81. También desafió a Samuel, como se indica ambiguamente en 1 Sm 13,13; 15,10. El v. 7 insiste en que con Saúl pereció toda su descendencia, a pesar de que sobreviviera Išbóšet, oponiendo resistencia durante siete años, y la amenaza de Mefibóšet (2 Sm 2-3; 9,7; 16,3). El Cronista omite otras noticias deshonrosas para Saúl, como que sus enemigos decapitaron su cuerpo y que sus restos fueron después incinerados por sus amigos (1 Sm 31,10ss). Con relación a este mismo pasaje, el Cronista conserva el nombre de un dios, Dagón, pero no el de una diosa, Astarté, porque ésta era un símbolo sexual. Algunos sostienen que este templo de Dagón no estaba situado en el enclave de Bet-Šan, sino cerca de Gaza (G. Hedley, AJA 33 [1929], 34). J. Howlett («Dublin Review» 126 [1900], 391) defiende el cap. 10 en polémica contra Wellhausen.

11,1-2. Repetición de 2 Sm 5,1ss, pero de tal manera que se supone una inmediata aclamación jubilosa por los ancianos del Israel septentrional, en vez de la humillante capitulación después de siete años. Aun así, en este pasaje y en 12,23.38 el Cronista no puede por menos de subrayar la importancia de Hebrón, que nada tiene que ver con la ascendencia betlemita de David (cf. comentario a 2,3.50). **3.** La forma en que David se puso en condiciones de suceder a Saúl implica una intervención de Samuel aquí y en 1 Sm 16,1, cosa que se elude intencionadamente en las variantes de 1 Sm 16,18; 17,55. **5.** Sobre Yebús, feudo extraterritorial de David tomado sin lucha, cf. 9,1; 6,53; 12,28. **6.** Se subraya el tajante juramento de David para explicar por qué habrían de quedar impunes durante tanto tiempo las distintas infidelidades de Joab: 2 Sm 3,27-28; 14,19; 1 Re 1,7. **8.** No está en Sm; el TM dice «Joab dejó vivo al resto de la ciudad».

26 **B) Las guerras de David (11,10-12,40).** Se inserta aquí lo que 2 Sm 23,8-39 incluía entre las «últimas palabras» de David. **15.** *Adullam:* Esta aventura da por supuestos los hechos reales que motivaron la subida de David al trono, ignorados por el Cronista, pero narrados en 1 Sm 22,1. **19.** El Cronista cambia la frase de 2 Sm 23,17: «¡Es la sangre de los hombres que han ido exponiendo su vida!», por esta otra: «¿Beberé yo la sangre de estos hombres junto con sus vidas?»; así, alude a Gn 9,4; Lv 17,14: «la sangre es la vida». **22.** Los «arieles» que traen algunas versiones son leones, o quizá «héroes de Dios», expresión que no suponía blasfemia (así, en 12,22; cf. J. Smith, AJSL 45 [1929], 212; R. de Vaux, Bib 40 [1959], 499). En Palestina podía ocurrir que un león merodease fuera de su guarida habitual en un bosque junto a las colinas, de donde podía ser arrojado por una nevada repentina, debida a la altura. **26.** *Asahel:* Su muerte provocará la rivalidad entre Abner y Joab, que tendría importancia en la subida de David al poder (2 Sm 2,32-33). Sobre Eljanán, cf. 20,5. **41b.** El Cronista añade aquí dieciséis nombres que no se encuentran en Sm, quizá para suavizar la trágica ironía que supone el episodio de Betsabé, la de Urías, el «último de los héroes de David» (cf. G. Gray, *Hebrew Proper Names,* 230; K. Elliger, PJB 30 [1935], 29-75). C. C. Torrey (AJSL 25 [1909], 157-88) sostiene que estos nombres tienen su origen en territorios al este del Jordán (cosa que niega B. Mazar, VT 13 [1963], 310).

12,1. *Siquelag:* Nuevamente se dan por supuestos algunos datos de 1 Sm 27,5, donde se refleja claramente la oposición. Sin embargo, en ese pasaje no hay ningún paralelo a la lista que se ofrece aquí. Tales datos son en parte un sobrio resumen histórico de la guardia personal de David en su defensa frente a Saúl. En esta enumeración se han insertado también los señores feudales que se decidieron «lo bastante pronto» como para no oponer una última resistencia a la ascensión de David. No hay razones suficientes para admitir que se trate de un censo de la Jerusalén posexílica. **24.** El que sean tan pocos los oriundos de Judá no puede atribuirse al hecho de que el Cronista, inconsecuentemente, acepte un anterior reconocimiento de David como rey de Judá solamente, una situación *de facto* en la que no encajaría este censo total. **29.** Los veintidós seguidores de Sadoq pueden ser un reflejo de 12,1. **32.** Las suertes en que era experto Isacar eran seguramente de tipo astrológico en su origen, pero aquí se explica esta habilidad en relación con un oportunismo político. **39.** Esta descripción podría ofrecer el adecuado simbolismo de un banquete escatológico en el reino mesiánico. Pero por esta misma razón es un reflejo normal de los festejos que realmente debieron de celebrarse con motivo de la proclamación de David después de siete años de lucha.

C) Consolidación teocrática (13,1-17,27).

27 a) RECUPERACIÓN DEL ARCA (13,1-14). **1.** El Cronista presenta dos diferencias importantes con respecto a 2 Sm 6. En primer lugar, este gesto de piedad se sitúa al frente de todos los acontecimientos civiles y militares del gobierno de David. En segundo lugar, se describe una especie de asamblea democrática (*qāhāl* aparece treinta y siete veces en pasajes originales) en la que David propone con habilidad la recuperación del arca, aunque ya 1 Sm 14,18 presenta a Saúl planeando esta empresa. Para David, el arca se convierte en símbolo e impulso para un nuevo estilo de unidad en que se integrarán las doce tribus (cf. comentario a 9,3). **5.** Esto presupone, de acuerdo con 2 Sm 8, que las conquistas imperialistas de David se extienden más allá de los límites de los

territorios tribales, llegando por el nordeste hasta el desierto de Siria y por el sudoeste hasta el «Río de Egipto». *Šijor:* El «torrente de Horus» es realmente el Nilo, pero aquí se aplica más bien a Wadi Arish. **6.** *Baalá:* Kiryat-Yearim (cf. 2,53 y M. Gichon, PEQ 95 [1963], 113). **8.** *ante Dios:* El Cronista cambia el *yhwh* de 2 Sm 6,5 en *hā'ĕlōhîm,* como hace frecuentemente, aunque el artificio resulta caprichoso (Rudolph, *op. cit.,* XVIII; F. Baumgärtel, *Elohim* [1914], 68). Las demás diferencias de vocabulario con respecto a Sm son puramente estilísticas y no han de atribuirse a propósitos teológicos o ideológicos del Cronista. **14.** El intento de recuperar el arca termina en un desastre, como en 2 Sm 6,7; pero la experiencia de Bet-Šemeš es tan parecida que quizá debamos pensar en un artificio literario. El desastre da ocasión a que se interrumpan durante varios meses las maniobras teocráticas de David. El Cronista aprovecha la interrupción para insertar en su relato lo que antes había omitido de 2 Sm 5,11-25.

28 b) CONSTRUCCIÓN DE LA CASA DE DAVID (14,1-17). En estas escenas, aparentemente dedicadas a asuntos internos, lo que en realidad se maneja son cuestiones diplomáticas y de relaciones exteriores. **1.** La embajada enviada por Hiram aparece como un gesto no solicitado que responde únicamente al prestigio alcanzado por David, como en 2 Sm 5, 11. En realidad no cabe duda de que es el mismo David el que intenta cimentar la benévola neutralidad de sus más inexpugnables vecinos ofreciendo a éstos unas ventajas comerciales. **2.** El Cronista, una vez más, no se limita a tolerar la multiplicidad de esposas, en vista de la solidez que esta práctica aporta a la casa de David como dinastía; no se alude a los hijos habidos en Hebrón y se da un relieve desproporcionado a Salomón (cf. comentario a 3,5), sin aludir siquiera a que su inclusión en la lista se debe al menos tolerable de los miembros del harén. Lo que realmente importa en estos matrimonios es el hecho de que sirven para consolidar lazos diplomáticos. Cuando el rey toma por esposa a la hija de un jefe vecino consigue asegurarse su colaboración y, al mismo tiempo, dispone de un rehén que impedirá su oposición. **8.** Con la pacífica edificación de su nuevo dominio de Jerusalén, David tiene que tomar una serie de medidas bélicas frente a sus antiguos aliados. Al igual que en 2 Sm 5,19, éstas se describen como una cruzada, casi como una acción ritual. **10.** El primer *yhwh* de 2 Sm 5,19 se cambia en *'ĕlōhîm,* como en los vv. 11 y 14ss, pero la segunda vez que aparece no se da el cambio, como en el v. 2. **17.** Añade además el Cronista una reflexión independiente que suaviza de antemano los sangrientos sucesos de 18, 5; 22,8.

29 c) INAUGURACIÓN DEL TABERNÁCULO DE DAVID (15,1-16,43). El Cronista suprime la sugerencia hecha por 2 Sm 6,12 en el sentido de que David procuró que el arca estuviera bajo su custodia para asegurarse las bendiciones que aquélla proporcionaba a su poseedor. En lugar de ello, destaca el hecho de que David construye una tienda imitando y prolongando así la situación del desierto (Nm 1,50). El Cronista desconoce por ahora el hecho de que el ritual mosaico había sido promulgado por Yahvé; cf. 2,16. **11.** *Abiatar:* Resulta inoportuna la alusión a los dos sacerdotes, aquí y en el v. 14. Puede tratarse de una glosa. **13.** En el TM no queda claro que el Cronista considere que el desastre ocurrió porque los portadores del arca no eran levitas.

16. Sobre la importancia de este pasaje, así como de 25,1, para la historia de los cantores en el segundo templo, cf. H. Gese, *Hom. O. Michel* (Leiden, 1963), 226-34. **20-21.** *Alamot,* «muchachas», puede significar soprano, y *šeminit,* «octava» o «bajo». En los salmos hay indicaciones corales parecidas.

25. A partir de aquí y hasta 16,3 se va intercalando, casi palabra por palabra, el relato de 2 Sm 6,12-19 (cf. J. McKenzie, Bib 40 [1959], 522), pero la descripción del desprecio de Mikal que trae 2 Sm 6,20ss (y la desnudez de David; A. van Selms, «Hervormde Teologiese Studies» 4 [1948], 135) se sustituyen por la larga acción de gracias a cargo de los levitas de 1 Cr 16. Está compuesta a base de los Sal 96,1-13; 105, 1-15; 106,1.47-48. En 1 Cr 16,27ss.35 se suprimen las alusiones al templo y a la diáspora. En 16,13.16 se menciona a Isaac y Jacob; Abrahán es nombrado dos veces, pero no aparece el nombre de Moisés.

16,3. Sobre la «carne» como manjar para celebrar una fecha, cf. L. Koehler, TZ 4 (1948), 397. **37.** El arca, atendida por Obededom (ahora elevado a la categoría de levita, como en 15,24) y Asaf, queda depositada en la tienda que le ha preparado David (v. 1). Esta tienda es distinta, por consiguiente, de la que había en Gabaón (v. 29), fundada por Moisés (21,29), y que en adelante quedará al cuidado de Sadoq, Hemán y Yedutún. **41.** Allí seguirá practicándose el culto regio hasta después de la muerte de David. Las intensas investigaciones que se realizan actualmente tienden a demostrar que el arca y la tienda eran originalmente objetos cultuales autónomos, sin conexión mutua, hasta que la tradición P los unificó (cf. Noth, US 137, 170; cf. comentario a 2 Cr 5,10).

30 d) EL PROYECTO DEL TEMPLO ES DIFERIDO (17,1-27). Para el Cronista, David es el creador del templo y el instaurador de su liturgia. Momento importante en que se demuestra el arte y la habilidad de este autor es la manera de insertar en el esquema que se ha trazado el decisivo oráculo en que se predice la estabilidad de la dinastía mesiánica y, al mismo tiempo, se manda a David que abandone sus proyectos de construir un templo. Una comparación con Sal 89 y 2 Sm 7 demuestra que seguramente el Cronista ha conservado la forma primitiva del oráculo (Van den Bussche, ETL 24 [1948], 354-94; McKenzie, CBQ 19 [1957], 46-50; TS 8 [1947], 187-218; M. Tsevat, HUCA 34 [1963], 71-82). En el v. 1 aparece el nombre divino de la alianza, *yhwh,* en lugar de *'ĕlōhîm,* como dice Sm; en el v. 13, la promesa hecha a David es incondicional.

1. Los propósitos de David son formulados inmediatamente después que el arca ha quedado instalada en su pabellón provisional; el Cronista omite «Yahvé le dio descanso de todos sus enemigos alrededor», pero ello está implícito en el v. 8 y en los caps. 18-20. **4b.** *tú no construirás*

la casa: Esta frase implica que las líneas esenciales del proyecto quedan aprobadas (Sm tiene «una casa»). En 21,1, la iniciativa para llevar a cabo un censo no procede de David, sino de Satán (agente de Yahvé en Job 1,1), mientras que de Yahvé viene la orden de construir un altar en el área del futuro templo (21,18). **17.** Esto puede significar que Dios ha manifestado a David las generaciones que habrán de sucederle; S. Marenof (AJSL 53 [1936], 47) lee *ktwr* como *k*^{e}*rā'ôt,* «has mirado por mí como un hombre mira [por su amigo]». **23.** La humildad de David en su plegaria, exactamente igual que en Sm, está perfectamente de acuerdo con el gesto de aceptar las enmiendas «menores» que Dios impone al proyecto del templo.

D) Formación de un imperio militar (18,1-21,7).

31 a) CAMPAÑAS AL ESTE DEL JORDÁN (18,2-20,2). **2.** El Cronista omite la noticia dada en 2 Sm 8,2 sobre las humillantes y salvajes represalias tomadas por David contra Moab, su leal aliado en 1 Sm 22,3. **5.** El número de los sirios muertos —22.000— puede ser hiperbólico, pero el hecho de que el Cronista lo conserve (si con ello reconoce realmente la ferocidad que supone) podría ser indicio a favor de su aceptabilidad. **9.** Dado que Jamat cae fuera de los límites de la jurisdicción de David, la frontera norte de su imperio debía de estar cerca de Amasa, la actual Homs, lo que permitiría afirmar, sin precisar excesivamente, que los dominios de David llegaban hasta el Eufrates, pues todo lo que había entre el límite efectivo y ese río no era más que desierto, si se exceptúa el oasis de Palmira (cf. comentario a 2 Cr 8,4). **12.** La muerte de 18.000 edomitas se atribuye sólo indirectamente a David en el v. 13. En Sal 60,1 se carga a cuenta de Joab en vez de Abišay. **14-15.** Sigue a 2 Sm 8,15, no a su duplicado de 20,23. Pero el Cronista no ofrece una fundamentación en el contexto, como lo hace 2 Sm 9,1. **16.** Sobre la parentela de Sadoq y el Abimélek del TM, cf. comentario a 6,53. **17.** También eran sacerdotes los hijos de David en 2 Sm 8,18, pero los LXX en aquel pasaje y el Cronista en éste los presentan únicamente como ministros. *kereteos:* Proceden de Creta, pueblo egeo estrechamente relacionado, pero no idéntico a los filisteos (= ¿peleteos?). El nombre egipcio de Creta era Keftiu (el bíblico Caftor) hasta el período de el-Amarna, en que empezó a aplicarse a Cilicia (1370 a. C.); cf. J. Prignaud, RB 71 (1964), 215-29. Con el tiempo, los términos «kereteos» y «peleteos» se convirtieron en nombres genéricos para designar a una guardia personal (como «jenízaros»). El Cronista pasa por alto toda la información que trae 2 Sm 9,7 acerca de Meribaal (Mefibóšet), pues si bien tiene interés en destacar la piedad de David, también le interesa hacer notar que hay otros descendientes de Saúl con mejores derechos para pretender el trono (cf. comentario a 10,6; cf. 2 Sm 16,3). También suprime el Cronista la dramática historia de la resistencia no violenta que opuso Rispá a la sangrienta venganza que David permitió tomarse a los gabaonitas, así como las señales de debilidad dadas por David, ya entrado en años, que indujeron a sus capitanes a disuadirle de que volviera a guerrear personalmente (2 Sm 21,1-17). El Sal 18, que se inserta en 2 Sm 22, y otro salmo parecido en 2 Sm 23,1-7, no fueron conservados en la obra del Cronista, ya que están llenos de alusiones a David en su resistencia contra Saúl. El resto de 2 Sm 23 ya había sido incluido en 1 Cr 11,10.

19,1. Ammón es la moderna Ammán, capital de Jordania. El rasgo más sobresaliente de su asedio en el cap. 19 es la omisión de todo lo referente a Betsabé, episodio que constituye, sin duda alguna, un borrón en la conducta de David, rey grande en los planes de Dios a pesar de sus faltas. W. Stinespring, sin embargo, interpreta la omisión (OAB) en el sentido de que «el nuevo David de la nueva era no se haría culpable de semejantes faltas ni daría ocasión a que ningún profeta lo acusase de culpa alguna». **2.** Las promesas de lealtad que David hace a Najáš desmienten su preocupación por las honras póstumas de Saúl (2 Sm 1,17), pues los que rescatan el cuerpo de Saúl en 1 Sm 31,11 son los mismos habitantes de Yabéš-Galaad que en 1 Sm 11,1.11 fueron defendidos por Saúl contra Najáš y Ammón. **6.** *Mesopotamia:* En el TM, «Aram-Najaráyim», pero en 2 Sm 10,6, «Aram-Rejob» (cf. A. Malamat, BA 21 [1959], 96-102). **7.** *Medeba:* Quizá se refiera a las «aguas de *(mê-)* Rabbá», nombre de la capital ammonita. **16.** Este versículo nos lleva a sospechar que los tratos de David con Ammón iban realmente encaminados a la supresión de este pueblo, cosa esencial para redondear su campaña en Siria. **18.** David da muerte a 50.000 sirios más que ayudaban a Ammón.

20,2. *su rey:* Este nombre debe de ser Milkom, el dios ammonita que se nombra en 1 Re 11,5. El Cronista puede alegrarse de que los derramamientos de sangre ocasionados por David hayan servido, al menos, para que las riquezas de los paganos hayan sido puestas al servicio del culto israelita.

32 b) EPISODIOS FILISTEOS (20,3-8). **3.** De las curiosas observaciones de 20,3 (tomadas de 2 Sm 12,30-31) se pasa a tratar el tema de 2 Sm 21,18. Se suprime sin más la narración de la amenaza que significó para Salomón en la sucesión al trono de David el asunto de Absalón y Amnón, quizá porque el Cronista vio tras todo ello la indecisión culpable de un David que entraba ya en la senectud. **5.** La hazaña de matar al gigante Goliat de Gat se atribuye en 2 Sm 21,19 a Eljanán, el betlemita hijo de Yaír. Este dato histórico, indudablemente auténtico, es luego amplificado y atribuido al también betlemita David en 1 Sm 17. En todas las historias, incluso actuales, una convención literaria atribuye al personaje reinante las decisiones políticamente capitales o las hazañas de sus súbditos. Que tal es el caso a propósito de este acontecimiento lo prueba bien a las claras la uniforme vacilación que traiciona a los distintos transmisores del texto ante hechos reales: los LXX ponen «Godolías el hitita» en vez de Goliat de Gat; la Vg. sigue al Targum traduciendo Eljanán y Yaír como epítetos de David, «don [gracioso] de Dios; hijo del 'bosque' [el Targum traduce en otras ocasiones *yā'îr* por 'el que vela en medio de la noche']». Pero el más audaz de todos es el Cronista, que hace morir a un betlemita ([Bet-] Lejemí) a manos de

Eljanán, y le llama hermano de Goliat, al que mató David. Lo que pretendería afirmar inerrantemente es que «se siga considerando legítimo el atribuir al jefe David la muerte de Goliat».

33 c) EL CENSO FATÍDICO (21,1-7). Este acontecimiento, que sigue inmediatamente a la narración de los éxitos militares de David y a las diferentes estadísticas con ellos relacionadas, parece, a primera vista, un fallo del Cronista en el breve recuento de las actividades seculares de David. En 2 Sm 24 aparece como un episodio cultual aislado entre la larga digresión de 2 Sm 23 y el final de David. **1.** *Satán:* En Cr es el instrumento de lo que en 2 Sm 24,1 se considera determinación del mismo Yahvé irritado, que incita a David a hacer un censo. No cabe duda de que, para el redactor D de Sm, Dios está airado sin remedio e incita al hombre a pecar. Se trata de una manera de describir el hecho de que Dios respeta la libre determinación del hombre y coopera en la realización de sus propósitos, aunque éstos vayan contra los designios divinos y contra los verdaderos intereses del mismo hombre. Así, pues, en cierto sentido, se puede decir que «Dios entrega al hombre en manos del mal». Pero la diferencia introducida por el Cronista no pasa de ser una aplicación de Job 2,6. Lo que en lenguaje popular se atribuye a Dios (o a cualquier otro gobernante) podría atribuirse con mayor exactitud a los ministros subordinados, que normalmente son los responsables de la acción.

En Job y Zac 3,1, Satán es el nombre de un ministro de la corte divina cuya misión es poner a prueba la virtud de los justos. El nombre significa «adversario», y sus funciones corresponden muy de cerca a las del personaje que conocemos como «abogado del diablo». En Nm 22,22 se llama a Satán «mensajero» (*mal'āk,* «ángel»). Unicamente en Ap 12, 9; 20,2 se da este nombre al «calumniador» (*diabolos,* «diablo»), que a partir de entonces es identificado con la serpiente (Gn 3,15; Sab 2,24; Jn 8,44) y con el jefe de los ángeles malos, derrotado en una batalla (cf. Lc 10,18) contra Miguel, según la literatura apócrifa. El nombre Lucifer en 2 Pe 1,19 tiene un significado distinto.

A. Brock-Utne, «Klio» 28 (1935), 219; H. Kaupel, *Dämonen im Alten Testament* (Augsburgo, 1930), 122; H. Kelly, CBQ 26 (1964), 190-220; «Thought» 40 (1965), 165-94; L. Randellini, BeO 5 (1963), 127-32.

Toda idea de censo, incluso el que Dios mismo ordena en Ex 30,12, parece considerarse en la Biblia como algo inmoral, que irrita a Yahvé. Hacer un inventario de los recursos humanos suponía quizá una mayor confianza en los medios bélicos que en Dios: puede que también hubiera un cierto deseo, mezclado con desconfianza, de comprobar si se había cumplido la promesa divina de multiplicar la descendencia de Abrahán. Puede también que ocurriera aquello de que «nunca hierve la olla que se espera ver hervir», o sea, que cuando alguien hace recuento de las bendiciones recibidas se expone a que éstas cesen. Quizá David trataba de emprender una guerra de agresión (Hummelauer) contra las tribus del norte (así opina, aunque no convence, J. Schäfers, «Katholik» 88

[1908], 128). **2.** Es significativo que el Cronista suprima la frase de 2 Sm 24,1 «y Judá». Además invierte la expresión «desde Beršeba hasta Dan», con lo que da a entender que Joab empezaría el recuento por la parte más próxima: Jerusalén, incluyendo también Judá. **3.** Joab recrimina a David con más claridad que en 2 Sm 24,3. **6.** Según el panorama del Cronista, Leví no es numerado hasta 23,24. Si se hizo el censo de Judá, ¿por qué no el de Benjamín? Quizá sea por causa de lo que se indica en el v. 29 acerca de Gabaón. Se puede afirmar con seguridad que ello, en todo caso, no fue por respeto a Saúl ni por la presunción de que el enclave yebuseo de Sión correspondiera a Benjamín con más razón que a Judá. Del total de 1.300.000 reclutas (2 Sm 24,9) correspondientes a Israel y Judá, se restan (suponiendo arbitrariamente 100.000 para Leví y otros tantos para Benjamín) 200.000, con lo que el total se queda en 1.100.000 en Cr. Sin embargo, por inadvertencia, el Cronista añade la cifra (inexplicablemente disminuida en 30.000) que Sm asigna a Judá. En cualquier caso, hemos de tener por simbólicas estas cifras, pues de otro modo, el total de la población, incluidos los no movilizados, ascendería al improbable número de 6.000.000, sin contar los «residentes» cananeos (22,2; Jos 9,27).

E) El proyecto davídico del templo, en marcha (21,8-29,30).

34 a) DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL CENSO (21,8-22,1). Nada dicen Sm ni Re que relacione orgánicamente la soberbia que entrañaba el censo de David con la reanudación de sus proyectos de edificar un templo y la localización definitiva de éste. El Cronista narra las diferentes etapas del castigo sufrido por David siguiendo tan de cerca a 2 Sm 24, que resulta difícil caer en la cuenta del cambio radical de perspectiva que introduce a base de seis correcciones. Con una especie de arte inconsciente, el Cronista ha empezado por resaltar la culpabilidad de David mediante la presencia de Satán y la protesta de Joab. Pero poco a poco se nos lleva a ver en aquel rey una especie de peón incapaz de resistir a unas fuerzas que le empujaban hacia el cumplimiento de los designios divinos.

12. Este versículo anticipa y dramatiza la aparición del ángel, que sólo en un pasaje de 2 Sm (24,16-17) se hace presente. Este ángel no es un «modo de la presencia divina», como en Gn 32,31 y en otros pasajes, sino que aparece dialogando con Yahvé. Vuela en el «aire» (v. 16; cf. T. Rosmarin, JBL 51 [1932], 71), va provisto de una espada desenvainada y es visto por los yebuseos y por David (v. 20). En griego se eligió el término *angelos* para traducir *mal'āk,* «mensajero», pero entendido también como «instrumento» o «ejecutor de una tarea», como una especie de «demiurgo». La tradición E lo prefiere a los antropomorfismos de J, mientras que D y P lo evitan; únicamente a partir de Dn 18,16; 12,6 se le llama «ser celeste», por influencia persa.

15. *Ornán:* El *k^{e}tîb* de 2 Sm 24,16 tiene las consonantes de Arauná, nombre hurrita, pero no el del dios Varuna, como sostienen B. Mazar (BIES 13 [1947], 112) y M. Goldman (AusBR 1 [1951], 138), ni el de un rey yebusita, como piensa S. Yeivin (VT 3 [1953], 149). Cf. co-

mentario a 2 Cr 3,2. **22.** La transacción entre Ornán y David es idealizada a base de datos tomados de Gn 23,9. El precio de 50 siclos de plata (2 Sm 24,24), pagado por un solar que en aquellos tiempos debió de ser uno de los mayores entre los que fueron objeto de un trato, se convierten en oro y aumentan hasta una cantidad equivalente a 50 por cada una de las tribus: una manera de decir «inapreciable». **26.** El sacrificio es ratificado por el fuego que desciende del cielo, como en 1 Re 18,37. Adición al relato de 2 Sm 24,25, sutilmente calculada para que de todo el acontecimiento se desprenda la impresión de que, en conjunto, Dios está contento con David.

22,1. Este versículo constituye un eco intencionado de Gn 28,17: «No en Betel [casa de El] ni en cualquier otro lugar de Samaría, sino aquí estará la casa de Yahvé». «Casa de Dios» es el único término hebreo que se emplea para designar el templo de Jerusalén, al que se alude aquí inconfundiblemente. Al entrar en seguida en una enumeración de los contratos referentes a las obras del templo, el Cronista hace una interpretación notoriamente distinta de 2 Sm 24,30, donde la retirada de la plaga va seguida inmediatamente de la vejez y muerte pacífica de David.

35 b) PREPARATIVOS DE DAVID (22,2-19). Según el Cronista, a David han de atribuirse todas las decisiones que condujeron a la edificación del templo. El que luego todo haya de llevar la firma del joven príncipe se convierte en una cuestión puramente técnica. **2.** Según 1 Re 5,1, todas estas gestiones son llevadas a cabo por Salomón cuando ya David ha abdicado, y 1 Re 5,31ss especifica que, si bien los cananeos (*gēr,* «minoría residente», mejor que «extranjeros») se encargaron de labrar las piedras, fue preciso organizar una leva de trabajadores forzosos israelitas para traer la madera desde la frontera norte. **5.** No hay testimonios referentes a la edad de Salomón al ser proclamado rey; Rashid calculó que tendría doce años y Josefo sugiere catorce (*Ant.,* 8.7, 8 § 211). E. Nestle le supone veinte (ZAW 2 [1882], 312); recientes investigadores opinan que la cifra se aproximaría a los cuarenta. **7.** Las palabras de David, ya en su lecho de muerte, a Salomón son expurgadas de las recomendaciones de venganza que las acompañan en 1 Re 2,3, y amplificadas con elementos tomados de 2 Sm 7,13ss, con intención de zanjar la cuestión de a quién ha de atribuirse la construcción del templo. En este relato aparece David complacido hasta cierto punto por haber derramado tanta sangre en honor de Yahvé, incurriendo así en una impureza puramente legal, como la que contrae un individuo por causa de los piadosos ritos que acompañan al entierro de su propio padre (Nm 19,11; Lv 21,11); en el peor de los casos, David merecería que se le atribuyese la edificación del templo no menos que Moisés la conquista de la tierra prometida; en ambos casos se dejaron los últimos detalles para que los realice un sucesor. **9.** Mediante un doble juego sobre el nombre de Salomón, David reduce a mera cuestión de palabras —*šᵉlōm-ô,* «su paz» y (Jeru-)Šalem— la intervención de su hijo en la edificación del templo. Paradójicamente, nos enteramos a través de 2 Cr

8,17 de que Salomón hizo una guerra. **14.** «Con grandes esfuerzos», que no pueden ser descritos con palabras. La producción mundial de oro en 1965 no alcanzó más que una sexta parte de las 5.000 toneladas que se dicen aquí (cf. R. North, *Weights,* en la segunda edición de CCHS). En 1 Cr 29,4 sólo se habla de un 3 por 100 de esta cantidad, que se convierte en un 1 por 100 en Esd 2,69; 8,26. Lo que el Cronista quiere expresar aquí, lo mismo que en 21,25, es simplemente que «el templo es un tesoro artístico cuyo valor está por encima de cualquier cifra imaginable». **17.** La ayuda que David quiere que sus ministros presten al ejecutor nominal de la construcción del templo no pasa de ser la misma que se encomienda a unos albaceas, cuya misión es procurar que el heredero emplee las posesiones recibidas en la obra prevista: «evitad que emplee el dinero que le dejo en una obra distinta de la que yo he proyectado».

36 c) ORGANIZACIÓN DE LOS FUNCIONARIOS (23,1-27,34). El capítulo que dedica De Vaux a «Los levitas en la obra del Cronista» (1 Cr 1-9.23-27) comienza con estas importantes observaciones:

«Debemos extraer nuestros informes de esa gran composición que narra la historia de Israel hasta la restauración después de la cautividad, pero que refiere a estas épocas antiguas situaciones e ideas de tiempos más recientes y hasta del tiempo mismo del autor y de los anotadores... Todo esto explica la dificultad de trazar con los datos del Cronista un cuadro coherente, excepto las grandes líneas a que nos atendremos aquí... En la teoría del Cronista original, los levitas fueron primeramente destinados al servicio del arca (15,2)... Esta idea no proviene de la tradición sacerdotal, que asocia los levitas a la tienda (Nm 1,50; 3,10), sino del Deuteronomio (10,8), al que ciertamente se refiere 1 Cr 15,2... Habiendo sido depositada el arca en la tienda preparada para ella por David, y luego en el templo construido por Salomón, los levitas no tenían ya que desempeñar el oficio de portadores. David aplicó una parte de ellos al servicio coral... Ciertamente, uno de los rasgos predominantes en el Cronista es su interés por la música sagrada... Las adiciones posteriores al libro tratan de demostrar la legitimidad de la institución de los cantores, dando una definición más exacta de sus derechos... Sólo una parte relativamente pequeña de ellos eran músicos... Rozan así el terreno reservado a los sacerdotes, y seguramente debió de haber conflictos de que no hablan explícitamente las Crónicas... Los levitas tenían también la función de enseñar (2 Cr 17,8; 35,3; Neh 8,7ss)... Siguieron intrigando hasta el final [Jub; T. Leví]; algunos años antes de la ruina del templo, los cantores persuadieron a Agripa para que éste les permitiera llevar vestiduras de lino, como los sacerdotes, y todos los demás levitas que servían en el templo fueron promovidos al rango de cantores (Josefo, *Ant.,* 20.9, 6)» (De Vaux, IAT 500-504).

De Vaux tiene por adiciones posteriores los caps. 23-27, así como los caps. 1-9. Muchos expertos actuales estarían dispuestos a corroborar este juicio, y todos ellos admitirían que al menos hay extensos sectores en ellos que deben tomarse como interpolaciones tardías. Sin embargo,

hay buenos exegetas en la actualidad que mantienen la posición de que es esencial en el esquema del Cronista el armazón que presentan estos capítulos; sólo con muchas reservas nos atreveríamos a atribuir determinados párrafos o versículos a unos interpoladores tardíos, que a su vez corresponderían a diferentes estratos. El atribuir el cántico sagrado a David puede que no sea una invención, sino una manera de reflexionar sobre el hecho desolador de que era descendiente de la tribu de Caín, a la que atribuye insistentemente la Biblia el desarrollo de la música (cf. North, JBL 83 [1964], 373).

3. *treinta años:* La edad para prestar servicio, como en Nm 4,3; pero en el v. 20 queda reducida a veintisiete años, como en Nm 8,24; en 2 Cr 31,17 (Esd 3,8) es ya la de veinte, como en el caso de los que no son levitas, según Nm 1,3. Está claro que hubo una mayor demanda, o más bien que decreció el desempleo, por lo que hubo de rebajarse la edad, de modo que ni siquiera podemos decir que las cifras dadas en este capítulo respondan a las últimas inserciones. (Acerca de la imprecisión en cuanto a la edad requerida para desempeñar funciones litúrgicas, cf. R. North, Bib 39 [1958], 90, en relación con 1QM 2,4ss y 7,1, publicado por Y. Yadin). **4.** *funcionarios:* «Data de cuando los levitas aún eran sacerdotes, Ex 22,9» (Van den Born, *op. cit.;* sobre el término, cf. J. van der Ploeg, OTS 10 [1954], 185-96). **5.** La fabricación de instrumentos músicos por David (cf. 2 Cr 7,6; 29,26; Neh 12,36; Josefo, *Ant.,* 7.12, 3 § 305-306) no cuenta con testimonios protocanónicos fuera de Cr, ya que en Am 6,5 *kol,* «toda [clase]», encaja en el contexto mejor que *k*^{e}*lê,* «instrumentos» para el canto. **7.** *Ladán:* Representa al Libní de 6,17 (también en 26,21), si bien los hijos de Libní se asemejan aquí a los de Šimí. **10.** Es muy posible que se aluda aquí a los desterrados, que llevaban estos patronímicos. Dado que algunos de estos nombres suenan algo así como «extranjeros en el santuario», Van den Born sospecha que hay alguna dependencia con respecto a Ez 44,7.

14. *Moisés:* Si bien se le proclama solemnemente «el hombre de Dios» (Dt 33,1), lo cierto es que queda eclipsado por Aarón; sus hijos son levitas, no sacerdotes (a pesar de Jue 18,30; cf. C. Hauret, Bib 40 [1959], 509-21, y cf. 1 Sm 2,27); no resalta la gloria de su padre, sino la de los mismos levitas, a los que el Cronista prefiere por encima de los sacerdotes, lo mismo que a David por encima de Moisés.

37 **24,3.** El Cronista evita siempre cualquier embarazosa alusión a Abiatar (cf. comentarios a 15,11; 27,34), pues fue Sadoq quien lo reemplazó (cf. comentario a 6,53). En su lugar, amigablemente emparejado con Sadoq, está un tal Ajimélek, que debe de ser el padre de Abiatar (1 Sm 23,6), pero, siguiendo a 2 Sm 8,17 (TM, no Pesh.), es presentado como hijo suyo, llamado Ajimélek en 1 Cr 18,16. Van den Born escribe: «Bajo expresiones de 'designación por Dios', aquí se oculta una lucha histórica por el poder».

4. Aparte de la alusión de Lc 1,5, los veinticuatro «turnos» son mencionados en cinco lugares distintos. Para aclarar las relaciones que hay entre estos cinco lugares, llamaremos X a este que nos ocupa. Esd 2,36 (= Neh 7,38) será V; Neh 12,1 será W; Neh 12,12 será Y; Neh 10,3 será Z. De las cinco listas, X tiene siete nombres en común con Y y Z, de los cuales sólo uno aparece también en V y W. El resto corresponde, probablemente, a personajes influyentes de después del exilio.

25,1-31. Tenemos aquí sistematizado un calendario semejante de veinticuatro turnos para los músicos, los colegas del Cronista, de los que se ha hecho abundante propaganda ya en 15,16 y 16,4.37. Los nuevos nombres que encontramos ahora puede que no representen a personajes posexílicos, sino que tengan una intención simbólica (cf. J. Boehmer, BZ 22 [1934], 93-100). **4.** «Su más curioso rasgo es que al juntar los nombres de los nueve últimos hijos de Hemán (v. 4) forman un pequeño poema, un fragmento de salmo» (De Vaux, IAT 502), que podría traducirse por «ten misericordia, Yahvé, ten misericordia de mí; tú eres mi Dios; (tú que has dicho [Is 1,2]) 'yo he alzado y he suscitado'; valedor del que se encuentra en dificultad, aumenta mi elocuencia (y mis) visiones».

38 El cap. 26 se propone subrayar que los «porteros», que en el Judá posexílico disfrutaban de una enorme influencia política y social, ya sin relación alguna con su epíteto funcional, no deberían sentirse tan orgullosos, pues únicamente son como la parentela de la verdadera aristocracia: los cantores. **8.** Los descendientes de Obededom se apoyan en el renombre de su antepasado (cf. 13,14); una vez admitidos en el clan de los cantores, maniobran para prestigiar también a sus parientes de la rama de los porteros. **12.** «Aquí se olvida por completo el Cronista de su actitud histórica: habla del templo tal como se encontraba en su propio tiempo y describe los cuatro lados llamándolos *este, norte, sur* y *oeste;* lo mismo hace con las puertas, dando incluso el nombre de una de ellas (v. 16)» (Stinespring, OAB). **24.** Llama la atención la importancia que tienen aquí los hebronitas, sin su acostumbrado disfraz de calebitas (cf. comentario a 2,3; 2,50; 4,1). **25.** Sobre el tesoro de Moisés, cf. Nm 31,54. **29.** Fuera de Jerusalén, no —como supone Herbert— «fuera de la esfera cultual». *escribas:* Cf. comentario a 23,4. *jueces:* Cf. Dt 17,8; 33,10. En realidad, son distintas modalidades de la función docente (2 Cr 17,8; 35,3; Neh 8,7ss) en unas tribus iletradas.

El cap. 27 concluye con una lista de funcionarios seculares por su estado, pero organizados según los servicios que pueden rendir a la jerarquía, o más bien directamente al rey David para la edificación del templo (28,1-2). Se idealiza el esquema de esta organización. Dicho llanamente, «la situación del rey era magnífica y segura» (Herbert, *op. cit.).* Los nombres se ciñen más a 11,10-25 que a 2 Sm 23. **1.** Quizá la intención del Cronista sea atribuir a David la división en doce distritos tributarios (vv. 25-31), que 1 Re 4 presenta como obra de Salomón. **4.** *Doday:* Más bien Eleazar, hijo de Dodó, como en 2 Sm 23,9. **7.** *Asahel:* Según 2 Sm 2,23, cayó en las luchas entre Joab y Abner (C. Kuhl, *Old Testament Origins* [Edimburgo, 1961], 291).

17. Sadoq merece un lugar preeminente «por consideración a Aarón», pero de todas maneras subordinado a los demás levitas. **18.** *Elihú:* In-

nominado entre los seis hermanos de David en 2,15; 1 Sm 17,12 supone siete hermanos. **23-24.** Estas líneas insinúan que el fallo del censo de David consistió únicamente en contar también a los menores. **33.** El Cronista salda algunas deudas políticas que tenía pendientes al omitir 2 Sm 15,31-32. **34.** Este Abiatar no es mencionado como sacerdote, aunque es el mismo cuyo nombre (tomado de 2 Sm 8,17) se suprime en 6,50 y 24,3.

39 d) ABDICACIÓN DE DAVID (28,1-29,30). La intención del Cronista, que trata de imponer con toda autoridad como resultado de una atenta reflexión sobre las amargas lecciones de la historia, es demostrar que un buen administrador —de una sociedad, de una familia o de una nación— no debería contar con que sus hijos seguirán el camino que él les ha trazado, sino que habría de limitar la iniciativa de éstos por medio del mayor número posible de ancianos y notables comisionados para asegurar el éxito de sus planes. **3.** Se trata de dar una impresión lo más favorable posible sobre David, y para ello se ponen en su propia boca unas palabras en que se admiten francamente los medios de que se sirvió para llevar a efecto sus planes. **5.** La sorprendente incapacidad de David para dominar las intrigas de sus cuatro herederos, que llenan cuatro capítulos, desde 2 Sm 13 a 1 Re 2, se despacha aquí mediante la racionalización de que, en resumidas cuentas, los hijos eran muchos, pero fue Dios quien decidió las cosas *(min Allah* [y no sólo entre los árabes] significa actualmente también «prefiero no ocuparme yo mismo de mejorar la situación tal como me pides»). **8-10.** Briosa oratoria en el estilo deuteronomista. **11.** El plano (o posiblemente un modelo a escala) es entregado pública y solemnemente. ¡Cómo podría atreverse Salomón a cambiarlo en nada! **14.** No sólo el edificio, sino hasta los más pequeños detalles del ajuar son determinados por David, no por Moisés, como en Ex 25,9.30. Aquí tenemos un inventario de materiales ya almacenados, no unos simples contratos con los proveedores. **18.** *carroza de oro:* Una preciosa prueba de que los querubines situados sobre la tapa del arca dan a la presencia, Šekiná (Heb 9,5; Ex 25,20), de Yahvé un trono dinámico, no estático, como en Ez 1,26 y Sal 18,11. **19.** *la mano del Señor:* El Cronista apoya la pretensión de que David posee la inspiración divina atribuida a su rival Moisés mediante una armonización de Ex 31,18 con Ex 24,4; cf. también 40,2; 43,11. **20.** Tomado de Dt 31,18.

40 **29,1.** No es a su hijo Salomón a quien encarga David que lleve adelante sus responsabilidades con mano firme. **5.** Se invita a hacer aportaciones voluntarias con un gesto impresionante. Hay un notable avance en las relaciones públicas con respecto al Moisés de Ex 25,1; 35,4. **6.** Oro de Ofir, lo mismo que navío de Tarsis (2 Cr 9,10.21), es aquí una designación comercial, como hoy decimos «tinta china»; las cantidades son simbólicas. **7.** *dáricos:* Una de las más firmes pruebas de la composición de Cr después de Darío (400 a. C.). Un término tan claramente persa no es verosímil que fuera interpolado ni siquiera por un anotador. La acuñación de monedas no es muy anterior a Creso (550

antes de Cristo). **9.** Una astuta alusión *ex post facto* a los deslices de Salomón (1 Re 11,4), que el Cronista, por lo demás, ignora. **11.** Esta fina teologización no alude en modo alguno a una vida futura, pero tampoco reduce la esperanza a una posteridad terrena, como hace 1 Re 8,25. **22.** Salomón es ungido en calidad de *nāgîd,* «jefe carismático», una función que se atribuye a Saúl como impuesta por Dios, en contraposición a la de *melek,* «rey», que le es conferida por aclamación popular (1 Sm 9,16; 10,1; 11,25; Alt, KlSchr 2, 23; De Vaux, IAT 157). Al igual que en la tradición P de Lv, el Cronista extiende la unción al sumo sacerdote, costumbre posterior al exilio, cuando aquél empezó a detentar el poder civil (cf. De Vaux, IAT 509, 587; RB 71 [1964], 277). **26.** Se menciona de una manera tan incidental el reinado de siete años en Hebrón, que parece indicar que no hubo lapso alguno hasta conseguir también la corona del norte (cf. comentario a 11,1). **27.** El Cronista, con aire molesto, pasa por alto los turbios acontecimientos de 1 Re 1,4 (¡2,22!). **29.** En cuanto a las fuentes del Cronista, cf. E. Podechard, RB 25 (1915), 236-47 (→ 5, *supra).*

Podríamos resumir ahora el retrato de David que nos ha trazado el Cronista como lo hacen Rudolph y Goettsberger. Las fuentes, especialmente los libros canónicos de Samuel, se siguen cuidadosamente en todo aquello que de ellas se ha seleccionado, pero omitiendo sistemáticamente cuanto pudiera disminuir la grandeza de David. Hasta los detalles de la narración son hábilmente puestos de relieve para favorecer a David, recurriendo muchas veces al expediente de ofrecer pormenores concretos en la medida en que ello pueda resultar verosímil. El relato de las actividades estrictamente civiles de David, omitiendo todo lo relativo al asunto de la sucesión a la corona, ocupa aproximadamente el mismo espacio en Cr (73 versículos) que en Sm (45 versículos, o 103 si añadimos el episodio de Betsabé). Pero en lo que se refiere a la piedad litúrgica, el Deuteronomista (Sm) dedica a David únicamente 77 versículos, contra la cifra de 323 que suma el Cronista. Construir un imperio lleva un enorme precio que ha de pagarse en sangre, y esto ocurrió también en el caso de David; pero los resultados fueron excepcionales y de rango estelar dentro del triángulo de grandes potencias que lo rodearon. Fue el momento cumbre de la nación judía por lo que se refiere a la historia política. Sin embargo, el Cronista consigue que todo este esplendor parezca sin importancia alguna en comparación con una entrega total a la organización de la liturgia. David llega a eclipsar de tal modo a Moisés, que ya no merecerá la pena seguir cuidando la alianza del Sinaí o cualquiera otra en calidad de fuerza vital para la vida religiosa del pueblo. Puede decirse en verdad que el templo es una realización de David, desde los cimientos a la cornisa, si bien los simples detalles de su ejecución bastarán para llenar y galvanizar todo el siguiente reinado.

COMENTARIO A 2 CRONICAS

III. Reinado de Salomón (2 Cr 1,1-9,31).

41 **A) La proclamación en Gabaón (1,1-17).** **1.** Como aún no era una realidad el templo tan deseado, la ceremonia de la proclamación regia de Salomón tendría lugar en algún centro religioso de suficiente categoría. El Cronista evita cuidadosamente toda mención de la fuente de Guijón (1 Re 1,45), bien porque evocaba los espectros de Molok o de la unción rival en Roguel (1 Re 1,9), bien porque ambas fuentes estaban situadas al fondo de una garganta, escenario menos grandioso que las espaciosas alturas de Gabaón. **3.** No hay por qué negar el hecho notorio de que Salomón acudía al alto de Gabaón con motivo de ciertas solemnidades religiosas, ya que 1 Re 3,3-4 consigna escuetamente este lugar como el de sus habituales y reprensibles prácticas. El Cronista cambia la perspectiva haciendo que, en esta ocasión, la necesidad se convierta en virtud. **5.** Las solemnidades ante el arca consistían únicamente en cánticos, pero David fomentó expresamente los sacrificios en Gabaón no con objeto de venerar el lugar alto, sino en honor del tabernáculo del desierto (1 Cr 16,37ss) y de su altar construido por Besalel (Ex 38,1).

7. El Cronista quita importancia al sueño adivinatorio de 1 Re 3, 5.15; en este relato se sustituye el nombre de *yhwh* por el de *'ĕlōhîm* con alguna mayor frecuencia que de costumbre. También omite el Cronista el episodio que comprueba y patentiza para la posteridad la sabiduría de Salomón. Le repugna la idea de que este gran rey prestara atención a la querella de unas prostitutas (cf. Mt 21,31-32) o propusiese la muerte de un niño ni siquiera para ponerlas a prueba.

14. La gradual transformación del imperio militar de David en potencia económica, llevada a cabo por Salomón mediante una hábil actividad comercial, es presentada aquí como un eco de la promesa divina de riquezas. No se dice realmente que nada de todo esto ocurriera en la ceremonia de Gabaón ni que se planeara allí.

B) El templo (2,1-7,22).

42 a) FIRMA DE CONTRATOS (2,1-18). **1.** Este versículo (TM 1,18) reduce a una frase rápida todos los datos de 1 Re 7,1-12, referentes a los trece años que se invierten en construir la residencia personal de Salomón. **3.** *Juram:* Es el Jiram de 1 Re 5,2. El Cronista insinúa que la madera fenicia encargada y recibida durante el reinado de David estaba destinada para la construcción de su residencia privada más que para el templo, como en 1 Cr 22,4. Quizá debamos leer entre líneas que el sagaz negociante Juram juzgó más diplomático hacer nuevas ofertas a Salomón, cuya libre aceptación daría pie a colaborar más armoniosamente.

4. Este versículo explica a Juram que la nueva construcción consistirá en un lugar para ofrecer sacrificios, no en una «morada» para una imagen corpórea. **5.** *nuestro Dios es más grande que todos los dioses:* Escrita a un pagano por el dechado de sabiduría entre todos los jefes de

Israel, esta frase es una de las afirmaciones teológicas de la Biblia que no han sido suficientemente valoradas (cf. el ensayo de F. Kortleitner, *De diis gentilium* [Innsbruck, 1912], 68). El nombre *'ĕlōhîm* equivale a un plural de El, lo que implica que el Dios único de Israel abarca la totalidad de cuanto se pretende significar con este nombre entre sus vecinos. Pero lo que ya no resultaba fácil de formular era el verdadero estatuto de cualquier otro El, especialmente cuando se estaba en relaciones diplomáticas con alguna de las grandes potencias, cada una de las cuales rendía culto a su propio El (nótese el tacto con que responde Juram en el v. 12). Fundamentalmente, el devoto israelita pensaba que cualquier otro El estaba reducido a la condición de escabel de los pies de Yahvé (Sal 95,7); sin embargo, en la medida en que eran —más o menos— seres supraterrenos o celestes, su condición se fue confundiendo gradualmente con la de los ángeles, término con que los LXX suelen traducir *'ĕlōhîm* (Sal 8,6). El AT rara vez o nunca (ni siquiera en Sal 96,5; 135,6.15; 115,4) sostiene que los ídolos no son dioses en absoluto, que sólo Yahvé es Dios. Quizá podamos lograr hoy una formulación más cristiana y ecuménica del monoteísmo mediante una revalorización de esta cautela que muestra el AT en lo que se refiere a negar toda realidad o cualidad divina al contenido del concepto de Dios entre los pueblos primitivos o no cristianos.

10. El Cronista añade a 1 Re 5,11 (TM 5,25) una más clara conciencia de que «entre amigos, las cuentas claras»; en asuntos de negocios, un buen acuerdo por adelantado sirve mejor a la amistad que la munificencia caprichosa, lo cual es una manera amable de decir «Salomón no consiente, como en Re, que Tiro fije los precios» (Van den Born, *op. cit.*). En el v. 15, Juram gana una baza a Salomón señalando que los pagos se hagan por adelantado. **14.** Para tener éxito en los negocios internacionales importa mucho hablar la lengua local, con toda la simpatía hacia la cuestiones del país que ello implica. Este principio se concreta aquí en la mediación de Juram-Abí, hijo de madre israelita y padre fenicio. Las tribus de Dan, como aquí se ven (quizá aludiendo a Oholiab, de Ex 31,6), y Neftalí, como en 1 Re 7,14, ocupaban, sin límites muy definidos, la región interior de Israel, extendiéndose incluso más al norte de Tiro.

16. Sobre el largo transbordo en Joppe, cf. comentario a 8,17. **18.** Los números referentes a la «minoría étnica dedicada a trabajos forzados» coinciden con los del v. 2 para los trabajadores locales, como en 1 Re 5,13 (TM 5,27). *Gēr,* «forastero», no es el «súbdito de un país extranjero residente en Israel», sino el «individuo no israelita que vive permanentemente en Israel». Según esto, el v. 2 no implica discrepancia esencial con respecto a este versículo o a 2 Cr 8,8-9. No obstante, unos mismos números, repetidos en términos algo confusos, incrementan la dificultad para identificar a estos trabajadores forzados con los de 1 Cr 22,2 (cf. también comentario a 1 Re 5,13).

43 b) EL EDIFICIO Y SUS MEDIDAS (3,1-17). **1.** Moria, que sólo aparece otra vez en Gn 22,2, es identificado con Jerusalén tanto por la tra-

dición rabínica como por L.-H. Vincent (RB 58 [1951], 360-71), pero esta interpretación es rechazada por N. Glueck *(Rivers in the Desert* [Nueva York, 1959], 63); no sin razón, Rudolph propone que se lea, siguiendo a la Pesh., «la colina amorrea» (cf. también M. Noth, OTS 8 [1951], 28-46). *Ornán:* Cf. 1 Cr 21,15. Al subrayar este vínculo con Abrahán, el Cronista puede suprimir a Moisés (Van den Born). **2.** *año cuarto:* Esta importante fecha carece de toda relación con la cronología local o universal de 2 Cr 1,1 o 1 Cr 29,27. El hecho va en contra de todo lo que sabemos acerca de la técnica adoptada por el Cronista; pero, consecuente con su costumbre de poner sordina a todo lo que se refiera a Moisés o al Exodo, aquí suprime un número concreto y místico a la vez: los cuatrocientos ochenta años de 1 Re 6,1.

3. De Vaux dice que la descripción, abreviada de 1 Re 6-7, con algunas variantes de escasa importancia, «es muy difícil de interpretar. El redactor no tenía las preocupaciones de un arquitecto o de un arqueólogo y omitió elementos que son esenciales para una reconstrucción; así, por ejemplo, el espesor de los muros, la disposición de la fachada, el sistema de techado. Además, el texto que abunda en términos técnicos, ha sido desfigurado por los copistas, que no lo comprendían mejor que nosotros, y ha sido sobrecargado con glosas destinadas a realzar el esplendor del edificio... No tiene nada de sorprendente que las diferentes reconstrucciones que con frecuencia se han intentado difieran notablemente entre sí» (De Vaux, IAT 411; → 1-2 Reyes, 10:17-18; L.-H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament* [vol. 2; París, 1956], 377-590).

Sin embargo, nos parece más digno de confianza la maqueta de Howland, apoyada documentalmente por P. Garber (BA 14 [1951], 2-24; cf. G. Wright, BA 18 [1955], 41-44; JBL 77 [1958], 116-29). *medidas:* Como en la Pesh., no hay por qué preferir esta lectura a «cimientos» o «plano de planta» del TM. Se supone que la medida antigua equivale aproximadamente al «codo real», alrededor de un 10 por 100 más largo que la medida corriente de 0,45 metros documentada para Egipto y Mesopotamia (De Vaux, IAT 274; R. North, CCHS, 2.ª ed.). **4.** *ciento veinte codos:* O 54 metros, frente a los 30 codos (13,50 metros) de 1 Re 6,2. S. Yeivin, en *Was There a High Portal in the First Temple?* (VT 14 [1964], 331-43), sostiene que se describen aquí diferentes etapas de la construcción. Re no asigna una altura especial al pórtico como distinto del templo; de otra forma, la cifra del Cronista resultaría monstruosa, aun referida al pórtico. Pero ello no sería así admitiendo que se trata de un pilono al estilo del que había en el templo de Edfú, sobre cuyas proporciones es posible fundar con más garantías las reconstrucciones del templo salomónico. **6.** *Parvayim:* Posiblemente es una variante de Ofir como punto de origen del oro (cf. comentario a 8,17).

8. *seiscientos talentos:* Esta cifra equivale a unos 1.400 millones de pesetas, una pequeña fracción de los 350 billones que trae 1 Cr 22,14. **9.** Los LXX y Herbert lo entienden en el sentido de «cada clavo pesaba un siclo y soportaba un peso de 50 siclos de oro».

10. Los LXX dicen «madera» —tomándolo seguramente de 1 Re 6,23— en vez de «obra esculpida», que trae el TM. En este contexto, la descripción supone que los querubines son estatuas exentas, sugerencia que se mantiene conscientemente en 2 Cr 5,7. Pero en 1 Sm 4,4, cuando el arca es llevada a la batalla, ésta incluye también los querubines sobre los que Yahvé está entronizado. De ahí que resulte difícil estar de acuerdo con De Vaux (MUSJ 37 [1961], 94), que fecha los querubines exentos del Cronista en una época anterior a la descripción de Ex 25,17, que se refiere a los relieves de la tapa del arca; De Vaux afirma que la misión de los querubines consistía en guardar el árbol de la vida y servir de trono a Yahvé (De Vaux, MUSJ 37, 122). Aun en los textos que suponen que los querubines eran estatuas exentas, la altura de 10 codos (1 Re 6,23 suprimido por el Cronista) y las alas que llegaban hasta los muros laterales del Santo de los Santos pueden responder al mismo deseo de piadosas exageraciones que ya hemos visto en las cuentas del oro. J. Trinquet (VDBS 5, 179) admite que, al menos en el período normativo descrito por Ex 25,17, los querubines eran un adorno en relieve adosado a la misma tapa del arca. Esta tapa se llama *kappôret,* «lo que mancha», alusión al ritual de Lv 16,14. Pero en virtud de una consideración más espiritual acerca del sentido de este rito, *kappôret* se traduciría después por «propiciatorio», o «sede de misericordia». Se considera trono de la «šekiná» de Yahvé, igual que los querubines. Cabalgando sobre la tapa del arca y los querubines, que forman un solo *palladium,* el Señor de las huestes se adentra en la refriega según 2 Sm 22,11; Ez 1,20; 10,12; Sal 17,11; 48,9. **14.** El velo (Ex 36,35; Mt 27, 51) es sustituido por una decoración en madera tallada en 1 Re 6,29. **15.** En la reconstrucción de Herodes sorprende la ausencia de unos pilares exentos al estilo de Boaz y Yakín; sin embargo, los había frente al templo de Jasor, como lo prueban los respectivos plintos desenterrados en 1958. La posición de las grandes estatuas de aves en el templo de Edfú, ante el Santo, es también semejante (cf. S. Yeivin, PCQ 91 [1959], 6-22; Ex 37,10-38,31).

44 c) EL AJUAR (4,1-22). Está tomado, con ligeras variantes, de 1 Re 7,23-26.38-51. **1.** El altar de bronce no figura en 1 Re 7,23, pero se presupone en 8,22.64. **3.** El mar de bronce se apoya sobre una base fundida cuyo adorno, según 1 Re 7,24, consiste en calabazas, pero probablemente es más correcto lo que se dice aquí: bueyes. **5.** *bat:* El *bat* es una medida de capacidad equivalente quizá a unos 40 litros, o puede que sólo a la mitad. De Vaux funda la imposibilidad de determinarlo exactamente en el hecho de que la indicación más clara que tenemos al respecto son los 10 codos de diámetro por 5 codos de profundidad, que suponen una capacidad de 3.000 *bat;* pero el lugar paralelo (1 Re 23, 26), con las mismas dimensiones, da una capacidad de sólo 2.000 *bat* (De Vaux, IAT 280). C. Wylie (BA 12 [1949], 89) da cuenta de esta diferencia por el hecho de que el receptáculo es cilíndrico en Cr, mientras que en Re es de forma semiesférica. **17.** Sukkot es Deir Alla, localidad excavada por H. Franken (VT 12 [1962], 378; VT 14 [1964],

417). En vez de *Ṣ^erêdâ,* en 1 Re 7,46 tenemos *Ṣārtān,* que bien podría ser el elevado pico de Sartabé, aunque H. Guthe (BZAW 41 [1925], 96-108) y N. Glueck (AASOR 25 [1951], 342) suponen que es Sa'idiyé. Se espera obtener nuevas precisiones de la reciente excavación realizada por J. Pritchard.

45 d) ENTRONIZACIÓN DEL ARCA (5,1-10). **3.** Al igual que en 3,2, el Cronista sustituye los pintorescos nombres de los meses que trae 1 Re 6,1; 8,2 por austeros numerales, al estilo del *feria quinta* medieval en lugar del *Jovis dies.* **4.** El arca es llevada no por sacerdotes, como en 1 Re 8,3, sino por levitas, como en 1 Cr 15,2. **5.** Los sacerdotes son incluidos, como por descuido, bien con los levitas, como en los LXX, o bien, como en el TM, empleando la enigmática designación de sacerdotes levíticos (cf. Dt 17,9). **6.** Nuestro gusto occidental acepta mejor esta hipérbole literaria de «demasiados como para poderlos contar» que el acostumbrado uso por el Cronista de números concretos, que, aunque exagerados, realmente lo son menos que esta generalización desbordada. **7.** El autor se imagina quizá, en desacuerdo con la realidad, las alas de los querubines, que formaban parte de la tapa del arca (cf. comentario a 3,10), al igual que en el v. 9 dirá que los varales están allí «hasta el día de hoy» (difícilmente podía ser cierto en su época, 400-200). **10.** ¿Qué había en el arca? Heb 9,4 supone que contenía (¿siempre?) una muestra de maná (Ex 16,32) y la vara florecida de Aarón (Nm 17, 25) junto a las tablas de piedra en que estaba inscrita la ley (Dt 10,2). La opinión de L. Dürr quizá vaya demasiado lejos al negar toda validez a las hipótesis de quienes suponen que las piedras contenidas en el arca eran originariamente los urim y tummim para los oráculos (Dt 33,8; Nm 27,21; 1 Sm 14,18.41; E. Robertson, VT 14 [1964], 73), o incluso que el arca misma no era otra cosa que el pectoral con piedras incrustadas de los sacerdotes, eventualmente exento (W. Arnold, *Ephod and Ark* [Harvard, 1917]). Más sobrio y concreto es el intento de relacionar el *palladium* semítico con el palanquín actual de los árabes, llamado *qubba, 'uṭfa* o *maḥmal* por H. Lammen, punto de vista que es aceptado por F. Cross (BA 10 [1947], 63) y J. Morgenstern (HUCA 18 [1944], 39; E. Nielsen, VTSup 7 [Leiden, 1960], 61-74). Quizá se debiera al mismo hecho de estar vacía el que el arca «contuviese» como un trono la «šekiná» o «gloria de Yahvé» (B. Stein, *Der Begriff Kebod Jahwe* [Emsdetten, 1939]; G. Henton-Davies, IDB 1, 222-26; S. Saba, *L'arca* [Roma, 1948]). Se ha tenido la rara pretensión de que el Cronista adopta aquí esta antigua tradición del arca —concretamente, los arrebatos de júbilo causados por la llegada del arca-trono vacía— como distinta de la «expurgación» deuteronomista, que convierte el arca en simple receptáculo, pues Yahvé está entronizado en los cielos (Von Rad, *OT Theology,* 1, 237-38, 350; *Zelt und Lade:* GesSt 109ss). Tienen razón R. de Vaux (IAT 396; *À la rencontre de Dieu* [Hom. A. Gelin; Le Puy, 1961], 55-70) y T. Worden (Scr 5 [1952], 82-90) cuando sacan la conclusión de que el interior del arca pudo servir de receptáculo, mientras que su superficie exterior era como un asiento vacío para la divinidad invisible (cf. comentario a 1 Cr 16,41).

46 e) CEREMONIA DE LA DEDICACIÓN (5,11-7,7). **14.** Apenas se entonó un himno en honor del arca recién introducida en el santuario, el templo quedó lleno de una nube cegadora, indudablemente producida por los incensarios (1 Cr 28,17 = Ex 37,16; cf. M. Haran, VT 10 [1960], 113-29). Ello dio ocasión a que Salomón improvisara una larga oración, que empieza con las palabras «Yahvé prometió que habitaría en una nube», y que se prolonga por todo el cap. 6 (1 Re 8,12-50, casi palabra por palabra) en un arrebato de contenido teológico y moral poco corriente. Goettsberger *(op. cit.)* pretende que la nube era el humo producido por el «fuego sacrificial de los cielos» y que nuestro texto actual, consiguientemente, se equivoca desplazándolo a 7,1. Pero 1 Re 8, 54 ignora este «fuego de los cielos», que Vannutelli supone con mayor verosimilitud haberle sido sugerido al Cronista por el episodio de Elías en 1 Re 18,38. La «gloria del Señor llenando la casa» de 2 Cr 7,1, que es un eco de la visión inaugural de Isaías (Is 6,4), es traducida sin rodeos por la Pesh. como *šekiná.* A. von Gall, con gran imaginación, ha especulado con fenómenos astronómicos o míticos (BZAW 34 [1920], 52-60); también R. Eisler *(Jahves Hochzeit mit der Sonne:* MVÄG 22 [1918], 39-46).

6,11. El Cronista no puede por menos de sustituir la irritante alusión de Re a Moisés, «alianza con los padres a los que sacó de Egipto», por la expresión «alianza con los hijos de Israel» (Van den Born). **13.** La única interrupción que hay en la larga oración de Salomón es aprovechada por el autor para corregir el posible malentendido de que el rey esté usurpando las funciones sacerdotales en el santuario. La plataforma o balcón que se le asigna nos trae a la imaginación las logias destinadas especialmente al emperador en las basílicas, como la de Santa Sofía de Constantinopla. Este versículo finaliza con la misma solemne frase que el precedente v. 12. Hay base razonable para pensar que no se trata aquí de una interpolación, sino de una omisión debida a *homeoteleuton* en 1 Re 8,23. **18.** Según B. Alfrink *(Hom. E. Tisserant* [Vaticano, 1964], 5), los cielos son el firmamento; los cielos más altos, la masa de agua guardada por encima de los primeros; el tercer cielo es la morada de Dios, que está más allá todavía. **41.** Parte del Sal 131,8-11, en vez de la alusión de 1 Re 8,53 a la jefatura de Moisés en Egipto, que al Cronista le resulta poco agradable. Curiosamente, se emparejan por tres veces los nombres «Yahvé» y «Elohím», peculiaridad que corresponde casi exclusivamente al Cronista y a Gn 2-3.

7,1. *fuego... de los cielos:* Cf. comentario a 5,14. **3.** *gloria: Šekiná;* cf. comentario a 5,10. **5.** Los animales destinados al sacrificio (al igual que en Re) valdrían más de 50 millones de pesetas, un modesto símbolo en comparación con 3,8 y 1 Cr 22,14. **6.** Esta adición a 1 Re 8,63 apenas llega a borrar la impresión de que el rey ha usurpado sencillamente las funciones sacerdotales. **8.** Se diría que la solemne octava de la dedicación termina el mismo día en que da comienzo la fiesta de los Taber-

náculos, con su correspondiente octava (Lv 23,36). El mismo ritual de la dedicación —que ha dado ocasión a uno de los más impresionantes entre los raros préstamos que la liturgia cristiana toma del AT— parece que no se celebró anualmente hasta la «reconsagración» de 2 Mac 10,5 y Jn 10,22, perpetuada en la moderna Hanukkah judía, que es el contrapunto de nuestras secularizadas Navidades. **11-22.** Este texto repite ampliamente 1 Re 9,1-9.

C) Gobierno de Salomón (8,1-9,31).

47 a) COMERCIO Y URBANISMO (8,1-10). **2.** Una de las más misteriosas discrepancias que el Cronista presenta con respecto a sus fuentes es esta noticia de que Salomón recibe de Juram unas ciudades que no pueden ser otras sino las veinte, situadas en Galilea, que 1 Re 9,11 declara haber sido cedidas por Salomón a Jiram como pago de las deudas contraídas. Realmente, no es menos enigmático Re, donde Jiram, después de haber rechazado aquellas ciudades como «indignas» *(¿k^{e}-bûl?)*, envía a Salomón el costo de sus propias construcciones. Se podría concluir con seguridad que, para fomentar el comercio con Salomón, Jiram compró por 120 talentos las ciudades de Galilea, pero las devolvió al no sentirse satisfecho del trato, como informa el Cronista e interpreta Josefo *(Ant.,* 8.5, 3 § 141-43), lo cual resulta más coherente.

3. *Jamat-Sobá:* Según 1 Cr 18,3ss, David vence a una fuerza expedicionaria de arameos procedentes de Sobá, Damasco y Rejob (2 Sm 10, 6), en una región vagamente limitada por Jamat y el Eufrates. Prescindiendo de Sobá y Rejob, que nos son desconocidas, los otros puntos bastan para determinar en el desierto sirio un triángulo cuyo centro sería Palmira. Sin duda, los grupos humanos se concentraban en el borde occidental de aquel desierto, como ocurre en nuestros días.

4. El nombre Tamar, en paralelo con 1 Re 9,18, significa lo mismo que el posterior Lat Palmira, pero era un nombre que se aplicaba corrientemente a los oasis del desierto. La misma Palmira se llamaba Tadmor, y se piensa que el Cronista o algún amanuense fue inducido por el anterior contexto a incluir su nombre en este pasaje. Tamar de Judá se supone más cerca de Baalá, junto a Bet-Jorón (y Guézer o quizá Guerar de 1 Re 9,17). Pero Baalá, «(nuestra) señora», es un nombre ampliamente difundido, como nuestro «Santa María de...» (¡y de origen similar!). Llama la atención, sin embargo, que cerca del pico árabe, recientemente destruido, de Sobá haya una Baalá, que señala Jos 15,9 (cf. Bib 37 [1956], 215; Noth, *op. cit.,* 89-90). No podemos excluir que una fase más antigua de las románticas ruinas de Palmira corresponda a las conquistas comerciales, cuando no militares, de David o Salomón.

6. *carros... jinetes:* Más gráficamente en 1,14 (= 9,25; cf. también 1 Re 9,19; 4,26; 10,26). Unas construcciones excavadas por P. Guy en Meguiddó han sido llamadas, con bastante imaginación, «establos de Salomón», mientras que unas estructuras idénticas, en Jasor, han sido consideradas simplemente como almacenes y fechadas en época posterior a Salomón por Aharoni, que las ha excavado. Es raro que ambas ciudades se omitan en el lugar paralelo de 1 Re 9,15. **7.** *jiveos:* Es posible

que este nombre (y quizá también el de hititas) designe a los joritas (hurritas) de Gn 36,21, cuyo nombre egipcio, *kharu,* se aplicaba a toda la población de Canaán. **8.** Las diferencias en los trabajos forzados se explican en 2,18 y 1 Re 5,13.

48 b) PROBLEMAS INTERNOS DE MORAL (8,11-16). **11.** *la hija del faraón:* Como dan a entender 1 Re 3,1; 7,8; 9,16, se le preparó una residencia más espléndida que al resto del harén de Salomón, integrado por mujeres oriundas de otros lugares geopolíticamente menos importantes. La piadosa motivación que se atribuye al rey resulta aún más increíble con la explicación del comentarista en el sentido de que aquella mujer podía acarrear impureza a la casa de David, no precisamente por ser pagana, sino porque todas las mujeres eran ritualmente menos puras que los hombres (Lv 15,19; 12,1). De toda la larga descripción de la residencia que Salomón edificó para sí (1 Re 7,1-12), el Cronista sólo retiene este versículo (cf. G. Richter, ZDPV 40 [1917], 171-225). **13.** *novilunios:* Realmente no tenían un estatuto oficial en el calendario litúrgico, a pesar de 1 Cr 23,31; Neh 10,34. Pero se hace difícil entender cómo De Vaux puede excluir tan rígidamente toda influencia lunar en los orígenes del sábado (De Vaux, IAT 602; cf. NCE, «Sabbath», y Bib 36 [1955], 193). Esta preocupación litúrgica de Salomón que aparece en el v. 16 es una ampliación a 1 Re 9,25, donde el monarca aparece incluso admitido dentro del cancel (cf. comentario a 6,13).

49 c) LA FLOTA Y SUS BENEFICIOS (8,17-9,31). **17.** Elat es Eilat, la actual Aqaba, sobre la costa nordeste del golfo de Aqaba. Esyón-Guéber es una variante del mismo nombre. (Sobre Kheleifé como emplazamiento, cf. N. Glueck, BA 28 [1965], 69, y AASOR 15 [1935], 42). Este fue probablemente el puerto salomónico para el comercio con Ofir y el océano Indico. «Oro de Ofir para Bet-Jorón» decía una óstraca de 589 a. C. (IDB 3, 606) descubierta en las excavaciones de Jaffa; cf. B. Mazar (IsrEJ 1 [1950], 209), quien sostiene que estas excavaciones corresponden al sitio en que Salomón instaló las dependencias del gobierno encargadas de controlar el transbordo de la madera (2 Cr 2,16; Esd 3,7). Ofir podría identificarse como Supara, en la India (LXX, 3 Re 8,28; Josefo, *Ant.,* 8.6, 4 § 164). Pero es más probable que Ofir estuviera en la costa sudeste de Arabia, tan cerca de los monos y pavos reales de Africa que su nombre podía abarcar las dos orillas del golfo, como ocurre con Šeba o Kuš para Madián (¡Nm 12,1!). El aurífero Parvayim de 3,6 podría ser una simple variante del nombre Ofir, mejor que «Hiperbóreos» o «Hesperia», cuestión ésta que es debatida por P. Grelot y H. del Médico (VT 11 [1961], 30-38; VT 13 [1963], 158-86; VT 14 [1964], 155-63; cf. R. North, *Fourth Congress Jewish Studies* [Jerusalén, 1965]).

9,1. *Sabá:* Como en la liturgia de Epifanía (Sal 72,10; Is 60,6). Se trata del puerto de Arabia del Sur más cercano a Etiopía (Josefo, *Ant.,* 2.10, 2 § 249). La monarquía abisinia sitúa sus propios orígenes en los amores de Salomón con esta reina, llamada Belkis (E. Ullendorff, BJRylL 45 [1963], 486-504; E. Wallis Budge, *The Queen of Sheba* [Londres,

1932]). Más prosaicamente, la visita de la reina fue una expedición de castigo. La reina intentaba frenar la creciente interferencia del monarca judío en su lucrativo monopolio de especias entre la India y Canaán. La «sabiduría» de Salomón, que tanto admiró la reina (v. 6), consistió seguramente en una sagaz asociación comercial que garantizase a los dos un aumento de sus beneficios (v. 12). El Cronista omite la misteriosa comparación de la sabiduría salomónica con la de los prototipos de Edom y Egipto (1 Re 4,33; cf. Alt, KlSchr 2, 90). **7.** *mujeres:* Esta lectura —el Cronista dice «hombres»— está tomada de 1 Re 10,8, un relato que, por lo demás, es cuidadosamente reproducido. **10.** «Algum» es una exportación fenicia en 2,8; quizá sería más correcto decir «almug», como en 1 Re 10,11. Se trata de un árbol desconocido, quizá el sándalo, cuya madera se utilizaba para la fabricación de laúdes y arpas. **13.** La superabundancia de oro es un rasgo folklórico: los 666 talentos, como en 1 Re 10,14, son 660 en los LXX. **16.** *trescientos siclos:* Este número equivale en el Cronista a los «tres talentos» (*m^{e}ôt* por *mānîm*) de Re. Se llama «bosque» al palacio simplemente por la mucha madera de cedro empleada en su construcción.

21. *navíos de Tarsis:* Hoy se está de acuerdo en que este nombre se refiere a un tipo especial de barcos que servían para el comercio entre el Líbano y el puerto de Tartessos, en España (Jr 10,9; Ez 27,12); probablemente, «navíos de altura» (L. de las Muñecas, «Estudis Franciscans» 43 [1931], 135); no hay que suponer una alusión a «refinerías». Salomón no tuvo una segunda flota para el servicio del Mediterráneo trabajando juntamente con la Jiram. Esta suposición es justamente lo que da a entender, desacertadamente, el Cronista al incluir el nombre de Tarsis en la primera mitad del v. 21. Parece improbable que Darío anticipase el canal de Suez creando una vía practicable entre el Mediterráneo y el golfo de Aqaba, ya en tiempos del Cronista, como pretende Van den Born. **25.** Notables divergencias con respecto a 1 Re 10,26ss. Sobre tráfico de caballos, cf. comentario a 8,6.

29. En este punto se pasa por alto 1 Re 11, que da un durísimo juicio de la moralidad sexual y religiosa de Salomón y, lo que es peor, describe sus fracasos y contrariedades, signos de la desaprobación de Dios; además atribuye la división del reino a la propia ineptitud del monarca. En vez de este juicio condenatorio, el Cronista cierra el reinado de Salomón (como el de David en 1 Cr 29,29) subrayando sus buenas relaciones con los profetas. Sobre los diferentes nombres con que el Cronista designa sus fuentes (que 1 Re 11,41 llama crónica de Salomón), → 5, *supra.*

IV. Reyes de Judá separado de Israel (2 Cr 10,1-36,23).

A) La primera dinastía israelita (10,1-16,14).

50 a) PERTURBACIONES CAUSADAS POR ROBOAM (10,1-12,16). El Cronista desdeña la importancia del papel que desempeñan las motivaciones y las debilidades humanas en el desarrollo de los designios salvíficos de Dios, afirmando que David, constituido rey por voluntad divina, unió el norte y el sur para formar una sola unidad administrativa y

que así hubieran debido permanecer las cosas. Todo cuanto significara apartarse de esta norma era un pecado, y sus fautores no tenían ninguna función positiva en la ejecución de los planes divinos. Pero entenderemos mejor los méritos de David y la mano orientadora de Dios si no perdemos de vista justamente aquello que el Cronista olvida: que la división fue una declaración de independencia por parte del reino del norte, con lo que se restauraba la situación fundacional del pueblo de Dios.

El compilador deuteronomista recortó también los materiales de 1 Re 12 a fin de acomodarlos a su mensaje, pero le preocupaba más demostrar cómo interviene Dios en la historia mediante el cumplimiento de las predicciones y a través de otros hechos semejantes relacionados con los profetas, especialmente Elías y Eliseo. Dado que éstos desarrollaron su ministerio principalmente en el norte, quedarán completamente al margen del enfoque del Cronista. El autor de Re, al revés que el Cronista, demuestra su desaprobación con respecto a los reyes del norte juzgándolos en cada caso, no limitándose a ignorarlos.

1. Roboam fue a Siquem después que hubo comenzado a reinar. Primeramente había sido coronado en Jerusalén, como jefe del grupo del sur, al que habían pertenecido su padre y su abuelo. Los del norte no tenían inconveniente en celebrar una ceremonia paralela. Estaban completamente satisfechos con el arreglo de la unificación, pero pedían (como se ve incluso en la propia expresión del Cronista, tomada de 1 Re 12,1) que se dejase bien sentada su autonomía, expresándola mediante una ceremonia distinta. **2.** El comportamiento de Jeroboam, consignado escuetamente en el solo versículo de 1 Re 11,28, es todo un poema de justicia social: como trabajador era diestro y leal; cuando se convierte en capataz, se vuelve contra la plana mayor. La decisión que toma Salomón de matar al joven agitador es interpretada con ayuda de una vaga profecía de 1 Re 11,29-39, que salvaguarda la iniciativa divina y la preeminencia de David; el hecho es que, cuando Jeroboam fue enviado a su país natal del norte a reclutar nuevos trabajadores forzados para las obras de Jerusalén, la confianza que Salomón había depositado en él se cambia en odio. Paralelamente, el regreso de Jeroboam desde Egipto es presentado claramente en el v. 3 como consecuencia de una decisión tomada por los ancianos del norte. Es posible que esta manera de presentar las cosas en el texto que nos ocupa haya sido tomada de 1 Re 12,3. Los jefes políticos del norte pensaron que Jeroboam era el individuo idóneo para dirigirse a Roboam y presentarle la *carta magna* que éste debería suscribir antes de que su jefatura sobre el norte fuera aceptada. Cf. J. Soggin, *Königtum in Israel* (BZAW 104; Berlín, 1967).

5. Roboam escucha la demanda popular con una moderación que bien pudo ser sincera. Pide que le dejen tres días para pensarlo, y hasta solicita en primer lugar el consejo de los ancianos, en los que su mismo padre había confiado para orientar su política. Pero a continuación acude a sus compañeros, que andarían en torno a los cuarenta años (2 Cr 12,13) y que en su mayor parte serían los numerosos descendien-

tes de Salomón, según A. Malamat (JNES 22 [1963], 247-53). Prevalece el alocado consejo de éstos. Bright fecha la separación entre Judá e Israel en 922, fecha defendida también por el artículo de Freedman y Campbell sobre cronología (BANE 265-99). Sin embargo, esta fecha es la más tardía de todas las que han sido últimamente propuestas por las autoridades más competentes. La *Historia de Israel* de Ricciotti prefiere una fecha anterior en diez años; De Vaux es partidario de 930, y Noth, de 926. Las divergencias crecen cuando se intenta sincronizar a los reyes posteriores; el estudio más importante, realizado por E. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Chicago, 1951), no ha sido aceptada por todos (cf. su defensa en «Andrews Univ. Seminary Studies» 1 [1963], 121; 2 [1964], 120; también A. Jepsen, BZAW 88 [1964]; V. Pavlovský y E. Vogt, Bib 45 [1964], 321-54).

19. El Cronista pasa por alto, tendenciosa y despectivamente, los títulos de legitimidad a favor de Jeroboam, al paso que 1 Re 12,20 añade que «nadie seguía a la casa de David sino solamente la tribu de Judá». Bright defiende la autenticidad de este pasaje, pero Noth lo corrige por «solamente Benjamín»; en cualquier caso, 1 Re 12,21 (= 2 Cr 11,1) demuestra que ha de entenderse como una hipérbole y que de hecho no se excluye a Benjamín. En 11,3, el Cronista añade «Israel» a la cita de 1 Re 12,23. Esta desafiante pretensión de que únicamente Judá es el verdadero Israel se refleja en la frase «Israel en las ciudades de Judá» (2 Cr 10,17, calcada de 1 Re 12,17). Aunque este fragmento de un versículo arcaico está tomado de boca de los hostiles efraimitas, podía ser una burla invitando a Judá y a la casa de David a marcharse: «¡A tus tiendas, Israel!». No parece verosímil que Jeroboam decretase la desmovilización en una coyuntura tan tensa. 2 Sm 2,9 no es prueba suficiente de que el nombre de Israel estuviera reservado a la porción norte ya en época arcaica; podría ser en este caso un anacronismo por conveniencia, o bien referirse a la unión de Hebrón, efectuada en tiempos de Saúl y todavía indecisa.

51 **11,1-4.** Exactamente como en 1 Re 12,21-24. Se insinúa que Judá habría podido sojuzgar fácilmente la revuelta samaritana, pero que prefirió obedecer a la palabra profética de Dios. **5.** Unicamente el Cronista ha conservado este dato de archivo, pero sin referencia cronológica alguna. Los puestos defensivos de Roboam han sido imaginariamente presentados como una especie de «Línea Maginot»; los ha estudiado exhaustivamente G. Beyer (ZDPV 54 [1931], 113-34). Pero, en realidad, lo que aquí se hace es enumerar todas las ciudades importantes (al menos las situadas en las colinas estratégicas de la Šefelá); es probable, por consiguiente, que las medidas estratégicas de Roboam se situasen más bien en la línea de nuestra actual defensa civil. Alt observa que los fuertes de Roboam incluyen sólo dos nombres en común con el «cinturón» de ciudades levíticas de 1 Cr 6,39-66 (= Jos 21,8-42): Ayyalón y Hebrón. De este hecho concluye que la «lista de Roboam» realmente contiene varias ciudades que ya antes disfrutaban de ciertos privilegios y que Josías fortificó en 620, después que sus habitantes levitas emigraron a Jerusalén en virtud de la reciente centralización cultual (Dt 12, 11; Alt, KlSchr 2, 306-15). Sin embargo, la mayoría de los expertos, con Beyer, fechan las fortificaciones en el período que el Cronista les atribuye. El autor desconoce el traslado temporal de la capital de Jeroboam a Penuel (cf. 1 Re 12,25).

13. Los levitas se marcharon a Judá no porque Jeroboam se opusiera impíamente al culto legítimo de Yahvé (como el Cronista quiere insinuar), sino simplemente porque el monarca sustituyó a los traidores por leales. **15.** *los becerros:* Un despectivo resumen de 1 Re 12,26-33. Los toros alados, llamados querubines, eran símbolo legítimo de la presencia divina (cf. comentario a 3,11). Toda la culpa de Jeroboam estaría en haber duplicado este atributo esencial del culto relacionado con el arca. El comentario a 1 Re 12,26 ve esa culpa más bien en la semejanza, que podía inducir a error, de aquellos toros con los símbolos del culto baálico (→ 1-2 Reyes, 10:30). En cualquier caso, los esfuerzos de Jeroboam por guardar dentro de su reino tanto las manifestaciones de fidelidad religiosa de su pueblo como los beneficios económicos derivados de las peregrinaciones no pueden tomarse como idolatría o apartamiento del culto yahvista, que siguió siendo tan fuerte en Israel como en Judá. El auténtico abuso estaba en el sincretismo de Baal, plagado de obsesiones sexuales; Elías hubo de combatirlo en Israel, pero ya venía haciendo estragos en Judá incluso desde tiempos de Salomón (1 Re 11,5; 16,32). Todo el cap. 13 de 1 Re, contra el escarnio que un profeta sufre por culpa de los del norte, carece de interés para el Cronista.

18. *Majalat:* Es evidente que el Cronista quiso reforzar la legitimidad dinástica haciendo ver que Majalat, la esposa de Roboam, era tan pariente de David como el mismo rey (1 Re pasa por alto este detalle). No sólo tenían ambos un abuelo davídico, sino que otro abuelo de Majalat era hermano de David. **20.** *Maaká:* La segunda esposa de Roboam, conocida por 1 Re 15,2, era prima hermana del rey (Van den Born), a menos que, como afirma Rudolph (siguiendo a san Jerónimo: PL 23, 1457), su padre fuese «otro Absalón». Las restantes 76 esposas del rey quedan muy por bajo del número que tenía Salomón (1 Re 11,3). No es probable que el Cronista consigne este detalle con idea de explicar la caída de Roboam (12,1), pues en el siguiente versículo se le alaba, a pesar de que antes se le ha presentado como individuo de carácter vicioso. **22.** *Abías:* Es hijo de Maaká también según 1 Re 15,2; quizá debido a una corrupción del texto en 2 Cr 13,2 (TM, no LXX ni Pesh.), se le hace descendiente de Mikaías, hija de Uriel de Guibeá. Los expertos prefieren retener esta última lectura, pues no responde al tipo de cambio que un copista suele introducir.

52 **12,1.** El Cronista omite la aplastante repulsa de Yahvé con respecto a la dinastía del norte, recordada en 1 Re 14,1-20, así como los repugnantes detalles de la corrupción moral en que cayeron Roboam y Judá, llamado aquí «Israel». Pero en el v. 2 enriquece con algunos detalles suplementarios la devastación de Jerusalén por el faraón Šešonq.

Nos dice que en las fuerzas egipcias se incluían libios, etíopes y «sukíes». Los antiguos traductores llamaban a éstos «hombres de las cavernas», pero en los documentos egipcios examinados por Albright aparecen como «mercenarios» (cf. OTMS 18).

5. El Cronista aprovecha la invasión de Šešonq para introducir una enfática profecía. No hay por qué plantear la cuestión de si es histórica, pues constituye ciertamente una interpretación teológica de la invasión, o si fue compuesta por Semeías, fuente utilizada por el Cronista, o si lo fue por el propio Cronista. El muro de Karnak en que se halla consignado el relato de la invasión de Šešonq hace saber que Israel sufrió tanto como Judá (cf. B. Mazar, VTSup 4 [1957], 57-66). Este hecho es pasado por alto en Re, lo mismo que en Cr; pero además nos sorprende la noticia de 1 Re 11,40 en el sentido de que Jeroboam fue acogido por Šešonq. **10.** Roboam repone las placas que habían sido quitadas del templo por los invasores; ello le merece que se suavice el desdén con que se le trata. **14.** Vuelve a escucharse el tono de dureza en el epitafio del rey.

53 b) EL FINAL DE JEROBOAM (13,1-22). **1.** El heredero al trono de Judá recibió el mismo nombre que el hijo de Jeroboam: Abías (1 Re 14,1). Pero desde que empieza a reinar es llamado Abiyyam en la mayor parte de los manuscritos hebreos de 1 Re 14,31; 15,1. Esta igualdad de nombres en dos reyes contemporáneos de Israel y Judá es una permanente causa de confusiones en los reinados posteriores. Es posible que se impusieran estos nombres idénticos con la intención deliberada de provocar confusión, al menos en la medida en que representan pretensiones ideológicas opuestas, algo así como el nombre de repúblicas democráticas que llevan los estados de la Europa oriental. **2.** Sobre Mikaía, madre de Abías, cf. 11,22. En 1 Re 15,1-7 se pasa por alto el reinado de tres años de Abías; en ese pasaje hay tres versículos dedicados a David y uno a Roboam. El Cronista amplifica la nota sobre la guerra entre Abías y Jeroboam tejiendo una serie de tópicos descriptivos tomados de otras famosas batallas de la Biblia (Jue 9,7; 20,29; 8,2; Nm 10,9). **3.** Los números simbólicos múltiples de 40 se usan para mostrar que el poderoso ejército de Yahvé, el de Judá, alcanza una potencia doble de la que corresponde al número de sus guerreros (= 2 Sm 24,9). **4.** El largo discurso de Abías es un programa de reforma que recuerda el Natán en 1 Cr 17,14 y la burla que dirige David a Goliat en 1 Sm 17,8. Según esto, el Cronista tiene que excusar a Abías de la tacha de impiedad que este monarca comparte con la mayoría de los gobernantes según 1 Re 15,3. **5.** *alianza de sal:* La que es sellada compartiendo un banquete, como en Nm 18,19 (Ex 24,11). **6.** Tenemos aquí, a un mismo tiempo, una teología de la historia y una historia de la teología (Ex 29,1.38; 30,7; 25,30-31). La invención de un discurso para expresar la verdadera situación real es un recurso legítimo incluso en algunas tradiciones rigurosamente historiográficas. (Sobre un antisamaritanismo intencionadamente fomentado, cf. M. Delcor, ZAW 74 [1962], 281-91). **17.** Esta mortandad sólo puede entenderse en el

sentido de una conclusión teológica que saca el Cronista; tuvo que darse algún hecho extraordinario que viniera a corroborar que Yahvé protege a Judá, o más exactamente al verdadero culto, frente a los «hijos de Belial», los apóstatas de todos los tiempos (Stinespring, OAB). **19.** Betel, aunque sólo está a unos 16 kilómetros de Jerusalén, no pertenece de hecho a Judá unos años después (2 Cr 16,1; Am 7,10); sin embargo, la frontera estuvo muy indecisa, y es muy posible que Abías (Abiyyam) consiguiese controlar Betel, Efrón (unos 7 kilómetros al nordeste) y Yešaná, cerca de Semaráyim (¿un monte?). **20.** El Cronista pone mucho cuidado en aclarar que la muerte repentina es parte del castigo infligido a Jeroboam, mientras que Abías sigue reinando. El sincronismo de 1 Re 14,20; 15,9 sitúa la muerte de Abías dos años antes que la de Jeroboam, pero J. Bright, leyendo siete en vez de diecisiete años para el reinado de Roboam, establece el siguiente cuadro: Abías, 915-913; Jeroboam, 922-901 (así también W. F. Albright, BASOR 100 [1945], 20).

54 c) ASÁ SOBREVIVE A LA DINASTÍA DE JEROBOAM (14,1-16,14). El reinado de Asá en Judá (913-873; Bright) es presentado con unas reservas teológicas que vienen a complicar los escasos datos históricos conocidos. Sería de esperar que se atribuyese un significado decisivo al derrocamiento de la odiada dinastía israelita por Bašá, después que su segundo titular reinara solamente dos años (1 Re 15,25). Pero el Cronista se muestra indiferente con respecto al conflicto que enfrentó de por vida a Asá contra Bašá. Indudablemente, le resulta embarazoso el hecho de que Israel, a pesar del cambio político, siga mostrándose tan hostil como antes hacia Judá.

Las inconsecuencias del Cronista al juzgar el reinado de Asá pasan casi inadvertidas incluso en comentarios como los de Driver o Goettsberger. Herbert entiende que hay un problema, pero lo despacha en seguida: «La argumentación consiste en que durante los primeros treinta y cinco años de su reinado, Asá se mantuvo fiel a Yahvé y tuvo éxito, pero entonces empezó a buscarse ayudas humanas y enfermó» (PC). A esto añade Van den Born *(op. cit),* con igual concisión, que «las guerras interminables y la escasa salud son señal de haberse apartado de Yahvé, mientras que la vida larga y las medidas de reforma demuestran su favor».

Pero no podemos pasar por alto la maraña de inconsecuencias en las que Rudolph (también en VT 2 [1952], 367-71) se apoya para sacar en limpio una motivación convincente que explique la manera de proceder del Cronista en estos tres capítulos: Asá fue un reformador religioso cuyas largas guerras contra Bašá culminaron en una penosa enfermedad; pero esto puede conciliarse con una vida virtuosa suponiendo que el pecado de haber tratado mal a un profeta tuvo lugar al final de una vida virtuosa. Dado que la virtud merece paz y prosperidad en vez de guerra, la noticia de 1 Re 15,16 sobre la constante guerra de Asá contra Bašá ha de desecharse como una inexactitud o una exageración. Además, la descripción que el Cronista hace de la guerra kušita (durante los días virtuosos de Asá) ha de mirarse como un episodio de pura transi-

ción, a pesar de que dura, según parece, desde el año undécimo al decimoquinto del reinado de Asá (13,23; 15,10). El conflicto con Bašá hubo de ser fechado por el Cronista en una época tan tardía del reinado de Asá, que en realidad Bašá había muerto diez años antes (1 Re 16,8). Más aún, la extirpación de los ídolos de 15,8 es un duplicado de 14,3, y el éxito que en 14,2 se atribuye a esta empresa es negado en 15,17 (si es que «Israel» significa aquí Judá, como lo sugieren el contexto y 15,3; cf. comentario a 2,3). La afirmación de que caracterizar el discurso de Azarías en 15,3-4 (LXX; Vg.; cf. 15,1 en TM) como profecía es una incoherencia, pues en realidad se trata de filosofía de la historia, se revela inconsistente si descargamos a la profecía de las infundadas implicaciones con respecto a la predicción del futuro (VD 29 [1951], 321-33; B. Vawter, *Conscience of Israel* [Nueva York, 1961], 25; MR 232-50).

55 **14,1.** Los diez años de paz están en contra de 1 Re 15,16: «guerra con Bašá durante todos sus días». **2.** La aprobación de Asá es tan enfática como en 1 Re 15,14, pero este pasaje (v. 11) añade «como David», que el Cronista omite. *derribó los ašerim:* La expresión «parece difícilmente compaginable con la descripción que del reinado anterior hace el mismo Cronista» (Herbert). El Cronista pospone hasta 15,16 las drásticas medidas de Asá contra los delitos de su abuela Maaká (1 Re 15,13). **5.** Esta declaración del Cronista está en contradicción con 15,17 (= 1 Re 15,14), donde se afirma que no fueron suprimidos los lugares altos (de Israel). **6.** *ciudades fortificadas:* Un programa de armamentos tan intenso y prolongado revela la existencia de una guerra fría con Bašá. **8.** El ejército permanente es más numeroso que la fuerza reclutada para la guerra según 13,3.

9. Etíope (kušita, en hebreo) se aplica no sólo a Nubia, sino también a la adyacente península arábiga, incluido el Sinaí (Nm 12,1). Como los madianitas del Sinaí merodeaban incluso hasta la altura de Galaad (Jue 6,3), posiblemente tenemos aquí la noticia de una incursión de los beduinos del Négueb acampados cerca de Guerar (v. 14), no lejos de Mareša, en las colinas al sudoeste de Judá. Zéraj es nombre hebreo, y no hay motivo para aplicarlo al faraón etíope Osorkón o al monarca del desierto del Eufrates Kušán-Rišatayim, si bien en Jue 3,18 se atribuye la destrucción de Kušán a los vecinos de Mareša (cf. A. Malamat, JNES 13 [1954], 231-42). El ejército de Zéraj es de nuevo justamente el doble que el de Judá. **14.** *miedo:* Es el terror innominado que produce el caos: ha recibido el nombre de «pánico» por creerse que lo mandaba el dios Pan.

56 **15,3.** La «profecía» de Azarías es una pieza maestra de teología histórica. En el período de los jueces (Jue 17,6; 21,25), el grito de «sólo Dios nos gobierna» expresaba un orgullo desatado. **8.** La aceptación de este reto por Asá es un duplicado cuyos detalles no concuerdan con 14,5. **9.** En hebreo, *gērîm* (residentes) se refiere a las minorías étnicas locales. Simeón era parte de Judá; los refugiados efraimitas son probablemente (como en el v. 8) unos mercaderes fronterizos que cambiaban fácilmente

de bandera. **10-11.** Los únicos «despojos» compatibles con la narración del Cronista son los procedentes de la campaña contra Zéraj, que parece haberse prolongado durante cuatro años (14,1). **13.** Esta carnicería hubiera sido brutal, entendida como una sentencia pronunciada en serio, pero en realidad no llegó a ejecutarse. **16.** Maaká, su abuela, como en 11,21.

57 **16,1-6.** Asá tenía treinta y seis años a los diez de la muerte de Bašá, como recuerda 1 Re 16,8. La exactitud del Cronista, o su propósito de fidelidad histórica, sólo podría salvarse suponiendo (sin ninguna otra garantía) que en este lugar echa sus cuentas a partir de la división del reino (cf. Thiele, *Mysterious Numbers,* 59; Albright, BASOR 100, 20). No va contra el respeto debido al texto sagrado el afirmar que el Cronista, sabiendo que el anciano Asá sufrió una enfermedad como aparente consecuencia de haber maltratado a hombres como Jananí (v. 7), tomó de su fuente histórica (1 Re 15,16-22, palabra por palabra) este ejemplo de la confianza que Asá puso en las alianzas humanas en vez de en Yahvé. **7.** A esta enseñanza moral apunta el juicio de Jananí sobre la actuación del monarca, que se siente naturalmente encolerizado. **12.** El Cronista abomina incluso de los más inocentes recursos que de alguna manera pudieran definirse como incluidos en aquello que él ataca más decididamente: el buscar ayuda en los hombres y no en Yahvé. «Médico» es exactamente lo que significa el hebreo con el término «sanador», aun cuando la intención del Cronista es significar «brujo» o «curandero».

58 **B) Un siglo de agitación social (17,1-25,28).** Esta época decisiva en la historia del yahvismo se caracteriza en Israel por los manejos del profeta Eliseo con vistas a derrocar la dinastía de Omrí. Las penosas consecuencias que, por intermedio de Atalía, nieta de Omrí, trajo a Judá esta situación de desorden no podían ser pasadas por alto en el relato del Cronista. Todas estas desgracias tuvieron su origen en la alianza de Josafat, rey de Judá, con Ajab, rey del norte, pero este hecho queda transfigurado en un «misterio» que incorpora la actuación de un oscuro profeta. El Cronista no tiene ningún interés por los antiguos profetas de Israel, que tanta importancia tuvieron, ni por los gremios proféticos reunidos en torno a Elías y que estaban destinados a transformarse en los profetas escritores de Judá a partir del año 750.

59 a) JOSAFAT, 873-849 (17,1-20,37). **17,1.** Josafat significa «Yahvé juzgó», y se ha afirmado con toda verosimilitud que la exposición del Cronista referente a este reinado es una serie de variaciones sobre ese tema. *se robusteció frente a Israel:* Lit., «prevaleció sobre Israel»; bien podría significar «consolidó su poderío dentro de Judá» (cf. comentario a 10,16). El v. 2 da a entender que ello incluía ciertas medidas defensivas frente al más cercano enemigo. Estos preparativos no son ajenos al juego e intrigas diplomáticas de la alianza matrimonial con Israel (18,1; 20,35). En última instancia, se trata de una forma de obtener rehenes, al amparo de la cual cada uno de los bandos podía hacer preparativos para un ataque.

3-6. Todo esto no es quizá más que una legítima deducción que el Cronista hace partiendo del hecho de que no se consigna durante el tiempo de la corregencia de Josafat ninguna lucha que viniera a turbar la paz (16,12). Por otra parte, la noticia que se inserta en los vv. 7-9 como ejemplo del buen comportamiento del rey está tomada —con nombres y todo— de una misión de levitas enviados a instruir al pueblo con posterioridad al año 500 (Zacarías, Tobías, Elišamá; Zac 6,10; Neh 2, 10; 7,62; cf. comentario a 1 Cr 3,24). **11.** El intercambio de dones entre jefes de estados vecinos es una mínima exigencia del protocolo; al omitir que Judá corresponde también a los regalos, el Cronista da la impresión de que el rey de Judá disfruta de una especie de soberanía. **13.** Las ciudades de guarnición en Judá han sido cuidadosamente investigadas por Y. Yadin (BASOR 163 [1961], 6-12). **14.** La lista de altos oficiales presentes en Jerusalén procede indudablemente de una antigua relación; las cifras, probablemente, representan el total de la población en que cada uno de ellos podía mandar, pero aun así implican alguna exageración. **19.** La narración del Cronista pasa por alto el contenido de 1 Re 17-22, donde se describe la aparición de Elías, y especialmente el aumento de los recursos nacionales fomentado por Jezabel, la reina consorte de Ajab.

60 **18,1.** La alianza matrimonial de Atalía, hija de Ajab, con Joram, hijo de Josafat, tuvo probablemente que ver con los subsiguientes tratos diplomáticos mucho más de lo que el Cronista se cuida de señalar. **2.** No está claro en modo alguno por qué el rey de Judá habría de corresponder a una llamada de cortesía hecha por el jefe de los enemigos de su pueblo. De 1 Re 22,1ss se desprende que fue Ajab quien convocó a Josafat, prescindiendo incluso del tono en que se expresan los siervos de Ajab en la mesa de conferencias. ¿Qué razones tendría el Cronista, que ha presentado al rey de Judá como terror de los filisteos y de sus vecinos árabes, para presentarlo ahora respondiendo que pone su ejército a disposición del otro, en vez de hacerle decir: «¿Qué ventajas puedo conseguir para mi pueblo aviniéndome a colaborar contigo sobre una base de igualdad?». **4.** *indaga primero:* Pero esto no es lo primero; Josafat ya se ha comprometido en la empresa antes de proponer piadosamente que se recurra al Señor. **5.** Este largo y fascinante capítulo es una repetición literal de 1 Re 22,4-35. En ambos casos se saca la conclusión de que el culto practicado en el reino del norte es verdaderamente malo. Más razonable y teológico sería concluir que Yahvé muestra inexorablemente su voluntad a Samaría con los medios débiles y humildes que elige (cf. 1 Cor 1,27). **22.** El Cronista acepta, sin oponer ninguna objeción, la idea de que Yahvé es plenamente responsable del espíritu mentiroso que anima a los falsos profetas (cf. comentario a 1 Cr 21,1). **31.** Insertando únicamente la expresión «Dios le ayudó», el Cronista transforma el grito de terror con que Josafat se da a conocer en una serena y noble plegaria.

61 **19,2.** A la flagrante deslealtad que supone el haberse dejado enredar por Israel se añade la estupidez de retornar vencido; el Cronista, sin embargo, se contenta con dirigir al rey una suave reprimenda, pues al regresar a Jerusalén aumenta el prestigio y la situación económica de los levitas (v. 8; cf. W. F. Albright, *The Reform of Jehoshaphat* [Hom. A. Marx; Nueva York, 1950], 1, 61-82). No hay motivo para suponer que este pasaje sea un duplicado o que esté relacionado con 17,7 por otro factor que la constante simpatía del Cronista hacia todo lo que favorece a los levitas. Se diría que los jueces, civiles o sacerdotales, nombrados por un individuo cuyo nombre significa «Yahvé juzga» (= Josafat) en el marco de un viejo sistema de favoritismo, estaban dando motivos de descontento por su corrupción y parcialidad. A fin de recuperar el crédito ante el público (por ejemplo, tal como lo recomienda Dt 16,18; 17,9), estos aventureros políticos son sustituidos por unos servidores civiles concienzudos, los escribas levíticos, conocedores de la ley y capaces de hacerla guardar, que la aplicarán con una objetividad sin concesiones a la imaginación o al sentimiento. **11.** Más aún, para garantizar el cumplimiento de sus sentencias y veredictos, se les provee de un cuerpo de alguaciles también levíticos. *Šoṭēr* («escriba», en acádico) equivale al policía del moderno estado israelita (en cuanto a sus implicaciones en la antigüedad, cf. Van der Ploeg, *op. cit.*, 185-96; De Vaux, IAT 220).

62 El capítulo 20 carece por completo de paralelos en la Biblia (cf. M. Noth, ZDPV 67 [1945], 45-71). **20,1.** *maonitas:* En hebreo es, inconfundiblemente, una repetición de ammonitas. Los más importantes manuscritos de los LXX leen «mineos» (tribu de Arabia del Sur), término con que también traducen *mᵉʿûnîm* en 1 Cr 4,41 y en 2 Cr 26,7. Hay un Maʿon cerca de Petra y otro al sur de Hebrón, pero ambos pertenecen a la difusa área de la tribu llamada (o relacionada con) los edomitas y los nabateos (Seír del v. 10). El hecho de que el lugar originario de los invasores se denomine luego Moab-Amón resulta aceptable incluso hoy. Los estudiantes o peregrinos que desde Jerusalén miran hacia el este por encima del Jordán, contemplan los farallones de Moab, en torno a la capital jordana de Ammán, y tienden con toda naturalidad a aplicar este nombre a los remotos distritos situados al este del Jordán. **2.** Incluso Siria forma parte de la región nabatea, pero «Aram» en vez de «Edom» en gran número de manuscritos hebreos es un error constante y muy común. Es posible que el compilador de este versículo no conociera mejor que nosotros la localización exacta de Jasasón-Tamar, pero, al igual que nosotros, estaba seguro de que se hallaba al sur de Hebrón, en la región cuya localidad más conocida era Engadí. **3.** «Buscar al Señor» implica de ordinario el empleo de determinados recursos adivinatorios (lo contrario en 1 Cr 10,14). Aquí sólo se especifican el ayuno y la plegaria. **5.** No hay motivo para suponer que esta actitud del rey implica que no se ha dado comienzo a las operaciones militares; por el contrario, su plegaria es típica de quien envía un ejército hacia el campo de batalla (cf. 14,11; 1 Sm 17,45). **14.** Es significativo que Yahvé elija a un cantor (los favoritos del Cronista; cf. comentarios a 1 Cr 25,1; 15,17) en vez de un sacerdote o un profeta para dar a conocer su vo-

luntad (cf. A. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* [Cardiff, 1944], 61). **17.** La victoria quedó asegurada. **23.** Es muy posible que la inmunidad de Judá se debiera en definitiva a una falta de solidaridad entre los clanes que se habían aliado contra él. **26.** Ejemplo de etiología: «Hay un lugar llamado *b'rākâ* (bendición) porque en otros tiempos tuvo lugar allí una importante bendición». **36.** El breve reinado de Ocozías en Israel (850-849; Bright) liquida las empresas comerciales que Ajab puso en marcha. A finales de su reinado, Josafat también se hace responsable de las perturbaciones, que terminarán precipitando una revolución social (cf. comentario a 22,7). Acerca de los navíos de Tarsis, cf. comentario a 9,21. La inserción de este episodio aquí es un contrapunto poco hábil.

63 b) ATALÍA, 849-837 (21,1-23,21). *Athalie,* la obra clásica de Racine, se centra en el dramático hundimiento del reino de Judá. La misma presencia de esta perversa mujer en Jerusalén era un símbolo del pecado de Samaría, cuyo fruto era ella misma. Se aseguró el poder con una serie de horribles asesinatos; esta mujer sólo es comparable a la medieval Marozia, que llegó a dominar el papado. La crisis de Atalía llegó exactamente el mismo año en que su madre, Jezabel, dominaba de manera semejante a Israel (842), después de implantar el sistema económico del monopolio. La sublevación de Jehú trajo consigo un cambio, pero solamente cuando el país hubo llegado a un grado enorme de postración.

21,1. Joram (849-842), padre de Ocozías (842), reinó en Judá, mientras en la lista de los reyes de Samaría aparecen estos mismos nombres en orden inverso: Ocozías (850-849) y Joram (849-842, fechas idénticas a las de Joram de Judá en la cronología de Bright). **4.** El asesinato por Joram de sus propios hermanos parece ser obra de su esposa Atalía, no sólo por lo explícito que resulta el v. 6, sino porque ella misma se libró del castigo. El v. 6 está tomado de 2 Re 8,18, donde el Cronista vuelve a coger el hilo de la narración deuteronomista después de omitir los siete capítulos completos que tratan de Eliseo. No se menciona esta matanza en Re, pero su historicidad está fuera de dudas. Los investigadores se muestran escépticos ante la afirmación de Noth, eruditamente documentada, de que nombres como Miguel o Yejiel no pudieron usarse en época tan temprana. *príncipes de Israel:* Se alude, desde luego, a Judá; cf. comentario a 10,16. **5.** Cuando Joram tenía treinta y dos años, su hijo más joven y futuro sucesor, Ocozías, tenía tres años más, a no ser que cambiemos cuarenta y dos por veintidós, como en 2 Re 8,26. **7.** Era la nación de David, más que su dinastía, lo que Yahvé en su fidelidad se había comprometido a no destruir en 2 Re 8,19. **8.** *Edom:* Como el territorio al este del Jordán, frente a Judá, estaba en poder de Omrí, lo único que allí le quedaba a Judá era la región al sur del mar Muerto. Realmente eran inevitables unas estrechas relaciones, étnicas y comerciales, entre Petra y Hebrón; ello daría por resultado, con el tiempo, la sumisión de Judá a Edom en la persona de Herodes el Grande. **10.** Libná tiene importancia en Jos (10,29; 21,13). Su situación al oeste de Lakiš es objeto de discusión (el montículo de Safí, según F. M. Abel; W. F. Albright prefiere Borna, 9 kilómetros más al sur). Los disturbios provocados por Edom y Libná se toman de 2 Re 8,20ss, añadiendo la consabida observación piadosa del Cronista.

12. Es sorprendente esta repentina aparición de Elías en la narración del Cronista tras la cuidadosa supresión de su nombre y de una docena de capítulos en que su figura es la más destacada. Sin embargo, por 2 Re 1,17 sabemos que Joram de Judá llegó a ser rey cuando Elías aún desarrollaba su ministerio. Es probable que Elías, mientras andaba por Samaría, Galaad, Fenicia y el Sinaí (¡1 Re 19,8!), tuviera conocimiento de cuanto ocurría en Judá y hablase de ello. Si estas opiniones fueron recogidas por un discípulo y dadas a conocer en vida de Elías o después de la muerte del profeta, o si se trata de una composición del mismo Cronista para esta ocasión, es algo que no reviste mayor importancia, dado el tipo de historia que nuestro autor pretende hacer. **16.** Los etíopes (cušitas, en hebreo, como en 14,9) son las tribus árabe-madianitas que tenían fronteras con Judá y Filistea y que en sus correrías se hacían presentes por todas partes. **17.** *Joacaz:* El hijo más joven es *llamado Ocozías en 22,1 y 2 Re 8,24-25.* **19.** *Las hogueras funerarias* sólo están atestiguadas en el caso de Asá (16,14). **20.** Lo sepultaron en la ciudad (como 1 Re 15,8), lo cual significa un golpe para las suposiciones de arqueólogos y exegetas en el sentido de que los piadosos israelitas se negaban a vivir en ciudades donde hubiese tumbas, como Tiberíades (presunción que siguen compartiendo DiccBib 1934; IDB 1, 475, a pesar de datos como los de J. Simons, *Jerusalem of the Old Testament* [Leiden, 1952], 274, 309; S. Yeivin, JNES 6 [1948], 30-45; S. Krauss, PEQ 79 [1947], 102-11).

64 **22,2.** El Cronista menciona ahora por primera vez el nombre de Atalía; ello puede ser signo de que la influencia de ésta sobre su hijo Ocozías fue aún mayor; otra razón para suponer que éste tenía solamente veintidós años cuando subió al trono (cf. comentario a 21,5). **5.** Para Ocozías, tomar parte en la campaña de Samaría contra Siria, narrada en 2 Re 8,28-29, no es otra cosa que apoyar la política de su abuelo. Pero el Cronista parece apreciar y explotar por una vez las posibilidades dramáticas. La piadosa labor redaccional, que muchas veces consigue quitar todo color al texto, profundiza ahora (v. 7) en el sentido de los movimientos político-sociales de la época: en el plan salvífico de Dios, el rápido eclipse de Ocozías va ligado al decisivo derrocamiento de la dinastía de Omrí en Samaría.

8. El nombre de la madre (o pariente muy cercana) de Atalía, Jezabel, no es mencionado en el relato que hace el Cronista de la muerte ocurrida a ambos reyes en Yizreel; en cambio, domina la escena en 2 Re 9,30. **10.** La brutalidad de que se hace objeto a Jezabel, más aún que la ejecución rutinaria de Ocozías, puede explicar la reacción patológica de Atalía. **11.** El deuteronomista proporciona de nuevo el toque dramático (2 Re 11,2). **12.** Atalía controló totalmente el poder durante seis

años de un reinado de terror. (Cf. H. Donner, OrAnt 2 [1963], 229; M. Tsevat, JSS 3 [1958], 237).

65 **23,1.** Estos «jefes de cien» son *śārê m^e'ôt,* como en 2 Re 11,4, pero el Cronista les da nombres típicamente hebreos en lugar del étnico «carios» (cretenses, 2 Sm 8,18). Yehoyadá, caso raro, aparece sin ninguna presentación. A primera vista se diría que es un jefe de policía, pero en el v. 8 resulta ser un sumo sacerdote (= 2 Re 11,9). **2.** El Cronista no puede soportar que un rey de Judá sea elevado al trono por unos extranjeros que invaden el santuario; por consiguiente, les proporciona la colaboración de los levitas. También da muestras de escaso realismo cuando afirma que «todas las casas de Israel» enviaron delegados a la conjuración. **4.** Los *rāṣîm* («corredores» u «hombres de a pie», mejor que guardias) son sistemáticamente eliminados del relato de Re. **7.** Rudolph va demasiado lejos al suponer que estas órdenes tienen por objeto proteger el santuario más que la persona del rey. **13.** *pueblo de la tierra:* Muestra su alegría, como en 2 Re 11,14 (W. Rudolph, *Hom. A. Bertholet* [Tubinga, 1950], 477); es un término técnico discutido (De Vaux, IAT 112-14; cf. comentario a Esd 4,4). *los cantores con sus instrumentos musicales:* El Cronista introduce a los levitas, aun con peligro de rebajar la tensión dramática.

66 c) JOÁS, 837-800, Y AMASÍAS, 800-783 (24,1-25,28). **2.** Este monarca de siete años desarrolla una buena labor mientras (corrigiendo 2 Re 12,2, «porque») deja que el sacerdote tome las decisiones. **3.** Pasados diez años, el mismo Yehoyadá se encarga también de buscar una esposa para el rey y luego otra (adiciones del Cronista). **5.** La iniciativa del rey adolescente en orden a organizar el culto religioso sobre unas sólidas bases económicas resulta un tanto tímida, especialmente si se tiene en cuenta que consiste en reprochar a los sacerdotes el que no recojan el dinero con suficiente diligencia. *de todo Israel:* En 2 Re 12,5 se supone que los sacerdotes se preocuparán de que las reparaciones sean costeadas dentro del círculo de sus amistades; pero, según 2 Re 12,1, son precisamente estas «amistades» *(makkār,* «conocimientos») las que, al parecer, explican que el dinero no llegue a emplearse en las reparaciones del templo. En 2 Re 12,4 hay varios tecnicismos muy oscuros en relación con el origen de estos fondos. **6.** El autor pasa por alto el hecho de que Joás dejó transcurrir unos diez años antes de tomar medidas más severas. **8.** El rey se encarga de organizar la recogida de fondos. Según 2 Re 12,13, la idea se le ocurre también a Yehoyadá. **14.** Corrección de 2 Re 12,9; es curioso que el Cronista suprima 2 Re 12,15 —los sacerdotes no intervienen los fondos que ellos mismos transferían a sus habilitados, en los que tenían depositada su confianza—, así como el v. 16; las reparaciones del templo no suponían merma para los estipendios de los sacerdotes.

18. El Cronista encuentra inexplicable la noticia de 2 Re 12,17-18; después de una vida virtuosa y de ayuda al sacerdocio, ¿cómo es que Joás pudo ser castigado con una invasión de los sirios? ¿Cómo es posible que se sirviera de los fondos sagrados para alejar a los invasores?

Para explicarlo, el autor no tiene más que recurrir a la racionalización de que Joás, una vez muerto Yehoyadá, cayó en una flagrante idolatría, el pecado típico de los reyes de Judá. **20.** Este Zacarías es indudablemente el mismo de Lc 11,51, llamado hijo de Baraquías en Mt 23,35 por asimilación con Is 8,2. **23.** A pesar de que la figura de Joás ha quedado bastante enturbiada, al Cronista le resulta muy amarga la idea de exponer cómo un rey de Judá abrió el tesoro sagrado a los invasores paganos. En consecuencia, se hace recaer toda la responsabilidad sobre los sirios. No se nombra al rey de éstos: Jazael. **24.** En vez de exculpar a Joás de su simonía, se le presenta pagando este pecado con la muerte. **25.** La conspiración que 2 Re 12,20 condena lacónicamente aparece aquí como un justo acto de retribución moral (en 25,2-3 se reprueba el castigo de los conspiradores).

67 **25,1.** Amasías es una variante de *'Amoṣ,* «Yahvé ha hecho fuerte». **4.** La singular importancia atribuida a esta máxima (como en 2 Re 14,6) se debe, indudablemente, al hecho de que, a partir de Jr (31,30 [= Ez 18,20]) y Dt (24,16), la nueva norma de la responsabilidad individual había ido ganando terreno en el pueblo como reacción frente a la antigua moral mosaica (cf. Ex 20,5; 34,7). J. Scharbert (Bib 38 [1957], 149) sostiene que siempre estuvo implícita en la legislación mosaica. **5.** El Cronista amplifica en 12 versículos una breve noticia etiológica de 2 Re 14,7, suprimiendo su punto de partida (Yoqteel = Sela). Dado que Sela es, sin duda alguna, Petra, resulta lamentable que la lexicografía hebrea no ilustre el motivo por el que Amasías eligió este nuevo nombre. Ni Re ni Cr insinúan que esta campaña tuviera carácter defensivo o que fuese una expedición de castigo; tampoco les preocupa el presentarla como una agresión violenta. **9.** Amasías pensó seguramente que es mejor perder la suma adelantada que verse arrastrado a la catástrofe por aprovecharla, sagaz política que el autor atribuye a inspiración divina. Pero la promesa divina difícilmente se compagina con el v. 13. **14.** Era cosa habitual en el Próximo Oriente antiguo, después de una guerra de conquista coronada por el éxito, fomentar la religión del pueblo sometido, incluso añadiendo las imágenes de los dioses del pueblo vencido al panteón del vencedor. Bien pudo llevar a cabo un gesto semejante el victorioso Amasías.

17. Según las ideas del Cronista, esta acción es un eslabón que viene a unir la cadena de argumentos teológicos necesarios para llegar a la conclusión de que Judá, que tiene consigo a Yahvé, será humillado por Israel, que no tiene a Dios consigo (= 2 Re 14,8-14). **24.** El autor dedica una palabra amable a su buen amigo Obededom (cf. comentarios a 1 Cr 13,14; 25,8). **25.** Extraña la noticia de que Amasías disfrutó de quince años de reinado aparentemente próspero tras la muerte de su enemigo. **27.** El Cronista añade a Re únicamente la insinuación de que durante todo este tiempo se estuvo tramando una conspiración contra Amasías; pero, al parecer, pudo contar hasta el fin con una buena disposición por parte de los elementos oficiales, ya que después de su fatal huida a Lakiš fue enterrado en Jerusalén.

C) Aparición de la profecía escrita (26,1-32,33).

68 a) ACTIVIDAD CONSTRUCTORA DE OZÍAS. EL REY CONTRAE LA LEPRA (26,1-23). Cuatro detalles hablan del interés que siente el Cronista hacia este rey. En primer lugar, pone a su lado un guía sacerdotal, Zacarías, como lo era Yehoyadá en 24,2. Siendo muy remota la posibilidad de relación con Is 8,2, esta figura corresponde de manera desconcertante al hijo de Yehoyadá de 24,20, quizá en virtud de una licencia dramática. En segundo lugar, el Cronista es el único en transmitirnos información acerca de las empresas militares de Ozías, tanto en el orden defensivo como en el ofensivo. En el conjunto de edificaciones de Qumrán se han podido reconocer una torre y una cisterna «en el desierto» (v. 10), fechadas en el siglo VIII gracias a los restos de cerámica y que llevan el nombre de «ciudad de sal», como en Jos 15,62 (M. Noth, ZDPV 71 [1955], 111-23). Sobre las incursiones en territorio filisteo, cf. lo que escribe D. Freedman sobre las excavaciones de Ašdod (BA 26 [1963], 134-39). Yabné, cuna del judaísmo posjerosolimitano, se menciona aquí por única vez en toda la Biblia (= ¿Yabneel? [Jos 15, 11]). Otro éxito de Ozías, que se supone confirmado por las excavaciones, es la recuperación del puerto de Eilat, en el mar Rojo (cf. N. Glueck, BASOR 72 [1938], 8; G. E. Wright, BibArch 161), pero llama la atención el que este acontecimiento se consigne en 2 Re 14,22 atribuyéndolo no a Ozías, sino a su padre. Esta anomalía queda un tanto rectificada en 2 Cr 26,2, donde quizá se supone que ello ocurrió después de muerto el rey (de Edom, no Amasías; cf. B. Alfrink, OTS 2 [1943], 112). En tercer lugar, el Cronista, como era de esperar, amplifica la noticia de 2 Re 14,22 sobre la lepra contraída por este monarca, convirtiéndola en un castigo que le es infligido dramáticamente en el mismo momento en que se atreve a inmiscuirse en el culto; es todavía más dramático en Josefo, donde va acompañado de un terremoto y de relámpagos (*Ant.*, 9.10, 4 § 225; J. Morgenstern, HUCA 12 [1938], 3). En cuarto lugar, el nombre que el Cronista atribuye a Ozías parece ser correcto, el mismo por el que es conocido de los profetas y los modernos historiadores. Este mismo nombre se usa en 2 Re 15,13.30ss para consignar un pasado. Sorprendentemente, este nombre es reemplazado por el de Azarías para describir su subida al trono y todo su reinado en 2 Re 14,21-22; 15,1-8 (ttmbién 1 Cr 3,12).

También Azarías es el nombre, sólo atestiguado aquí, del sacerdote cuya lesa majestad fue causa de la lepra del rey (vv. 17-20). Este sumo sacerdote parece tener sobre Ozías la misma autoridad teocrática con que aparece confusamente investido el citado Zacarías. De ahí que quizá haya algún fundamento para creer que sólo hay un Azarías, sacerdote regente que despachaba los asuntos oficiales durante el período que transcurrió entre la incapacitación de Ozías, por causa de la lepra, y la transferencia efectiva de poderes al joven Jotam (cf. R. North, BCCT 112, n. 27). Este mismo hecho lleva a H. MacLean (IDB 4, 742) a concluir que Azarías (nombre que en hebreo sólo se diferencia en una letra de Ozías, y que además está muy próximo a éste en cuanto al

sentido) era el nombre privado del rey, que éste volvió a tomar después de la abdicación; cf. comentario a 2 Re 14,21; acerca de los nombres regios, cf. A. Noneyman (JBL 67 [1948], 13-25).

23. Ozías fue enterrado en el cementerio real «a pesar de» (no «a causa de», como traen BJ y otras versiones) haber muerto leproso. Eminentes expertos, como Simons, aceptan, dejándose llevar quizá de sus mismos deseos, la suposición de Sukenik que atribuye a esta sepultura una lápida posterior en ochocientos años, con la inscripción aramea «aquí fueron traídos los huesos de Ozías, rey de Judá. No abrir» (→ Historia de Israel, 75:76).

Ni Cr ni Re advierten que durante el reinado de Ozías se produjo una explosión capital de aquella proclamación carismática que llamamos *profecía escrita: la visión inaugural de Isaías (6,1)*, a la que precedió en poco tiempo la aparición de Amós (1,1). J. Milgrom (VT 14 [1964], 164-82) atribuye el conjunto de Is 1,10-6,13 al período de Ozías.

69 b) ANTAGONISTAS REGIOS DE ISAÍAS (27,1-28,27). El reinado de Jotam es en 2 Re 15,33ss una simple transición que recibe una tibia aprobación. El Cronista lo amplifica hasta llenar con él este breve capítulo 27. ¿Qué motivos pudo tener para convertirlo en un radiante elogio, reelaborando para ello los elementos adversos, como hace en el v. 2? Quizá le empujara su propensión a verlo todo de un solo color, sin matices: todo el que cae del lado bueno de esa estrecha línea de una mínima sumisión a Dios es un héroe, mientras que los demás son unos criminales. **3.** El muro de Jotam en Jerusalén, según J. Simons (OTS 7 [1950], 192; *Jerusalem of the Old Testament,* 330), pudo deberse a un intento de abrir espacio para que la ciudad se extendiese desde el sudeste al sudoeste. Por alguna razón suprime también el Cronista, o quizá la transforma adaptándola a su versión de la guerra victoriosa contra Ammón, la indicación de 2 Re 15,37 de que la amenaza de Rasón y Pecaj, a la que tanta importancia se atribuye en Is 7,1-17, ya se iba insinuando en tiempos de Jotam.

70 Sobre este fondo de virtud, la malicia de Ajaz resulta enormemente intensificada por nuestro autor en el cap. 28. Es chocante que ni aquí ni en el lugar paralelo de 2 Re 16,7 se haga mención alguna de la larga historia que nos transmite Is 7,1-6. La descripción que hace el Cronista de las consecuencias que para el templo tuvo la alianza con Asiria resulta enormemente eufemística si, como parece probable, lo que ésta trae consigo es un culto diplomático al dios de los asirios, que es instalado junto a Yahvé, o al menos la utilización de los tesoros del templo para sufragar ciertos gastos políticos. En los vv. 8-13, el Cronista relata un notable alzamiento de la población samaritana en favor de sus hermanos de Judá. Este gesto revela en muchos detalles la piedad simplista del autor; sin embargo, es algo tan ajeno a su habitual condenación en bloque de Samaría y de Ajaz, que no puede ser pura invención. Fuera de estos dos episodios, no resulta fácil resumir las diferencias que Cr ofrece en contraste con Re-Is en unos cuantos apartados; tendremos que señalar en cada versículo las principales divergencias.

28,3. *quemó a sus hijos:* Este plural, mientras 2 Re 16,3 trae singular, es meramente retórico; el mismo Cronista reconoce (vv. 7.27) que sobrevivieron otros hijos; sin embargo, no hay pruebas concluyentes de que este rito, anatematizado aquí y en 2 Re 23,10, consistiera efectivamente en quemar hasta la muerte y no en una especie de ordalía o en poner una marca a fuego. **5.** El Cronista resulta sorprendente y parece apoyarse en alguna relación objetiva cuando describe la invasión aramea de Judá como algo independiente de sus choques con Samaría y mucho menos horripilante. **6.** *Pecaj:* Cf. H. Cook (VT 14 [1964], 121-35).

9. El arrebato antimilitarista de Oded en Samaría resulta notable por dos razones: va contra la autoridad de los jefes militares, no contra el rey o cualquiera otro gobernante civil; no contiene indicio alguno de que la acción militar contra la que se alza el profeta estuviera bajo las órdenes de la autoridad samaritana. De estos hechos innegables, Van den Born saca una audaz conclusión: el Cronista ha insertado aquí la noticia de un acontecimiento en el que la población samaritana se habría opuesto a que algunos invasores de Judá se retirasen con éxito de su campaña. Estos invasores procederían de Moab o Ammón («vuestros hermanos», v. 11) y no del reino del norte. **15.** No sólo se consigue que el ejército suelte a los prisioneros y abandone el botín recogido, sino que los «buenos samaritanos», de manera muy semejante a lo que nos dirá Lc 10,34, entregan vestidos a los prisioneros que vienen con sus ropas destrozadas y proporcionan a todos ellos comida y bebida. Más aún, los ungen con aceite y ofrecen sus asnos para transportar a los que no pueden valerse por sí mismos. Jericó es el puesto fronterizo donde los cautivos son entregados a sus parientes de Judá.

71 **16.** La llamada de auxiilo que Ajaz dirige a Asiria es indudablemente consecuencia del ataque sirio-efraimita del v. 5 (como en 2 Re 16,7), si bien el Cronista rompe la conexión insertando una viva cuestión marginal e insistiendo en las invasiones procedentes del sudeste y del oeste, Edom y Filistea, en los vv. 17-18. **20.** *Teglatfalasar:* Tilgatpilnéser, igual que en 1 Cr 5,6, variante inesperada del Tiglat-piléser (o Pul) de 2 Re 15,19.29. Choca que no se aluda siquiera a la vibrante intervención de Isaías (¡7,14!), a pesar de que el personaje le es conocido al Cronista (32,20). En 29,1, el autor parece aceptar el sincronismo de 2 Re 16,2, según el cual Ajaz tiene once años de edad y aún no ha sido proclamado rey cuando nace Ezequías, hecho que deben explicar los numerosos intérpretes que consideran a Ezequías como el Emmanuel. J. McHugh (VT 14 [1964], 452) sitúa diez años más tarde el nacimiento de Ezequías, en vida de Ajaz. De la narración de Is no podemos sacar en claro si Ajaz desistió finalmente de llamar a Teglatfalasar o si la llegada del ejército asirio causó más daños que beneficios a Judá. No parece ser éste el caso según 2 Re 15,29; 16,9. Los indicios en contra que ofrece 2 Cr 28,21 quizá deban mirarse, no menos que el v. 23, como una deducción teológica más que como un dato conservado en los archivos. En contraste, el v. 24 consigna ciertos detalles referentes al altar que en 2 Re 16,10-17 resultan aún mucho más ofensivos, si bien 2 Cr 28,24 puede contener exageraciones y hacer conjeturas sobre las posibles motivaciones de Ajaz. **27.** El entierro de Ajaz fuera del cementerio real (o incluso fuera de la porción davídica de Jerusalén, como en el TM corregido por los LXX) no está en contradicción estricta con 2 Re 16,20, sino que más bien esclarecería su habitual frase hecha mediante una advertencia teológica: un rey tan malvado no pudo tener una sepultura decorosa.

72 c) MOVIMIENTO ECUMÉNICO DE EZEQUÍAS (29,1-32,33). Ezequías aparece fundamentalmente como un individuo vacilante y un antagonista en Is 37,6; 38,1 y en 2 Re 20,19. Para el Cronista, por el contrario, es uno de los más nobles promotores de reforma. La decisión y energía con que se le presenta entregado a la tarea de la defensa nacional y a un movimiento ecuménico no están atestiguadas en otros lugares de la Biblia, pero esta visión contribuye a nuestro mejor entendimiento de las reformas deuteronomista y de Josías. **1.** *de veinticinco años:* Sólo quince según McHugh *(op. cit.,* 452). De hecho, un rey niño resulta más apto para actuar como reformador, por ser más dócil a las influencias de sus sacerdotes y ancianos (cf. 24,1 sobre Joás y 34,1 sobre Josías; pero en 20,31 el admirado Josafat empieza a reinar a los treinta y cinco años).

3. La primera preocupación de Ezequías, en el primer mes (Nisán o marzo; → Historia de Israel, 75:62) del primer año completo de su reinado, consistió en restaurar el culto dentro de Jerusalén. El hecho queda expresado con gestos y fórmulas que suponen una repudiación directa de la actuación de Ajaz en 28,24. **4.** Se convoca nominalmente a los sacerdotes y a los levitas para la ejecución de esta tarea. **5.** Las palabras van dirigidas directamente a los levitas, quizá como un reproche tácito a la complacencia con que los sacerdotes habían secundado a Ajaz, según 2 Re 16,11. Los sacerdotes estaban presentes allí donde era necesaria su intervención para penetrar en los recintos reservados, como en el v. 16; sin embargo, eran muy pocos y los levitas se mostraban mucho más celosos (v. 34; 30,3). **6.** La confesión pública es un género muy en boga durante el período de las amargas reflexiones en Babilonia. **12.** La nomenclatura de los levitas, con la preeminencia de los directores del coro, es un eco de 1 Cr 6,18.33; 15,5.17; 16,41; 25,1; «no tiene nada que ver con la época de Ezequías» (Rudolph). **17.** Convendrá recordar que el sentido real de términos como «santo» o «santificar» no resulta fácil de definir. Aquí significan sobre todo «echar fuera» o «limpiar»; pero teniendo en cuenta que aquí se trata de limpiar y reparar el lugar santo, lo mejor sería traducir por «devolver a su antiguo y debido estado de santidad»; sin embargo, la idea de santidad sigue quedando indefinida. **20.** en el término «jefes», J. Hänel (ZAW 55 [1937], 46) ve una transferencia de los derechos a intervenir en el sacrificio de las víctimas, que son retirados a los sacerdotes en beneficio de los levitas. **23.** En Lv 4,24.28 se prescribe este gesto ritual: cabrito macho para los jefes; hembra para el personal civil; para los

sacerdotes y el grupo religioso se requieren becerros, con una imposición de manos similar (Lv 4,4.15). Se suele suponer que aquí y en el contexto de Heb 10,28 el gesto de imponer las manos significa el paso (inconsciente) de los pecados del oferente a la víctima. Esta idea de sustitución parece derivar de una lectura errónea de Lv 16,21, donde sólo uno de los cabritos es cargado con los pecados del pueblo y enviado vivo al desierto; el otro es sacrificado, pero sin que se le impongan las manos ni se ejecute ningún otro rito que sugiera una sustitución expiatoria. **24.** El verbo que significa expiar, *kipper,* quiere decir en realidad «untar» (con sangre); es un gesto que pretende oscurecer más que borrar la culpa. **25.** El trasfondo musical y sus orígenes davídicos son presentados con una complacencia que viene a reforzar la hipótesis de que el Cronista pertenecía al gremio de los cantores. **34.** Con mucha sutileza se da a entender aquí que la supuesta intromisión de los levitas (posexílicos) en unos ministerios que no les pertenecían según su condición no se debió a culpa de éstos, sino a las deficiencias de los sacerdotes, que se hicieron notorias ya en tiempos de Ezequías. **36.** *repentinamente:* Significa más bien «expeditivamente»; hubo alegría por el hecho de que tan gran tarea estuviera terminada en sólo dos semanas.

73 **30,1.** La Pascua ecuménica de Ezequías ni siquiera es aludida en el episodio (quizá) importante de Nejuštán, en 2 Re 18,4. Algunos investigadores sostienen que en este pasaje tenemos un revestimiento literario de la esperanza profética en que las tribus del norte volverían a ser leales a David, como en Ez 37,19. Otros consideran que es la manera en que el Cronista expresa su convicción de que Ezequías no se quedó corto con respecto a Josías en el esplendor de su Pascua. No cabe duda que los hechos consignados fueron relativamente sin importancia. Posiblemente se consiguió convencer a un pequeño número de fieles procedentes de varias tribus del norte para que acudiesen a Jerusalén y celebrasen allí la Pascua. El Cronista explota y magnifica este hecho hasta hacer de él la expresión de un plan grandioso; sin embargo, no podemos aventurarnos a suponer que los hechos en sí sean pura invención. Estos muestran a Israel bajo una luz más favorable de lo que agradaría al Cronista, y, al revés de lo que ocurre en alegorías tales como la del hijo pródigo o la de Jonás, es el juego mismo de los hechos en su historicidad el que proporciona la lección. La mayor influencia de Ezequías en los territorios del norte cobra verosimilitud si su entronización (o esta Pascua) tuvo lugar después de la anexión de Samaría por Asiria en 721, como Rudolph y otros investigadores sostienen. Bright fecha la subida de Ezequías al trono en 715. **2.** Resulta casi increíble que la Pascua fuera pospuesta un mes en atención a este importante despliegue de fe y unidad. Cierto que hay un precedente en Nm 9,6, donde se permite que los individuos en estado de impureza ritual retrasen la celebración de la Pascua un mes, pero es más verosímil interpretar esta datación (también en el v. 13) en el sentido de «el segundo mes pascual» del reinado de Ezequías. **5.** Rudolph interpreta como una prueba en contra de la historicidad el no haber sido prescrita la celebración unitaria de la Pascua en Jerusalén antes de Josías. Esto excluye indebidamente la posibilidad de que la reforma de Josías fuera expresión de unas convicciones religiosas del norte que se habrían ido desarrollando hasta alcanzar su punto culminante en tiempos de Ezequías, como sostienen muchos expertos. **7.** Bien pudiera ser que esta elocuente llamada a los hermanos del norte para que volvieran a la unidad davídica se formulara con vistas a los samaritanos, relegados al ostracismo en tiempos del mismo Cronista. En todo caso, no tiene el tono engreído de Abías, en 13,5.

74 **14.** Los altares en cuestión son los dedicados a los dioses asirios, que habían sido colocados junto a los demás objetos del culto de Judá, precio que Ajaz tuvo que pagar a cambio de la protección de Pul (2 Re 16,10), de acuerdo con las costumbres tradicionales en el Próximo Oriente para significar la alianza entre dos naciones. En consecuencia, este gesto de Ezequías tiene, a su vez, el sentido de un paso eficaz hacia la repulsa de los compromisos políticos de su predecesor, empezando por su impiedad. Cuando una muchedumbre de exaltados peregrinos invade una ciudad, éstos se encuentran más dispuestos a extirpar todo cuanto puede resultarles ofensivo que la población local, más cautelosa. También es posible que la indignación de aquellos fieles se manifestase contra las supersticiones puramente israelitas o contra las muestras de sincretismo cananeo, del género de Nejuštán y Ašerá (cf. 2 Re 18,4, de que se hace eco 2 Cr 31,1). **18.** Tenemos aquí un rasgo extraordinario de la Pascua ecuménica: los valores humanos prevalecen sobre los tecnicismos rituales (Lv 15,31), y ello por un decreto del rey debido a presiones de orden político, a pesar de lo cual ni los levitas que allí se encontraban ni el Cronista, que también es levita, vieron en este hecho nada que absolutamente mereciera ser reprendido. **23.** Según J. Segal *(The Hebrew Passover* [Londres, 1963], 19, 226), el cap. 30 se escribió después que el 35, con intención de que su Pascua quedara eclipsada al añadir siete días de fiesta, en una aplicación errónea de 1 Re 8,66. Pero toda la tesis de Segal, que convierte el sacrificio del cordero, así como el pan ázimo, en un rito cananeo sedentario, es rechazada por De Vaux y es contraria a las opiniones más acreditadas entre los expertos (→ Exodo, 3:26).

31,1-21. La Pascua de Ezequías tuvo unas repercusiones económicas que él previó o, al menos, juzgó importantes para fortalecer las defensas de Judá y, por consiguiente, también su autonomía. En primer lugar, la reanudación del tráfico desde el reino norte a Jerusalén significaba una riada de turistas dispuestos a gastar con prodigalidad mientras permanecían en la ciudad y en otros lugares, ya que posiblemente harían excursiones a puntos de interés situados más al sur. **3.** El rey contribuye de su propio tesoro, pero con la esperanza de que la población se muestre no menos generosa; con estos detalles concluyen los 88 versículos en que el Cronista ha amplificado el único versículo de 1 Re 18,4 sobre el culto. **10.** La sobreabundancia de ofrendas dejó un cuantioso superávit, incluso después que el clero fuera generosamente retribuido. Al

igual que en Delfos, las ofrendas votivas eran un símbolo y un recurso para la defensa nacional. Si bien nuestro texto no lo dice, ante la crisis provocada por la proximidad de Senaquerib el pueblo de Dios tenía garantizada su defensa con aquellos fondos, que, después de todo, eran un excedente.

75 **32,1.** El más duro azote que podía sobrevenir a Judá fue la invasión de Senaquerib en 701. Se discute si nuestra Biblia consigna dos invasiones distintas del mismo Senaquerib (→ 1-2 Reyes, 10:69-71, y el excursus de Bright, *Hist.,* 314-19). T. Africa (JNES 22 [1963], 257) niega que se pueda confiar en los datos suministrados por Heródoto o Diodoro. El Cronista difiere del autor de Reyes fundamentalmente por su tendencia a resumir. Omite toda mención de las ciudades sitiadas que no sean Jerusalén, así como de la angustia y capitulación de Ezequías (2 Re 8,14; 19,1.6). Lejos de todo derrotismo, considera todo el episodio como un premio a las virtudes cultuales de Ezequías. Ciertamente hemos de reconocer que la supervivencia de la autonomía de Judá, aun a costa de un precio muy grande, significó para Ezequías un enorme y bien merecido prestigio en comparación con la ignominiosa caída de su rival, Israel, y la desaparición de su dinastía real.

3. Sólo el Cronista consignó el acontecimiento más explícitamente atestiguado por la arqueología en toda la historia de la salvación. El grandioso proyecto de ingeniería realizado por Ezequías para captar las aguas de la fuente de Guijón y sustraerlas al control de un posible enemigo sitiador era, en realidad, un túnel (32,30). Cerca de la boca que da al estanque de Siloé, Ezequías hizo grabar en la piedra una inscripción en hebreo (ANET 321), que fue hallada casualmente en 1880 y trasladada al Museo de Estambul. El túnel sigue hoy perfectamente practicable, y los visitantes interesados en cuestiones bíblicas pueden recorrerlo desde Guijón a Siloé. El agua llega algunas veces hasta las rodillas; generalmente sólo cubre los tobillos. El túnel tiene aproximadamente una altura de 1,80 metros en toda su longitud. El Cronista afirma (a diferencia de 2 Re 20,20, que alude al «Libro de las Crónicas», distinto de nuestro texto) que el proyecto no tenía por objeto llevar el agua dentro de Jerusalén, sino únicamente estorbar que pudieran utilizarla los sitiadores. De hecho, ni siquiera podemos afirmar que Siloé quedara dentro de Jerusalén, pues no es seguro que en 2 Cr 32,5 se afirme que Ezequías prolongara el muro sur de Jerusalén hasta incluir toda la colina oeste, la moderna Sión. Así lo afirman, con argumentos plausibles, Simons y Vincent en sus monumentales investigaciones, pero otros eruditos sitúan esta realización mucho más tarde, en tiempos de Herodes el Grande (Albright, Germer-Durand) o Nehemías (Galling, Avi-Yonah), o la remontan a época mucho más temprana, hasta los yebuseos (Dalman): una incertidumbre arqueológica que abarca mil años.

76 **18.** El Cronista omite el énfasis de 2 Re 19,26 sobre la consternación de los ministros de Ezequías cuando oyen hablar al enviado de los asirios en la lengua local de la población. **19.** El autor resume el

discurso, en el que se dice al pueblo de Jerusalén que ha llegado el momento de comprobar si el Dios de Israel es tan eficaz en la batalla como el dios de los asirios. La situación está bastante lograda, pero el Cronista suprime la clara indicación de 2 Re 18,33ss y de otros textos bíblicos anteriores (sobre todo Miq 4,5) en el sentido de que en estas pruebas de fuerza es precisamente en las que el Dios de Israel se gloría.

20. Unica vez que el Cronista menciona a Isaías, que en realidad desaprobó la falta de fe demostrada con las medidas defensivas adoptadas por Ezequías (Is 22,11). Se alude rápidamente al lastimoso comportamiento de Ezequías para resaltar el acontecimiento milagroso del ángel (2 Re 19,3.35). No está claro por qué omite el autor la mortandad de 185.000 hombres en una sola noche. **24.** También resulta chocante que el Cronista no se explaye complacido en el relato del signo de la sombra que Isaías hace retroceder en el cuadrante (2 Re 20,11) ni mencione a este profeta en relación con el peligro de muerte de Ezequías. **25.** De hecho, el Cronista expresa con más claridad que 2 Re 20,1 (o realmente 20,17; cf. v. 27) que esta amenaza de muerte era un castigo por el orgullo de Ezequías y por los sufrimientos que ocasionó a Judá. Esta alteración va contra la actitud demostrada constantemente por el Cronista al copiar el texto de Reyes; sólo podría explicarse como un recurso dramático de sublimación, con vistas al magnífico arrepentimiento de Ezequías que viene inmediatamente después. **27-29.** Estas palabras son en gran parte las mismas que emplea 2 Re 20,13 para describir la actitud amistosa con que Ezequías acoge las proposiciones de Babilonia, duramente reprobada por Isaías en 20,17-18 como causa absoluta del futuro exilio. Pero el Cronista incorpora este inventario de las riquezas de Ezequías a su epílogo, como una prueba más de las virtudes que adornaron a este monarca. **32.** Todo Judá le rindió honores con ocasión de su muerte.

D) Desilusión de Judá (33,1-36,23).

77 a) MANASÉS NO FUE TAN MALVADO (33,1-25). **6.** La lista de iniquidades cometidas por Manasés (en 2 Re 21,6) es hasta tal punto un reflejo de Jr 7,31, que da la impresión de que este rey violó todos y cada uno de los preceptos contenidos en el libro. El largo reinado de Manasés (687-642; Bright) resultó malo sin paliativo alguno según el autor de 2 Re 21,11. Pero el Cronista ve en ello una contradicción: vida larga y poderío son premios y bendiciones de Dios, incompatibles con una vida depravada. El autor resuelve este dilema acudiendo a unas noticias que fueron pasadas por alto en Re, pero consignadas en el Prisma de Asarjaddón (ANET 291; cf. 294), según las cuales Manasés fue obligado a ir a Mesopotamia para demostrar su sumisión. **11.** El Cronista considera este humillante episodio como una especie de cautividad. **12.** El autor da por supuesto un subsiguiente arrepentimiento y una plegaria del rey cautivo. En esta deducción teológica suele verse el origen de la *Oración de Manasés,* apócrifa, pero incluida como apéndice en la Vg. (→ Apócrifos, 68:37). Más verosímilmente, Cazelles (BJ) supone que esta oración existía ya cuando el Cronista escribió y que él la

tomó como una prueba histórica para la presente narración. En algunos manuscritos de Tob viene insinuada (Tob 14,10). **15.** No sería fácil excluir que algunas de las actividades constructoras y litúrgicas de un monarca avanzado en edad chocaran con la desaprobación del clero (con respecto al muro de Guijón, cf. Simons, OTS 7, 191; JOT 328) El Cronista no se pronuncia acerca de los acontecimientos en sí ni los considera como prueba a favor de una retribución a corto plazo, sino que se limita a decir que el bien será premiado de alguna manera y el mal castigado.

23. El reinado de Amón es tan corto que puede ser definido como una pérdida total. **25.** Su asesinato, aunque abre camino a Josías, no se perdona. Pero la anárquica violencia con que se cumplió la supuesta justicia parece haber aterrorizado tanto a los ministros supervivientes que éstos decidieron orientar los pasos del rey niño más de acuerdo con el temor de Dios.

78 b) JOSÍAS (34,1-35,27). **3.** Si Josías llegó al poder en 640, a los ocho años de edad, podría suponerse que en 633 ya era casi un adulto. Su «empezar» a buscar a Dios puede referirse al hecho de que con la muerte de Asurbanipal, ocurrida en ese mismo año, el rey se sintiera suficientemente seguro para arrojar de Jerusalén a los dioses asirios, como hiciera Ezequías en 30,14. Algunos comentaristas, sin embargo, subrayan el hecho de que tanto Cr como 2 Re 23,13 sólo mencionan idolatrías cananeas, de donde deducen que es correcta la afirmación del Cronista en el sentido de que el sincretismo asirio había sido extirpado ya por Manasés. **6.** Poco a poco, dado que el sucesor de Asurbanipal se mostró débil y tuvo corta vida, el gobierno de Judá fue asumiendo el control de Israel, cuando el rey todavía no había cumplido los veinte años. **8.** Por entonces tenía Josías veintiséis años; la debilidad de Asiria era ya irremediable, y el monarca emprendió la famosa reforma que domina 2 Cr 34-35 (= 2 Re 22-23), así como Dt (12,11).

10. El hallazgo de este Libro de la Ley, hecho central en la reforma de Josías, no ocurrió durante las mismas reparaciones, sino con ocasión de un primer inventario de los recursos del templo. Por consiguiente, el Cronista sólo difiere de 2 Re 22,3 en que considera que la reforma de Josías ya estaba en marcha cuando ocurrió este acontecimiento. La misma vida moral y ritual del rey hasta esa fecha constituye una especie de reforma con respecto a la tradición de Manasés y Amón; Van den Born exagera cuando dice que esta exposición del Cronista es «un postulado teológico que en modo alguno puede ser histórico». **12.** El autor da una relación detallada de los levitas del coro que actuaban de supervisores; así reemplaza la curiosa insistencia de 2 Re 22,7 (= 12,15; cf. comentario a 24,14) en que todo iba de la mejor manera posible sin necesidad de controlar las transacciones comerciales entre la curia y los contratistas. Rudolph cita los testimonios hallados en excavaciones de Asiria y Egipto para probar (contra Von Rad) que nada hay de inverosímil en que unos músicos marcaran el ritmo con instrumentos de percusión a los obreros empleados en la obra. **19.** El espanto del joven rey

al escuchar el contenido del libro (como en 2 Re 22,11) resulta difícil de conciliar con la afirmación que anteriormente ha hecho el Cronista de que la reforma ya estaba en marcha. Actualmente se cree que el contenido de Dt era ya bastante conocido a través de la predicación de Jeremías y que probablemente se originó en el reino del norte durante la reforma de Ezequías. Esencialmente consistía en una actualización de la Torah mosaica. Puede que la violenta reacción del rey no fuera otra cosa que un gesto dramático para romper cualquier resistencia. **30.** El rey lee en alta voz a la asamblea el Libro de la Alianza: no Ex 21-23, como se entiende generalmente por este título, sino Dt, como implica el estilo del v. 31. **33.** Si se exceptúa lo que ya se anticipó en los vv. 5ss, el Cronista omite extrañamente todo el pintoresco y variado relato de los pasos dados por Josías para implantar su reforma, especialmente en Betel (2 Re 23,4-20).

79 **35,3.** La descripción que hace el Cronista de la Pascua celebrada por Josías el mismo año en que se encontró el libro amplifica mucho las noticias de 2 Re 23,21ss, con la primordial intención de mostrar que algunas importantes funciones ejercidas por los levitas en la época posexílica no obedecían a una usurpación modernista. Esta Pascua es el punto de partida para el apócrifo 1 Esdras. **3.** Al autor le resultaría demasiado inconsecuente imaginar a los levitas ante el rey con el arca sobre los hombros, y ello a pesar de que ya David (según 1 Cr 16,37; 23,4) les había relevado de esta tarea encomendándoles otras que estaban más de acuerdo con la instalación fija del arca. Más bien podríamos parafrasear así: puesto que vuestro clan fue exonerado por David de la obligación de llevar el arca, encomendándoos otras tareas, no os canséis ahora por vuestro celo infatigable; podéis echar una mano en los demás trabajos de sacristía que los sacerdotes tienen tan descuidados. **5.** Aquí adquieren importancia algunos laicos; de hecho, la degollación de las víctimas no es ejecutada por los sacerdotes. Este versículo no quiere decir realmente que el derecho a sacrificar perteneciera en tiempos más antiguos a un laico como era el cabeza de familia (lo cual es verdad), pero sí lo insinúa como una justificación de que la prerrogativa sacerdotal de la época preexílica se transfiriera luego a los levitas. **18.** En este pasaje surge la figura de Samuel con una fuerza absolutamente singular. El hecho de que el Cronista reconozca sin ambages que ni el incomparable David llegó a celebrar una Pascua tan en la línea del primitivo espíritu es interpretado por los expertos como una manera de decir: «¿Es para extrañarse tanto de que se conceda el derecho a sacrificar a otras personas distintas de los sacerdotes, cuando esto precisamente era lo que se hacía en los antiguos tiempos, e incluso ya entonces hubo de reconocerse que los sacerdotes dejaban mucho que desear?» (cf. 1 Sm 2,12). **20.** La oposición de Josías al faraón no era una simple intromisión ni una manera de mantenerse firme en la administración de Galilea, que tan reciente y cautelosamente acababa de conseguir. Se trataba de una preparación absolutamente necesaria para defenderse contra unas posibles y duras represalias en el caso de que los egipcios

perdieran la inminente batalla. El Cronista omite la afirmación de 2 Re 23,29 en el sentido de que Nekó marchaba «contra [más que 'para (ayudar)'] al rey de Asiria»; por la Crónica de Nabopolasar [Gadd] (ANET 305) sabemos que realmente Egipto ayudó a Asiria en su resistencia frente a la sublevación de Babilonia (cf. E. Vogt, VTSup 4 [1957], 67-96). **21.** No hay pruebas suficientes para corregir «casa *(bêt)* de mi guerra» por «Babilonia *(bābēl)* de mi guerra». **22.** Una *crux* de los exegetas es esta afirmación del Cronista acusando a Josías de haber rechazado la palabra de Dios de boca de Nekó. Entre los católicos se ha mantenido una larga controversia acerca del dios a quien Nekó pensaba estar sirviendo de portavoz; seguramente no sería Yahvé. B. Alfrink sostuvo (Bib 15 [1934], 173-84) que se aludía al rey de Asiria, llamado honoríficamente «dios», como cuando el faraón de el-Amarna es llamado «todos mis dioses» por los reyes palestinenses que se dirigen a él. La verdad es que Egipto no es vasallo de Asiria, ni tampoco puede decirse que «mi dios» sea una expresión tan humilde como «todos mis dioses»; de hecho, Egipto acude en auxilio de Asiria. A pesar de todo, B. Couroyer (RB 55 [1948], 388-96), siguiendo a H. Bückers, insiste en que ha de ser un dios egipcio, probablemente el que iba representado en los estandartes del ejército. Según R. Davidson (VT 9 [1959], 205), que se apoya en 1 Esdras, tendríamos aquí un reproche dirigido por Yahvé a Josías, del que se hace eco Jr 17,5. Mucho más verosímil es pensar en un postulado teológico. Para el Cronista, Josías no podía haber sido arrebatado tan prematuramente a menos que hubiera cometido algún pecado, y la única posibilidad de esto es que hubiera hecho aquello que «Dios» le prohibía hacer. **24.** Al parecer, el Cronista ha conservado con mayor exactitud que 2 Re 23,29 el detalle de que Josías no expiró realmente hasta que hubo sido trasladada a Jerusalén su real persona.

80 c) LAS MARIONETAS DE BABILONIA (36,1-23). El Cronista dedica únicamente una docena de versículos para resumir los 58 finales de Re; luego añade otros 12 de su propia cosecha. **1.** Al igual que en Re, Joacaz es apoyado por el *'am hā'āreṣ,* el «pueblo de la tierra», entendida esta expresión como un término técnico sociológico o quizá religioso (cf. comentario a Esd 4,4). Los cuatro monarcas de este capítulo nos confunden por el sonido semejante de sus respectivos nombres. **3.** Con la batalla de Karkemiš y la muerte simultánea de Nabopolasar, Nabucodonosor pasa a constituirse en señor de Asia y termina por reducir a la condición de simple provincia el reino de Judá, destino que le amenazaba desde que un siglo antes le ocurriera lo mismo a Samaría. **4.** Cuando Joacaz busca asilo en Egipto, su hermano Eliaquim sube al trono con el nombre de Yoyaquim. Es ahora realmente cuando empieza la misión profética de Jeremías, según C. Whitley (VT 14 [1964], 467-83). **5.** Le sucede su hijo Joaquín, quien, pasados tres años, es llamado a Babilonia; instalado allí con todos los honores, sobrevive a Nabucodonosor (cf. E. Janssen, *Juda in der Exilzeit* [Gotinga, 1956]). **10.** El último rey de Judá fue uno de los hijos más jóvenes de Josías, llamado Sedecías o Mattanías.

El Cronista lo llama «hermano» de Joaquín, término semita que comúnmente significa «pariente». **20.** La reflexión del autor sobre los males que han sobrevenido por no haber escuchado a los profetas de Dios culmina en una afirmación de que el exilio durará setenta años, para que se cumpla Jr 25,12; además, será un castigo «homeopático» por haber descuidado la ley del año sabático de Lv 25,4; Ex 23,10. **22-23.** Estos versículos pertenecen realmente a Esd (cf. Esd 1,1-3), pero se repitieron aquí cuando esta porción de Cr se insertó en el canon a continuación de Esd. De esta forma se redondea la narración y el final de la Biblia hebrea resulta optimista.

ESDRAS Y NEHEMIAS

BIBLIOGRAFIA

81 L. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah* (ICC; Nueva York, 1913); R. Bowman, *Ezra and Nehemiah:* IB; L. Browne, *Ezra and Nehemiah:* PC 370-80; J. de Fraine, *Esdras en Nehemías* (Roermond, 1961); K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia* (ATD; Gotinga, 1954); A. Gelin, *Le Livre d'Esdras et Néhémie* (BJ; París, ²1960); A. Noordtzij, *Esra-Nehemiah* (Kampen, 1961); M. Rehm, *Esra-Nehemias* (Echter-B; Wurzburgo, 1956); W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (HAT; Tubinga, 1949); H. Ryle, *The Books of Ezra and Nehemiah* (CBSC; Cambridge, 1911); H. Schneider, *Die Bücher Esra und Nehemia* (BB; Bonn, 1959); C. C. Torrey, *Ezra Studies* (Chicago, 1910); A. C. Welch, *Post-exilic Judaism* (Londres, 1935). (→ 1, *supra).*

INTRODUCCION

82 **I. Cronología de Esd-Neh y Esdras A.** Lo primero que Esdras dice acerca de sí mismo en el libro que lleva su nombre es que él y algunos otros entre los que aún se encontraban en Babilonia dejaron por fin esta ciudad el año séptimo del reinado de Artajerjes (Esd 7,8). Sería el 458 a. C. si se trata de Artajerjes I, cosa que el texto bíblico ni afirma ni contradice.

El relato de Nehemías sigue a Esdras, excepto en Neh 8-10, donde unos cuantos versículos —pocos en número, pero desconcertantes— los hacen contemporáneos. Con el debido respeto a Torrey, podemos decir que hoy nadie mantiene que el Artajerjes de Nehemías sea el segundo de este nombre; sus fechas, por consiguiente, son seguras: 445 y 432 (Neh 1,1; 13,6). Una tradición de veinte siglos, de acuerdo con lo que a primera vista dice el texto, ha venido situando el regreso de Esdras bajo Artajerjes I, antes que el de Nehemías, que tuvo lugar en 458.

En sus cursos de Lovaina desde 1880, y especialmente en una serie de publicaciones a partir de 1890 (RB 33 [1924], 33-64), A. van Hoonacker lanzó una bomba que hizo saltar el fixismo de las concep-

ciones exegéticas al afirmar que Esdras apareció por vez primera en tiempos de Artajerjes II, en 398. Sus argumentos se pueden condensar en ocho puntos: 1) El muro al que Nehemías debe en gran parte su fama existe ya cuando Esdras llega a Jerusalén (9,9; *gādēr).* 2) Esdras (10,1) encuentra Jerusalén ya repoblada (por Nehemías, 11,1). 3) Nehemías aparece delante de Esdras en Neh 12,26; 8,1; 4) Elyašib, contemporáneo de Nehemías (13,4), es abuelo o padre de Yehojanán, contemporáneo de Esdras (Esd 10,6 = ¿Neh 12,23?). 5) Sería inexplicable el silencio de las memorias de Nehemías si la promulgación de la Torah por Esdras fuese anterior a él. 6) Nehemías (11,3) enumera una serie de repatriados conducidos por Šešbassar o Zorobabel (o por ambos), pero no los que volvieron a las órdenes de Esdras (8,2). 7) Esdras (8, 33) se sirve de una comisión de cuatro miembros parecida a la que instituyó Nehemías (13,13). 8) El enfoque dado por Nehemías a la cuestión de los matrimonios mixtos, diferida hasta su segundo viaje de misión (13,23), no se entendería de haberle precedido la intervención de Esdras (9,14).

Una mayoría de exegetas modernos se ha adherido a este punto de vista respaldado por Van Hoonacker. Los puntos de vista mantenidos por M. Vernès *(Précis d'histoire juive* [1889], 582n), para quien Esdras nunca existió, y por F. de Saulcy, que fecha a *ambos* después de 398 *(Études chronologiques... Esdras* [1868], 27), no causaron un impacto semejante entre los investigadores. No todas las afirmaciones de Van Hoonacker han podido resistir a la crítica, especialmente las pruebas relacionadas con Elyašib (sobre *gādēr,* cf. H. Kaupel y otros en Bib 16 [1935], 82, 213, 443; BZ 22 [1934], 89). Entre los que sostienen la fecha de 398 se encuentran M.-J. Lagrange, S. Mowinckel, J. Touzard, Schneider, O. Eissfeldt, H. Cazelles y, con excelente documentación en inglés, N. Snaith (ZAW 63 [1951], 53-66) y H. H. Rowley *(Servant of the Lord and other Essays* [Londres, 1952], 131-59).

La datación tradicional (458 a. C.) es sostenida por J. Morgenstern (JSS 7 [1962], 1; HUCA 31 [1960], 1) y por un impresionante conjunto de investigadores católicos: A. Fernández, A. Miller, J. de Fraine, H. Bückers, R. de Vaux.

Ninguna de estas dataciones choca realmente con el problema que plantea la aparición de Nehemías y Esdras actuando juntos en Neh 8,9; 10,1. W. F. Albright (BA 9 [1946], 13, donde renuncia al punto de vista que antes había expuesto en JBL 40 [1921], 121) ganó una gran audiencia para su corrección de séptimo (Esd 7,8) por trigésimo séptimo año (J. Wellhausen y O. Procksch, menos convincentemente, vigésimo séptimo). Esta datación del ministerio de Esdras en 428 es la adoptada por Rudolph en su magistral comentario (también por A. Lefèvre, VDBS 5 [1958], 393; V. Pavlovský, Bib 38 [1957], 275, 428; J. Bright, *Hom. Y. Kaufmann* [Jerusalén, 1960], 70-87). En concreto, esta datación intermedia supone sustituir una enmienda textual por otra. No es menos legítimo quitar el nombre de Nehemías de Neh 8,9; los números son ciertamente susceptibles de alteraciones, pero no es menos cierto

que los nombres importantes se prestan a la glosa. Browne parece estar demasiado seguro de la «imposibilidad» de que Esdras tolerase la introducción de Tobías en Neh 13,7. Pero lo que quizá resulte más incómodo en esta fecha de 428 es que debe apoyarse en una doble armonización.

Desde el punto de vista de la investigación, la postura más segura es suspender el juicio entre estas tres posibilidades, que resultan igualmente defendibles. Unicamente con la intención de descartar en la práctica viejos prejuicios adoptaremos aquí la fecha de 398. Ello nos permitirá además apoyar la importante explicación de Cazelles sobre la reconciliación de los samaritanos por obra de Esdras, que en principio deja abierta la cuestión de la fecha.

83 Nuestros Esd-Neh se han combinado en los LXX para formar un solo libro, al que se da el título de Esdras B. Va precedido por Esdras A (= 1 Esdras; → Apócrifos, 68:39), un libro en el que varios relatos sobre Josías y Esdras enmarcan una especie de enigma sapiencial, lleno de colorido, al estilo de la historia de Susana, que gira en torno a la persona de Zorobabel (cf. cuadro, *infra).*

LXX	*TM*	*Contenido*
A1,1-20	= 2 Cr 35,1-19	Pascua de Josías
1,21-22	sin paralelo: cf. 1 Re 13,2.32; 2 Re 23,14	Noticias sobre los merecimientos de los reyes
1,23-55	= 2 Cr 35,20-36,21	Perdición de Josías y Sedecías
2,1-3	= 2 Cr 36,22-23 = Esd 1,1ss	Resurgimiento bajo Ciro
2,3-14	= Esd 1,3-11	Los vasos del templo restaurados
2,15-26	= Esd 4,7-24	Oposición de los samaritanos
3,1-5,6	sin paralelo	Enigma
5,7-71	= Esd 2,1-4,5	Enumeración de los repatriados
6,1-9,36	= Esd 5,1-10,44	Templo; reforma de los matrimonios mixtos
9,37-55	= Neh 7,73 (TM 72-8,13)	Lectura de la ley de Esdras

Torrey atribuye mucha importancia a 1 Esdras, si bien introduciendo en él correcciones bastante serias. El comentario de Rudolph lo incluye en los pasajes de Esd-Neh en que puede significar una aportación valiosa; al final añade una traducción con una breve crítica textual del enigma. Este se puede resumir como sigue (cf. F. Zimmermann, JQR 54 [1964], 179-200). El problema se plantea en el estilo típico de los sofistas helenísticos: ¿Cuál es la mejor de todas las cosas? Se dan tres respuestas poco originales: el vino, el rey, la mujer. Pero cuando parece haber terminado el debate, se dice que el litigante que habló en tercer lugar es el mismo Zorobabel, el cual da una cuarta respuesta, la vencedora: «Grande es la verdad, y ella prevalece» (4,41; no «prevalecerá», como se cita muchas veces erróneamente a través de la Vg.). Como premio a Zorobabel, Darío concede (¿a Nehemías?) que Jerusalén sea reconstruida. El relato termina con una acción de gracias a cargo del clan del vencedor.

Schneider fecha este librito de 1 Esdras (→ Apócrifos, 68:38-41) después de 150 a. C., en dependencia de Daniel, y concluye que el Esd canónico —en el que se apoya— ya existía entonces en su forma definitiva, que la técnica de su compilador nos da una buena idea de cómo se siguieron aplicando los procedimientos del Cronista y que la traducción viene a confirmar la existencia de un original hebreo-arameo independiente del Esdras B de los LXX (cf. E. Hammershaimb, *Tredje Esdrasbog* [Copenhague, 1963]; E. Johannesen, *Studier* [Copenhague, 1946]).

La reagrupación de todos los versos de Esd-Neh en el orden en que originalmente los escribiera el Cronista, intentada por Torrey sobre la base de la datación de Esd y las pruebas deducidas de 1 Esdras, si bien ha sido calificada de brillante y definitiva por Browne (PC), a muchos lectores les parecerá demasiado audaz. Indicaremos aquí el orden cronológico que más seguro parece. Pero no sería razonable una lectura o una aplicación teológica de nuestra Biblia a base de suponer que deban excluirse todas las posibles reconstrucciones de Esd excepto una. Nosotros sostenemos, con la unanimidad virtual de los expertos modernos, que Cr-Esd son un único libro (contra Fernández), obra del mismo autor (contra Freedman). También sostenemos (con el máximo respeto hacia el impresionante grupo de los que siguen a Albright) que el autor, el llamado Cronista, no fue Esdras en persona, si bien pueden atribuírsele los pasajes considerados como memorias de Esdras, en primera persona (cosa que niega Rudolph siguiendo a A. Kapelrud, *Questions of Authorship* [Oslo, 1944], 95). Con Von Rad y Robert estimamos que Esdras es el redactor del Pentateuco, frente a cuya marcada orientación sinaítica el Cronista escribió su obra en un gesto de decidido desacuerdo. D. Bonhoeffer («Junge Kirche» 4 [1936], 653-61) revela su profunda visión de estos libros.

84 **II. Contenido.** Los libros de Esdras y Nehemías pueden resumirse así:

I. El segundo templo (Esd 1,1-6,22)
  A) Ciro y el retorno (1,1-11)
  B) Zorobabel y la lista (2,1-70)
  C) La primera piedra (3,1-13)
  D) Interrupción: los samaritanos (4,1-24)
  E) Intervención profética en apoyo de la reconstrucción (5,1-6,22)

II. Retorna la caravana de Esdras; la Torah (Esd 7,1-10,44; Neh 8-9)
  A) Actividades de Esdras como escriba sacerdotal (7,1-28)
  B) Organización de la caravana (8,1-31)
  C) La situación en Jerusalén (8,32-10,44)

III. Reconstrucción de las defensas de Jerusalén (Neh 1,1-7,5)
  A) El informe de Susa y sus consecuencias (1,1-2,11)
    a) Situación desastrosa de Jerusalén (1,1-10)
    b) La benevolencia del rey (2,1-8)
    c) Situación de Nehemías en Judá (2,9-11)
  B) Programa de reconstrucción (2,12-3,32)
    a) Inspección nocturna de la muralla (2,12-15)
    b) Se consigue el apoyo público (2,16-20)
    c) Los reconstructores (3,1-32)
  C) Triunfalismo (4,1-7,5)
    a) Perseverancia imbatida (4,1-23) (TM 3,33-38; 4,1-17)
    b) Reforma en la justicia social (5,1-19)
    c) Dramático cumplimiento de la misión (6,1-7,72)

IV. Promulgación de la Torah de Esdras (Ner 8,1-9,38)

V. Ministerio final de Nehemías (Neh 10,1-13,30)
  A) El compromiso (10,1-39)
  B) El pueblo se compromete a vivir en Jerusalén (11,1-12,26)
  C) Solemne dedicación de la muralla (12,27-13,14)
  D) Nehemías, defensor de la fe (13,15-30)

COMENTARIO A ESDRAS

85 **I. El segundo templo (Esd 1,1-6,22).** Los actuales judíos siguen pronunciando con cariño la expresión «Segundo Templo». Es un término cronológico que marca un período importante de su existencia étnica. La era que se abre con el retorno del exilio y desemboca en la diáspora se prolonga en cierto modo hasta hoy. Pero abarca sobre todo aquel siglo que presenció los tres fenómenos más controvertidos de toda la historia judía: los sectarios bautizantes de Qumrán y de otros sitios, Hillel y Šammai, Jesús y Pablo.

La verdad es que fue el templo de Herodes el que acaparó la fama como una de las maravillas del mundo, en sustitución del modesto edificio levantado con los esfuerzos de los repatriados. Sin embargo, la tradición judía nunca se refiere al templo de Herodes como a un «Tercer Templo», tercamente empeñada en considerarlo simplemente como una serie de reparaciones llevadas a cabo sobre el templo de Zorobabel.

A) Ciro y el retorno (1,1-11). 1. El hecho de que aquí se repita 2 Cr 36,22s se suele invocar como prueba de que un mismo autor compuso ambos libros. Pero también podría deducirse lo contrario. Es probable que en otros tiempos 2 Cr 36,23 empalmase directamente con el actual Esd 1,4. Cuando el rollo de Esd fue separado e introducido en el canon hebreo, antes de que nadie pensara en hacer lo mismo con Cr, se tomaron estos dos versículos para que sirvieran de encabezamiento. No es razonable en su fidelidad a la letra la pretensión sostenida por E. Janssen (*Juda in der Exilzeit* [Gotinga, 1956], 119, siguiendo a Wellhausen) en el sentido de que Cr afirma erróneamente que Judá se encontraba como una soledad desierta, mientras que Esd admite que aún estaba poblado (cf. F. Dijkema, «Nieuw Theologisch Tijdschrift» 29 [1940], 136-50).

El primer año del reinado de Ciro en Babilonia comenzó de hecho en octubre de 539, pero oficialmente en el día de Año Nuevo (marzo)

de 538. Con esto tenemos, en números redondos, setenta años de exilio, tal como se dice en Jr 25,11, sin necesidad de suponer que la caída de Judá ha de fecharse a partir del comienzo del reinado de Yoyaquim, en 609, siguiendo a 2 Re 24,1 (P. Ackroyd, JNES 17 [1958], 23; A. Orr, VT 6 [1956], 304); este período se extendería de 586 a 516, como afirma C. Whitley (VT 4 [1954], 60; cf. K. Galling, *Hom. W. Rudolph* [Tubinga, 1961], 67-96). (Sobre el decreto de Ciro, cf. E. Bickerman, JBL 65 [1946], 249-75; R. de Vaux, RB 46 [1937]; 29-57; L. Rost, *Hom. W. Rudolph* [Tubinga, 1961], 301-307).

2. No podemos excluir que el Cronista incorporara algunas notas explicativas en su cita, fidedigna por otra parte, del decreto. **3.** Se conserva un punto de vista esencialmente persa en la expresión «Yahvé, el Dios de Israel, el Dios que está en Jerusalén». El hecho de que Ciro reconozca a esta divinidad extraña como un ser superior significa únicamente que el rey da su aprobación oficial a un culto practicado por algunos de sus súbditos. Ello no implica necesariamente que Ciro identificara a Yahvé, Dios de Judá, con Ahura-Mazda, al que indudablemente se refiere en su decreto con el título de «el dios de los cielos». Incluso tal como el Cronista cita las palabras de Ciro, éstas no indican que el rey se hubiera convertido al yahvismo, de acuerdo con Is 45,3; 41,25, según Josefo (*Ant.,* 11.1, 2). Cualquier conquistador tiene que procurarse la benevolencia de los pueblos sometidos tolerando y hasta fomentando positivamente aquellos usos a que éstos se aferran tenazmente y que, por otra parte, no suponen menoscabo de su poderío. La religión indígena, en especial, cuando el conquistador no lleva miras proselitistas, puede constituir un vehículo de paz, orden y sumisión civil. Sabido es que los persas observaron esa política en Egipto (cf. A. Olmstead, AJSL 51 [1935], 247; S. Eddy, *The King Is Dead* [Lincoln, 1961], 48). Ciro se sentía orgulloso de haber devuelto los dioses a sus tronos (ANET 316).

4. Ciro tenía un motivo especial para favorecer a los judíos, ya que éstos formaban una minoría que había sido víctima de la opresión y el odio de sus enemigos los babilonios. Esto no significa que tomara ninguna iniciativa sugiriendo él mismo o mandando que el templo fuera reconstruido ni que se encargara de sufragar los gastos que ocasionaran los trabajos (a pesar de 6,4.8), ordenando un impuesto pagadero por los vecinos no judíos. **6.** El retorno es considerado como una reactualización del éxodo (11,2). Los judíos modernos y el ecumenismo ven ahí también un prototipo del sionismo pacífico (A. Gelin, LumVi 7 [1952], 95-105; G. Lambert, «Cahiers Sioniens» 1 [1947], 314-37). **7.** La restitución de los vasos sagrados confiscados por Nabucodonosor fue indudablemente un gesto muy generoso, debido al cual el nombre de Ciro encabeza con todo merecimiento la lista de los que contribuyeron a la reedificación. Realmente no le costó nada, pues ni siquiera los babilonios habían dado un uso práctico a aquel conjunto de utensilios litúrgicos.

8. Šešbassar (Senabassar en 1 Esdras 3,15), como príncipe de Judá y jefe de la comunidad que retorna, para el Cronista es simplemente un sobrenombre persa de Zorobabel (2,2). En 1 Cr 3,18, Zorobabel es hijo de un tal Pedaías, junto al cual figura el nombre de Šenassar, generalmente entendido como hermano de Pedaías, tío de Zorobabel, idéntico a Šešbassar; pero aun siendo idéntico, podría tratarse de un sobrenombre honorífico aplicable también a Pedaías y a Zorobabel. **9.** K. Galling estudia este problema en ZDPV 60 (1937), 177; cf., del mismo, *Studien... im persischen Zeitalter* (Tubinga, 1964).

11. No se dan detalles del viaje de regreso (cf. J. Bewer, AJSL 36 [1919], 18). Probablemente se invirtieron en él unos cien días, por la ruta del Creciente Fértil, en la primavera de 538. C. C. Torrey (AJSL 37 [1920], 91) suple algunos detalles a base del apócrifo 1 Esdras, suponiendo que el Darío de 5,1 es realmente Ciro (refutado por N. Baynes, JTS 25 [1924], 154). Puede que el número de repatriados en esta primera caravana fuese solamente de unos pocos centenares. Los judíos instalados en Babilonia habían prosperado, debido a sus conocimientos del idioma oficial arameo. Cuando Persia venció a Babilonia, su utilidad como quinta columna en las cancillerías se duplicó. Más aún, las inscripciones cuneiformes demuestran que hubo entre ellos importantes personajes en el mundo de las finanzas, como la sociedad privada Murašu y Cía. (cf. ed. inglesa de A. Clay en 1912; francesa de G. Cardascia en 1951). Si incluso el grupo de Esdras, tan versado en la Biblia (7,6), no se decidió en seguida a emprender el viaje, podemos estar seguros de que no eran precisamente una riada los que aceptaron la invitación del rey a cambiar la comodidad y una situación segura por cumplir una exigencia religiosa.

86 B) Zorobabel y la lista (2,1-70). El cap. 2 se repite palabra por palabra en Neh 7,6-73. Las cifras dan un total aproximado de 50.000. No hay razón alguna para suponer que se excluyen de esta cifra las mujeres y los niños, lo que daría un total de un cuarto de millón aproximadamente; pero aun así la cifra responde mejor a la situación de Neh, que supone un siglo para que los repatriados se extiendan y crezcan. De los 153 números, 29 difieren en Neh 7; sólo unos pocos pueden explicarse por alteración de las palabras, pero muchos pueden interpretarse como indicaciones cifradas (cf. H. Allrik, BASOR 136 [1954], 21). El grupo aquí descrito parece tener un culto floreciente, como si el templo ya se alzase en medio de aquellos hombres. Por otra parte, Neh 7,5 afirma que se trata de una lista ya antigua, y su atención preferente al culto se explica teniendo en cuenta que la mayor preocupación de los nuevos colonos era la reconstrucción del templo. Hoy se sabe que las secciones jurídicas y los datos de archivo contenidos en nuestra Biblia fueron puestos al día en un proceso de aportaciones continuas. Podemos decir en conclusión que estos nombres corresponden sobre todo a la primera oleada de inmigrantes. Pero las cifras fueron aumentando progresivamente, y no cabe duda de que se añadieron algunos nombres importantes conforme iban regresando de Babilonia nuevas caravanas e

iba en aumento la población dentro de Judá por crecimiento natural. Rudolph ve una confirmación en la alternancia de clanes y grupos locales, pero no hay razón para limitar, como él hace, este aumento a la época anterior a 515, a pesar de que Esd 8,1 da una lista por separado de su propia caravana después de 458. K. Galling (JBL 70 [1951], 199) sostiene que la lista es una breve relación confeccionada para la corte persa en 519, refutando así la explicación dada por G. Hölscher, que la tiene por un padrón tributario, y la de A. Alt, para quien representaría un registro catastral. Nosotros diríamos que una lista utilizada bajo Nehemías después de 445 fue copiada más tarde en Esd 2 porque un escriba con cargo administrativo halló que suponía una ampliación fidedigna de datos anteriores.

2. Zorobabel, como jefe civil de los repatriados y responsable de reconstruir el templo, es identificado por el Cronista con Šešbassar en Esd 1,8.11, y ambiguamente en 5,14.16. Ambos llevan el título de *peḥâ* (5,14; Ag 1,1). Puede admitirse la identificación, aunque los antiguos argumentos de los católicos en su favor, fundados en la frecuencia de los nombres dobles entre los judíos de la diáspora, han de descartarse. Ambos nombres son babilonios; a lo sumo podríamos esperar que uno fuera hebreo y el otro persa. No ha prosperado el intento de explicación dado por P. Riessler (BZ 1 [1903], 232; TQ 90 [1910], 1); según este autor, *zēr-babîlî,* «nacido en Babilonia», sería más bien *zᵉrûb bā-ʾēbel,* «oprimido por el dolor», como sinónimo de *Naḥam-yâ,* «Dios ha consolado». En este versículo, Nehemías no es el mismo de Neh 1,1 o 3,16. Zorobabel representa la dinastía davídica a través de Salatiel en Mt 1,12, pero (quizá en virtud del levirato, Dt 25,5) a través de Pedaías y Šenassar en 1 Cr 3,18 (cf. comentario a 1,8). Junto a Zorobabel está Josué, hijo de Yosadaq, el sacerdote de más alta categoría (3,2). Se le compara mesiánicamente con Zorobabel en Ag 1,12; 2,23 (S. Cook, *Studies in Old Testament Prophecy* [Nueva York, 1950], 19-36). Es dudoso que Josué aparezca como un segundo o tercer mesías sacerdotal, al estilo de Qumrán, en Zac 6,12; 4,11; 3,8 (sin embargo, cf. B. Vawter, BCCT 86). Bigvai, nombre persa, aparece también en Elefantina. Otros nombres contenidos en este versículo presentan algunas variantes en Neh 7.

87 **20.** Sin previo aviso, la enumeración de clanes pasa a enumerar localidades, todas ellas cerca de Jerusalén. La geografía es preexílica y, por ello, un tanto idílica. **31.** Esta inclusión de grupos clánicos va seguida de los asentamientos posexílicos en el Šarón (v. 33). **36-55.** Una lista de sacerdotes y levitas, que incluye «oblatos» (*nᵉtînîm,* 43) y cananeos (53) con un estatuto como minoría que se regularizó en tiempos de Salomón. **62.** Genealogía «jurídica más que biológica, pero sumamente importante» (De Fraine). **63.** «Gobernador», *tiršātāʾ,* es aquí indudablemente un título, como «Su Excelencia»; Šešbassar es llamado «príncipe» (*nāśî*) en 1,8. *urim:* Es chocante que esta primitiva práctica adivinatoria sobreviva intacta en un documento tan reciente y de carácter sacerdotal (cf. Dt 33,8; 1 Sm 14,41; → Instituciones religiosas,

76:7-8). Galling, *Hom. W. Rudolph,* 91, sostiene que este instrumento tiene aquí un carácter indudablemente oracular y que se equipara a las joyas del pectoral (Ex 28,30), como en un comentario de Qumrán a Is 54,11-12 (J. Allegro, JBL 77 [1958], 221). E. Robertson (VT 14 [1964], 64-74) sostiene que *urim* y *tummim* significan la A y la T, primera y última letras del alfabeto hebreo, es decir, todo el alfabeto, la instrucción académica. Los LXX los toman por abstracciones: «iluminación y plenitud» aquí en Esdras, pero «revelación y verdad (o santidad)» en los libros más antiguos.

64. El censo arroja un total de 49.897. Las mismas cifras se dan en Neh 7,66-67, excepto que se añaden 45 cantores. En los subtotales precedentes, Neh tiene sólo 652 frente a los 775 del v. 5, 845 frente a los 945 del v. 8, y frecuentes variantes menores. Los ciudadanos libres hacen sólo un total de 29.818 en Esd 2 (30.142 en 1 Esdras), y 31.089 en Neh, contra el total de 42.360 dado. Los otros 11.000 representarían el número —sospechosamente corto— de mujeres, dejando de lado los niños. Parece que se han saltado varios subtotales.

68. Dárico, que trae el hebreo, es un anacronismo en una época anterior a Darío I; además, Neh 7,70ss trae únicamente 41.000, intervenidos de acuerdo con los grupos de donantes. Si se quiere significar el ático, moneda corriente entonces en Persia, la suma alcanzaría el valor de unos diez millones de pesetas en oro y un valor muy parecido en plata (4.200 [Neh 7,71-72] o 5.000 *mna,* valoradas en unas 2.000 pesetas cada una).

88 **C) La primera piedra (3,1-13). 1.** *el mes séptimo:* Septiembre, justamente un año después de que Ciro subiera al poder; significaría que se emplearon seis meses en Babilonia para los trámites oficiales y que habían pasado otros tres meses después de la llegada a Jerusalén: un amplio espacio de tiempo para poner manos a la obra, lo que corrobora el v. 8. Pero el hecho mismo de que este esquema resulte tan razonable, además de elegir un mes que realmente tenía una gran densidad litúrgica, autoriza a sospechar que el Cronista razona aquí por su cuenta, sin apoyarse en datos procedentes de archivos. Sólo mediante una especulación muy teórica podríamos pretender que se alude aquí al año 520, dieciocho después de que el primer grupo, guiado por Šešbassar, diera comienzo a la construcción del templo.

2. *reconstruyeron el altar:* Los expertos no están de acuerdo en si ello implica que quienes nunca fueron al exilio dejaron de usar el altar arruinado, a pesar de Jr 41,5, o si los repatriados se negaron a utilizar los instrumentos del culto de los habitantes. **3.** *temor... pueblos de los países:* Cf. comentario a 4,4; 9,2. Vaccari y Noth lo ponen entre corchetes; pero aquí hay una indudable alusión a los judíos que no supieron mantenerse puros en la prueba de la persecución y terminaron por dejarse absorber en la provincia de Samaría.

4-5. *diario... perpetuo:* Los dos tipos de sacrificio. *ʿÔlá* es el holocausto (Lv 1,13) de la mañana. Para la tarde se prescribe otro sacrificio en Nm 28,4 y en Warka (ANET 342). Pero en Esd 9,4, el sacrificio de

la tarde es llamado *minḥâ,* identificado como *tāmîd* en Nm 4,16 y como grano unido a una libación en Lv 2,1 (cf. T. Gaster, IDB 4, 150). **6.** Parece razonable no emprender una tarea tan santa sin antes asegurar el diario cumplimiento de aquellos mismos ritos para cuya ejecución se reedifica el templo. Es probable que el Cronista razone por cuenta propia en vez de consignar hechos realmente acaecidos.

7. *dinero:* El insistir en este requisito previo tan obvio significa quizá que la religión va al ritmo de la técnica, ya que la moneda acuñada era una reciente invención. *Joppe:* Más «razonamientos», fundados en las medidas tomadas por Salomón (2 Cr 2,16); esto no es lo mismo que «falsificación» o «ficción», como De Fraine ha descartado. **8.** *de veinte años:* Se rebajan los límites de edad debido a la escasez de personal (cf. comentario a 1 Cr 23,3).

9. Josué es equiparado a Cadmiel, como en 2,40; por no darse el nombre de su padre, resulta difícil asegurar que el Cronista le considera como un levita distinto del (sumo) sacerdote recién mencionado. El nombre, más bien pagano, de Henadad (lit., «gracia del Apolo fenicio») quizá haya sido modificado como Hodavías («alabad a Yahvé») en 2,40. **11.** Cf. Sal 106,1.

12. Los ancianos lloran principalmente porque aquél era un momento de gran emoción. Con ésta podía mezclarse la amargura al recordar que el antiguo templo había sido destruido por los enemigos; en una piedra angular de Babilonia se lee: «Empecé la tarea llorando, la terminé con alegría». El llanto también podía traicionar una sospecha: que a la vista de los cimientos aún visibles el templo iba a resultar inferior (Ag 2,3) a su terminación, pero no podemos afirmar que se trate aquí del remate de las obras más que de los comienzos de la construcción, si bien hay expertos que así lo afirman (L. Batten [fundándose en 1 Esdras]; J. Touzard, RB 24 [1915], 59; J. Bewer, AJT 19 [1915], 108).

89 **D) Interrupción: los samaritanos (4,1-24). 1.** Los adversarios de Judá y Benjamín son, indudablemente, los samaritanos, y en especial los burócratas (a pesar de su probable origen judaíta y su pertenencia al resto) que ocupaban cargos en la provincia persa de Samaría, a la que humillantemente estaba subordinado Judá. **2.** El cisma samaritano se volvió irreparable. La actitud de Judá resultó ser la que ya encontramos en el Cronista: habiendo sido reemplazados los verdaderos israelitas de Efraím por una población de origen persa en tiempos de Asarjaddón (676, dato no consignado en la Biblia, pero indudablemente continuación de la política establecida por Sargón, 2 Re 17,24), se había perdido la pureza racial indispensable para esta religión (cf. J. Jeremias, ThWNT 7 [1960], 88-94; J. Macdonald, *Theology of the Samaritans* [Londres, 1964]). **3.** Zorobabel no niega ni pone en duda que estos samaritanos y sus colaboradores de origen judaíta hayan mantenido realmente el culto de Yahvé. Más bien da rienda suelta a un irreducible prejuicio racial al atribuir a su sangre híbrida lo que indudablemente eran imperfecciones en la observancia de la ley israelita en algunos detalles (Ag 2, 12; Zac 3,9; ¡Jn 8,48!). El verdadero motivo, no confesado, era el temor a que un grupo firmemente establecido, al ofrecer su ayuda como un bloque unitario y no en forma de colaboraciones voluntarias individuales, fácilmente podía arrebatar el control de la empresa de manos de los repatriados.

4. *pueblo de la tierra:* No «terratenientes de origen extranjero» (el punto de vista sustentado por Alt es refutado por H. Grosheide, «Gereformeerd Theologisch Tijdschrift» 54 [1954], 67) ni tampoco los antiguos judaítas pobres, enemigos del movimiento deuteronomista, favorecidos por los babilonios con repartos de tierras (así, Janssen, *Juda in der Exilzeit,* 49, 121), sino la población judaíta, formada por empleados y colaboradores del régimen establecido en Samaría (así, D. Rothstein, *Juden und Samaritaner* [Leipzig, 1908], 28, 41). Sean cuales fueren sus culpas de sincretismo, es difícil creer que fueran peores que las criticadas constantemente por los antiguos profetas de Israel y Judá (cf. G. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion* [Lund, 1963]). La disposición negativa de los repatriados, como cualquier otra mentalidad de *ghetto,* expresa una preocupación legítima por preservar la verdad religiosa incontaminada de todo contacto con cuanto pudiera significar una imperfección. Pero ésta no es la única actitud que la religión exige con respecto a los extraños. El plan salvífico de Dios y el dato revelado incluyen cierta tensión o aparente contradicción entre un universalismo naciente y las tendencias proselitistas (cf. W. Braude, *Jewish Proselyting [sic]* [Providence, 1940]).

90 **6.** Asuero es Jerjes I (485-465), el que devastó el mar durante su primera guerra contra los griegos en 481. Hay tres hipótesis principales para explicar esta inserción anticipada en cincuenta años. Podría ser debida, aunque lo niega A. Thomson (AJSL 48 [1932], 129), al hecho de que a un extranjero todos los nombres persas le suenan igual, y esta correspondencia encaja perfectamente en el reinado de Cambises, entre Ciro (530) y Darío I (521), como suponen el v. 24 y Josefo (*Ant.,* 11.2, 1 § 21); también opinan así Ryle y Kuenen. Según esto, como una muestra de los sucesos que dieron origen a las fricciones de 525, se intercalan aquí algunos episodios tardíos que demuestran la realidad de unas maniobras subterráneas de los samaritanos ante el gobierno persa. También puede ocurrir que el pasaje esté sencillamente fuera de su lugar y que en realidad pertenezca (v. 12, sobre la reconstrucción del muro) a Neh 4,8.

91 **7.** *Artajerjes* (Artajerjes I, 465-424, en la cronología de Bright). Si estamos aquí ante una traducción científicamente cierta del nombre persa, y no más bien ante la manera de hablar propia de un extranjero, habremos de ocuparnos de un episodio distinto y ligeramente posterior al del v. 6. Más aún, la presencia de un arameo llamado Tab'el entre los signatarios ha contribuido a acreditar la hipótesis de Schaeder en el sentido de que no se trata de una acusación presentada a Artajerjes, sino de un cotejo de acusaciones ya presentadas, hecho con ánimo de defender a los judaítas. *arameo:* En este punto, y con esta introducción, cambia de pronto el lenguaje del TM; se nos dice que se había hecho una tra-

ducción, no que ésta se consigne aquí: lo que va después del v. 7 es (también) arameo.

92 **8.** Aquí empieza realmente un tercer documento. Sus signatarios son unos no israelitas que subrayan su procedencia y condición de ciudadanos transeufratinos. Bišlam, más que un nombre propio, o «con la aprobación de» (Klostermann), significa «con (respecto a) Jerusalén». *comandante:* Más bien sería «canciller», según G. Driver *(Aramaic Documents* [Oxford, 1954], 4-10). También Rehúm es suprimido de este texto por K. Galling (ZAW 63 [1951], 70); pone como sujeto de la frase «los funcionarios de la cancillería de Trípoli (Líbano, ¡Tarablus!), Warka y Susa que juzgaron sobre el asunto».

10. Toda Siria pertenecía a la provincia única de Abarnahara, en principio junto con Babili; Darío I separó Babilonia, y Alejandro la desmembró de Mesopotamia (cf. O. Leuze, *Satrapieneinteilung* [Halle, 1935], 25, 318). Osnappar puede ser una presunta versión de Asurbanipal (669-633), pero también podría referirse a Asarjaddón. **11.** No hay razón que obligue a suponer que el Cronista identifica los tres documentos, de los que ya ha dado el *incipit,* o que los distingue. Se limita a reunir unos fragmentos de documentos oficiales que llegaron hasta él y que aluden de manera genérica a la situación que intenta describir.

14. *sal del palacio:* Esta expresión, para designar el sueldo, es sorprendentemente paralela de la latina *sal-arium,* «cupo de sal», nuestro «salario». **15.** Estas advertencias tienen un tono de sinceridad y parecen bien fundadas; nada dicen de un templo o de un movimiento religioso, ni siquiera como disfraz de una intriga política. Si verdaderamente fueron presentadas a Artajerjes, no constituirían otra cosa que una saludable y leal advertencia para evitar que su afecto por Nehemías anulara su sentido común (Neh 2,2). **18.** La respuesta no casa bien con lo que el mismo Cronista cuenta de Artajerjes (Galling, ZAW 63, 66), y quizá encajaría mejor en la situación bajo Cambises.

24. *Se suspendieron... Darío:* Inserción hecha en hebreo, aunque lo que sigue referente al reinado de Darío está en arameo. Convence la afirmación de Noth, según el cual todo este texto en arameo es una unidad tomada íntegra por el Cronista. Sin embargo, no hay coherencia de estilo entre la carta anterior y las actividades (proféticas) de los repatriados; el «muro» de 5,3 es ahora claramente el del templo («esta casa», designación habitual); los acontecimientos de 4,6-23 no empalman mejor después de 6,18. Habremos de concluir que 5,1 prosigue la secuencia temporal de 3,13; la fecha del cap. 4 debe quedar como un enigma insoluble.

93 **E) Intervención profética en apoyo de la reconstrucción (5,1-6,22). 1.** Si se debió o no a quejas como la de Rehúm, lo cierto es que todo parece indicar que los trabajos en el templo estuvieron suspendidos durante el reinado de Cambises. Sin contradecir a la «ley del país» otorgada por Ciro, las autoridades locales, alentadas por el nuevo gobierno, podían frenar indefinidamente el avance de las obras. Por otra parte, los mismos judíos no estaban en condiciones de dar mayor impulso a

su tarea, debido a su pobreza y a una serie de desgracias, mientras no apareciera el dirigente capaz de alentarlos. Ageo (1,4ss.10) fustiga a Zorobabel y su camarilla, sin perdonar a Josué, por su tranquila inactividad. **2.** La subida al trono de un tercer monarca en 522 (W. Hinz, ZDMG 92 [1938], 136; K. Galling, ZDPV 70 [1954], 40) pareció la ocasión más adecuada para romper las barreras de la burocracia y poner al régimen de Persépolis ante un hecho consumado.

3. De Samaría viene el gran personaje encargado de poner en su sitio a los que se han atrevido a edificar sin permiso alguno. Se ve claro que no se trata de un delito menor, sino de gran importancia en el plano político: se ha puesto a prueba el peso de la palabra del rey persa. **5.** Tattenay toma buena nota de los hechos, pero no permite ninguna intervención policial hasta haber enviado a Darío I un informe admirable por su objetividad. **9.** *construcción:* El término arameo significa «albañilería»; al igual que el italiano *muratore,* se deriva de «muro», pero no hay en ello alusión alguna al de Nehemías (cf. C. Tuland, JNES 17 [1958], 272). **12.** Tanto los judíos como el gobernador de Samaría eluden cuidadosamente todo lo que pueda ir en su propio descrédito por los escasos progresos realizados en la construcción desde tiempos de Ciro.

16. Nada dice la carta de que Šešbassar se halle presente o al mando de la obra. Esto es lo que indudablemente insinúa el v. 10, pero quizá los judíos pensaran ahorrarse trámites burocráticos realizando las operaciones en nombre del primero a quien se dio la autorización, aun cuando éste ya no estuviera presente. Resulta indudablemente extraño que, si se alude a Zorobabel, el Cronista no intente establecer una armonía con el v. 2. El enigma real consiste en lo vagamente que aparece Zorobabel en estas últimas páginas que informan sobre la construcción de «su» templo.

94 **6,1.** *Babilonia:* Se sigue reteniendo este nombre para designar todo el imperio incluso después que los persas se habían apoderado de él. **2.** Aunque la capital oficial de los aqueménidas era Persépolis, el territorio situado fuera de Persia se administraría mejor desde una cancillería más centralizada, que además guardaba los archivos del anterior imperio. Entre aquellas dos ciudades se encuentran Susa y Ecbatana, donde se llevaba a cabo gran parte del trabajo del gobierno persa, en invierno y verano, respectivamente (cf. R. North, *Guide to Biblical Iran* [Roma, 1956], 31).

4. Se alude a las edificaciones en planta más bien que a estructuras en alzada (cf. P. Joüon, Bib 22 [1941], 39). *tesoro real:* Un simple gesto grandilocuente. Ciro pudo hacer alguna aportación en efectivo, pero ya el hecho de haber restituido los vasos de oro que se guardaban en los almacenes de Babilonia bastaba para presentar toda la empresa como «subvencionada con fondos públicos». Esto es lo único que reafirma Darío en el v. 8. Si realmente se hubiese abierto una cuenta corriente, con cantidades a pagar por la tesorería persa o procedentes de los impuestos de Samaría, los retrasos debidos a la escasez de dinero

y a la falta de interés hubieran sido inimaginables. En 2,68 se advierte con toda claridad que el proyecto deberá ser financiado por los devotos judíos.

6. El sentido es que no se preocupen más del asunto. No hay motivo para creer que con este decreto intentase Darío poner en la picota a sus leales subordinados, *'aparskāyē'*, «inspectores» (cf. F. Rundgren, ZAW 70 [1958], 209). **9.** La entrega de animales sacrificiales significa una exención del racionamiento burocrático de carnes más que un culto costeado a través de un sistema de impuestos. **12.** Eco inconfundible de Dt 12,5. Está claro también que las invocaciones y doxologías se tomaron a la letra de algún memorándum pedido a los judíos por la cancillería.

14. Parece ser que Ageo era hombre de bastante edad (quizá conoció el primer templo, 2,9) y que cumplió toda su misión dentro de los tres meses que siguieron a sus dinámicos comienzos. Su obra fue continuada por el Primer Zacarías (caps. 1-8; Vawter, al igual que en 2,2, duda precisamente de la autenticidad de los tres oráculos mesiánicos sobre el templo). Se menciona aquí a Artajerjes únicamente para tomar en cuenta 4,3, donde veíamos que no se impone ninguna de las explicaciones propuestas.

15. El segundo templo quedó terminado en cinco años. Fue solemnemente dedicado el sábado 12 de marzo de 515. O bien cabe admitir, si se quiere evitar tanta agitación en un sábado, la fecha que proponen 1 Esdras 7,5 y Josefo (*Ant.*, 11.4, 7 § 107): el viernes 1 de abril, según Kugler. **16.** La alegría resultó un tanto menguada al reconocer que esta apresurada reconstrucción de los repatriados distaba mucho del edificio levantado por Salomón. Sin embargo, este templo estaba destinado a tener una vida más larga, incluso antes de su reedificación por Herodes.

19. Si bien la dedicación se narra inesperadamente en arameo, el lenguaje oficial de las cancillerías, la celebración de la Pascua un mes después se cuenta en hebreo, prosiguiendo hasta el cap. 7. **20.** El cordero se inmola «para sus hermanos los sacerdotes», lo que implica, al parecer, que fueron los levitas en vez de los sacerdotes los que llevaron a cabo la inmolación, como en 2 Cr 35,6 (no los cabezas de familia, laicos, como en Ex 12,6). **22.** El Señor «volvió el corazón» del rey (de Asiria, quizá Siria, o para evitar la expresión «el Gran Rey [persa]»); esta manera de hablar «suena como una ligera corrección de la forma en que la causalidad humana y la divina fueron puestas en un plano de igualdad en el v. 14» (Rudolph).

95 II. Retorna la caravana de Esdras; la Torah (Esd 7,1-10,44) (Neh 8-9). La inserción de este pasaje supone un fuerte argumento en el sentido de que el ministerio de Esdras tuvo lugar entre la dedicación del templo (515) y la llegada de Nehemías (445). Esta impresión se ve reforzada por la aparente continuidad entre «Artajerjes... sexto año» (6,14-15) y «séptimo año de Artajerjes» (7,7). Sin embargo, ninguno de estos textos da el más ligero indicio de que se aluda a Artajerjes I.

Las más antiguas tradiciones del judaísmo recogidas en los *Pirqê*

'Abôt (dichos de los padres) consideran a Esdras como «edificador del muro de la Torah» (¡Esd 9,9!) y, por tanto, como predecesor de Nehemías en la reforma de los matrimonios y en otras instituciones que tendían a aislar a la comunidad posexílica. Pero la atribución tradicional de la redacción de la Torah a Esdras debe entenderse a la luz de su aceptación por los samaritanos. Aquí adoptamos la posición de que la misión de Esdras tuvo lugar después de la de Nehemías y en 398; que la tendencia segregacionista se debió más bien a Nehemías, y que Esdras no es el Cronista.

A) Actividades de Esdras como escriba sacerdotal (7,1-28). **1.** *Artajerjes:* Artajerjes II, según la mayoría a partir de Van Hoonacker; Artajerjes I, según De Fraine y los que enmiendan el v. 7. **5.** Esdras significa «Ayuda (de Dios)». La genealogía acentúa su condición sacerdotal y su importancia, pero incluye menos de un tercio de sus antecesores y, lo que es más extraño, omite a Sadoq (cf. comentario a 1 Cr 6,53). En 1 Cr 6,14 (= TM 5,41), Seraías es padre del sacerdote desterrado Yehosadaq; se ha sugerido que su hijo, el Josué de Esd 3,8, engendraría, antes de dejar Babilonia, otro Seraías, el padre de Esdras.

6. *Escriba (sōpēr) puede indicar, sin duda, el título con que técnicamente* se designaba al «funcionario» en Babilonia *(šāpirum)*, en Egipto (papiro Anastasi I) y en Persia (Heródoto, 3, 128); pero en el caso de Esdras creemos que predomina su significado primitivo relacionado con la «escritura», en el sentido de autor o de hombre sabio (cf. comentario a 7,14). *versado en la ley de Moisés:* De aquí parte la idea, profundamente arraigada ya antes de Wellhausen y Astruc, de que Esdras fue el «redactor» definitivo del Pentateuco. San Jerónimo escribió, refutando a Helvidio (ML 23, 190), que podemos llamar autor a Moisés y editor a Esdras; y Belarmino dice en sus *Controversias* (Milán, 1721), 1, 166: «Fue Esdras el que, después de la cautividad, recogió y editó [los anales y escritos dispersos] en una sola obra, añadiendo al Deuteronomio su último capítulo sobre la vida de Moisés, así como algunas otras puntualizaciones incidentales» (cf. A. van Hoonacker, *De compositione... hexateuchi* [Bruselas, 1949]; J. Coppens, *The Old Testament and Critics* [Paterson, 1942]; R. North, AER 126 [1952], 249-54). Debemos añadir que esta antigua concepción cristiana obedecía indudablemente a las noticias, abigarradas e inverosímiles, de 2 Esdras 14,22, un libro tanto tiempo considerado canónico que la misma Vulgata Clementina lo incluye como apéndice.

En la perspectiva de la moderna investigación diríamos que los sacerdotes exiliados en Babilonia encontraron en el estudio intenso de sus dispersos «oráculos sagrados» una compensación a la imposibilidad de celebrar el ritual concreto y otras prescripciones ligadas al suelo palestinense. De ahí el «nuevo templo» de Ez 40ss y la semejanza de su estilo con el del Código de Santidad, Lv 17-23. La escuela de escribas sacerdotales de Neharda se había embarcado, sin duda, en el proyecto colosal de publicar una edición crítica de la Torah cuando Ciro puso fin oficialmente al exilio. Si bien habían dedicado toda su vida a conven-

cerse a sí mismos y a los demás de que tendrían que retornar a Jerusalén tan pronto como les fuera posible, surgieron obvias dificultades a la hora de abandonar la tarea o reemprenderla en otro lugar. En consecuencia, se decidió diferir el regreso a Jerusalén hasta que la obra estuviera concluida. Fueron pasando los años, las décadas y casi un siglo. Entre tanto, Esdras se puso al frente de la escuela (v. 10) y, con la decisión que dan a entender sus memorias, consiguió llevar a su culminación ambos proyectos (Rudolph, sobre Neh 9,37, refuta la hipótesis de que la Torah de Esdras fuera únicamente D [como sostiene actualmente Browne en PC 377] o solamente P; así también A. Robert, RB 46 [1937], 199).

Iba también muy de acuerdo con la política persa el fomentar la compilación de las legislaciones locales, y en especial los códigos rituales y morales, pues de este modo el orden público y la obediencia civil quedaban incorporados a una estructura religiosa. Esdras no tuvo dificultad para obtener un visado de salida (v. 11), más que un «concordato», como pretende K. Fruhstorfer («Studia Anselmiana» 28 [1951], 178), para la caravana que se propuso organizar. También logró trasladar a Jerusalén los departamentos más importantes de la escuela de Neharda.

96 **7.** *año séptimo:* Si se trata de Artajerjes II, es el año 398; si de Artajerjes I, el 458; pero si se corrige, con Albright, por trigésimo séptimo, tendremos el 428. **8.** La marcha hacia Jerusalén duraría cien días; el final del viaje se anticipa aquí desmañadamente, pues todavía quedan muchas cosas que explicar hasta 8,32, antes de que la caravana de Esdras abandone Babilonia.

14. Las relaciones de Esdras con la cancillería persa podrían describirse como las correspondientes a un enviado en «misión investigadora», si bien es verdad que los burócratas comisionados para practicar averiguaciones ejercen de hecho una influencia que se acerca mucho a la de una autoridad punitiva o incluso legislativa. De ahí que en el v. 25 se considere a Esdras como un magistrado delegado, pero únicamente «para juzgar a aquellos que reconocen la ley de Yahvé» y «según la sabiduría de su Dios, que está en su mano». Es importante insistir, con Kapelrud (*op. cit.*, 27), y a pesar de H. Schneider, en que las miras religioso-doctrinales de Esdras excluyen la posibilidad de que fuera un «subsecretario para asuntos judíos», cargo que, al parecer, existía realmente en la cancillería persa (H. Schaeder). **22.** Un coro = 10 batos = 450 litros (cf. W. Dubberstein, AJSL 56 [1939], 20).

24. Es muy posible que se hiciera esta exención tributaria en favor del clero; Darío la otorgó al clero de Apolo en Magnesia; el v. 19 amplía explícitamente la exención a las ventas «ocultas» y a las herencias, pero el v. 15 ha subrayado expresamente que todas las aportaciones en metálico del rey o su ministro de finanzas eran, a pesar de la acostumbrada hipérbole del v. 20, ofrendas puramente personales, igual que las de los donantes judíos o gentiles.

27. El tránsito brusco a la primera persona indica que el Cronista incorpora en este momento un escrito que con razón es conocido por el título de Memorias de Esdras; no se trata de una ficción del mismo Cronista, como sostienen Noth y Torrey. Esta sola fuente unitaria, no resumida y de elegante factura, proporcionó todos los pasajes que tratan de Esdras, exceptuando Esd 7,1-26 y 8,1-14, según F. Ahlemann (ZAW 59 [1943], 98). Un redactor posterior insertó la parte aramea y todo lo referente a Nehemías, según S. Granild (*Ezrabogens Literaere Genesis* [Copenhague, 1949]; ZAW 63 [1951], 65). (Cf. también S. Mowinckel, *Studien/Ezra: Nachchronistische Redaktion* [Oslo, 1964]). Todavía está por explicar por qué se pasa sin transición al documento de Artajerjes a Esdras, en segunda persona, o a los vv. 10-11, donde se habla de Esdras en tercera persona. S. Mowinckel sostiene (*Hom. W. Rudolph* [Tubinga, 1961], 233) que en ello no hay más que simple retórica, imitada conscientemente de Neh para dar a entender que Esdras puede eclipsar a Nehemías.

97 **B) Organización de la caravana (8,1-31). 1.** Esdras cuenta aquí (por lo general, en números redondos, y sólo designando a quince individuos por su nombre) 1.511 hombres, a los que sería preciso añadir muchos allegados. Las doce familias sugieren más que representan a las doce tribus; once son familias que ya figuraban en la genealogía más extensa de Esd 2. **2.** Va primero la propia familia de Esdras, invirtiendo así el orden de 2,36, que relega las familias sacerdotales al último puesto. Además, en oposición a Ez 43,19, la rama de Itamar es igualada con los sadoquitas, representados únicamente por Pinjás (cf. comentarios a 7,5 y 1 Cr 6,53).

15. *Ahavá:* Confluencia de un canal desconocido con el Eufrates. *ningún hijo de Leví:* En sentido restrictivo o técnico. Realmente todos los sacerdotes eran hijos de Leví, y algo más: hijos de Aarón. Es cosa notable que el Cronista tolere esta insinuación de que los levitas estaban ausentes precisamente cuando se les necesitaba. En 2,40 aparecía el reducido número de 74. Por otra parte, al autor le bastaría pensar hasta qué punto son indispensables los levitas. **17.** A propósito del centro levítico de Iddó, en Kasifías («ciudad de plata», que no se puede identificar sin más con Ctesifonte), se cita frecuentemente a A. Causse (*Dispersés d'Israël* [París, 1929], 77), pero este autor no sabe del problema mucho más de lo que cualquiera puede leer en este texto.

21. La sustitución de las «causas segundas» por la oración y el ayuno se funda en una errónea concepción de la «fe en la providencia», a la que el Cronista sentía una especial inclinación. **22.** Sería mucho más sencillo decir que Esdras, habiendo averiguado mediante una discreta gestión de tanteo que no le sería concedida una escolta militar, optó por hacer de la necesidad un edificante gesto moral. **24.** Nada dejan que desear las precauciones tomadas por Esdras a fin de garantizar que los fondos lleguen a su destino. **28.** La santidad tiene su importancia, no como un simple medio encaminado a lograr un fin económico, sino como factor indispensable en una determinada situación existencial. **30.** El

valor de los tesoros recogidos podría elevarse a unos 400 millones de pesetas. No es contradictoria la práctica habitual de los autores y copistas bíblicos, que añadían de buena gana unos cuantos ceros a las sumas consignadas, movidos por el deseo de inculcar con mayor viveza a las generaciones posteriores la verdad teológica de la mutua generosidad entre Dios y su pueblo.

98 **C) La situación en Jerusalén (8,32-10,44). 32.** Se dedican tres días al descanso y a la aclimatación después de un viaje que ha durado cien días. **33.** El prestigio doctrinal de Esdras, así como el respaldo financiero con que se presentó, debieron de crearle una atmósfera de obsequiosidad incluso por parte de las más altas jerarquías locales. Pero ello no obsta para que se cumplan puntualmente todas las formalidades del caso. **34.** Hay testigos y se firma un recibo.

35. Algunos ven en la transición a la tercera persona un cambio de fuentes, menos formalizadas ahora, por parte del Cronista (sin embargo, cf. Ahlemann sobre 7,27). De todos modos, hemos de contar con la posibilidad de que Neh 8 deba insertarse aquí. De hecho, ahí se narran las actividades de Esdras en un orden que encaja perfectamente en este punto; dado que se habla de él en tercera persona, es evidente la necesidad de una transición. Sin embargo, también es igualmente posible que toda la labor de Esdras estuviera precedida por la actuación de Nehemías, incluida su reforma concerniente a los matrimonios mixtos de Neh 13. En realidad, uno de los motivos que indujeron a Van Hoonacker a fechar Esd después de Neh es que Esd 9 parece dar por supuesta una clarificación anterior de una situación jurídica que en Neh 13 se presenta con carácter de cuestión de la que es preciso ocuparse urgentemente por primera vez. En este caso, hay alguna posibilidad de que Esdras difiriese la publicación de su nueva edición de la Torah hasta que él adoptara una posición firme ante las escandalosas violaciones de la ley mosaica tal como había sido interpretada.

9,1. La primera persona introduce simplemente una cita extensa y podría ser un reajuste efectuado después de que Neh 8-9 fue sacado de aquí. *cananeos... perezeos:* La alusión de estas «razas reprobadas» no responde a una noticia histórica concreta sobre las condiciones del siglo v, sino que es una cita de Dt 7,1. Sin embargo, es significativo que los samaritanos no se incluyan en los esfuerzos interraciales de Esdras junto con Moab y Ammón, ni siquiera de una manera tan oblicua como en Neh 13,12. El choque más importante con los samaritanos que se consigna en estos libros es el relacionado con la construcción de la muralla en Neh 4,1-2, especialmente si se atribuye alguna importancia a Esd 4 en relación con este episodio. Incluso la investigación de Tattenay, un siglo antes de Esdras, durante la construcción del templo, terminó con la proposición por parte de los burócratas samaritanos de una medida de cooperación que era exactamente la deseada por los judíos. Más todavía: la segregación étnica exigida por Esd 10,5 se refiere únicamente a los sacerdotes, no como en Neh 13,24, donde se trata de los matrimonios contraídos por la población judaíta en general.

Partiendo de estos hechos, H. Cazelles (VT 4 [1954], 122-30) ha llegado a unas conclusiones claras con las que estamos sustancialmente de acuerdo. Las reformas de Neh se fundan simplemente en Dt, no en la ley cuya publicación preparaba Esdras mientras tanto en Babilonia. Cuando por fin llegó Esdras, no sufrió oposición ni por parte del alto clero judaíta ni por parte de los samaritanos. Ambos grupos fueron invitados a la reunión pública en que aquél promulgó su nueva Torah (Neh 8-9 ha de insertarse durante los cinco meses que son el lapso señalado entre Esd 7,9 y 10,7). Cazelles afirma esencialmente que Esdras logró convencer a los samaritanos, no menos que a los judaítas, para que aceptasen sin reservas su Pentateuco. Este punto de vista explica el enigma de que nuestra Torah es prácticamente la misma que idolatran los samaritanos, a pesar (o quizá incluso como un símbolo) de su hostilidad hacia Judá, de la que generalmente se supone que alcanzó su culminación antes de que fuera publicada la obra de Esdras.

A pesar de todo, prosigue Cazelles, lo que Esdras no consiguió fue establecer una concordia duradera entre judaítas y samaritanos. De hecho, sus esfuerzos por lograrla se volvieron contra él. El fuerte partido antisamaritano que heredó la mentalidad de Nehemías consiguió imponerse en Jerusalén. Su predominio durante el siglo III está en el origen de la actitud antisamaritana de Cr, de Eclo 50,26 y de 2 Mac 2,13 (cf. A. Bentzen, ST 3 [1949], 159). Hasta se excluye a Esdras de Eclo 49,11, donde se glorifica a Zorobabel y Nehemías. (Rudolph saca unas conclusiones sorprendentemente opuestas [*op. cit.*, 168] junto con otros cinco expertos importantes: Ben Sirá juzgó inoportuno encomiar esta lucha contra los matrimonios mixtos en una época en que se habían convertido en práctica corriente).

99 **9,2.** Los pueblos de los países, a pesar de los dos plurales de este pasaje y de 3,3, se identifican indudablemente con «la gente ordinaria», como ya se ha expuesto en el comentario a 4,4. **3.** La reacción de Esdras ante la denuncia ha sido calificada de histriónica, o defendida sobre la base de que la distinción entre emoción genuina y teatral obedece a una mentalidad occidental. Más modestamente, puede decirse que cierto regusto dramático no está fuera de lugar en la liturgia. **6.** Resulta notablemente efectista el acusarse a sí mismo más que a otros a propósito de algo que, en resumidas cuentas, es una culpa colectiva (cf. J. de Fraine, *Adam* [París, 1959], 237). El teólogo bíblico no debería perder de vista que aquí se pone de manifiesto una religiosidad protectora y aislacionista. Se pone sordina a aquella responsabilidad moral que en Jr 31,30 y Ez 18,20 sirve de nexo al universalismo de Is 60,3 y Mal 1,11.

8. *resto:* Aquí y en el v. 13, *pᵉlîṭâ* significa «los que se salvaron», pero en el v. 14 va unido al término técnico *šᵉʾērît,* que sirve para designar la porción de Judá que no fue al exilio (Jr 8,3; 41,10). El resto que tanta importancia tiene en Is es más bien *šᵉʾār* (10,19.21-22) y responde sobre todo a un grupo penitencial que se prevé para los tiempos escatológicos. También se atribuyen resonancias escatológicas en el dic-

cionario de Köhler al resto de Ez 9; BDB lo toma, con un matiz ligeramente distinto, como «minoría espiritual», lo que ciertamente parece implicarse en el contexto. Pero si aceptamos con Cazelles que en Esd hay una visión más ecuménica, resulta tentadora la idea de ver un cumplido humilde y conciliador hacia el «*ʿam hā-āreṣ* samaritano» en este insistir en que la bondad de Dios perdonó a este resto mientras los judaítas selectos iban al destierro. **11-12.** Lo malo de esta oportunísima cita es que no aparece en la Biblia, si bien su espíritu se encuentra indudablemente en ella (cf. comentario a Neh 13,23).

10,3. Las obligaciones del derecho natural sobre la justicia y decoro con que han de ser tratadas las esposas de buena fe, así como los hijos inocentes, parece que nunca les entraron en la cabeza a estos reformadores, excitados por una especie de psicosis colectiva de la que tampoco Esdras puede ser exculpado, especialmente si la espontaneidad de Šekanías es sólo aparente, como parece desprenderse del v. 26, donde resulta que éste no se hallaba complicado en el asunto de los matrimonios mixtos. La peligrosa —e interesada— pretensión de que «los derechos de Dios están por encima de toda humana consideración» sólo puede calificarse de fanática. Mucho menos puede consentirse que «la alta conveniencia de reforzar al máximo la autoridad religiosa» se sobreponga a unas obligaciones profundamente humanas de justicia conmutativa. Por otra parte, la necesidad de salvaguardar la verdad y los deberes religiosos constituye también una obligación de derecho natural, pero el hecho de que la Biblia presente como laudable y normativa la conducta de quienes cayeron bajo la influencia de Esdras no significa que sea impecable o sea inerrante. **6.** La conducta personal de Esdras resulta muy moderada a lo largo de todo este episodio. Su religiosidad es exigente para consigo mismo más que para los otros. **9.** Descripción gráfica de la asamblea, «temblorosa por su pecado y también porque llovía»; pecado es aquí *dābār* («hecho»), y no ha de corregirse, como hace P. Joüon (Bib 12 [1931], 85), por «pedrisco». **11.** En definitiva, también Esdras exige que los culpables (¿sólo los sacerdotes, como en 10,5?) castiguen a los inocentes al despedir a sus hijos junto con las esposas, que serían extranjeras o *ʿam hā-āreṣ* (judaítas que no habían ido al exilio y que no querían acomodarse al rigor del judaísmo separatista). **29.** Estos versículos abundan en corrupciones, según J. Bewer *(Text des Buches Esra* [FRLANT 31; Gotinga, 1922], 91). Pero Šeal quizá sea Yiš'al, como en el *kᵉtîb* hebreo oriental y como aparece en un sello encontrado en las excavaciones realizadas durante 1963 en Ofel (J. Prignaud, RB 71 [1964], 378), lo que añade una prueba en favor de que antes del Dt no estaban prohibidos los matrimonios mixtos.

Hemos de decir en conclusión que la religiosidad, por su misma naturaleza, es a la vez centrífuga y centrípeta: es universalista, porque trata de extender a todos los hombres los beneficios que disfrutan sus fieles, y «separatista», porque los protege contra la contaminación o la pérdida de su «tesoro de gran precio». Las proporciones en que hayan de combinarse estas dos obligaciones antitéticas exigirán la aplicación de un juicio humano prudencial, que no siempre será absolutamente objetivo y justo aun entre individuos sinceros y celosos al máximo.

COMENTARIO A NEHEMIAS

100 «El autor de estas memorias es una de las personalidades más geniales cuyo retrato nos haya conservado la Biblia. Un temperamento volcánicamente emotivo (1,4; 5,12; 13,8.25) y una punta de vanidad entreverándose en todos sus designios (2,10.18; 5,15; 6,11) son los rasgos secundarios de un carácter noble, de un temperamento de dirigente. Para él tiene mucha importancia *la gente.* Valora el contacto con ella y se desvive en su favor (5,16). Su elocuencia es breve y siempre logra hacerse con los oyentes (2,17; 5,7; 13,25). Su optimismo le impide ver un fondo de reserva o resistencia en la opinión pública. Cuenta con las posibilidades efectivas. Su actitud con respecto a los matrimonios mixtos es más realista que la de Esdras; está seguro de que salvará el primer encuentro y ganará el segundo (10,31; cf. 13,25ss). Se toma tiempo para reflexionar, como lo demuestran los cuidadosos preparativos con que se dispone en Susa para su misión, la inspección personal que lleva a cabo sobre las murallas de Jerusalén, las cautelosas gestiones que para unir las comunidades, su paciente espera hasta poder desenmascarar el chantaje de sus enemigos. Su recurso a la oración se funda en su convicción de que Dios dirige los acontecimientos (2,8.10.20; 4,9; 5,13; 6,16) y suscita los jefes (2,12; 7,5). Esta oración es vibrante (3, 36-37; 5,19; 6,14; 13,14.22.31.39) y tiene afinidades espirituales con Jr 3,36-37» (Gelin, *Esdras* [BJ; 1960], 23-24).

Las memorias en sí, compuestas por su protagonista, pasaron durante mucho tiempo por ser una autoglorificación del dirigente, pero G. von Rad pretende que se trata de un texto cultual depositado en un santuario (ZAW 76 [1964], 176-87).

III. Reconstrucción de las defensas de Jerusalén (1,1-7,5).

101 **A) El informe de Susa y sus consecuencias (1,1-2,11).** Nehemías era un brillante joven de la corte persa. Su posición oficial como copero (v. 11) implica que disfrutaba al máximo de la confianza y el favor de Artajerjes I. Este puesto era ocupado normalmente por un eunuco, y Albright encuentra rasgos de ello en la conducta juvenil del personaje (BA 9, 11); los mejores manuscritos de los LXX dicen *euno-echos* en vez de *oino-choos.* Pero la hipótesis de que fuera realmente eunuco concuerda mal con la extraordinaria energía y el autoritarismo de Nehemías, así como con las exigencias de Dt 23,2 con respecto a los dirigentes de la comunidad. Aun cuando llevara el título de «eunuco», ello no implica mucho más que nuestro actual «chambelán», como en Act 8,27.

1,1. Tanto Jakalías (TM) como Jalakías (LXX) se salen de cuanto sabemos acerca de los nombres hebreos. La lectura del TM es defendida por H. Gotthard *(Text des Buches Nehemia* [Wiesbaden, 1958], 1, 19) junto con la hipótesis de que era eunuco. H. Ginsberg (BASOR 80

[1940], 12) duda que *Hakal-yâ* sea la lectura correcta de la carta de Lakiš 20.1. *año vigésimo:* De Artajerjes I: el 445; Kisleu es el mes de diciembre. *Susa:* Cf. comentario a Esd 6,2. **2.** *Jananí:* Como en Neh 7,2.

102 a) SITUACIÓN DESASTROSA DE JERUSALÉN (1,1-10). **3.** Las tristes noticias de Sión eran que su muralla estaba llena de brechas y sus puertas o palacios destruidos por el fuego. Semejante informe nos deja perplejos. Los muros de Jerusalén habían sido destruidos por Nabucodonosor ciento cincuenta años antes. Seguramente Nehemías sabía todo lo referente a este asunto. ¿Tal vez se mantuvo en pie una porción suficiente de la muralla para que sirviera de base a una construcción de madera que luego fue destruida por un incendio? J. Morgenstern (HUCA 27 [1956], 173; HUCA 31 [1960], 16) saca insospechadas consecuencias partiendo de su pretensión de que este acontecimiento tuvo lugar exactamente en 485, unos veinte años antes del nacimiento de Nehemías (!). Gelin, más verosímilmente, prefiere la fecha de 448, en que fue sojuzgada una sublevación egipcia. Según Pavlovský *(op. cit.,* 446), un grupo de judíos procedentes de Babilonia, entre los que se encontraba Jananí, llegó a Jerusalén y trató de reconstruir sus muros entre 448 y 445; fracasaron en su intento, y esto es precisamente lo que consignan Esd 4,21 y Neh 1,3.

b) LA BENEVOLENCIA DEL REY (2,1-8). **1.** El copero deja pasar cuatro meses dedicados a la oración (como Dn 9,4; Esd 9,5) antes de manifestar en presencia del rey los primeros signos de tristeza. Indudablemente esperó al momento en que el sopor y el vino tuvieran al monarca en un estado de ánimo propicio. **5.** Artajerjes se encuentra frente a la demanda de un joven mimado que quiere ser gobernador y restaurador de una ciudad de historia turbulenta. El muro de la ciudad era una verdadera fortificación *(bîrâ,* 7,2; 1 Mac 13,52; nombre de la Antonia del NT; cf. *Ant.,* 13.11, 2), y la autorización para reconstruirlo equivale a permitir un verdadero «rearme». El rey se limita a preguntar cuánto tiempo tardaría en estar de regreso. **8.** Políticamente, la benevolencia del rey es un capricho sumamente peligroso (cf. comentario a Esd 4,7). Pero aun en el caso de que este episodio se refiera realmente a Artajerjes, no hay por qué situarlo en los comienzos de su reinado, como se ha dicho a propósito de Esd 4,6 en relación con Jerjes. Es muy probable que la carta de Rehúm sea una reacción ante la llegada de Nehemías.

c) SITUACIÓN DE NEHEMÍAS EN JUDÁ (2,9-11). **9.** Los gobernadores son indudablemente Samballat y Tobías; Nehemías adopta una actitud despectiva hacia ellos. Joronita deriva del nombre de la pequeña población de Bet-Jorón, situada en las laderas al noroeste de Jerusalén; ammonita significa extranjero oriundo de la frontera oriental (¡Dt 23,4!; sin embargo, cf. A. Alt, KlSchr 1, 341). El papiro de Elefantina (30,29; ANET 492) habla de un Samballat como *peḥâ* o gobernador de Samaría, pero se refiere a treinta y siete años después, en 408 (cf. H. H. Rowley, BJRylL 38 [1956], 190). Todavía más tarde, los tobiaditas de Ammón adquirirían cierta importancia en las cuestiones judías (cf. L. Vincent,

RB 29 [1920], 189; JPOS 3 [1923], 55; A. Spiro y S. Zeitlin, PAAJR 20 [1951], 303; PAAJR 4 [1933], 172; O. Plöger, ZDPV 71 [1955], 70; sobre las excavaciones de la fortaleza de Araq al-Amir, cf. P. Lapp, BASOR 171 [1963], 8-39).

B) Programa de reconstrucción (2,12-3,32).

103 a) INSPECCIÓN NOCTURNA DE LA MURALLA (2,12-15). **13.** Nehemías no temía a la gente, pero deseaba evitarse enojosas explicaciones. Dejando aparte la suposición de que debía haber luna llena, lo que esta ronda deja más oscuro es la candente cuestión de si en aquella época el muro sudoeste de Jerusalén incluía ya la colina situada al oeste, donde una tradición judeocristiana localizaría el «Sión» y la tumba de David (cf. comentario a 2 Cr 32,5), o solamente la colina este, la roca de los yebuseos o verdadera Sión de David (llamada ahora inadecuadamente Ofel), como ha afirmado Galling (cf. V. Gronkowski, «Collectanea theologica varsoviensia» 15 [1934], 208; M. Avi-Yonah, IsrEJ 4 [1954], 239). Aunque ya estuviese incluida dentro de la muralla la extensión mayor, el número de puertas, tan desproporcionado para las ideas defensivas de entonces, resulta aún más enigmático que su localización en los distintos puntos de la actual muralla, toda cuya línea sur se debe a una reconstrucción efectuada por Eudoxia el año 400 d. C., varios centenares de metros más al norte. La mención que en nuestro texto se hace de un «valle» y una «fuente» no ofrecen un mínimo fundamento para afirmar en qué dirección cabalgó Nehemías (con todos los respetos para M. Burrows, BASOR 64 [1936], 11-21; AASOR 14 [1934], 115-40; A. Alt, KlSchr 3, 326; J. Simons, JOT 441, 237; L. Vincent, *Jérusalem,* I [París, 1954], 235-58). «Estiércol», aplicado como nombre a una puerta, se iguala indebidamente con «cascotes» (como Jr 19,2); *'ašpôt* se pretende que ha sido cambiado eufemísticamente en *šᵉpôt,* «queso» (así en 3,13, pero ¡no en 3,14!), aludiendo así a los queseros del valle del Tiropeón (cf. 3,1.13).

b) SE CONSIGUE EL APOYO PÚBLICO (2,16-20). **16.** Sean los que fueren los detalles de su cabalgata, Nehemías se sintió animado a convocar una reunión pública y solicitar la ayuda de todos. H. Kaupel (Bib 21 [1940], 40) pretende que los «ejecutores de la obra» significa «la administración» más que los obreros. **19.** Un nuevo refuerzo para la oposición local. Guéšem es, sin duda, uno de los árabes que paulatinamente se fueron infiltrando hacia el norte, hasta alcanzar la altura de Petra (cf. *Ant.,* 4.17, 2; F. Cross, BA 18 [1955], 47; W. F. Albright, *Hom. A. Alt* [Tubinga, 1953], 1; BASOR 119 [1950], 15; R. North, PEQ 87 [1955], 340). Rudolph rechaza con inexplicable dureza la razonable opinión de W. Graham (AJSL 42 [1926], 276) de que Guéšem representa una tribu árabe establecida en las inmediaciones de Petra (mejor que Hebrón, como sostiene C. Kent), que al derrotar a los edomitas abrió las rutas comerciales que beneficiaban a Jerusalén. **20.** A través de esta seca respuesta se insinúa la sospecha de que Samballat y sus secuaces eran auténticos palestinos, adoradores de Yahvé, cuya mayor

culpa consistía en que deseaban prestar su colaboración en el proyecto y compartir de este modo la gloria de Nehemías.

104 c) LOS RECONSTRUCTORES (3,1-32). La reedificación del muro no se hizo mediante una organización estructurada y jerárquica del potencial humano disponible. Se dejó completa autonomía a los distintos grupos rivales, que trabajaban cada cual en un sector. Se hace difícil entender cómo pudo considerarse esta política como más eficiente o más expresiva de aquella solidaridad étnica y religiosa que fue la única fuerza capaz de dar el primer impulso a la obra. Van Selms propone la explicación de que Nehemías estaba imitando conscientemente la construcción del histórico muro de Temístocles (Tucídides, 1.89), pero es más verosímil la sugerencia de Simon en el sentido de que la rivalidad de los equipos puede ser un simple artificio literario.

Los grupos se dividen no sólo por razones étnicas. Unicamente cinco de ellos representan otros tantos clanes de la lista de Esd 2. Otros cinco tienen una base local, como allí se indica. Cinco más corresponden a los antiguos distritos, como en Jos 15 (Jerusalén, Bet-hak-Kérem, Bet-Sur, Queilá y Mispá). No se mencionan algunas importantes ciudades vecinas, como Belén y Betel; quizá debamos ver en ello simplemente un boicot mejor organizado que el de los de Tékoa (v. 5, acaso por simpatía con los árabes vecinos). Aparte los clanes de Sadoq y Leví, que son grupos sacerdotales en ejercicio, tenemos algunos otros gremios, como el de los plateros, los perfumistas (empresarios) y el de los mercaderes, explícitamente nombrados en los vv. 8 y 32. Que la lista es incompleta se deduce de las numerosas ocasiones en que se habla de una «segunda» parte cuya primera mitad no se menciona (vv. 11, 16, 19-20). En la obra no interviene ni uno solo de los que acompañaron a Esdras (8,1-24), lo cual constituye una prueba más de que éste llegó después de Nehemías.

3,1. La lista va encabezada por un nombre de gran prestigio: Elyašib, nieto del Josué de 12,10. Sus relaciones con el desairado Tobías (13,4-5. 28; 2,10) puede que contribuyeran a enfriar su apoyo a la que De Fraine ha llamado, con expresión provocadora, «política de *apartheid*» practicada por Nehemías. Incluso en nuestros días sigue funcionando periódicamente un mercado de ganado en el ángulo nordeste del muro de Jerusalén, donde (sin prueba alguna, pues no lo son ni la cercanía de los sacerdotes al templo ni la «probática» de Jn 5,2) los comentaristas están de acuerdo en que se inicia, girando hacia la izquierda, la supuesta sucesión de sectores del muro. *edificar:* Según se ha dicho, el verbo indica que este ángulo estaba en peores condiciones que las secciones siguientes, de las que se dice que fueron «reparadas», pero seguramente se trata de una mera variante estilística, como en los vv. 13ss. *consagraron:* No es preciso corregirlo poniendo en su lugar «renovaron» (*ḥdš* por *qdš,* Rudolph) o «techaron»; ¿acaso no era lógico que los sacerdotes se permitiesen realizar un rito extraordinario en su sector?

6. La Puerta «Vieja» o «del Angulo» se supone situada en la esquina noroeste. **7.** *jurisdicción:* Más bien trono o capitolio, en sentido locativo. **12.** *hijas:* Quizá signifique suburbios. **13.** La Puerta del Valle se sitúa más al sur, en el Tiropeón o en el Hinnón: depende de dónde se localice la colina sudoeste (2,13). Parece que la medida de «mil codos» exige incluirla dentro del recinto, independientemente de que la Puerta del Estiércol haya de situarse más o menos cerca de Guijón. **15.** La fuente por antonomasia es la de Guijón, pero tendría que ser la de Roguel si suponemos que la alberca de Šela-Siloé se encontraba entre aquélla y la subida a la ciudadela yebusea-davídica. **21.** De esta forma llegamos al barrio de los sacerdotes, oportunamente situado a lo largo de los cuatrocientos metros en que el muro este de la ciudad coincide con el muro de contención de la explanada del templo, sobre el valle de Cedrón-Josafat.

C) Triunfalismo (4,1-7,5).

105 a) PERSEVERANCIA IMBATIDA (4,1-23) (TM 3,33-38; 4,1-17). **1.** (TM 3,33). La burla de la oposición se consigna en un tono de sorprendente comprensión. Decir a propósito de ello, como hacen Rudolph y De Fraine, que los judíos siempre se han mostrado excepcionalmente sensibles al ridículo —si ello implica algo desproporcionado con relación al mal trato sufrido y a su sensibilidad— sería tanto como perpetuar uno de los mitos que tienden a dividir a los pueblos. **2.** (TM 3,34). Ejército *(ḥayil)* significa «vigor», económico o militar; es un término sociológico tan difícil de precisar como *'am hā-āreṣ* (Esd 4,4; 9,2), del que es antítesis más que sinónimo. Los LXX lo entienden como parte de la expresión irónica «¡Esta es la fuerza de Samaría, el que los judaítas construyan una ciudad!». Lo que sigue va muy abreviado, como parte de las observaciones de Tobías. **7.** (TM 4,1). *Ašdod:* (Cf. comentario a 13,23). Con estos filisteos a Occidente, el círculo que cerca a Israel queda cerrado: Samaría al norte, Ammón al este y los árabes al sur (2,9.19). Israel queda totalmente rodeado de enemigos.

10. (TM 4,4). Este fragmento poético, con su introducción de estilo épico, «dijo Judá», pone ante nosotros con todo su colorido la costumbre de los trabajadores semitas: cuando el trabajo es más duro, cantan con energía; así hacen actualmente los árabes en las excavaciones: todos corean un monótono estribillo, alternando con agudas improvisaciones en el mismo ritmo. **11.** La reacción de los oponentes, aunque no va en verso, es una especie de proverbio que encaja artísticamente como si fuese una antífona.

16. «La mitad trabajaba, la mitad llevaba armas y [¡la tercera mitad!] vigilaba» es claramente una exageración con respecto a lo que se dice en los vv. 17-18: «los [pocos] que llevaban armas trabajaban también igual que los demás». **18.** Nehemías admite sutilmente que el objetivo de aquellas medidas defensivas era su misma persona, que constituía el blanco más codiciado por el enemigo. Van Selms observa con razón que Nehemías no daba aquí pruebas de agudeza al permitir que todo el mundo, incluyendo a los enemigos, supiese exactamente dónde se encontraba él. **23.** «Dormían vestidos, con sus armas en la mano» es una corrección conjetural de *hammāyim,* «el agua» (TM 4,17).

106 b) REFORMA EN LA JUSTICIA SOCIAL (5,1-19). **1.** Los constructores han de enfrentarse a otro obstáculo aún mayor. Cuando la oposición ha sido neutralizada, los trabajadores se encuentran con que sus mismos hermanos judíos empiezan a causarles contrariedades. Son ahora las mujeres las que protestan, ya que surgen problemas para la economía doméstica y el bienestar de los hijos. **2.** No parece que «el centrarse en la edificación de los muros produjera una crisis económica» (OAB) ni que la prohibición de salir de noche hacia las ciudades vecinas trajera consigo un corte en el suministro de verduras frescas (De Fraine). Releyendo con sentido realista estos pasajes se ve que 4,22-23 es una racionalización no anterior cronológicamente a 4,15; de todas formas, debió de ser una crisis muy breve, suficiente para convencer a la oposición de que sus esfuerzos eran inútiles. Todo el trabajo, la edificación y la defensa conjuntamente, se terminó en sólo 52 días (6,15), un plazo que no significaría contrariedad alguna para las cosechas anuales, que estarían ya almacenadas dentro de la ciudad. Más aún, no se puede pensar que Nehemías contara con que los pobres judíos padecieran hambre, cuando prestaban sus servicios en un proyecto financiado (al menos nominalmente, 2,8) por la tesorería imperial, o incluso por la nobleza, que tenía mucho que ganar cuando Jerusalén recuperase su condición antigua de metrópoli. En consecuencia, hemos de pensar que todos aquellos obreros salían ganando un pequeño pero seguro jornal que estaba por encima de sus normales perspectivas. Una situación como ésta puede, sin embargo, favorecer a los explotadores, de forma muy parecida a lo que ocurre en las actuales excavaciones; al llegar el día de pago, los acreedores de los obreros rondan para descontarles casi todo lo que han ganado y que ya han gastado imprudentemente por adelantado.

3. Esta desastrosa situación social no puede ser el resultado de los esfuerzos centrados en el proyecto de construcción, cuyos mayores apretos durarían de veinte a cuarenta días. **4.** El tributo del rey es también una carga anual que nada tiene de extraño. Las hipotecas debieron producirse anteriormente, si bien es ahora cuando llega el vencimiento o se hacen insoportables los pagos de intereses. **5.** *nuestra carne es como la carne de nuestros hermanos:* La protesta se produce porque los deudores se ven a sí mismos trabajando en compañía y para beneficio de los ciudadanos ricos, los cuales ahora se echan sobre ellos (como en Mt 18,28). Esta crisis ocasional es simplemente un ejemplo en que se dramatiza una situación que dura y durará mientras exista la naturaleza humana. Una economía libre traerá consigo deudas, bancarrotas y esclavitud para los menos esforzados, los menos inteligentes o los menos astutos. De ahí que debemaos buscar continuamente una legislación cada vez más justa y una mejor aplicación de las leyes. Este pasaje ha sido invocado (North, *Sociology of the Biblical Jubilee* [Roma, 1954], 205) como prueba parcial de que el principio fundamental entre los hebreos era la distribución con carácter inalienable de la propiedad privada entre pequeños propietarios según las familias, si bien estaba permitido, y ello como un auténtico beneficio para los deudores, vincular

las propiedades o las mismas personas y las de los hijos por un período que no debería exceder de los siete o los cuarenta y nueve años como máximo (Dt 24,6.14; Lv 25,4).

7. Una oratoria grandilocuente se acomoda bien a una situación de crisis nacional, pero no debe ser explotada para sacar de ella conclusiones poco realistas. En primer lugar, los préstamos con interés, incluso a las víctimas de un desastre, no es algo que pueda perjudicar a una economía normal. Tampoco esta situación es peor para los deudores que caer en la mendicidad. Nehemías, de hecho, no muestra pesar alguno por haber concedido él mismo semejantes créditos con interés (v. 11). En segundo lugar, lo que propone es, sencillamente, que se tome conciencia de la crisis ocasionada por los trabajos de reconstrucción y se suavice la justicia con la misericordia (Prov 14,31). Condonar todas las deudas no es más que una invocación tácita de la ley de la *šᵉmiṭṭâ* (Dt 15,1.9). Ello es lo correcto en un tiempo de crisis, pero sería impracticable y hasta poco caritativo el que la ley exigiese por adelantado y como cosa normal que todos los préstamos pasasen a ser puro regalo a los siete años, es decir, que las propiedades hipotecadas fuesen devueltas y los siervos liberados sin que entre tanto hubieran producido beneficio alguno.

11. *centésima:* Más bien el ciento, *mᵉʾâ,* que en ningún otro lugar significa el «uno por ciento» (mensual, se supone). Geiger lo corrige razonablemente por *maššâ,* «(tasa de) interés» (cf. E. Neufeld, JQR 44 [1953], 199). **12.** *a los sacerdotes:* No porque ellos estuvieran implicados (es de suponer), sino para servirse de los sacerdotes como de una fuerza para urgir la ley. Un versículo como éste pudo dar base al juicio de que en el Judá posexílico «todos los poderes sin excepción pertenecían al clero», como aparece en la obra, superficial y poco documentada, de Pirenne (RIDA 1 [3.ª serie; 1954], 208).

14. Gobernador desde el año 20 hasta el 32. Aunque Nehemías estaba realizando todo el trabajo que corresponde a quien ocupa un cargo oficial con carácter permanente, no pretendió nunca que le fueran entregadas las contribuciones normales (cf. R. North, *Hom. E. Volterra* [Florencia, 1968]); en ello nos apoyamos, frente al acuerdo casi general, para mantener que Nehemías no ejercía verdaderamente el cargo de gobernador. **15.** Hasta los comentaristas que insisten en que realmente ejercía una función civil dentro de la burocracia persa admiten que Nehemías se sitúa en una línea en que no tenía predecesor alguno, ya que las únicas posibilidades de ello están representadas por sus rivales de Samaría. Nehemías, sin embargo, piensa en los prestigiosos jefes de la teocracia judía que realmente fueron sus predecesores, Šešbassar y quizá Zorobabel. **18.** Muy poco si se compara con la mesa de Salomón (1 Re 5,2). La generosidad de Nehemías, como en el caso de los jeques beduinos, se mide por el número de parientes pobres que sienta a su mesa.

107 c) DRAMÁTICO CUMPLIMIENTO DE LA MISIÓN (6,1-7,72). No cabe duda que Nehemías está describiendo aquí las oscuras intrigas que contra su vida urdieron sus enemigos; al menos él veía así las cosas. Pero 6,17ss demuestra que muchos prudentes y leales judaítas sentían que su

juicio en esta materia era erróneo. Si Samballat poseía realmente una autoridad superior o igual a la de Nehemías en el aparato administrativo persa, ¿qué otra cosa podía hacer sino intentar un entendimiento que evitara un completo fracaso en la colaboración y el riesgo de que todo se viniera abajo?

6,2. Se ha afirmado que Onó estaba cerca de Lidda; Alt (KlSchr 1, 344) pretende probarlo apoyándose en Senaquerib, mientras que ANET sólo menciona a Tutmosis III. La «llanura» de Lidda empieza, en todo caso, en Latrún, que se halla sospechosamente cerca del Bet-Jorón de Samballat. **3.** Noble respuesta muy a propósito para unos aliados que intentan estorbar los planes y empresas idealistas del personaje. **6.** Los aires de grandeza y la terquedad separatista de Nehemías ofrecen motivo sobrado a los temores de Samballat.

10. *exclamó: ʿāṣûr* (por el confinamiento de Šemaías) implica en Jr 36,5 «un estado de impureza ritual» que, por tener una duración previsible, no debía impedir a Šemaías hacer planes para entrar en el templo aquella misma tarde. Pero algunos expertos prefieren el sentido de «realizar un acto simbólico de profecía» o «arrebatado por un espíritu profético», como 1 Re 22,11 (de manera semejante, Is 8,11, pero sin *ʿṣr*). El término significa realmente «preso», y sus resonancias detectivescas deben de ser intencionadas en este contexto, aun cuando Nehemías se limitara a visitar a alguien que se hallaba «confinado» en su domicilio por un resfriado. La declaración del profeta es un oráculo, cuyo enérgico ritmo hierático es perceptible incluso en la traducción.

12. «Contratado» implica la misma idea que nosotros nos hacemos de un individuo que, por las razones que sea, ha decidido seguir una línea de conducta que no podemos aprobar. La conjura, si la hay, parece poco consistente: unas amenazas de muerte contra un personaje político para inducirle a colocarse en una posición que él mismo considera más ridícula que comprometida, sin alusión alguna a una pena de muerte (¿Nm 18,7 contra 1 Mac 10,43?). **14.** Nehemías parece tener una opinión poco comprensiva con respeto a todos los profetas, como la que hallamos incluso en algunos personajes a los que aplicamos este título (Am 7,14; Jr 2,26). **18.** Los parentescos matrimoniales de Tobías dentro de Jerusalén son una racionalización y una motivación personal indigna para ir en contra de los más seguros intereses de la ciudad. Hablando de manera más objetiva, debemos decir que habría dos maneras de ver la desbordada actividad de Nehemías, indudablemente sincera, pero también un tanto jactanciosa.

7,1. Esta alusión tan casual al coro de los levitas sugiere que éstos no contaron mucho realmente para Nehemías, pero que el Cronista pensó que algo había que decir al respecto. **2.** «Gobernador» *(śar)* de la «fortaleza» *(bîrâ,* 2,5) es un título aún más noble (= «príncipe») que el que Nehemías reclama para sí *(peḥâ,* 5,15). En realidad, la única autoridad que le permitía intervenir era su prestigio personal y el favor que disfrutaba ante el rey, cuyo ejercicio cedería a su hermano (y no con demasiado éxito, 13,17). **5.** En este punto ha de insertarse el cumplimiento de la promesa hecha por Nehemías a su regio señor (1,6; 13,6) de regresar tan pronto como le fuera posible. La «asamblea de los nobles» podría de hecho referirse al «segundo ministerio» de Nehemías en el cap. 10, considérese o no contemporáneo de Esdras. Por comodidad omitimos la lista, pues los motivos de su inserción aquí ya han sido estudiados en el comentario a Esd 2 (→ 86, *supra).*

108 IV. Promulgación de la Torah de Esdras (Neh 8,1-9,38). Se inserta aquí la asamblea de Esdras (que puede ser continuación de Esd 8, 35 o de 10,44) dando la impresión de que su primer ministerio cesó abruptamente, mientras que el segundo habría comenzado después del primero de Nehemías. Aun en esta suposición no es motivo para pensar que Esdras volvió a Babilonia el hecho de que Nehemías volviera. A. Fernández (Bib 2 [1961], 431) no explica por qué no se menciona a Esdras, aunque acompañó a Nehemías al regreso de Babilonia. En todo caso, todas estas hipótesis, que aseguran aparentemente la continuidad, dejan tantos cabos sueltos que la mayoría de los expertos piensan que Neh 8,1 es la continuación de Esd 10,44 y que es igualmente compatible con una primera llegada después de Nehemías, incluso cuarenta años más tarde. Pero una vez admitido que Neh 8-9 está notoriamente fuera de su lugar, no hay razón para pensar que su situación originaria fuese por fuerza después de Esd 10,44 (como en 1 Esdras 9,37). En consecuencia, opinamos que encaja mejor después de Esd 8,35, como en su momento explicábamos (así lo sostiene también Torrey, *Ezra Studies,* 253; Ahlemann, ZAW 59, 85). No es imposible, pero parece menos verosímil la hipótesis de que, al verse frente a una serie de abusos, Esdras adoptó medidas *ad hoc,* dejando para más tarde su extensa codificación de la ley mosaica. No cabe duda de que se atacaron los abusos después de promulgada la ley, y posiblemente bastante después de las violentas medidas de Neh 13,23 para hacer frente a semejantes abusos.

Muchos expertos piensan que 7,73, o al menos su segunda mitad, sirve de prefacio a 8,1. Hay buenas razones para creer que todo el cap. 7 es un paréntesis entre la «asamblea de los escasos jerosolimitanos en sus ciudades» de los vv. 4-5 y la «convocación de todos los hijos de Israel en sus ciudades» de los vv. 73-74. Pero el «séptimo mes» encajaría en una sucesión que nos resulta totalmente desconocida; ciertamente no se le considera como el siguiente al Elul de 6,15, que era, de hecho, un sexto mes según el calendario que tiene por base de partida Nisán, pero sería duodécimo si se partiera del Año Nuevo situado en el séptimo mes, Tišri (octubre). Hay una asamblea semejante, celebrada en Jerusalén en un «séptimo mes», inmediatamente después de la lista idéntica de Esd 2,70; por consiguiente, hemos de concluir que se trata de un colofón a esa lista. Es indudable que la reorganización del texto fue resultado, al menos en parte, de una apresurada identificación de varias asambleas celebradas en un séptimo mes.

109 8,9. El emparejamiento de los dos líderes, que el resto del tiempo aparecen separados, proporciona a Albright la base principal para

fechar el ministerio de Esdras en 428, alterando el texto de Esd 7,7. Pero sin esta alteración también es posible seguir manteniendo este versículo a base de suponer que Nehemías, que en 445 tenía veintitantos años, durante el ministerio de Esdras, en 398, era un estadista septuagenario. «Gobernador» es aquí *tiršātā'*, no *peḥâ* como en las memorias de Nehemías. Sostenemos que ambos son títulos de prestigio, conferidos por aclamación popular, que duraron más que la ocasión que originalmente dio lugar a que fueran otorgados.

10. El clero hace un esfuerzo para levantar los ánimos de una multitud que se siente desalentada por la severidad del Pentateuco de Esdras. **14.** (= Lv 23,42). **15.** Se cita libremente el sentido de Lv 23,40. **16.** La pretensión de Galling en el sentido de que tenemos aquí una de las famosas inserciones a modo de «conclusión teológica» propias del Cronista no es menos verosímil que la opinión según la cual la Pascua de Ezequías es imitación de la celebrada por Josías en 2 Cr 30,13; 35,1. Esta fiesta de las cabañas (fiesta de los Tabernáculos, en realidad; Jn 7,2) tiene como una de sus características la lectura de la ley, propiamente en el séptimo año, como está prescrito en Dt 7,10, aunque también podía hacerse sin fecha fija cuando había pasado mucho tiempo desde la última lectura. Esta actividad de Esdras, descrita en Neh 8-10, es fechada en el año sabático de 430 por F. Mezzacasa («Revista Bíblica» 23 [1961], 94).

110 **9,1.** Podemos suponer que el rito del Yom Kippur prescrito en Lv 16,29, u otra ceremonia semejante, pudo ser diferido del décimo al vigésimo cuarto día del séptimo mes, pues según Neh 8,9 pudo ocurrir que aún no hubiera dado tiempo a leer toda la ley o que su aceptación se hubiera visto retardada por la excesiva tristeza que produjo su lectura. Por consiguiente, no parece que haya motivo para insertar ahora Esd 9-10 entre Neh 8 y 9 (Torrey, Rudolph). Tampoco resulta verosímil empalmar Neh 9 con las propias reformas de Nehemías, como hacen Sellin y M. Rehm (BZ 1 [1957], 59). **2.** No es realmente un gesto separatista el no consentir que otros se unan en la confesión de unas faltas cuando se piensa que la culpa no se extiende a ellos. Ahlemann (ZAW 59, 88) pone Neh 9,1-5 a continuación de Esd 10,15 «sobre este 'ayuno'».

6. La larga oración rítmica de Esdras tiene un intenso colorido deuteronomista, como generalmente ocurre en el Cronista, según Von Rad (*Das Geschichtbild des chronistischen Werkes* [Stuttgart, 1930]). Esto no excluye que la oración fuera originalmente una letanía compuesta para un día de ayuno y plegaria mientras aún existía el reino del norte, como sostiene A. Welch (ZAW 47 [1929], 136). La oración es semejante a Sal 78; 105 y 106, y puede tomarse como un resumen de la Torah que se inculca a los que escucharon su lectura en alta voz durante aquellos días. El resumen muestra una típica despreocupación de predicador por adaptar las fórmulas sacrosantas a las situaciones reales: la amenaza y la esclavitud de Asiria (v. 32) y de Egipto parecen estar más presentes que la libertad y el resurgimiento fomentados por el régimen

persa. Esta oración, aunque no ha sido conservada como tal por la sinagoga posterior a Esdras, influyó fuertemente la estructura de su liturgia (cf. L. Liebreich, HUCA 32 [1961], 228; HUCA 20 [1947], 21n). **17.** *en su dura cerviz:* El TM lee *bᵉmiryām,* pero los LXX traen *bᵉmiṣrayim,* «en Egipto».

111 **V. Ministerio final de Nehemías (Neh 10,1-13,30).**

A) El compromiso (10,1-39). Un frío fragmento procedente de un archivo, que lo mismo podría convenir a cualquiera de las asambleas o reformas de Esdras. El v. 1 empalma indudablemente con 9,38, numerado como 10,1 en el TM. Pero con ello no se resuelve la cuestión de si 9,38 formaba parte de esta noticia de archivo o si 10,1 (10,2) fue insertado o modificado para conectar Neh 9 con una lista que originalmente no tenía relación alguna con ese pasaje. A. Jepsen (ZAW 66 [1954], 87), así como Winckler, lo une con Esd 10,44. Desde luego, la mención de Nehemías tiene todos los visos de ser una inserción de un glosador, pero también ofrece motivo suficiente para dejar el capítulo donde está (apoyando a Neh 8,9, como propone A. Ibáñez, EstBib 10 [1951], 379, si bien es favorable a la tesis de Esd anterior a Neh). Es cierto que los vv. 30-39 son un fuerte eco de Neh 13,23.21 (pero también 5,11: una oportuna adición, pero puramente teórica, tomada de Dt 15,1; R. North, Bib 34 [1953], 513); de ahí que Schaeder relacione el contenido de 10,30-39 con Neh 13, cosa que también hace De Fraine, si bien éste subraya que la mención de Nehemías es una interpolación. Si realmente se produjo tal interpolación, el interpolador pudo añadir los vv. 30-31, cuya individualidad los diferencia de las prescripciones rutinarias que siguen (cf. Nm 18,12-32).

32. (TM 10,33). La devaluación del medio siclo (Ex 30,13; Mt 17, 24) se relaciona ingeniosamente con la observación de que el siclo persa pesaba unos 15 gramos y el fenicio sólo 10. Pero H. Montefiore (NTS 11 [1964], 61) afirma que el tercio de siclo original fue elevado a medio siclo. **34.** (TM 10,35). La ofrenda de leña resulta desacostumbrada, pero virtualmente se desprende de Lv 6,12 (Josefo, GJ 2.17, 6 § 425; J. Epstein, MGWJ 78 [1934], 97, 255). Sobre las suertes, cf. 1 Cr 25,8.

112 **B) El pueblo se compromete a vivir en Jerusalén (11,1-12,26).** El cap. 11 encaja realmente a continuación de Neh 7,7a mejor que la repetición de Esd 2 que se inserta ahora. «La (ciudad) Santa» (11,1) ha pasado a ser el nombre árabe de Jerusalén *(al-Quds).* **3.** Otra de las genealogías que tanto agradan al Cronista; de hecho, los vv. 3-19 son quizá el original de que se copió 1 Cr 9,2-17. **23.** Al autor le resulta especialmente confortador cuanto venga a promocionar el bienestar económico del coro levítico, del que él mismo era miembro (→ 6, *supra).*

Neh 12,1-26 es un nuevo apéndice genealógico a 7,39. Podría encajar bien con lo que precede o con lo que sigue. **7.** Los jefes de los sacerdotes no pueden entenderse técnicamente como sumos sacerdotes, pues son demasiado numerosos; pero el término empezó a utilizarse hacia esta

época, y en el v. 10 (también 13,28) tenemos, al parecer, una sucesión de sumos sacerdotes que prolongan 1 Cr 5,41. De ahí que no pueda ser nuestro Libro de las Crónicas canónico el original de donde se copiaron (v. 23). **26.** Nehemías (445) no fue contemporáneo de Josué (520); aun cuando este versículo sea una glosa, la presencia de Esdras después de Nehemías podría constituir una clave cronológica y no simple subordinación jerárquica.

113 C) Solemne dedicación de la muralla (12,27-13,14). El brusco retorno a la primera persona entre los vv. 31 y 39 podría aplicarse por igual a Esdras o Nehemías (v. 26). La lectura de la ley en 13,1 hace pensar en Esdras, pero la continuación (v. 6) se refiere con seguridad a Nehemías. Es precisamente la muralla de éste la que se dedica, y vistas las restantes complicaciones de la sucesión cronológica, podríamos unir 12,27 a 7,1, donde encajaría con más naturalidad. También allí, como en 12,27-30.44-47, se pone de relieve la intervención de los cantores, pero se trata de adiciones (tercera persona) del Cronista para atacar de soslayo la memoria de Nehemías. Al parecer no hay razones perentorias que impidan tratar Neh 11-13 como una sola secuencia, en la que se abordan los manejos del héroe después de su viaje de ida y vuelta a la capital persa.

27. Dedicación (*ḥănukkâ,* «inauguración») sigue siendo el nombre de la fiesta judía que se celebra en torno a la Navidad en conmemoración de 1 Mac 4,60, el rito de purificación después de la execración de los Seléucidas (cf. Jn 10,22). Su fecha, además, viene a coincidir con el 25 de Kisleu (diciembre), fecha asignada por 2 Mac 1,18 a Neh 6,15. **37.** La enmienda de *lim'ôl,* «opuesto» (TM, LXX), por *liśmôl,* «a la izquierda», cuenta con el apoyo de quienes encuentran aquí fundamento para situar la Puerta del Agua al sur y la «Probática» al norte de la explanada del templo, donde se supone que terminaría la procesión, como explica M. Burrows (JBL 54 [1935], 29-40) a propósito de Neh 12, como pasaje distinto de la cabalgata nocturna de 3,1.

13,1. «En aquel día» demuestra que el Cronista consideraba que al menos algunos versículos del cap. 13 pertenecían a la dedicación de la muralla; por tanto, los suponía pertenecientes al segundo ministerio de Nehemías. Si bien el v. 1 es un eco inconfundible de Esd (y de Dt 23,4-5; K. Galling, *Hom. A. Bertholet* [Tubinga, 1950], 176), realmente todo lo que precede al v. 14 se relaciona bastante con una ceremonia cuya culminación se produce en el templo. El mismo muro, en el tramo que sirve de contención a la explanada del templo, es posible que tuviera una serie de cámaras dedicadas a servir de alojamiento y almacenes, según la costumbre que atestiguan las excavaciones. Aunque ninguno de éstos fuese el local en que se reunían los enemigos de Nehemías, la llegada de las procesiones al área del templo le daba ocasión para «exorcizar» o reconsagrar ostentosamente las sacristías usurpadas por los «extranjeros» (vv. 3, 28), locales que en parte eran idénticos a los asignados dentro del templo como alojamiento de los levitas.

7. «Batten está completamente seguro de que el Elyašib que permitió a Tobías ocupar la sala del diezmo era el sumo sacerdote. Rudolph y Galling están igualmente seguros de que no lo era» (PC); el mismo Browne concluye que el octogenario sacerdote difícilmente podría enterarse de quiénes eran los que recibían su aprobación nominal, pero que cien años después el Cronista trató de disimular el hecho.

114 D) Nehemías, defensor de la fe (13,15-30). Radiante por el éxito de estas purgas religiosas, motivadas por sus proyectos arquitectónicos y políticos, Nehemías aborda ahora decididamente la cuestión del culto. Al igual que muchos aficionados, parece no darse cuenta de los profundos valores humanos que encierra la defensa de la libertad significada en la dura fórmula *odiosa sunt restringenda.* Las escapatorias que hasta las buenas leyes permiten serán siempre mal utilizadas por los malvados, pero los esfuerzos por cerrarlas terminan creando un juridicismo de hierro (v. 24).

23. El silencio absoluto acerca de las entusiastas medidas públicas adoptadas por Esdras (10,10) en el asunto de los matrimonios mixtos es tomado por los defensores de la fecha tradicional de 458 (o 428) de Esdras como una señal de que sus esfuerzos terminaron en un fiasco colosal. Pero no hay pruebas de que así ocurriera, y, en todo caso, es mucho más natural suponer que la reforma de Esdras no se había efectuado todavía. El argumento vale para ambas partes, pues en la reforma de Esdras tampoco se alude a la de Nehemías. Pero Esdras, como sacerdote y escriba, estaba dotado de la autoridad competente en esta materia, cosa que no ocurría en el caso de Nehemías. Como ya hemos señalado (cf. comentario a Esd 9,2), no está claro que Esdras extendiera la prohibición de los matrimonios mixtos fuera del círculo de los sacerdotes. Los pasajes de Ex 34,16 y Dt 7,3 parecen prohibir cualquier clase de matrimonio mixto. El contexto existencial y las motivaciones podrían alentar a los casuistas a sacar la conclusión de que solamente quedarían excluidos aquellos matrimonios mixtos que arrastraran consigo unos compromisos políticos antiyahvistas. Pero no faltan razones para mantener que los males que se trata de prevenir con estas medidas son inherentes a toda difusión de aquella práctica del matrimonio fuera de la propia comunidad de fe. Por otra parte, Dt 21,13 aprueba explícitamente el matrimonio con las extranjeras enemigas, al menos cuando se trata de cautivas que carecen totalmente de influencia y no disfrutan de garantía alguna en cuanto a derechos religiosos. El hecho de que José, Moisés, David, Salomón y Ajab tuvieran esposas extranjeras hace pensar que sólo se reprueba categóricamente el exceso u «ocasión próxima de pecado» (Gn 41,45; Ex 2,21; Nm 12,1; 2 Sm 3,3; 1 Cr 11,1; 1 Re 16,31; cf. G. Kittel, *Konnubium mit Nichtjuden* [1937], 30). También podríamos concluir recordando que el rasgo defensivo o centrípeto de toda alianza religiosa es de por sí enemigo de que se busque un cónyuge fuera del grupo. Aunque el carácter centrífugo o difusivo de la fe religiosa busca precisamente en las alianzas matrimoniales su más poderoso vehículo, en una situación dada la autoridad puede y debe determinar hasta qué punto se han de mantener las restricciones impuestas en esta materia. **24.** Asdodeo en Zac 9,6 puede

ser sinónimo de mestizo o bastardo *(mamzēr;* Dt 23,3; cf. S. Feigin, AJSL 43 [1926], 59). **25.** La amenaza velada de recurrir al castigo físico que hace Nehemías en el v. 21 demuestra que la cosa iba en serio. **28.** Cabe preguntarse si su celo, y especialmente las pintorescas manifestaciones de su ruda actitud, no sería el resultado de un resentimiento estrictamente político contra el numeroso partido de Tobías, dentro de algo que, en todo caso, fue la obra inmortal de un gran héroe: la muralla de Jerusalén.

25

JOEL
ABDIAS

GEOFFREY E. WOOD

JOEL

BIBLIOGRAFIA

1 J. A. Bewer, *Obadiah and Joel* (ICC; Edimburgo, 1911); M. Bič, *Das Buch Joël* (Berlín, 1960); J. Burke, *Le jour de Yahvé dans Joël:* RB 66 (1959), 5-31, 191-212; T. Chary, *Les prophètes et le culte* (París, 1955), 190-216; L. Dennefeld, *Les problèmes du livre de Joël* (París, 1926); A. S. Kapelrud, *Joel Studies* (Upsala, 1948); P. J. Morris, *Joël:* CCHS 522a-23l; F. Notscher, *Zwölfprophetenbuch* (Echter-B 4; Wurzburgo, 1954); R. Pautrel, *Joël:* VDBS 4, 1098-104; T. H. Robinson, *Die zwölf kleinen Propheten* (HAT 14; Tubinga, ²1954); L. A. Schökel, *Joel,* en *Doce Profetas Menores* (LISA; Madrid, 1966); M. Schumpp, *Das Buch der zwölf Propheten* (HBk 10/2; Friburgo de Br., 1950); J. Steinmann, *Études sur les prophètes d'Israël* (París, 1954), 147-73; J. Trinquet, *Habaquq, Abdias, Joël* (BJ; París, 1953); A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten,* I (ATD 24; Gotinga, ²1956); H. W. Wolff, *Dodekapropheton Joel* (BKAT 14/5; Neukirchen, 1963).

INTRODUCCION

2 **I. Autor.** Si se exceptúan sus oráculos, poco más sabemos acerca de Joel ben Petuel. Quizá estuviera adscrito al templo en calidad de portavoz de Yahvé (1,2-18; 2,1-16.19-27) y de la comunidad (1,19-20; 2,17), pues demuestra estar muy familiarizado con la liturgia judía (1, 13-14; 2,15-17) y profesa una gran devoción al santuario (1,8-9; 2,27; 4,16-17). (Cf. A. R. Johnson, *The Cultic Prophet* [Cardiff, ²1962], 74-75; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* [Oxford, 1962], 277; T. Chary, *op. cit.,* 211, n. 4; 216, si bien De Vaux niega la existencia del profeta cultual: De Vaux, IAT 493-95). Hay quienes concluyen que Joel era sacerdote.

3 **II. División, autenticidad e integridad.** Joel se divide en dos secciones principales. Los caps. 1-2 describen gráficamente una plaga de

langosta y la reacción de la comunidad ante ella; los caps. 3-4 trazan el cuadro entusiasta del día en que los opresores de Israel serán juzgados y el pueblo alcanzará la supremacía. ¿Son de un mismo autor ambas secciones? B. Duhm (ZAW 31 [1911], 1-43, 184-88) ha defendido que Joel es el autor únicamente de los caps. 1-2, en que se habla de la plaga de langosta (cf. J. A. Thomson, JNES 14 [1955], 52-55). Vistas las posibilidades escatológicas de la plaga, algún otro autor trató de convertir toda la obra en un apocalipsis, insertando 1,15; 2,1a-2b.10-11 y añadiendo los caps. 3-4. Algunos otros investigadores bien conceptuados han tratado de apoyar la dualidad de autor (Bewer, *op. cit.,* 56; Oesterley-Robinson, *Introd.,* 357-62; Trinquet, *op. cit.,* 68), mientras que algunos creen ver una tercera mano en 4,4-8 (por ejemplo, Weiser, OT 239-40).

Sin embargo, no es necesario atribuir la sustancia de los caps. 3-4 a un autor diferente o considerar 1,15; 2,1a-2b.10-11 como interpolaciones procedentes de los caps. 3-4. Joel, reflexionando sobre el ataque de los insectos, pudo ver en él una prefiguración del último día, cuando las naciones rebeldes, llamadas por Yahvé, se pondrán en marcha para luchar contra él y contra su pueblo para no encontrar más que juicio y destrucción. El cambio de la descripción gráfica, los excitados imperativos y las súplicas de los caps. 1-2, a las serenas predicciones y los estereotipados esquemas apocalípticos de los caps. 3-4 pudo producirse con toda normalidad cuando el profeta desvió su interés de la calamidad presente para centrarlo en su significación escatológica. Un solo hombre pudo dar este paso; además, el cambio empieza en 1,15 y culmina en 2,1-11 (cf. Bentzen, IOT 2, 135; Pfeiffer, *Introd.,* 575; Nötscher, *op. cit.,* 40, etc.).

4 **III. Fecha.** No se menciona ningún rey o dinastía reinante allí donde sería de esperar; en 2,16-17, por ejemplo. Quienes más cuentan en la comunidad son los ancianos y los sacerdotes (1,2.13; 2,16-17); ésta es tan pequeña que puede ser congregada a toque de trompeta desde el templo (1,14; 2,1.15-16). Judá puede ser llamado Israel (2,27; 4,2.16), lo cual sugiere que las tribus del norte han desaparecido. La caída de Jerusalén (587-586), el exilio y la anexión del territorio judío son ya recuerdos (4,1-3.17). El libro es, por consiguiente, posexílico. Todavía es posible precisar más. El templo debe ser el de Esdras 6, 13-18, terminado *ca.* 515. Joel parece reflejar la influencia de dos profetas de mediados del siglo v, entre otros: Malaquías (cf. Joel 2,11 con Mal 3,2; Joel 3,4 con Mal 3,23) y Abdías (cf. Joel 3,5 con Abd 17; Joel 4,2-3 con Abd 11; Joel 4,19 con Abd 10). Los griegos sólo se nombran de pasada (4,6), lo que indica que la batalla de Isso (333) y la entrada de Alejandro en Palestina aún no han tenido lugar. Sopesando todos estos indicios, fecharemos Joel en 400-350. El particularismo, la antipatía hacia los gentiles y la preocupación por la liturgia que se manifiestan en Joel son precisamente los mismos rasgos que caracterizaron aquel período. Nótese la alusión al *tāmîd* en 1,9.13; 2,14, el sacrificio diario en que tanto insistió el judaísmo tardío (cf. Dn 8,11; 11,13; 12,11; Josefo, GJ 6.2, 1).

Observando los contactos existentes entre Joel y la literatura de Ras Šamra, Kapelrud fecha la actividad del profeta *ca.* 600, pero reconoce que sus oráculos no se fijaron por escrito hasta el siglo IV o III. Esta hipótesis no ha contado con mucho apoyo (aunque cf. Steinmann, *op. cit.).* Bič, compartiendo el punto de vista de Kapelrud, ha intentado recientemente reactualizar la fecha tradicional, poniendo este libro en relación con la reforma de Joás (837-800).

5 **IV. Motivo e intención.** La enérgica reforma llevada a cabo por Esdras y Nehemías en el siglo v restauró el arrasado sentimiento de dignidad y la confianza de Judá en su propio destino. El resto de Yahvé, congregado en torno al templo y la ley, se aisló de todo contagio pagano o heterodoxo y se entregó a la espera del día del Señor. La comunidad, ante la plaga de langosta, es alentada por Joel y abandona el pánico inicial para darse a una intensa oración. Para Joel, la plaga es más que un mero incidente. El profeta comprendió en seguida, y alentó a la comunidad para que ella también lo entendiera, que la plaga era un presagio del día de Yahvé, un ensayo o una vista previa del juicio en que habrían de ser abatidos los enemigos de Dios bajo la fuerza de Judá y del Señor. Las langostas se describen como un ejército invasor en 2,1-10; cf. 4,9-14. La plaga caída del cielo ha de estimular (2,11) un santo temor de Yahvé y de su poder, una más estrecha identificación con él en vista del juicio que aquélla anuncia. Una vez logrado este efecto —que el pueblo vuelva a la penitencia y la oración—, Joel pronuncia un oráculo consolador: la plaga de langosta desaparecerá y Judá volverá a prosperar (2,19-27). Pero esta liberación inmediata tiene una proyección escatológica, pues lo mismo que la plaga ha de desaparecer, también desaparecerán las naciones acusadas que en ella se ejemplarizan cuando Yahvé intervenga decisivamente en aquel día para salvar a Judá. Joel desarrolla este tema en los caps. 3-4.

J. Bourke cree que la plaga de langosta significa algo más que un anuncio o un anticipo del día que se describe en los caps. 3-4. Para este autor, la plaga ya es en sí un día del Señor. Los profetas habían amenazado con un día que purificaría a Israel (Am 5,18; Is 2,6-22, etc.), y la plaga de langosta viene a dar cumplimiento a esta profecía (cf. 2, 4-14). También hablaron de un día en que iban a ser heridas las naciones (Ez 30,3; Is 13,6-9, etc.), y sobre este tema vuelve Joel en los caps. 3-4. Según Bourke, la simetría de los caps. 1-2 y 3-4, así como el empleo de estereotipos apocalípticos en ambas secciones (por ejemplo, 2,1-2 y 3,3-4; 2,10-11 y 4,14-16, etc.) son pruebas a favor de que una y otra han de entenderse como dos momentos del juicio. Parece, sin embargo, inverosímil que Joel, consciente del desastre nacional de 587-586, piense que Judá tiene que pasar aún por otro día de juicio. El profeta, al igual que sus contemporáneos, después del exilio esperaba un solo juicio: el de los enemigos, con la consiguiente emancipación de Judá.

6 **V. Contenido.** El libro de Joel puede dividirse como sigue:

I. La plaga de langosta (1,1-2,27)
  A) Descripción y reacción (1,1-20)
    a) Efectos de la plaga (1,1-12)
    b) Llamada a la oración y la penitencia (1,13-14)
    c) La oración (1,15-20)
  B) Segunda descripción; su significado escatológico (2,1-17b)
    a) El símil de la invasión (2,1-11)
    b) Segunda llamada a la oración y la penitencia (2,12-17a)
    c) La oración (2,17b)
  C) La respuesta divina (2,18-27)

II. Ampliación escatológica de los caps. 1-2 (3,1-4,21)
  A) La salvación final de Jerusalén (3,1-5)
  B) Juicio y derrota de las naciones (4,1-16a)
  C) Un final lleno de paz (4,16b-18)
  D) Breve resumen de B y C (4,19-21)

COMENTARIO

7 **I. La plaga de langosta (1,1-2,27).** El contenido de los caps. 1-2 encaja perfectamente en un contexto litúrgico. Primero se detiene Joel en la severidad de la plaga, exhortando después al pueblo a una renovación religiosa, incitándole a dedicar una solemne oración a Dios. Esta misma secuencia se repite en el cap. 2, donde Joel subraya las lecciones escatológicas de la plaga. Todo el conjunto se resuelve en los reconfortantes oráculos de 2,19-27.

A) Descripción y reacción (1,1-20).

8 a) EFECTOS DE LA PLAGA (1,1-12). **1.** Los LXX, la VL y la Pesh. leen Betuel, nombre propio que se encuentra en Gn 22,23; 24,15.47, y que es con mayor probabilidad la lectura correcta (cf. Bewer, *op. cit.*, 75). **2-3.** Las langostas ya han invadido el país. Ello hace que toda la comunidad acuda apresuradamente a Dios en el templo. El profeta pide atención y, a través de los vv. 2-12, subraya lo apurado de la situación. *escuchad esto: Šimᵉʿû* tiene resonancias de fórmula de llamada (cf. Dt 6,4; Is 1,2.10; Os 5,1). *ancianos:* «Barbados»; eran los miembros del concejo. Primitivamente este término designaba a los cabezas de clan dentro de cada tribu. Durante la monarquía, los ancianos estaban encargados de regir los asuntos locales (1 Sm 30,26-31; 2 Re 23,1; Ez 8,1). En cuanto a algunas de sus incumbencias de tipo jurídico, cf. Dt 19,12; 21,1-9.18-21; 22,13-21; 25,5-10. Siguieron ejerciendo su autoridad entre los exiliados (Ez 14,1; 20,1-3) y tuvieron aún mayor importancia en la comunidad restaurada (Esd 5,9; 6,7; 10,8.14). **4.** La «oruga» *(gāzām),* la «langosta» *('arbeh),* el «saltón» *(yeleq)* y el «devorador» *(ḥāsîl)* lo han arrasado todo absolutamente. El término *'arbeh,* que aparece veinticuatro veces en el AT, es el más comúnmente empleado para designar

al insecto adulto (cf. Ex 10,13-19). *Gāzām, yeleq* y *ḥāsîl* parecen aludir a las etapas particularmente notorias en el desarrollo del insecto (O. R. Sellers, AJSL 52 [1936], 81-85; Thompson, *op. cit.*). Cf. 2,25 para la sucesión correcta. El *yeleq* se refiere al estadio de larva o saltamontes; *ḥāsîl* designa la ninfa; *gāzām* es el insecto desarrollado y con alas. Las plagas de langosta suelen llegar desde el Sudán. Sus huevos necesitan un suelo húmedo; cuando las lluvias crean una situación ideal, son más numerosos y se desarrollan mejor. Arrebatadas por un impulso migratorio, las langostas avanzan por nubes a través del país, devorándolo todo y desarrollándose conforme avanzan. Cuando han alcanzado el estado adulto, se desparraman buscando alimentos. Se sabe que en estas migraciones son capaces de recorrer cerca de los 2.000 kilómetros. En relación con las plagas de langosta se encontrarán más referencias en Am 4,9; 7,1; Dt 28,38; Mal 3,1; Sal 105,34-35. En cuanto al uso metafórico de la langosta, cf. Jue 6,5; Is 33,4; Nah 3,15-17; Ap 9, 3-7. La última plaga de langosta que se abatió sobre Jerusalén tuvo lugar en 1915; J. D. Whiting (NatGeog 38 [1915], 511-50) trae una descripción y fotografías.

9 **5.** El profeta entra en detalles. *despertad, borrachos, y llorad:* Se subrayan las pérdidas ocurridas en la agricultura (1,10-12), sugiriendo que la plaga llegó justo antes de las cosechas y la fiesta de las Tiendas, tiempo que se presta a la diversión y a los excesos en la bebida (cf. De Vaux, IAT 623; también Dt 16,13; Jue 9,27; 21,19-21). Los que esperan que lleguen esas fiestas, mejor harían en echarse a llorar, porque faltará el vino. Kapelrud hace notar que los vecinos cananeos creían que Baal, dios de la vegetación, estaba muerto o preso durante la estación seca, o con motivo de otras calamidades agrícolas; mediante el vino provocaban éxtasis (Os 4,11-13; Am 2,7b-8) o lamentaciones cultuales (Os 7,14; 10,5; Ez 8,14), con las que pretendían reanimar al dios. Piensa este autor que aquí se dirige Joel a los adoradores de Baal, entre los que se contarían algunos judíos relajados, y les dice efectivamente: «Estimulaos, seguid con vuestras lamentaciones rituales; de nada os servirá. Esta plaga no es consecuencia de una supuesta muerte de un Baal inexistente; Yahvé la ha enviado (2,11) y sólo podrá traernos remedio el convertirnos a él». Esto sería aceptable si, como cree Kapelrud, Joel hubiera predicado en una época anterior al exilio, cuando el culto de Baal había hecho grandes progresos entre el pueblo de Dios; sin embargo, como hemos notado, es más probable una fecha posexílica. **6.** *un pueblo:* Prov 30,25-27 aplica esta misma metáfora a las hormigas y a los damanes. Joel desarrolla la metáfora de la invasión en 2,2-11. **8.** *lamentaos como una virgen... por el esposo de su juventud:* Joel se dirige a toda la comunidad (Jr 6,26; Lam 1,15). Judá, malograda su cosecha, se parece a una virgen desposada que «enviuda» en vísperas de su boda. La poesía cananea representaba a la diosa Anat lamentándose sobre el cuerpo de Baal, dios de la fecundidad (cf. J. Gray, *Legacy of Canaan* [Leiden, 1957], 53-54; ANET 139); puede que esta imagen influyera en Joel. **9.** Unicamente las peores calamidades podían forzar

la interrupción del sacrificio (Neh 10,33; Dn 8,11; 11,31; 12,11). El cesar ahora de celebrarse por la carestía total de vegetales muestra el carácter excepcional del presente desastre. Se ha cortado el hilo vital de los sacrificios que establecen la comunión con Dios. **10-12.** Con la reiteración de los sonidos *u* y *o* en el texto hebreo (dieciocho veces) y el repiqueteo de expresiones cortadas *(šuddad, šādeh,* etc.) y, finalmente, el cuádruple empleo de *hôbîš,* Joel consigue efectivamente manifestar un estado de ánimo luctuoso.

10 b) LLAMADA A LA ORACIÓN Y LA PENITENCIA (1,13-14). La comunidad indefensa tiene que volverse a Dios. El profeta llama a los sacerdotes, los empleados del templo, a los ancianos y a todo el pueblo para que hagan penitencia y organicen un acto de oración. Es la reacción tradicional ante un desastre (Jue 20,26; 1 Sm 7,5-9; Jr 36,5-9). En la época que sigue al exilio es altamente valorada la eficacia del ayuno y demás actos penitenciales (cf. Est 4,1-3.16; 14,2; Tob 3,10-11; 12,8; Jdt 4,8-10; 8,6; 9,1. **13.** El saco era una vestidura penitencial, confeccionada con pelo de camello o de cabra, que se llevaba arrollada alrededor de la cintura (2 Re 6,30). Ordinariamente se suspendían las prácticas penitenciales al llegar la tarde, pero en situaciones excepcionalmente aflictivas se prolongaban más los gestos de dolor (2 Sm 12,16; 1 Re 21,27).

11 c) LA ORACIÓN (1,15-20). El profeta llama a la asamblea para plantear una querella ante Yahvé. Están a la vista los motivos típicos de la lamentación: una pregunta llena de amargura (v. 16; cf. Sal 22,1; 44,24); una descripción incisiva (vv. 17-18); un grito invocando el nombre poderoso de Dios (v. 19). **15.** Cf. Is 13,6; Ez 30,2-3; Sof 1,17. Joel empieza a manifestar cuál es el significado profundo de la plaga. El día de Yahvé se acerca, un día en que habrá una lucha final y se dará a conocer el poder terrible de Dios. El Judá posexílico deseaba ansiosamente la llegada de aquel día, porque con él esperaba su propia exaltación, pero aquella esperanza no dejaba de estar teñida de temor. Ante la idea del impacto que causara aquel día, pensando en la ira divina, la lucha, el cataclismo universal que traerá consigo, Joel se siente palidecer. Las langostas han sido enviadas como heraldos y como una muestra de los terrores inminentes. *ruina de parte del Todopoderoso:* Hay aquí un juego de palabras: *ûkᵉšōd miššadday.* El Šadday, el Dios de la montaña («todopoderoso»), es un nombre de Yahvé que aparece frecuentemente en la tradición P (Gn 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; Ex 6,3). **16-20.** Antes de que llegaran las langostas, Judá esperaba celebrar la fiesta de la cosecha con cánticos de acción de gracias; en vez de esto tiene ahora lamentaciones. Compárense atentamente estos versículos con Sal 65, 10-14.

12 **B) Segunda descripción; su significado escatológico (2,1-17b).** La secuencia es parecida a A. Se describe de nuevo la plaga (2,1-11), lo que es motivo para otra llamada a la penitencia (2,12-17a); sigue luego una lamentación (2,17b). No hay por qué considerarla como contenido de una liturgia diferente celebrada en el templo. Puede tratarse simplemente de una segunda etapa de la solemnidad que dio comienzo en el cap. 1. Joel siente que las langostas preludian e ilustran el furioso ataque de las naciones contra Judá y su Dios. Para que su auditorio entienda mejor el signo, lo describe ahora como un ejército invasor. Así será el último día; que Judá aprenda de este ataque la necesidad de apiñarse más estrechamente en torno a Yahvé y a su templo.

13 a) EL SÍMIL DE LA INVASIÓN (2,1-11). Cf. Is 13, donde se emplea un lenguaje parecido. **1.** *tocad la trompeta:* Es un eco de Os 5,8; Sof 1,16; Jr 4,5; Ez 33,1-6. **2a.** *está cerca:* Cf. Sof 1,14-15. **2b.** *como la aurora:* Ya que la plaga inaugura el día de Yahvé, bien puede llamarse su aurora. Las aladas langostas, que se alzan como una nube parda atravesada a trechos por los rayos del sol, podían hacer el efecto de una aurora. Incluso posadas en tierra, sus masas avanzando sobre las colinas pueden compararse con las sombras empujadas por la salida del sol. **4-9.** A lo largo de todos estos versículos se mantiene la metáfora militar de unos jinetes que inician la carga con sus corceles; Ap 9, 7-9 se inspira en este pasaje. El estilo poético hace resaltar el ímpetu de la carga. El v. 9 tiene en hebreo un sonido seco y cortante. El uso frecuente de formas verbales arcaicas añade a la descripción nuevos tonos sombríos. **10.** *los cielos se estremecen:* Ahora rubrica Joel su lección presentada en el asalto de las langostas; ilustra la venida del día final que se acerca aplicándole los rasgos distintivos de la catástrofe cósmica que normalmente se reservan para las descripciones de aquel día (cf. Am 8,8-9; Is 13,10; 24,23; Ez 32,7). **11.** Yahvé ha enviado este ejército para excitar a Judá a una seria preparación religiosa con vistas a su llegada definitiva.

14 b) SEGUNDA LLAMADA A LA ORACIÓN Y LA PENITENCIA (2, 12-17a). Una vez impresionado el auditorio con la significación escatológica de la plaga, Joel intensifica su llamamiento a la penitencia. **13.** *rasgad vuestros corazones:* Siguiendo la auténtica tradición de los profetas, Joel pide algo más que un retorno externo o cultual a Yahvé; habrá de cambiar por completo la conducta del pueblo (cf. Os 6,1-6; Jr 4,4; Dt 10,16). El imperativo *šubû,* «retornad», condensa un gran tema de la predicación profética (Os 2,9; 3,5; 14,2; Jr 3,12.14; 4,1, etc.). **14.** La conversión de Judá atraerá la misericordia de Yahvé. Sin embargo, no hay por qué enorgullecerse; el hombre nada puede exigir. Con Yahvé siempre queda una duda (cf. Am 5,15; Sof 2,3; Jon 3,9). Pero hay motivos sólidos para confiar. En el v. 13 Joel cita al pie de la letra las palabras con que Yahvé proclama sus atributos (cf. Ex 34,6), haciendo hincapié en sus sentimientos paternales y en su benevolencia. Yahvé es *rab-ḥesed,* es decir, se ha comprometido voluntariamente y perpetuamente por un contrato a procurar el bienestar de Israel (cf. Jon 4,2; J. Guillet, *Temas bíblicos* [Madrid, 1963], 26-51). *una bendición:* Joel espera una renovada prosperidad en la agricultura y la ganadería (Dt 7, 13-14; Ag 2,15-19), que traerá consigo un resurgimiento de los sacrificios. **15-17a.** El juicio exige un esfuerzo supremo; todos han de presentarse ante Yahvé, desde los más jóvenes a los más ancianos. El recién

casado, que normalmente estaba dispensado de ciertas obligaciones (Dt 24,5; *Berakoth,* 2, 5), también tendrá que llevar su parte en esta penitencia. El personal adscrito al templo dirige las oraciones situándose entre el altar de los holocaustos y el pórtico del templo (cf. 1 Mac 7, 36-37).

15 c) LA ORACIÓN (2,17b). Parece que esta llamada se apoya en Dt 9,26-29. Idéntica actitud aparece en Ex 32,12 y Nm 14,13-16: se le recuerda a Yahvé la posibilidad de que esta situación desastrosa se convierta en un escándalo; los gentiles dudarán de su poder para proteger al pueblo. Dios está obligado, por respeto hacia sí mismo, a liberar a su pueblo, su heredad, su posesión en este mundo. La postración de Judá hace que esta nación sea objeto de burlas. Los gentiles pueden preguntar con ironía: «¿Dónde está ese Dios supremo de que se enorgullece Judá?» (cf. Sal 44,10-27; 79).

16 **C) La respuesta divina (2,18-27).** La oración y el ayuno comunitarios obtienen una respuesta. Dios promete la liberación de la langosta y de la sequía. A continuación, en los caps. 3-4, promete otra liberación de mayor alcance. Joel 2,18-27 es un pasaje cardinal; a partir de él, la perspectiva del profeta se vuelve totalmente escatológica. **18-19a.** *Yahvé se inflamó de celo:* La introducción del oráculo puede ser una adición redaccional. Sirviéndose del verbo *qānā'*, «estar celoso» o «estar emocionalmente comprometido», el escritor demuestra que la determinación de Joel consiguió su objeto. Yahvé no puede consentir que sea puesta en duda su capacidad para proteger a Israel. Su sensibilidad a este punto queda patente en la rápida respuesta que sigue (cf. también Ez 36,21-30; Zac 1,14-17; 8,1-3). **20.** *el del norte:* Palestina conoció muchas invasiones que llegaron por el norte. Por consiguiente, el norte se convirtió en sinónimo de perturbación, y «el del norte» era el autor de ella. En este sentido, el término puede aplicarse también a la langosta, independientemente de la dirección en que haya venido. Otra posible explicación es que el Olimpo cananeo, el monte Casio, modernamente Jebel Aqra, en Siria, era llamado Safón o «montaña del norte». Era la morada de Baal. Los judíos creían que el monte Sión era el «Safón» de Yahvé (Sal 48,2-3; cf. también Is 14,13-14). Como el «norte» puede designar la morada de Yahvé, cualquier agente punitivo enviado por él podía ser llamado también «el del norte» (Ez 38,6; 39,2). (Cf. De Vaux, IAT 370-73; Kapelrud, *op. cit.,* 93-108). *el mar oriental... el mar occidental:* El mar Muerto y el Mediterráneo. **21.** *no temas, oh país:* El oráculo fluctúa entre la primera (2,19-20.25. 27) y la tercera persona (2,21-24.26). **23.** *maestro de justicia:* En hebreo, *hammôreh liṣ^{e}dāqāh. Môreh* significa «maestro» o «adivino» (Gn 12,6; Jos 30,20), y así lo leen Tg., Sím., Teodoción y Vg. *(doctorem).* El pasaje es muy parecido a Is 30,19-20, donde *môreh,* con significado de «maestro», aparece dos veces. Los LXX tienen *brōmata,* «alimentos», posiblemente porque leen *hammāzôn* en vez de *hammôreh.* Algunos sugieren que *môreh* debería leerse *yôreh,* «la primera lluvia (o de otoño)» (Trinquet, *op. cit.).* La frase, en tal caso, podría traducirse: «Te

dará con toda seguridad la lluvia de otoño en su justa medida». Pero si *môreh* se entiende y traduce como «maestro», todavía es posible cierto sentido: «El maestro de justicia que Dios enviará es la lluvia». Esta dará testimonio de la fidelidad de Dios para con Judá y enseñará al pueblo que su propia correspondencia en la fidelidad es la clave más segura de la prosperidad. Algunos ven ahí una alusión a una persona, no necesariamente el Mesías, sino un jefe espiritual que habrá de venir (cf. Schumpp, *op. cit.,* 86). El fundador de la secta de Qumrán (siglo II a. C.) era llamado «maestro de justicia» (DD 1,5-12; 1QpHab). Es posible que tal título se tomase de este pasaje, pero más probablemente está relacionado con Dt 18,15-18; 33,9-10 (cf. T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures* [Nueva York, 1956], 5). **23b.** Dada su relación con *malqôš,* la «lluvia tardía (o de primavera)», el segundo *môreh* de este versículo debería leerse *yôreh,* la «lluvia temprana». El contexto pide que los verbos de este versículo se entiendan en futuro (cf. Joüon, *Grammaire,* 118s). **27.** Quedarán eliminadas todas las dudas con respecto al poder y la fidelidad de Yahvé.

17 **II. Ampliación escatológica de los caps. 1-2 (3,1-4,21).** El ser liberados de la langosta y demás problemas presentes es tan sólo una ilustración y una garantía de la liberación final frente a toda opresión. Joel centra ahora la atención en esta creencia.

A) La salvación final de Jerusalén (3,1-5). 1. *mi espíritu:* Mediante su espíritu, Dios crea, vivifica (Gn 1,2; 2,7; Job 33,4; Sal 104, 29-30), comunica su energía creadora (Ex 31,3), impulsa a los hombres para que actúen como jefes (Jue 3,10; 6,39; 1 Sm 16,13; Is 61,1) y estimula el entusiasmo religioso (Nm 11,25; 1 Sm 10,10; Act 2,4-13; 10,44). No es de extrañar que Moisés deseara ver a todos los israelitas llenos de este aliento de Yahvé (Nm 11,29), y Joel predice aquí que se verá cumplido aquel deseo de Moisés. En Is 32,15; 44,3-5; Ez 11,19; 36,26-27; Zac 12,10 se predice una efusión universal y múltiple del espíritu. En adelante, Israel ya no dependerá de un héroe o un profeta ocasional. Toda la nación poseerá los carismas de aquéllos, y Judá se convertirá en la comunidad ideal. *humanidad:* «Carne». Cuando la Escritura quiere describir al hombre como un ser débil, caduco o pervertido, dice de él que es carne (Gn 6,3; Sal 78,39; Eclo 14,17-18; Mc 14,38; Rom 7,18). El espíritu de Dios hará revivir y devolverá sus energías a Israel, que ahora se encuentra postrado y adormecido. Dios promete una segunda y mayor creación. Cf. Ez 37,5, donde el espíritu de Dios devuelve la vida a los huesos secos de Israel (cf. Van Imschoot, *Teología,* 371-72; Schumpp, *op. cit.,* 88). **3.** *yo realizaré maravillas:* El éxodo, que culmina en el Sinaí, va jalonado de maravillas (Ex 7-17), sangre (Ex 24,4-8), fuego y humo (Ex 13,21-22; 19,16-18). La futura liberación de Judá será un nuevo éxodo. **4.** La intervención de Dios sacudirá el cosmos. El sol y la luna recibían culto divino en todo el mundo gentil. La manifestación de Dios arrojará a esos «dioses» en unas tinieblas eternas. También es posible otro sentido: que, con la venida del día eterno de Dios, el curso normal del sol y la luna cesen repentina-

mente (Zac 14,7). **5.** *todos serán rescatados... un resto... supervivientes que el Señor llamará:* Estas expresiones se refieren a Judá y quizá también a los israelitas de la diáspora. Pablo no interpreta este versículo en un sentido tan estrecho. En Rom 10,12-13 cita el v. 5a, pero dándole una proyección universal: el día del Señor trae la salvación a los judíos y a los gentiles. Act 2,17-31 interpreta del mismo modo todo el capítulo y señala el acontecimiento de Pentecostés como su cumplimiento.

18 **B) Juicio y derrota de las naciones (4,1-16a).** Antes que el día de Yahvé culmine con la prosperidad de Judá, las naciones enemigas habrán de ser dispersadas como se dispersa la langosta. **1.** *en aquellos días y en aquel tiempo:* Cf. esta misma fórmula en Jr 33,15; 50,4.20. La restauración de Judá coincide con la decadencia de los gentiles. Joel manifiesta el exclusivismo de la era posexílica. Sólo Judá se beneficiará de todo ello. Los amargos recuerdos de 587-586 y las largas décadas de opresión bajo los pueblos vecinos dejaron en Judá un regusto de antipatía hacia todos los extraños. El libro de Jonás fue una aliviadora reacción contra semejante particularismo. **2.** Sobre el juicio general de las naciones, cf. Sof 3,8; Jr 25,31; Is 66,16. Había una tendencia a situar su emplazamiento en algún valle de nombre ominoso (Is 22,6; Ez 39,1; Jr 19,1-13, aunque este último pasaje se refiere a Israel). El valle que trae Joel se llama sencillamente «Yahvé juzgará». Algunos lo identifican con el Hinnom o con el torrente Cedrón (cf. Simons, JOT 10); sin embargo, *ʿēmeq* sugiere un valle más amplio. Durante el reinado de Josafat, Yahvé destruyó sin ayuda de nadie a los enemigos de Judá en el valle de Beraká (2 Cr 20,13-30). Puede que Joel aluda a este episodio: habrá un nuevo valle de Josafat (cf. Schumpp, *op. cit.,* 92). Pero es posible que Joel no pensase en ninguna localización geográfica determinada. *entraré en juicio:* En el juicio de las naciones, Yahvé se comportará como juez y como acusador. Nótese hasta qué punto se identifica Yahvé con Israel; los ultrajes infligidos a su pueblo los toma él como asunto personal. Los crímenes que aquí se recuerdan se remontan a los desastres de 721 y 587. **3.** *han echado suertes:* Cf. Abd 11. Ya era malo el haber sometido a esclavitud a su pueblo, pero aquí Yahvé se indigna por lo bajo que lo tasaron. Cambiaban un muchacho judío por un instante de placer sensual; una muchacha judía por un trago de vino.

19 **4-8.** Estas líneas, que al parecer son una adición, amplifican los vv. 2-3. Alguien, quizá el mismo Joel, quería llamar la atención especialmente sobre los crímenes de Fenicia y Filistea. Mientras los vv. 1-3 y 9-16 van en forma poética, estos otros van en prosa. **4.** *¿qué sois vosotros para mí?:* Pregunta Yahvé a estas naciones por qué oprimieron a su pueblo. ¿Qué pretexto podían alegar para justificar su venganza? Si hay alguna venganza que llevar a cabo, Yahvé se encargará de ella. Nótese una vez más cómo se identifica Dios con su pueblo. **6.** Cf. Am 1,6-10; 2 Cr 21,16; Homero, *Odisea,* 14-15, sobre el tráfico de esclavos que se desarrollaba con base en Fenicia. *los griegos:* Jonios *(yᵉwānîm),* griegos de las islas del mar Egeo y de las costas de Asia Menor. **8.** Yahvé invoca la ley del talión. Lo mismo que los fenicios vendían a los

israelitas esclavos para que fuesen llevados a países remotos situados en el noroeste, así los israelitas venderán esclavos fenicios a un pueblo también lejano, pero en dirección completamente opuesta, hacia el sudeste. Los sabeos eran un pueblo de comerciantes estratégicamente situado en el extremo sur de Arabia (Jr 6,20; Job 6,19).

9-16a. Se vuelve aquí al estilo poético y al tema general del juicio de los vv. 1-3; sin embargo, el emplazamiento del juicio se transforma en campo de batalla. **9.** Yahvé urge irónicamente a las naciones para que declaren una guerra santa sin cuartel contra él y contra su pueblo; un combate que por su naturaleza amontonaría a todos los dioses de las naciones frente al poder de Yahvé. **10.** *forjad espadas de vuestras azadas:* Yahvé expresa vehementemente sus ansias de combate invirtiendo la clásica imagen de la paz (Is 2,4; Miq 4,3). *que diga el débil:* Podría significar que se alisten todos los hombres disponibles, pero probablemente se sigue manteniendo la ironía: que las naciones, tan débiles en realidad, jueguen locamente a la guerra. **11.** *bajad...:* Visiblemente, una adición posterior: llamada que dirige Yahvé a sus ejércitos de ángeles. Los LXX y la Vg. tienen lecturas diferentes (cf. Zac 14,5). **13.** *meted la hoz... la prensa del vino está llena:* Cf. Is 63,1-6; Ap 14,14-20. **14.** Las naciones responden al reto y acuden a la batalla y al juicio; se precipitan contra Israel lo mismo que las langostas del cap. 2. El lugar es el valle de Josafat, llamado aquí «valle de *ḥārûṣ*», que podría significar «del instrumento para segar», en cuyo caso se mantendría la metáfora del v. 13, o «de la decisión tajante, final», que es el sentido preferible. **15.** Cf. comentario a 3,3-4. **16a.** *el Señor ruge:* Yahvé pronuncia y ejecuta al mismo tiempo su sentencia sobre los gentiles desde Sión. No dice palabra alguna, sino que se expresa en el rumor del terremoto (Ex 19,19; Sal 18,14; 29,3-9). Aquí, como en otros muchos lugares, Joel toma sus expresiones de otro profeta más antiguo (cf. Am 1,2).

20 **C) Un final lleno de paz (4,16b-18). 17.** La liberación total de Israel será prueba de la adhesión de Dios. A través de esta experiencia, los israelitas sabrán el poder de la presencia de Dios en medio de ellos (Ez 38,23; 39,6). *Jerusalén será santa:* Se manifiestan una vez más el particularismo y el apego al templo, rasgos característicos de la época. La Jerusalén ideal será inviolable. Los israelitas formarán una comunidad cerrada, incontaminada, el «reino de sacerdotes» de Ex 19,6 (cf. Ez 44,9 para una visión semejante). Esta idea estrecha del *ésjaton* contrasta con la amplia visión que se manifiesta en Miq 4,1-3 e Is 2,2-4. **18.** El agua escaseaba en Judá. Una descripción del futuro cuyo rasgo esencial fuese la abundancia de agua resultaba especialmente amable. El profeta subraya la fertilidad asegurada que caracterizará a la época por venir. En Ez 47,1-12 (cf. también Sal 46,5) hay una descripción detallada de un torrente que brota del templo. El Edén se distinguía por sus cursos de agua y su vegetación lujuriante (Gn 2). Según Bewer *(op. cit.,* 141-42), el «valle de Šittim» podría ser Wadi es-Sant, que cruza en dirección oeste desde Belén hasta la costa. El torrente de Ezequiel fluye en dirección opuesta, hacia el este, hacia el mar Muerto. En Zac 14,8

corre en ambas direcciones. La ciudad mencionada en Nm 25,1 y Jos 2,1 se localizó en el valle del Jordán, al nordeste del mar Muerto; difícilmente podría aludirse aquí a ella. Ocurre como con el valle de Josafat: que no se pretende dar una localización exacta. Šittim significa «acacias». Dado que en el templo había muchos elementos hechos con madera de acacia (el arca, la mesa de los panes de la presencia, etc.; cf. Ez 25,10.23), es posible que Joel trate de dar a entender que junto con la prosperidad material habrá un nuevo florecimiento de la vida cultual.

21 **D) Breve resumen de B y C (4,19-21).** Estos versículos resumen los temas del juicio de los gentiles y la liberación de Judá, ya tratados a lo largo de 4,1-18, y podrían constituir un apéndice al texto. **19.** *Egipto... Edom:* Estas dos naciones resultaban especialmente enemigas de Judá por los daños que le causaron en el pasado; sobre los sentimientos israelitas con respecto a Edom en la época de Joel, cf. Abd 8-14. **21.** *el Señor habita en Sión:* Sin Yahvé, para Judá no habría esperanza ni porvenir. Es el compromiso de Yahvé con Judá y su presencia en Sión lo único que mantendrá y alentará a la nación. La desaparición y la destrucción de la langosta será, a la vez, resultado y prueba de la poderosa presencia de Yahvé en medio de su pueblo (2,27), y significará la derrota final de las naciones opresoras (4,17). El propósito inmediato de Joel es fortalecer la fe del pueblo en esa presencia, para que sepa apreciar todo lo que ella significa. No es extraño, por consiguiente, que sus oráculos concluyan con una declaración más enérgica aún sobre este mismo punto: el Señor habita y habitará por siempre en Sión.

ABDIAS

BIBLIOGRAFIA

22 J. A. Bewer, *Obadiah and Joel* (ICC; Edimburgo, 1911); M. Bič, *Zur Problematik des Buches Obadajah:* VTSup 1 (Leiden, 1953), 11-25; S. Bullough, *Abdias* (CCHS; Londres, 1953), 666-68; W. W. Cannon, *Israel and Edom. The Oracle of Obadiah:* «Theology» 15 (1927), 129-40, 191-200; F. Nötscher, *Obadja* (Echter-B 4; Wurzburgo, 1954), 78-81; T. H. Robinson, *The Structure of the Book of Obadiah:* JTS 17 (1916), 402-408; W. Rudolph, *Obadja:* ZAW 49 (1931), 222-31; L. A. Schökel, *Abdías,* en *Doce Profetas Menores* (LISA; Madrid, 1966); A. Weiser, *Obadja* (ATD 24; Gotinga, 1956), 206-13.

INTRODUCCION

23 **I. División, ocasión y fecha.** Los vv. 1-14 y 15b van dirigidos contra Edom. En cuanto a las relaciones entre edomitas e israelitas, véanse las narraciones sobre Jacob y Esaú de Gn 25,19-36,43. A pesar del mutuo parentesco, ambos pueblos mantenían una perpetua enemistad. David sometió a Edom (2 Sm 8,13-14), pero esta nación proporcionó constantes quebraderos de cabeza a sus sucesores (2 Re 8,20; 14, 7.22; 16,6). La antipatía por parte de los judíos se agravó en 587-586, cuando los edomitas prestaron su concurso a los ejércitos de Babilonia que ponían cerco a Jerusalén (Lam 4,21-22; Sal 137,7). Son frecuentes y muy duros los oráculos bíblicos contra Edom (cf. Am 1,11-12; Is 34, 5-17; 63,1-6; Jr 49,7-22; Ez 25,12-17; 35; Mal 1,2-4).

Pero Edom tenía otros enemigos. La presión de los árabes fue en aumento durante el siglo VI; *ca.* 500-450, Edom fue desalojado de sus alturas, que se creían inexpugnables, al sur del mar Muerto (Mal 1,3; Bright, *Hist.,* 397). Diodoro Sículo nos informa (19.94-98) de que en 312 los nabateos ya estaban instalados en Petra, antigua capital edomita (F. M. Abel, RB 46 [1937], 373-91). Esta situación animó probablemente a Abdías a exhumar un oráculo preexílico contra Edom (vv. 1-9), introduciendo en él diversas alusiones a la presente catástrofe. Nótese que también Jr se apropia de ese mismo oráculo (cf. Abd 1b.2. 3a.4.5a.5b.6.8 con Jr 49,14.15.16a.16b.9b.9a.10.7, respectivamente). En consecuencia, podemos fechar los vv. 1-4 y 15b *ca.* 475-450, aunque el oráculo primitivo que sirvió de fuente y que es parafraseado en los vv. 1-9 datería de una época anterior al año 600 (cf. Bewer, *op. cit.,* 7; Bentzen, IOT 2, 143; Pfeiffer, *Introd.,* 586). Dada la calidad de los vv. 10-14, muchos autores prefieren fecharlos en un momento más cercano a 586 (Eissfeldt, OTI 402-403, 492; Weiser, OT 248).

Los vv. 15a y 16-21 reflejan una época y una situación posteriores. Van dirigidos a los judíos. Se anuncia el juicio inminente no sólo de los edomitas, sino de todas las demás naciones gentiles; se proclama la victoria final de Yahvé y de su pueblo. Es evidente que Edom no había sido totalmente destruido por los apuros que dieron ocasión a los vv. 1-14 y 15b. Su expulsión de las tierras altas sólo sirvió para que este pueblo se acercara aún más a Jerusalén. Por consiguiente, se pronunció un nuevo oráculo de miras más amplias. Joel (*ca.* 400) recoge algunos de sus elementos (cf. Abd 15 con Joel 1,15; 4,4.7.14; Abd 17 con Joel 3,5; 4,17). Podemos fechar los vv. 15a y 16-21 *ca.* 425-400. Ambos oráculos se proclamaron en Judá.

24 **II. Contenido.** El libro de Abdías puede dividirse como sigue:

I. Oráculo contra Edom (1-14.15b)
   A) Caída de Edom (1-9)
   B) Causa de la caída de Edom (10-14.15b)

II. Oráculo de la victoria final (15a.16-21)

COMENTARIO

25 **I. Oráculo contra Edom (1-14.15b).** Abdías fue testigo del colapso de Edom *ca.* 500-450, producido por una seria convulsión provocada por los árabes coaligados. No pudo reprimir la satisfacción que ello le produjo.

A) Caída de Edom (1-9). 1. *la visión:* El término hebreo *ḥāzôn* puede referirse a una experiencia estrictamente visual; pero, empleado en el título de un libro profético, tiene el significado más amplio de «observación» o «palabra» (cf. A. R. Johnson, *op. cit.,* 12-15, 36-37). **3.** *el orgullo de vuestro corazón:* Para un semita, el corazón era la sede de la inteligencia (cf. J. B. Bauer, VD 40 [1962], 27-32). Se subraya el orgullo de Edom; la mayor falta de este pueblo consistía en ese sentimiento de propia seguridad característico de los que viven en las montañas (cf. v. 3b). Por ello había descuidado la vigilancia (cf. v. 7). La «roca» *(sela')* puede significar toda la región del monte Seír, cuyas mesetas y montañas rojizas alcanzan una altura de 1.300 metros sobre el nivel del mar y se extienden 75 kilómetros al sur y al este del mar Muerto. Pero Sela era también el nombre de la capital edomita (Jue 1, 36; 2 Re 14,7; Is 16,1), probablemente la Petra de los nabateos. El acceso normal a Sela era un largo desfiladero de cerca de dos kilómetros de largo, cuyas escarpaduras se levantan a unos 90 metros de altura (cf. Albright, AP 164; N. Glueck, *The Other Side of the Jordan* [New Haven, 1940], 114-200; M. Rostovtzeff, *Caravan Cities* [Oxford, 1932], 37-53). **4.** *aunque... tu nido esté colocado entre las estrellas:* Cf. Am 9,2; en Is 14,13-14 esta misma metáfora sirve para describir el orgullo y la ambición. También debe incluirse aquí este sentido, habida cuenta del v. 3. **5.** *si llegasen hasta ti ladrones:* Los ladrones sólo se llevan lo que consideran valioso; los viñadores estaban obligados a dejar algún fruto en las cepas para los pobres (Lv 19,10; Dt 24,21). Edom sería saqueado. *cómo has sido arrasado:* Esta exclamación falta en la versión que Jeremías da del oráculo (cf. Jr 49,9). Demuestra que la profecía y su cumplimiento coinciden prácticamente. **6.** *Esaú:* Edom se personifica bajo el nombre de su antepasado. *rebuscados sus escondrijos:* Los muros rocosos que rodean Sela tienen numerosos huecos de tumbas. La blanda roca arenisca se prestaba a una fácil excavación y ornamentación. Quizá Abdías piensa aquí en los soldados que registran estas y otras cavernas en busca de tesoros escondidos por los edomitas. **7.** *te empujan hasta la frontera:* Aquí también se aparta Abdías del oráculo original. Los edomitas empezaron a ocupar el vecino Négueb durante el siglo VI (Ez 35,11). Ahora se ven obligados a marchar hacia Occidente a través de la Arabá, y en tan gran número, que el Négueb se conocería luego con el nombre de Idumea (cf. 1 Mac 4,15.61; 5,3). *los que comen tu pan:* Esta frase, que no se encuentra en el texto hebreo, viene sugerida por Sal 41,10. Lo que era imposible obtener por un ataque de frente se logró mediante una estratagema cuidadosamente urdida. **8.** *dice el Señor:* Abdías vuelve a su paráfrasis del antiguo oráculo. *los sabios:* Edom y Arabia eran países famosos por sus sabios (cf. 1 Re 5,10-16; 10,1-3; Job 1,1; 2,11; Prov 30,1; 31,1). **9.** *Temán:* Ciudad edomita que aquí representa a todo el país.

26 B) Causa de la caída de Edom (10-14.15b). Durante el asedio de Jerusalén por Babilonia, en 587-586, los judíos esperaban que Edom se mantendría neutral al menos. Pero estos parientes no sólo ayudaron

al enemigo, sino que se anexionaron porciones del territorio de Judá. Ahora le toca a Edom sufrir el castigo de tales crímenes. **12.** *no mires... no te alegres:* Retrayéndose al recuerdo de la caída de Jerusalén, el profeta se olvida del presente y habla a los edomitas de 586. La serie rítmica de imperativos a lo largo de los vv. 12-14, así como la excitada repetición de *b'yôm,* «en el día», denotan su ánimo alterado. **15b.** *como tú hiciste:* Este hemistiquio encaja mejor a continuación del 14.

27 II. Oráculo de la victoria final (15a.16-21). Edom sobrevivió en el Négueb, llegando incluso a ocupar Hebrón, la primera capital de David, a 30 kilómetros de Jerusalén. Por eso el mismo Abdías (cf. R-F 1, 531) u otro profeta que habría vivido *ca.* 425-400 pronunció un nuevo oráculo. Pronto les llegaría el día de recibir su merecido a Edom y a las demás naciones; ese día ya está cerca. **15a.** *el día del Señor:* En boca de los profetas preexílicos, el «día del Señor» tenía un sentido de presagio funesto. Era un día de condenación para el Israel infiel, y las naciones circunvecinas habrían de ser los agentes de Yahvé (cf. Am 5, 18-20; Is 2,10-12; Sof 1,15; Jr 30,5-7). Pero para el Israel doliente del exilio y de la época subsiguiente, era un día que traería consigo el castigo de los opresores gentiles y el triunfo de Israel (cf. Jr 50,25-27; Is 63,4; Joel 3,4-4,1). **17.** *una parte se salvará:* Sobre el tema del resto, cf. Is 4,2-3; Sof 2,7-9, etc. La comunidad posexílica era como los escombros de un estado en otros tiempos magnífico, pero los profetas veían en él la semilla de un nuevo Israel. La fidelidad de Dios a sus antiguas promesas y a su elección de Israel aseguraban la permanencia y la salvación de este pueblo (cf. Os 11). **18.** *casa de Jacob:* Aquí significa especialmente Judá. *casa de José:* El reino del norte (cf. Gn 48). **19.** El territorio judío apenas alcanzaba un radio de 20 kilómetros en torno a Jerusalén durante el siglo V. El día del Señor, Jerusalén reclamará todos los territorios que en otros tiempos conquistara David: el Négueb al sur, las colinas y las costas de Filistea al oeste, los territorios tribales de Efraím al norte y la Transjordania al este. Quizá Benjamín deba leerse *b'nê 'ammôn,* los «hijos de Ammón» (Pfeiffer, *Introd.,* 585). **20.** También será anexionado el territorio fenicio. Sarepta era una ciudad marítima situada entre Tiro y Sidón (1 Re 17,10). *Sefarad:* Posiblemente se trata de un lugar en Babilonia, pues se alude a unos desterrados judíos. El Tg., Jon. y la Pesh. favorecen su localización en España; sin embargo, la identificación más comúnmente aceptada es Sardis, en Asia Menor, o la misma Asia Menor. J. Gray ve las Hespérides en esta designación y sugiere el nordeste de Libia (ZAW 65 [1953], 53-59).

26

DANIEL

LOUIS F. HARTMAN, CSSR

BIBLIOGRAFIA

1 COMENTARIOS: A. Bentzen, *Daniel* (Tubinga, ²1952); R. E. Brown, *The Book of Daniel* (PPBS; Nueva York, 1962); R. H. Charles, *The Book of Daniel* (Oxford, 1929); P. J. de Menasce, *Daniel* (BJ; París, ²1958); L. Dennefeld, *Daniel* (París, 1947); J. Goettsberger, *Das Buch Daniel* (Bonn, 1928); E. W. Heaton, *The Book of Daniel* (Londres, 1956); J. Linder, *In Librum Daniel* (París, 1939); A. Jeffery, *Daniel* (IB; Nueva York, 1956); C. Lattey, *The Book of Daniel* (Dublín, 1948); J. A. Montgomery, *Daniel* (ICC; Nueva York, 1927); F. Nötscher, *Daniel* (Wurzburgo, ²1958); G. Rinaldi, *Daniele* (Turín, 1948); J. Slotki, *Daniel* (Londres, 1951); J. Steinmann, *Daniel* (París, 1950); E. J. Young, *The Prophecy of Daniel* (Grand Rapids, 1949).

ESTUDIOS: W. Baumgartner, *Das Buch Daniel* (Giessen, 1926); *Das Aramäische im Buche Daniel:* ZAW 45 (1927), 81-133; *Ein Vierteljahrhundert Danielforschung:* TR 11 (1939), 59-83, 125-44, 201-28; M. Beek, *Das Danielbuch* (Leiden, 1935); G. R. Driver, *The Aramaic of the Book of Daniel:* JBL 45 (1926), 110-19, 323-25; H. L. Ginsberg, *Studies in Daniel:* VT 4 (1954), 246-75; H. Junker, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel* (Friburgo de Br., 1932); H. H. Rowley, *The Unity of the Book of Daniel:* HUCA 23/I (1950-51), 233-73; *The Composition of the Book of Daniel:* VT 5 (1955), 272-76.

INTRODUCCION

2 **I. Título.** Este libro lleva el nombre no de su autor, sino de su protagonista, que se presenta viviendo en Babilonia durante el reinado de los últimos reyes del Imperio neobabilonio y sus inmediatos sucesores, los reyes de los medos y los persas, es decir, durante una buena parte del siglo VI a. C. El nombre de Daniel, «mi juez es Dios» en hebreo, lo lleva también, según el Cronista, uno de los hijos de David (1 Cr 3,1 = Kilab en 2 Sm 3,3); además lo lleva uno de los judíos que regresaron de Babilonia en tiempos de Esdras y Nehemías (Esd 8,2; Neh 10,7) en la segunda mitad del siglo V. Evidentemente, ninguno de ellos puede ser identificado con el Daniel de este libro. El profeta Eze-

quiel habla de un cierto Daniel (o más exactamente, Dan'el, de acuerdo con el texto consonántico hebreo) que fue famoso por su piedad (Ez 14, 14.20) y sabiduría (28,3). Pero se supone que este Daniel vivió mucho antes que Ezequiel, en tiempos de Noé y Job (14,14.20); por tanto, no cabe admitir que le considerasen vivo en el siglo VI ni el autor de Dn ni sus primeros lectores, que conocían su Biblia lo suficiente para no caer en tamaño error. El Daniel de Ezequiel probablemente tiene alguna relación con el *dn'l* (Dios juzga) del relato ugarítico de Aqhat, que data de mediados del siglo XIV (cf. ANET 149-55). Es posible que persista un eco de este sabio y piadoso Daniel del poema ugarítico, que «juzgó la causa de la viuda y resolvió el caso del huérfano» (Aqhat 5.7-8), en el joven juez del relato de Susana (Dn 13).

II. Contenido. Tal como se ha conservado en hebreo, Dn se presta a una división en dos partes aproximadamente iguales. La primera (caps. 1-6) contiene seis relatos edificantes sobre Daniel y sus tres compañeros en la corte de Babilonia; la segunda (caps. 7-12) comprende cuatro visiones en que Daniel contempla, bajo imágenes simbólicas, la sucesión de los cuatro «reinos» que el pueblo de Dios, los judíos, conoció desde la conquista babilónica de Judá hasta el momento en que Dios establezca su propio reino en beneficio de los judíos. En la redacción griega, el libro contiene además los tres relatos sobre el triunfo de Daniel en el caso de Susana, contra los sacerdotes de Bel y contra el dragón (caps. 13-14).

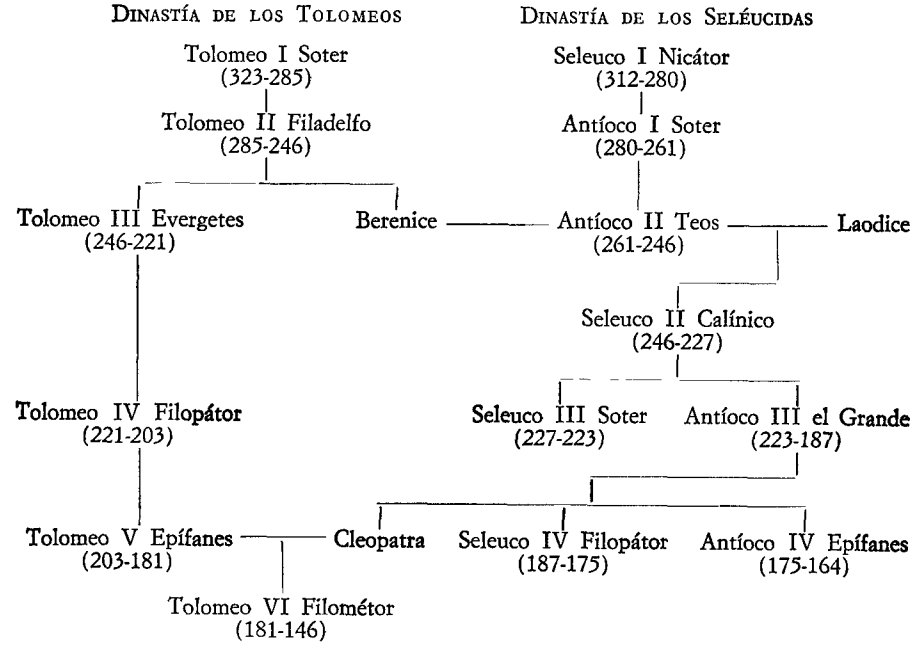
3 **III. Trasfondo histórico.** Para entender el carácter literario de este libro hemos de tener algún conocimiento de las circunstancias históricas. En el siglo VIII a. C., los asirios habían convertido el reino de Israel en una provincia de su vasto imperio, mientras que los reyes del sur quedaban reducidos a la condición de vasallos. Hacia finales del siglo VII, Ciaxares, rey de los medos, con ayuda de los babilonios, ocupó Nínive y destruyó totalmente el Imperio asirio. Si bien Nabucodonosor se apoderó de casi todos los territorios pertenecientes a Asiria, y aun los amplió con la conquista de Judá en 587, sus sucesores dejaron que el poderío de Babilonia entrara en decadencia, hasta que Ciro el Grande, rey de Persia, que ya había conquistado Media y se había erigido en señor de medos y persas, tomó Babilonia en 539 arrebatándosela a su último rey, Nabonid, y a su hijo Belšazar. A partir de entonces, el Próximo Oriente antiguo estuvo gobernado por los sucesores persas de Ciro el Grande, entre los que sólo cabe destacar a Darío I el Grande, hasta que Alejandro Magno, en 331, lo sometió al Imperio griego. En el siglo III, Palestina estuvo gobernada por la dinastía helénica de los Tolomeos, cuya capital era la ciudad egipcia de Alejandría. En el siglo II pasó a depender de la dinastía, también griega, de los Seléucidas, cuya capital era Antioquía de Siria.

Para comprender Dn es muy útil conocer el esquema de los monarcas de estas dinastías (cf. *infra*) que gobernaron el Próximo Oriente desde el siglo VI al II a. C. (→ Historia de Israel, 75:86-105).

Reyes del Imperio neobabilónico	*Reyes del Imperio persa*
Nabucodonosor (605-562)	Ciro (539-530)
Evil-Merodak (562-560)	Cambises (530-522)
Neriglisar (560-556)	Darío I (522-486)
Labašimarduk (556)	Jerjes (486-465)
Nabonid (556-539)	Artajerjes I (465-423)
	Darío II (423-404)
	Artajerjes II (404-359)
	Artajerjes III (359-338)
	Arses (338-335)
	Darío III (335-331)

MONARCAS GRIEGOS

Alejandro Magno (331-323)
Filipo Arrideo (323-316)
Alejandro IV (316-309)



La mayor parte de los judíos supervivientes de la conquista de Judá realizada por Nabucodonosor fueron deportados a Babilonia entre 598 y 582. Pero a partir de 539, cuando Ciro permitió a los judíos exiliados el regreso a su patria, el número de los instalados en Palestina fue creciendo lenta pero incesantemente. Bajo sus amos persas y tolomeos lo-

graron una cierta autonomía política y una completa libertad religiosa. Pero el monarca seléucida Antíoco IV Epífanes, en su intento, por motivos a la vez políticos y culturales, de helenizar a los judíos de Palestina, intentó obligarlos a abandonar su antigua religión y practicar el culto pagano común a todos sus dominios. El resultado último de su sangrienta persecución fue la sublevación armada de los judíos, narrada en 1-2 Mac. Este conflicto entre la religión de los judíos y el paganismo de sus dominadores extranjeros es también el tema básico de Dn. Pero en este libro el conflicto se considera, desde el punto de vista de Dios, como algo que él ha previsto y permitido desde mucho tiempo atrás para poner de manifiesto la superioridad de la sabiduría de Israel sobre toda la filosofía pagana y para demostrar la verdad de que el Dios de Israel es el dueño de la historia, que «hace y deshace reyes» (2,21), hasta el momento en que instaure su propio reino sobre la tierra.

4 **IV. Género literario.** Para desarrollar su tesis, el autor echa mano de dos géneros literarios que a muchos lectores modernos podrán parecer extraños: los géneros haggádico y apocalíptico; este último, empleado en la segunda mitad, consiste en una «revelación» misteriosa recibida a través de visiones fantásticas o transmitida por ángeles, referida a la historia actual y al pasado, así como a la instauración escatológica del reino mesiánico de Dios. Dado que este recurso literario utiliza algún personaje del pasado remoto como destinatario inmediato de tal revelación, los acontecimientos que para el escritor ya constituyen un pasado histórico se presentan como profecías de futuros acontecimientos. En un sentido amplio, sin embargo, esta manera de escribir puede considerarse como una especie de profecía, pues da una interpretación de la historia en nombre de Dios, como vista a través de su mirada (→ Período posexílico, 20:23-27).

El género haggádico, utilizado en los caps. 1-6 y 13-14, deriva su nombre del término hebreo mishnaico *haggādāh,* literalmente, «descripción», «narración», pero utilizado también frecuentemente en el sentido de «relato» con escasa o nula base en la realidad histórica que se cuenta con el fin de inculcar una lección moral. Cuando ese relato consiste en la reelaboración libre de un acontecimiento realmente histórico, recibe el nombre de «midrash haggádico». Pero el relato puede ser también una pura «haggadá», es decir, una composición absolutamente carente de toda base histórica. Muchas veces es imposible determinar hasta qué punto se basa en la realidad histórica un relato haggádico.

Los relatos sobre Daniel son claramente haggádicos. No pueden tomarse como historia estricta. Como su autor tampoco pretende que lo sean, no se le puede acusar de error porque haga afirmaciones inexactas desde un punto de vista histórico. No tenemos ningún medio para determinar si el Daniel de estos relatos fue un personaje histórico sobre el que se fueron fijando después unas leyendas de carácter popular o si es una simple creación del folklore judío. Un caso parecido es el Ajikar de la leyenda aramea, que, en su calidad de consejero de los reyes asirios (cf. ANET 427-30), no difiere mucho de la figura de Daniel. Para el autor inspirado de nuestro libro, esta cuestión carecía de importancia. El se limitaba a subrayar el mensaje espiritual que le interesaba transmitir sirviéndose de estos relatos haggádicos (→ Apócrifos, 68:119).

5 **V. Fecha y autor.** Por haber perdido esta visión de los antiguos modos de escribir, judíos y cristianos pensaron hasta época relativamente reciente que Dn era historia verdadera y que contenía profecías genuinas. Como los caps. 7-12 están escritos en primera persona, era natural dar por supuesto que el Daniel de los caps. 1-6 era un personaje verdaderamente histórico, autor además de todo el libro. Hoy, en cambio, serían muy pocos los investigadores bíblicos dispuestos a sustentar en serio semejante opinión. Los argumentos a favor de una fecha anterior en poco a la muerte de Antíoco IV Epífanes (164) son abrumadores. Un autor del siglo VI difícilmente hubiera podido escribir en el hebreo tardío que se usa en Dn, y su arameo es, con toda seguridad, muy posterior al que se utiliza en los papiros de Elefantina, que datan de finales del siglo V. La perspectiva teológica del autor, con su interés por la angelología, su visión más apocalíptica que profética y, sobre todo, su creencia en la resurrección de los muertos, apuntan sin duda posible a una época muy posterior al destierro de Babilonia. Su perspectiva histórica, nebulosa muchas veces por lo que se refiere a los tiempos de los monarcas babilonios y persas, pero mucho más clara para los acontecimientos ocurridos bajo la dinastía de los seléucidas, nos remite a la época helenística. Finalmente, la detallada descripción que hace de la profanación del templo jerosolimitano por Antíoco IV Epífanes en 167, así como de la subsiguiente persecución (9,27; 11,30-35), comparada con su referencia genérica al mal fin que aguarda con toda seguridad a un individuo tan malvado (11,45), indican una fecha algo anterior a la muerte de este rey en 164. Por consiguiente, la composición del libro podría fijarse en el año 165.

6 **VI. Unidad de autor.** Hasta el momento hemos venido refiriéndonos al «autor», dando por supuesto que Dn es obra de un solo individuo. Ello es posible, pues hay unicidad en cuanto a visión religiosa, espíritu e intención a lo largo de todo el libro. Si fue escrito por varios autores, éstos debían formar parte de una misma escuela. La unicidad de autor, por supuesto, no excluiría el que éste se sirviera de fuentes más antiguas, incluso escritas, para los relatos contenidos en la primera parte del libro; de hecho, éste parece ser realmente el caso. Algunos exegetas (por ejemplo, Ginsberg) estiman que las visiones de los capítulos 7-12 fueron escritas por dos, tres o incluso cuatro individuos distintos; pero los argumentos en que se apoya tal hipótesis no son del todo convincentes. Es posible, sin embargo, que el libro, incluso tal como se ha conservado en la Biblia hebrea, recibiera diferentes adiciones secundarias después de su composición original; esta suposición será muy útil a la hora de explicar ciertas inconsecuencias notorias que se dan en el texto. La oración de 9,4-20, que no encaja del todo en el contexto y que va escrita en un hebreo mucho mejor que el del resto del

libro, podría ser una composición más antigua que se insertó más tarde en la obra original.

7 **VII. Lenguaje.** Un problema aún no resuelto es la extraña mezcolanza de hebreo y arameo en Dn. La diferencia de idiomas corresponde sólo parcialmente a la división del libro en sus secciones haggádica y apocalíptica. La última va en hebreo, excepto la primera visión (cap. 7), que está en arameo; la primera está en arameo, excepto 1,1-2,4a, que va en hebreo. Es posible que todo el libro, exceptuando la oración en hebreo de 9,4-20, se compusiera originalmente en arameo y que, andando el tiempo (quizá para asegurar su inclusión en el canon hebreo de la Escritura o por razones nacionalistas), el principio y el final se tradujesen al hebreo. Esta teoría explica determinados pasajes hebreos plagados de dificultades como fallos de traducción. También podría ser que el autor de las visiones en hebreo de los caps. 8-12 antepusiera a su obra una antigua colección aramea de cuatro relatos (caps. 2-6) y una visión (cap. 7) y que redondeara después el conjunto componiendo, o traduciendo al hebreo, el relato introductorio del cap. 1 y, a fin de lograr una transición más suave, los versículos iniciales del segundo relato (2,1-4a).

8 **VIII. Canonicidad y secciones deuterocanónicas.** Nunca ha habido dificultades por lo que se refiere a la inspiración de Dn en cuanto tal, si bien, mientras el TM lo coloca entre los hagiógrafos, tercera parte de su canon, antes de Esd y a continuación de Est, los LXX y la Vg. lo ponen con los profetas (a continuación de Ez). La dificultad está en que el Dn canónico de los LXX y la Vg. es considerablemente más extenso que el Dn del TM. Realmente hay motivos para pensar que este libro circuló al principio en más de dos versiones. Por los manuscritos hallados en Qumrán sabemos que por entonces circulaban más historias de Daniel que las contenidas en nuestras actuales biblias (→ 20, *infra*). En cualquier caso, la versión griega es mucho más extensa que el texto arameo del TM en el cap. 3, donde el griego presenta, además del texto arameo, la oración de Azarías (3,24-45) y el himno de los tres jóvenes (3,46-90). No es que estos pasajes fueran suprimidos en el TM, sino que jamás formaron parte de él. Además, la versión griega contiene, bajo diferentes encabezamientos y en posiciones que varían según los manuscritos (lo que indica que originalmente se trataba de libritos separados), los tres relatos de Susana, Bel y el dragón, que en la Vg. y en las biblias católicas en lengua vulgar vienen al final de Dn como 13, 1-64; 14,1-22 y 14,23-42, respectivamente. Estas secciones adicionales del texto griego proceden de unos originales hebreos o arameos, que muy verosímilmente incluían el relato de Susana, a pesar de los juegos de palabras que trae el texto griego de 13,55-59 (→ 36, *infra*). El texto griego de Dn ha llegado a nosotros en dos formas: la que se encuentra en la mayor parte de los manuscritos, comúnmente atribuida a Teodoción, y la de los LXX, que hasta hace poco era conocida únicamente a través de un solo manuscrito, aunque los papiros Chester Beatty últimamente publicados contienen partes de Dn que concuerdan con esta

segunda forma del texto. Dado que la antigua Iglesia aceptó como canónicas las Escrituras según el texto griego, los católicos siempre han mantenido que las secciones adicionales (llamadas «deuterocanónicas») de Dn están divinamente inspiradas, al igual que el resto del libro.

9 **IX. Mensaje del autor.** La obra se escribió ante todo para animar a los judíos a que se mantuviesen fieles a la religión de sus antepasados en una época en que no sólo sentían el fuerte atractivo que sobre ellos ejercía la cultura helenística, llegada a un alto grado de universalismo e íntimamente conectada con el paganismo helenista, sino que además eran víctimas de una sangrienta persecución con la que se intentaba obligarlos a abandonar la ley de Moisés y aceptar la religión de Antíoco IV Epífanes. En consecuencia, el autor de Dn tiene un especial interés en demostrar la superioridad de la sabiduría del Dios de Israel sobre la sabiduría meramente humana de los paganos, haciendo ver al mismo tiempo que este Dios es inmensamente poderoso y que puede salvar a sus fieles de manos de sus perseguidores. El autor de Dn proclama este mensaje válido no sólo para los hombres de su tiempo y de su pueblo, sino para los hombres de todos los tiempos: Dios es el dueño de la historia, que utiliza la aparición y la caída de los imperios como pasos preparatorios al establecimiento de su imperio universal sobre todos los hombres.

X. Importancia teológica. Las ideas contenidas en Dn son, bajo muchos aspectos, de primerísima importancia en la historia del pensamiento religioso. Hasta por lo que se refiere a su género literario, en la segunda sección tenemos el primer ejemplo bien definido del estilo apocalíptico plenamente desarrollado, género que estaba destinado a ejercer una tremenda influencia durante los siglos siguientes. Este libro, además, en el importante papel que atribuye a los ángeles como ministros de Dios, que a través de ellos revela su voluntad a los hombres, va mucho más lejos que los anteriores y traza el camino a una angelología altamente desarrollada que caracterizará las literaturas rabínica y cristiana primitiva. Otra aportación teológica de gran importancia es la clara doctrina de la resurrección de los cuerpos (12,12), algo único en todo el AT hebreo y de mayor trascendencia para la mentalidad semítica que la doctrina sobre la inmortalidad del alma. Finalmente, el mesianismo de Dn marca la última etapa de la esperanza israelita en la salvación antes de su pleno cumplimiento en el NT. Si bien el «hijo de hombre que viene sobre las nubes del cielo» no alude directamente a un mesías individual (→ 26, *infra*), esta expresión estaba destinada a alcanzar ese sentido y a convertirse en la fórmula favorita con que Jesús de Nazaret se referiría a sí mismo.

10 **XI. Contenido.** El libro de Daniel puede dividirse cómodamente en los siguientes apartados principales:

I. Exitos de Daniel y sus compañeros en la corte de Babilonia (1,1-6,29)
   - A) La prueba de los alimentos (1,1-21)
   - B) Sueño de Nabucodonosor: la estatua de diferentes materiales (2,1-49)
   - C) Los compañeros de Daniel en el horno encendido (3,1-97)

D) Sueño de Nabucodonosor: el gran árbol (3,98[31]-4,34)
E) La escritura sobre la pared durante la fiesta de Belšazar (5,1-6,1)
F) Daniel en la cueva de los leones (6,2-29)

II. Visiones apocalípticas de Daniel (7,1-12,13)
A) Las cuatro bestias (7,1-28)
B) El carnero y el macho cabrío (8,1-27)
C) La interpretación de las setenta semanas (9,1-27)
D) La revelación de las guerras helenísticas (10,1-12,13)

III. Otros éxitos de Daniel (13,1-14,42)
A) Daniel salva a la casta Susana (13,1-64)
B) Daniel y los sacerdotes de Bel (14,1-22)
C) Daniel mata al dragón (14,23-42)

COMENTARIO

11 **I. Exitos de Daniel y sus compañeros en la corte de Babilonia (1,1-6,29).** Las seis historias que entran en esta colección están flojamente hilvanadas entre sí, y casi todas ellas debieron de circular originalmente en forma de relatos independientes. Revelan un buen conocimiento de las costumbres de Mesopotamia en la época del Imperio persa, lo que indica claramente que estas narraciones, al menos en parte, se remontan a este período. Sin embargo, las numerosas palabras de origen persa que contiene el hebreo y el arameo en que están escritas demuestran que en su forma actual no son anteriores al período persa. Los nombres griegos de los instrumentos musicales en 3,4.7.10.15 sugieren que el relato del cap. 3, al menos en la forma en que ha llegado a nosotros, no pudo escribirse antes de la época helenística, a pesar de que la cultura helénica había hecho ya una profunda penetración en el Próximo Oriente antes de Alejandro Magno. Determinadas alusiones a acontecimientos ocurridos durante el período helenístico permiten una datación más precisa dentro de este período. Cuando el autor antepuso estos relatos a la narración de sus visiones, es posible que los reelaborase en cierta medida. Pero dado que por sí mismos ilustraban bastante bien la lección que le interesaba inculcar —la religión de Israel es superior a la sabiduría pagana y el Dios de Israel tiene poder para rescatar a sus fieles de cualquier peligro mortal—, el compilador dejaría los relatos sustancialmente tal como llegaron a sus manos. Ni siquiera trató de prefigurar en Nabucodonosor la personalidad de Antíoco IV Epífanes.
12 **A) La prueba de los alimentos (1,1-21).** Este relato, en hebreo, y no en arameo como los restantes, fue probablemente compuesto por el autor a modo de introducción a todo el conjunto, aun cuando pudo echar mano de materiales más antiguos para su trabajo. Aquí monta el escenario y presenta a los personajes de las siguientes escenas. Los tres compañeros son claramente secundarios en el resto del libro. Unicamente la narración del horno encendido (cap. 3), en la que no aparece Daniel, se refiere realmente a ellos. En el cap. 2 desempeñan un papel muy pequeño, y en el resto del libro ni siquiera se les menciona. En el

cap. 1, sin embargo, se hace su presentación, y por este motivo aparecen en plano de igualdad con Daniel. La lección de este relato resultaría transparente para los judíos, a quienes Antíoco IV Epífanes quería obligar a comer carne de cerdo (1 Mac 1,62-63; 2 Mac 6,18; 17,1): su Dios, que no consintió que sufrieran daño alguno los jóvenes exiliados en Babilonia cuando éstos se negaron a compartir el alimento y la bebida de los paganos, también vendría en ayuda de sus fieles, perseguidos ahora por negarse a violar la ley mosaica.

1. *el tercer año:* Podría ser 606, pero Nabucodonosor no fue rey hasta 605, y su primer asedio de Jerusalén ocurrió en 597, poco después de morir Yoyaquim (cf. 2 Re 24,8-12). El autor de Dn, que quizá combinó 2 Re 24,1 (vasallaje de Yoyaquim durante tres años a Nabucodonosor) con 2 Cr 36,5-7 (prisión de Yoyaquim en Babilonia), no sentía preocupación alguna por semejantes detalles históricos, que carecían de importancia para su mensaje; realmente, inexactitudes de este tipo nada dicen en contra de la inerrancia e inspiración de la Escritura. **2.** El nombre hebreo antiguo de Babilonia es (Gn 10,10; 11,2) Šinar, utilizado aquí como un arcaísmo intencionado. *su dios:* Marduk, también llamado Bel (lit., «señor»; cf. comentario a 1,7).

3. Ašpenaz (TM, *'ašp^{e}naz)* es probablemente persa, no acádico, si bien su etimología es dudosa. *nobleza:* En el TM, *part^{e}mîm,* derivado de un término persa. Daniel y sus compañeros, que pertenecían a este grupo (v. 6), son presentados como miembros de la aristocracia judía. **4.** *el idioma y la literatura de los caldeos:* No la escritura cuneiforme de los caldeos en cuanto tal, sino la conocida literatura adivinatoria de la antigua Mesopotamia. El término «caldeos» designaba originariamente a los pueblos de lengua aramea que invadieron Babilonia durante los primeros siglos del primer milenio, a los que pertenecían los reyes del Imperio neobabilónico; en este sentido se utiliza en 5,30. Pero en una época posterior, el término se aplica a los astrólogos profesionales y echadores de la buenaventura versados en la literatura adivinatoria babilónica; éste es el sentido que normalmente tiene el término en Dn. **5.** *educados durante tres años:* De acuerdo con la práctica habitual de los persas, tal como se prescribe en el Avesta *(Sacred Books of the East,* 4, 311ss). *alimento:* El TM dice *patbag,* derivado del antiguo persa *patibaga;* es posible que el autor emplee intencionadamente esta palabra para aludir a lo exótico de los alimentos. **6.** Los nombres hebreos son *ḥănanyāh,* «Yahvé es dadivoso»; *mîšā'ēl,* «¿quién pertenece a Dios?», y *'ăzaryāh,* «Yahvé socorrió».

13 **7.** El nombre de Daniel en el TM, *bēlṭ^{e}šaṣṣar,* es una palabra que el autor pudo considerar como compuesta del nombre del dios babilónico Bel (cf. 4,5); en realidad, representa el nombre babilonio abreviado *balāṭšu-uṣur,* «¡guarda su vida!», cuya forma plena comenzaría con el nombre de algún dios babilónico, Marduk, Nabu o Bel. Las voces *šadraḥ... mêsak* son de origen incierto; el TM lee *'ăbēd-n^{e}gô* en vez de *'ebed-n^{e}bô,* «siervo de [el dios] Nabu».

8. *decidió no contaminarse con el alimento y el vino del rey:* El autor da por supuesto que este alimento y este vino estaban prohibidos por la ley mosaica, pero la única legislación aplicable sería Lv 11,1-47, parte del Código Sacerdotal, que probablemente no fue promulgado hasta finales del siglo V. Las prescripciones más antiguas en relación con los alimentos, contenidas en el Libro de la Alianza (Ex 21-23), en Dt y en el Código de Santidad (Lv 17-26), conocidas ya para los judíos del siglo VI, eran mucho más liberales. El autor de 2 Re 25,29-30 no vio nada malo en que Joaquín, desterrado, recibiera «una asignación regular de alimentos de parte del rey» de Babilonia, pasaje que sirvió de fuente literaria a este otro de Dn que nos ocupa. Pero aquí se refleja el punto de vista de un judío del siglo II, cuando la abstinencia de cualquier alimento «gentil» se convirtió en la piedra de toque del judaísmo ortodoxo. **12.** La prueba espiritual de diez días de duración es un motivo corriente en la literatura apocalíptica (cf. Ap 2,10; Jub 19,8; Test. T. José 2,7; Pirqê 'Abôt 5,4). **15.** *parecían más sanos:* Lit., «su apariencia semejaba mejor»; al igual que en Jdt 8,6-7, obra aproximadamente contemporánea, el ayuno mejora el aspecto de la persona.

17. *Dios otorgó conocimiento:* Aunque el autor pudiera estar influido por la creencia, común en su tiempo, de que el ayuno era un requisito necesario para recibir revelaciones celestes, la extraordinaria sabiduría de los jóvenes le parece no un resultado automático de sus prácticas ascéticas, sino un don de Dios. **19-20.** Esta afirmación general referente a la sabiduría superior de los jóvenes sirve de introducción a las siguientes narraciones, que muestran la eximia capacidad de Daniel para interpretar sueños y presagios. **21.** *el año primero del rey Ciro:* 539-538. Al autor no le preocupa la edad de Daniel —éste debería tener al menos noventa años suponiendo que tuviera veinte en 606 (v. 1)— ni la inconsecuencia con respecto a la fecha del tercer año de Ciro en 10,1, que debe proceder de una fuente distinta. Esta fecha intenta probablemente sugerir que Daniel había sido exonerado del servicio en la corte real el mismo año en que Ciro promulgó su edicto en favor de los judíos (Esd 1,1-4).

14 B) Sueño de Nabucodonosor: la estatua de diferentes materiales (2,1-49). Este relato es, en cierto sentido, una historia dentro de otra historia. La intención que tiene la principal de ellas es demostrar la superioridad de la sabiduría otorgada por Dios a Israel sobre la sabiduría mundana de que tanto presumen los paganos, como se ve por la capacidad de Daniel para adivinar e interpretar, con la ayuda de Dios, el sueño de Nabucodonosor, cuando los adivinos paganos son incapaces de hacer lo mismo. La lección que el autor deseaba inculcar a sus contemporáneos, enfrentados con el paganismo helenístico, se declara en el v. 47: el Dios de Israel «es el Dios de los dioses y Señor de los reyes y un revelador de misterios».

A pesar de todo, esta narración sólo tiene aquí una importancia secundaria. Sirve primariamente de marco para encajar la extraña visión del monarca. Esta visión de los cuatro metales distintos, que representan

los cuatro reinos paganos que se sucedieron en el dominio del mundo hasta entonces conocido, pero que en su día iban a ser suplantados por el reino pueblo elegido de Dios, tiene el mismo significado que la visión apocalíptica de las cuatro bestias (cap. 7), lo cual viene a confirmar la hipótesis de que la primera y la última sección del libro, en arameo, tienen entre sí un nexo esencial, formando una unidad literaria distinta. La idea que persiguen estas dos visiones, así como las otras visiones apocalípticas, de los caps. 8-12, es robustecer la fe de los contemporáneos del autor en la instauración definitiva del reino escatológico de Dios.

Si bien es posible que la narración del cap. 2, con su visión de la estatua compuesta de diferentes metales, no alcanzase su forma actual hasta el reinado de Antíoco IV Epífanes, se basa probablemente en materiales más antiguos: documentos literarios y tradiciones orales de tipo folklórico. Sería difícil determinar si nuestro autor encontró estos elementos fundidos ya en un relato unitario o si fue él mismo quien los combinó, pero lo cierto es que su presencia se manifiesta sin duda alguna en las incoherencias y la falta de regularidad que presenta toda la narración.

1. La fecha no concuerda con 1,1.5.18, donde se dice que Nabucodonosor ya era rey desde hacía al menos tres años cuando se encontró con Daniel por vez primera. El autor no trata de armonizar las fuentes antiguas que utiliza con su relato introductorio (cap. 1). **2.** *caldeos:* Aquí, como en casi todo el libro, son «astrólogos», «adivinos» (cf. comentario a 1,4). Este término, y también los precedentes, tienen un mismo significado genérico en Dn (cf. 1,20; 2,10.27; 4,4; 5,7.11.15). **4.** *arameo:* Esta glosa advierte al lector que a partir de aquí y hasta 7,28 el idioma es el arameo, no el hebreo (→ 7, *supra*). *¡vive para siempre!:* Saludo derivado del acádico que estuvo en uso para dirigirse a los reyes persas hasta la época islámica; saludos semejantes en 1 Re 1,31; Neh 2,3. **5.** *esto es lo que he decidido:* Lit., «la cosa está decretada ['azdā', persa] por mí»; por consiguiente, este decreto real es «inmutable e irrevocable bajo la ley de los medos y de los persas» (6,9). Los sabios deben no sólo interpretar el sueño, sino además decir cuál ha sido. No es que Nabucodonosor lo hubiera olvidado, como piensa Josefo (*Ant.*, 10.10, 3 § 195); más bien empleaba este recurso para saber hasta qué punto merecería confianza la interpretación de los adivinos (v. 9).

15 14-23. Esta sección parece una inserción posterior en el marco de un relato anterior. El v. 24 encajaría perfectamente a continuación del v. 13; por otra parte, los vv. 25-26 (el rey no conoce a Daniel) no están de acuerdo con el v. 16 (Daniel entra decididamente en la corte regia y obtiene lo que pide del monarca). El v. 16 presupone 1,18-20, y parece, por consiguiente, corresponder al autor del libro, quien escribió el cap. 1 como una introducción a los relatos contenidos en los caps. 2-6. **14.** *Daniel tomó prudentemente consejo:* Actúa como el escriba prudente de Eclo 39,1-11. **17-18.** En ningún otro lugar del cap. 2 se mencionan los tres compañeros de Daniel, nuevo indicio de que los

vv. 14-23 han sido insertados en el cuerpo del antiguo relato por el autor del cap. 1. **19.** *el misterio:* En arameo, *rāzâ,* derivado del vocablo persa *rāz,* «secreto»; sobre el concepto semítico precristiano de «misterio», cf. R. E. Brown (CBQ 20 [1958], 417-43).

20-23. En este himno de alabanza, Daniel da gracias a Dios por haberle revelado el sueño del rey. La clave de todo el libro está en la afirmación de que el Dios de Israel «causa los cambios de los tiempos y las estaciones», es decir, que es dueño de la historia humana, «el que hace y deshace reyes»; en consecuencia, puede y quiere llevar esa historia humana a su culminación, la instauración de su reino universal y escatológico sobre la tierra. Esta misma idea constituye en esencia el tema del Ap.

28. *en los días por venir:* Lit., «al final de los días», es decir, en el período final de la historia, cuando Dios establezca su reino sobre la tierra. *éste fue el sueño... en el lecho:* Sería de esperar que siguiera inmediatamente el relato del sueño. En vez de ello, el v. 29 parece ser una simple variante del v. 28. Es posible que el autor tomara los versículos 29-30 de otra fuente para recoger la afirmación (v. 30) de que esta revelación de los planes divinos en la historia realmente viene de Dios; Daniel se limita a actuar como agente suyo.

31. La imagen vista por el rey en su sueño se parece a los conocidos colosos de la antigüedad. Sólo cambia en que es más terrorífica. **32.** Hesíodo (*Los trabajos y los días,* 106-80) hizo famoso el concepto antiguo que dividía la historia universal en cuatro edades cada vez menos felices, representadas por cuatro metales de valor decreciente: oro, plata, bronce, hierro. La variante persa de este concepto de las cuatro edades —oro, plata, acero, hierro mezclado con barro— es la que se refleja aquí. **33.** *sus pies, parte de hierro y parte de cerámica:* No está claro cómo haya de entenderse esta combinación de hierro y cerámica. Quizá se trate de una estructura de hierro rellena luego de barro cocido, o de un núcleo de barro cocido recubierto con una capa de hierro, de modo semejante a la estatua de barro y bronce de Bel (14,7).

16 **36-45.** Antes se creía que los cuatro reinos o imperios de Dn eran el babilonio, el medo-persa, el greco-seléucida y el romano. Si bien esta teoría, defendida por san Jerónimo, fue considerada en otro tiempo como la interpretación católica «tradicional» (relacionada con el intento de explicar las «setenta semanas de años» de 9,24-27 como un plazo que culmina en la muerte de Cristo), hoy se encontrarían pocos exegetas católicos dispuestos a sustentarla. La interpretación del sueño dada por Daniel y la descripción e interpretación de la visión de las cuatro bestias que representan a esos mismos reinos (cap. 7) dejan en claro que los cuatro reinos corresponden a Babilonia, los medos, los persas y los griegos. Las inscripciones del antiguo Imperio persa hablan de tres imperios sucesivos: el asirio, el medo y el persa. Después de Alejandro Magno, los historiadores griegos añadieron un nuevo imperio a la serie tradicional de tres: el Imperio griego. Los judíos de la época helenística,

tomando todas las dinastías asirio-babilónicas como una unidad, ponían Babilonia, que les era mucho más conocida, en vez de Asiria al enumerar los cuatro imperios del mundo. Además, como Ciro, conquistador de Babilonia, y sus sucesores se llamaron a sí mismos «reyes de los medos y de los persas», era normal que los judíos colocaran a los medos cronológicamente entre los babilonios y los persas. Este orden producía la inadecuación de presentar a los medos como conquistadores de Babilonia (cf. 6,1), siendo así que realmente fue tomada por los persas, los cuales habían vencido anteriormente a los medos. Nuestro autor, sin embargo, se acomodó a esta idea popular judía acerca de la historia universal. **38.** *tú eres la cabeza de oro:* Nabucodonosor, con su Imperio neobabilónico, es identificado con el primero de los reinos. **39.** *otro reino inferior al tuyo:* Difícilmente podían tener noticia los judíos del reino medo. Por consiguiente, lo hacen inferior al Imperio babilónico. *un tercer reino imperará sobre toda la tierra:* Cuando alcanzó la cumbre de su poderío, el Imperio persa dominaba casi todo el mundo civilizado. **40.** *el cuarto reino... domina a todos los demás:* El imperio del gran conquistador Alejandro. **41-45.** *dedos:* No se menciona en el sueño, y, por consiguiente, quizá se trate de una inserción que el autor encaja en la historia más antigua. *un reino dividido:* El Imperio griego fue dividido a la muerte de Alejandro entre sus generales, especialmente (por lo que afectaba a los judíos de Palestina) en el reino tolomeo de Egipto y en el reino seléucida de Siria. *sellarán sus alianzas mediante matrimonios, pero no se mantendrán unidos:* Se alude, probablemente, al matrimonio de Antíoco II con Berenice, hija de Tolomeo II Filadelfo, en 252, que no produjo la paz, sino la guerra entre ambos reinos (cf. comentario a 11,6). *durante la vida de estos reyes:* Ginsberg traduce: «en los días de estos reinos» (leyendo *molkayyā'* en vez de *malkayyā'*), y entiende que ello significa «mientras todavía existen los tres primeros reinos» (el cuarto, el de los griegos, es el destrozado por la «piedra»). Saca la conclusión de que ello sería cierto, por lo que se refiere a la época helenística, únicamente en 292-261, cuando aún existían nominalmente el reino de Babilonia y unos reinos residuales de los medos (Atropatene) y de los persas (Persis). La forma original de este capítulo, por consiguiente, habría sido escrita en esta época. Ginsberg considera que 2,41b-43 es una adición algo posterior, escrita entre 246 y 220. *la piedra... desprendida de la montaña sin que mano alguna la haya empujado:* Daniel la interpreta como el reino que el Dios de los cielos va a instaurar; destruirá todos los reinos paganos y durará para siempre. El simbolismo de la «piedra» representando al pueblo de Dios aparece en otros lugares del AT (Sal 118,22; Is 51,1; cf. también Is 18,14; 28,16). En el NT (Mc 12,10-11; Mt 21,42; Lc 20,17-18; Rom 9,32-33; 1 Pe 2,6-8), el sentido de estos pasajes se transfiere del reino teocrático al Rey, Jesucristo.

M. J. Gruenthaner, *The Four Empires of Daniel:* CBQ 8 (1946), 72-82, 201-12; E. F. Siegman, *The Stone Hewn from the Mountain:* CBQ 18 (1956), 364-79.

46-49. Lo mismo que José fue elevado por el faraón a una alta dignidad en premio a haber interpretado el sueño del monarca (Gn 41), Daniel es nombrado una especie de primer ministro por Nabucodonosor, mientras que sus tres compañeros (que nuevamente aparecen como elementos secundarios en la escena) obtienen el cargo de gobernadores locales. Resulta más bien sorprendente que Daniel acepte sin vacilación el sacrificio y el culto que se le ofrece como si fuese un dios (cf. Act 14, 11-17). Es probable que el autor considerase (y así lo explica san Jerónimo) que este honor no va dirigido al mismo Daniel, sino al Dios de Daniel. Este relato, más antiguo, que presenta al rey pagano prácticamente convertido al judaísmo no fue alterado por el autor del libro para presentar a Nabucodonosor como un tipo de Antíoco IV Epífanes.

17 C) Los compañeros de Daniel en el horno encendido (3,1-97). Desde un punto de vista literario, este relato haggádico ofrece escasa conexión con los restantes que componen el libro. De hecho, ni siquiera se menciona a Daniel. Por el contrario, este relato se refiere a los tres jóvenes judíos que, en su forma original, se identifican únicamente por sus nombres «babilónicos». La intención es demostrar que el Dios de Israel protege a su pueblo de todo daño mientras se mantenga fiel (cf. v. 95). Aunque el relato en sí probablemente sea anterior al siglo III, su lección se acomodaba a los judíos de Palestina en tiempos de Antíoco IV Epífanes, que había hecho erigir un ídolo pagano en el templo de Jerusalén, ordenando a los judíos, bajo pena de muerte, que participasen en el culto pagano (1 Mac 1,43-62; 2 Mac 6,1-11), de la misma manera que Nabucodonosor había mandado a los tres jóvenes que tributasen culto a su ídolo. Sin embargo, el compilador que incluyó este relato en el ciclo de Dn y lo publicó en tiempos de los Macabeos, no lo reelaboró de manera que Nabucodonosor resultara ser un tipo de Antíoco IV Epífanes. Por el contrario, dejó que el relato conservara su final primitivo, con el rey pagano promulgando una ley en defensa de la religión judía, situación ideal que produciría una gran satisfacción a muchos judíos.

Un recurso literario característico de este relato es la insistente repetición de ciertos conjuntos de palabras, tales como los nombres de los instrumentos músicos (vv. 5, 7, 10, 15), los títulos de los funcionarios gubernamentales (vv. 2-3, 94) y la expresión «naciones y pueblos de todas las lenguas» (lit., «todas las naciones y pueblos y lenguas» [vv. 4, 7, 96]; pero esta misma frase se halla en 3,98; 5,19; 6,26; 7, 14). De manera semejante, hay otras frases hechas que aparecen una y otra vez, por ejemplo, «la estatua que ha erigido el rey Nabucodonosor» (vv. 3, 5, 7; cf. 12, 14, 18).

1. *una estatua de oro:* No del mismo rey, sino a su dios; dar culto a la estatua era rendir un servicio al dios que representaba (vv. 12, 14, 18, etc.). *sesenta codos de alto y seis codos de ancho:* Unos 30 metros de alto por 3 metros de ancho. Esta enorme altura resulta desproporcionada con el ancho, por lo que el monumento tendría más bien el aspecto de un obelisco. Nótese el empleo del sistema sexagesimal propio de Babilonia. *Dura:* Hay muchos nombres de lugar en la antigua Mesopotamia que empiezan por esta palabra, cuyo significado en acádico es «fortaleza»; es posible que en el relato no se intente designar ningún sitio en concreto. **2.** *sátrapas... magistrados:* El significado exacto de algunos de estos términos en el original es incierto, pero hay indicios de que se observa un orden descendente en la enumeración. De estos siete términos, dos (*signayyā'*, «prefectos»; *paḥăwātā'*, «gobernadores») son de origen acádico; los otros cinco restantes derivan del persa, lo cual podría ser indicio de que el relato original procede de la época persa. **5.** *trompeta... gaita:* De estos seis instrumentos musicales, tres tienen nombre griego: *kîtārôs* (así el *kᵉtîb*), «lira»; *pᵉsantērîn*, «salterio», especie de arpa, y *sumponyâ* (correspondiente al término griego del que se deriva «sinfonía»), «gaita» (?). Difícilmente podrían haber sido introducidos estos términos en el relato antes de la época helenística. **6.** La ejecución de los criminales por el fuego, aunque rara en los tiempos antiguos, no era del todo desconocida ni en Israel (Gn 38,24; Lv 20,14; 21,9) ni en Babilonia (Código de Hammurabi, párrafos 110 y 157; Jr 29,22). Los mártires judíos de la persecución de Antíoco IV Epífanes fueron sometidos algunas veces al tormento del fuego hasta expirar (2 Mac 6,11; 7,5). El horno encendido parece describirse como una calera (cf. vv. 20-23), si bien es posible que tengamos aquí un eco de la costumbre cananeo-fenicia de arrojar víctimas humanas en un horno ardiente en honor de Mólek; en este caso, el horno podría entenderse como un altar de holocaustos erigido frente a la estatua (así, Steinmann).

18 8-12. Este relato, como el del cap. 6, contiene también el tema de la envidia profesional entre los cortesanos, como en las historias de Ajikar y Mardoqueo (Est 3); los tres judíos habían sido hechos «administradores de la provincia de Babilonia», y fueron acusados —al parecer, a causa de la envidia— por los caldeos (es decir, por los adivinos profesionales), que, en su calidad de cortesanos, tenían libre acceso al rey. **17-18.** Se discute la traducción exacta de estos dos versículos, pero su sentido general está suficientemente claro: los tres judíos no dudan de que su Dios tenga poder para salvarlos; por el contrario, lo afirman, pero al mismo tiempo aseguran que, si Dios decide no librarlos, ellos persistirán en negarse a adorar un ídolo. **21.** *casacas, sombreros, zapatos:* El significado de estos términos en el original es incierto; las tres palabras se refieren a prendas de vestir persas; comparándolas con otros términos persas similares, es posible traducirlas por «pantalones», «camisas» y «sombreros». Las prendas de vestir se mencionan a fin de subrayar lo extraordinario del milagro: el fuego consumió las ataduras de los tres judíos, pero no tocó a sus vestidos (vv. 92, 94).

24-90. Esta parte del capítulo, que abarca la oración de Azarías (26-45) y el himno de los tres jóvenes (52-90a), con una introducción en prosa (24-25), un interludio (46-51) y una conclusión (90b), se ha conservado únicamente en la versión griega y en las antiguas traducciones que se sirvieron de ella. El original era hebreo o arameo. Aunque

no está incluido en el TM, este «fragmento deuterocanónico» siempre se ha considerado como parte de la Escritura canónica e inspirada. Sin embargo, no pertenece al relato original, sino que constituye una adición hecha por un autor inspirado que tomó unas plegarias litúrgicas ya existentes, hizo una ligera adaptación y las incluyó aquí, poniendo unas cuantas frases de su propia cosecha para conseguir una transición más suave.

26-45. La plegaria que aquí se pone en labios de Azarías es una «súplica comunitaria», que incluye una confesión nacional de culpas, similar a la antigua plegaria de 9,4-19 y a las de Esd 9,6-15 y Bar 1,15-3,8. **32.** *un rey injusto, el peor de toda la tierra:* Seguramente se alude a Antíoco IV Epífanes. **39-40.** Estos versículos se incluyen parcialmente en los ritos del ofertorio del Misal Romano. **46-51.** Algunos exegetas opinan que este interludio en prosa formaba parte del relato original, pues prepara al lector para la sorpresa del rey al ver un ángel haciendo compañía a los tres hombres en el horno (vv. 91-92). Sin embargo, el carácter secundario de esta inserción se nota en la misma inconsecuencia que hay entre el v. 46 («los hombres del rey que los habían echado al horno seguían atizando el fuego») y el v. 22 («un fuego tan descomunal... que las llamas devoraron a los hombres que habían metido a Šadrak, Mešak y Abed-Negó en él»); además, el efecto dramático se logra mejor sin esta explicación previa de la presencia del ángel. **52-90.** Este himno de alabanza, aparte la adición final (88-90), se compone de dos letanías, semejantes a la del Sal 136, donde cada hemistiquio, cantado por un solista o un coro, va seguido de un estribillo que repite el pueblo. La primera letanía (52-56) es una doxología. La segunda (57-87), una invitación dirigida a todas las criaturas de Dios para que le alaben, es semejante, aunque más larga, a la invitación del Sal 148 (cf. también la letanía que aparece en el texto hebreo de Eclo 51,12). **88-90.** Estos versículos fueron añadidos al antiguo himno cuando éste fue insertado en el relato de Dn 3. El escritor pasó por alto el hecho de que los tres hombres (que aquí son designados por sus nombres hebreos) habían sido presentados ya como entonando ellos mismos este himno, por lo que no deberían aparecer ahora siendo invitados a cantarlo. Sin embargo, en respuesta a la invitación, responden con los siguientes cuatro versículos: «El nos ha liberado... del fuego», palabras que aquí han de ser entendidas en sentido literal, si bien originariamente tales expresiones eran simples figuras de lenguaje en las que se aludía a una liberación de cualquier peligro mortal (cf., por ejemplo, el himno de Eclo 51,1-12, que es un centón de pasajes más antiguos tomados de Sal).

F. Zorell, *Canticum trium iuvenum (Dn 3,52-90):* VD 1 (1921), 296-99.

91-97. (24-30 en TM). El rey reconoce el milagro. **92.** *un hijo de Dios:* Un ser sobrenatural, un «ángel» (95) (el mismo término, pero en plural, aparece en Job 1,6; 2,1; 38,7; Sal 29,1; 89,7). **93.** *el Dios altísimo:* Si bien es utilizado por los israelitas hablando de Yahvé, especialmente en Sal, este término, que conoció una larga historia en la religión semítica norte occidental, es considerado por los escritores del AT como el nombre con que su Dios era conocido entre los no israelitas; así, por ejemplo, Melquisedec (Gn 14,18), Balaam (Nm 24,15) y el rey de Babilonia (Is 14,14). **95-96.** No se presenta al rey como convertido al judaísmo, sino promulgando una ley que hace de éste una religión reconocida legalmente en sus dominios, protegida por la autoridad civil. Es, por consiguiente, la antítesis de Antíoco IV Epífanes, que proscribió la práctica del judaísmo. **97.** La conclusión del relato vuelve sobre el tema de la envidia entre los cortesanos; los buenos triunfan al final y son recompensados con ascensos políticos.

C. Kuhl, *Die drei Männer im Feuer* (Giessen, 1930).

19 D) Sueño de Nabucodonosor: el gran árbol (3,98[31]-4,34). Este relato va escrito en forma de carta encíclica o proclama que hace Nabucodonosor en primera persona, hablando de una extraña visión que ha tenido y del desasosiego que le ha procurado. Pero a mitad del relato *se habla del rey en tercera persona (vv. 16-30, o al menos en 25-30),* si bien al final se vuelve a la primera. Si el autor introdujo estos cambios intencionadamente, quizá quisiera dar a entender que ni el mismo rey era capaz de explicar lo que le había ocurrido mientras duró su perturbación.

En general, esta historia es similar a la del cap. 2; en ambos relatos, Nabucodonosor tiene un sueño que nadie más que Daniel sabe interpretar. Sin embargo, este sueño no se refiere a un futuro lejano, como el otro, sino al propio destino del rey: se volverá loco y vivirá como una fiera durante siete años, desterrado de la sociedad humana. Así sucede; pero, pasado ese tiempo, el monarca recupera la salud y el trono, dando gracias a Dios por haberse curado. La moraleja del relato se apunta en las palabras de su conclusión: Dios humilla al soberbio, y a él sólo pertenece toda gloria (v. 34). Sobre la posibilidad de que la locura del rey tenga una base histórica, cf. comentario a 4,25-34.

4. *contó el sueño:* Esta vez el rey no obliga a sus adivinos a que averigüen de qué sueño se trata ni les amenaza si fallan, como en el cap. 2. **5.** Cf. comentario a 1,7. **6.** *el Dios santo:* En arameo, este término va en plural *('ĕlāhîn qaddîšîn)* y, en consecuencia, algunos traducen «dioses santos» (Vg.); Nabucodonosor, en tal caso, hablaría como un politeísta (así opina san Jerónimo). Es más probable que el término haya de entenderse, como el equivalente hebreo *'ĕlōhîm,* en singular; el equivalente pleno en hebro, *'ĕlōhîm qᵉdōšîm,* se aplica de hecho a Yahvé en Jos 24,19.

7-14. Este relato simbólico del árbol que es abatido parece tomado de Ez 31, donde el gran árbol del Líbano, que representa al monarca egipcio, también es derribado (31,12), «porque se había hecho sublime en estatura, alzando sus cimas hasta las nubes, y porque se había vuelto

orgulloso por su estatura» (31,10). **8.** *su punta tocaba los cielos:* Cf. la torre de Babel «con su cumbre en los cielos» (Gn 11,4) y el rey de Babilonia en Is 14,14, que se enorgullece porque va a «escalar los cielos»; en todos estos casos, los escritores bíblicos piensan en el orgullo insolente que impulsa al hombre a elevarse por encima de Dios. **9.** Al igual que en Ez 31,8-9, aquí tenemos un eco del tema del paraíso; Nabucodonosor quisiera reemplazar a Dios en la tarea de sustentar la vida de los hombres. Sobre el gran árbol frutal con pájaros de todas clases en sus ramas, cf. también Ez 17,22-24. **10.** *un santo guardián:* Lit., «un vigilante y un santo» (*ʿîr wᵉqaddîš;* cf. v. 14). Este lugar es el único en todo el AT en que la palabra *ʿîr,* «vigilante», se emplea referido a un ángel, aunque es común su empleo en este sentido en los apócrifos judíos y en los escritos de Qumrán. Si bien es posible que la idea de los ángeles como «vigilantes» responda a influjos paganos (especialmente persas), no resulta extraña a los libros anteriores del AT (por ejemplo, Zac 4,10; Is 62,6). **12.** *su tocón y raíces:* Cf. Is 11,1; 6,13. *dejadle... su suerte:* El paso del símbolo a lo que por éste es simbolizado aparece también en Ez 31,14-18. **14.** Sobre la idea de los ángeles como miembros del consejo divino, cf. 1 Re 22,19-23; Job 1,6-12; 2,1-6; Sal 89,7-8. *el Altísimo gobierna sobre el reino de los hombres:* Este tema es básico en Dn; el reino de Dios terminará triunfando sobre los reinos de este mundo (cf. Ap 11,15). **20.** *preso con hierro y bronce:* Difícilmente podría entenderse como una banda de metal en torno al tronco para impedirle el desarrollo; es más probable que se refiera a las cadenas con que se tiene atado a un loco (san Jerónimo). **22.** El rey sufre de licantropía (forma de locura en la que el individuo se cree transformado en lobo); la víctima se comporta como un animal: en el presente caso, como un buey. **24.** Estas palabras indican claramente la eficacia de las buenas obras, especialmente las de caridad, para obtener de Dios el perdón de los pecados (cf. también Tob 12,9; 14,11).

20 **25.** *todo esto ocurrió al rey Nabucodonosor:* No hay pruebas históricas de que este famoso rey de Babilonia se viera afectado por forma alguna de locura. Sin embargo, parece probable que hubiera relatos folklóricos referentes al último rey de Babilonia, Nabonid (conocido también como Nabónido), que lo suponían loco. Si bien este monarca fue un gobernante capaz, muchos de sus súbditos pudieron pensar que no estaba muy equilibrado; se comportaba extrañamente, permaneciendo largos períodos en su retiro desierto del oasis de Temá, en Arabia. Los sacerdotes de Babilonia, cuya adhesión había perdido el rey al favorecer el culto del dios-luna, Sin, de Jarán, debieron de propalar calumnias sobre él una vez que fue destronado. Según esto, el relato de la locura de Nabucodonosor en Dn 4 se referiría en origen a este último rey de Babilonia. Esta hipótesis se ha hecho aún más verosímil por el descubrimiento en Qumrán de un fragmento perteneciente a una «Oración de Nabónido» (J. T. Milik, RB 63 [1956], 407-11; cf. también D. N. Freedman, BASOR 145 [1957], 31-32). En esta oración, Nabonid escribe, en primera persona, que en otros tiempos había sido

castigado por Dios con una pésima enfermedad de la piel, que le obligó a vivir durante siete años apartado de los hombres, hasta que Dios le envió un adivino judío que le aconsejó reconocer sus pecados y tributar honor y gloria al Dios verdadero y dejar de confiar en los ídolos de plata y oro, bronce y hierro, madera, piedra y barro. Es posible que tanto esta plegaria como el relato de la locura que sufre Nabucodonosor durante siete años, en Dn 4, dependan de una fuente común. En todo caso, este y otros fragmentos menores hallados en Qumrán demuestran que existía una especie de «ciclo de Daniel», integrado por relatos populares que circularían entre los judíos durante los últimos siglos anteriores al cristianismo, algunos de los cuales serían utilizados por el autor de Dn.

L. F. Hartman, *The Great Tree and Nabuchodonosor's Madness:* BCCT 75-82.

21 **E) La escritura sobre la pared durante la fiesta de Belšazar (5,1-6,1).** Si bien la trama de este relato —un enigma que sólo Daniel es capaz de resolver y el premio que por ello recibe— es esencialmente idéntica a la de las narraciones de los caps. 2 y 4, su sustancia es completamente distinta. Aquí el enigma no es una visión de origen divino y contemplada en un sueño, sino unas palabras escritas por Dios misteriosamente sobre los muros del palacio real. El rey de este relato no es el mismo, ni por la persona ni por la actitud, que el de los anteriores relatos. Este no se arrepiente, y su condena es absoluta. Finalmente, también cambia la moraleja: Dios castiga a quienes, en vez de glorificar a aquel en cuyas manos están los destinos de su vida, dan culto a los ídolos y profanan las cosas santas en sus fiestas sacrílegas. Pero, desde un punto de vista literario, esta narración está directamente relacionada con la anterior. El rey de esta narración no sólo es hijo del rey que aparecía en la anterior, sino que además oye relatar lo sucedido a su padre, casi con las mismas palabras de la anterior narración.

La ausencia de toda alusión en el sentido de que este rey persiguiera a los judíos demuestra que este relato debe ser anterior a los tiempos de Antíoco IV Epífanes; de hecho, su acertijo —el significado de la expresión críptica Mene, Tekel, Peres— quizá tenga un origen más remoto e independiente de este relato. Pero su lección moral respondía admirablemente a las circunstancias de Antíoco IV Epífanes. Al igual que Belšazar, también este monarca sirio había profanado los vasos sagrados del Señor (2 Mac 5,16; 1 Mac 4,49). Por consiguiente, este relato podía infundir a los judíos perseguidos la esperanza de que Antíoco IV Epífanes correría la misma suerte que Belšazar.

1. El nombre de Belšazar es *bēlša'ṣṣar* en el TM. En los LXX, Vg. y Douay, su nombre coincide con el babilónico de Daniel, «Baltas(s)ar». Lo indudable es que se quiere transcribir el nombre acádico, *Bēl-šar-uṣur,* «oh Bel, protege al rey», y que el Belšazar de Dn (mencionado también en 7,1; 8,1) se considera idéntico al *Bēl-šar-uṣur* de la historia. Si bien éste era hijo del último monarca babilónico, Nabonid, y en calidad de

príncipe heredero asistió en el gobierno del país a su padre, nunca llegó a ostentar el título de rey ni celebró el festival del Año Nuevo en Babilonia, que era un derecho exclusivo del rey, en los años en que Nabonid estuvo ausente de la capital cuando correspondía celebrar esta fiesta (cf. R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar* [New Haven, 1929]). **2.** También en Bar 1,11 se llama a Belšazar hijo de Nabucodonosor. Si bien es posible mantener que su madre podía ser hija de Nabucodonosor, el cual podría ser considerado entonces como su «padre» en el sentido de «abuelo» (así, M. J. Gruenthaner, CBQ 11 [1949], 421-27), parece mucho más razonable suponer que la tradición judía abrevió la historia del Imperio neobabilónico confundiendo a Nabonid con Nabucodonosor, como evidentemente ocurre en Dn 4. Ni el autor de Bar 1 ni el de Dn intentaban dar lecciones de historia. *huéspedes:* El término arameo es femenino, *l^{e}ḥēnāt;* aquí tiene más bien el sentido de «concubinas». En relación con las «esposas» (en arameo, *šēlgāt,* «reinas consortes»; cf. Sal 45,10; Neh 2,6), eran las mujeres de rango inferior dentro del harén real (sobre ambas clases de mujeres en el harén real, cf. 1 Re 11,3; Cant 6,8). No es preciso entender el término en un sentido indecoroso, como si el autor quisiera añadir una nota de bajeza al carácter sacrílego del banquete de Belšazar. **4.** *alababan a sus dioses:* Se alude probablemente a los himnos de acción de gracias contados durante el banquete; también pudo haber libaciones de vino en honor de los dioses, pero Steinmann va demasiado lejos al suponer que se trataba de «un banquete sacrificial, un rito religioso».

22 **5.** *candelabro:* Probablemente se menciona únicamente con la intención de hacer ver que la inscripción apareció en una parte bien iluminada del muro; también es posible que el autor quiera insinuar que entre «los vasos de oro y plata tomados de la casa de Dios en Jerusalén» (v. 3) se encontraba el candelabro de siete brazos del templo salomónico (cf. Jr 52,19) y que fue empleado en este banquete profano. *la muñeca de la mano:* El rey vio no sólo los dedos que escribían, sino toda la mano, hasta la muñeca *(pas y^{e}dâ).* **7.** *collar:* La palabra aramea usada es **hamyanka'* (según el *k^{e}tîb, hmwnk'); es un término persa que designa un adorno de alto rango pendiente del cuello. Hay aquí un eco de los honores concedidos a José por el faraón, cuando «lo vistió con ropas de lino y puso una cadena de oro en torno a su cuello» (Gn 41, 42); en cambio, la púrpura y el collar de oro están más en consonancia con las costumbres de la época en que vivía Belšazar. *tercero en el gobierno:* El término arameo *taltā'* (aquí, «tercero») se deriva del acádico *šalšu,* que originalmente significaba «triunviro», pero que más tarde se aplicó como título a varias categorías de altos funcionarios; por tanto, no hay motivo para especular sobre quién podría ser el «segundo» en el reino. **10.** *la reina:* No la esposa, sino la madre de Belšazar. Como esposa de Nabucodonosor está en condiciones de contar la historia de la locura que padeció su marido. *entró en la sala del banquete:* Lo mismo que la reina Vaští de Est 1, no asistiría normalmente a los banquetes del rey.

25-28. Daniel tiene que empezar por decir qué palabras son las que aparecen en la pared; es evidente que no hubo nadie capaz ni siquiera de descifrar lo escrito. Su interpretación implica un juego de palabras que sólo es posible en una escritura consonántica, como lo eran el hebreo o el arameo. Estas palabras serían *mn', tql* y *prs,* que pueden leerse, como al parecer hizo Daniel la primera vez, *m^{e}nē', t^{e}qal* y *p^{e}res,* es decir, como tres valores monetarios: la mina (equivalente, según las épocas, a 50 o 60 siclos, y mencionada en Lc 19,12-25), el siclo (unidad básica de peso) y la media mina. Daniel, sin embargo, «interpretó» la escritura leyendo las tres palabras como verbos: *m^{e}nā,* «él ha contado»; *t^{e}qal,* «él ha pesado»; *p^{e}ras,* «él ha dividido», entendiendo que Dios es el sujeto y Belšazar o su reino el objeto. Por consiguiente, Dios ha «contado» los días del reinado de Belšazar. (Las cosas que podían ser contadas resultan ser pocas en número). Dios ha pesado al rey en la balanza de la justicia y lo ha encontrado falto de bondad moral. (La idea de «escalas» de justicia, que procede de una vieja noción egipcia, se encuentra en otras partes del AT: Job 31,6; Sal 62,10; Prov 16, 11, etc.). Dios ha «dividido» el reino de Belšazar entre los medos y los persas. Por añadidura, hay otro juego de palabras a base de la tercera que aparecía en el escrito, *prs,* que también puede leerse como *pāras,* «Persia», «persas». Una forma más antigua del acertijo podría poner en relación la palabra *māday,* «Media», «medos», con la raíz *mdd,* «medida». El acertijo, al parecer, existía ya en una forma más antigua, independientemente de este contexto. La afirmación de que «el reino de Belšazar ha sido dividido y entregado a los medos y a los persas» no concuerda con lo que se dice al final del relato en el sentido de que todo el reino de Belšazar fue puesto en manos de los medos, sin hacer mención de los persas. Ginsberg opina incluso que el acertijo se aplicó originalmente a los tres últimos reyes babilónicos que les resultaban conocidos a los judíos de la época helenística: la mina representaría al gran Nabucodonosor; el siclo, al insignificante Evil-Merodak; la media mina, a Belšazar.

23 **6,1.** *Darío el medo:* Sobre la idea, corriente entre los judíos de la época helenística, de que los medos conquistaron Babilonia, cf. comentario a 2,34-35. El «Darío el medo» de Dn no es un personaje histórico. Es un nombre tomado de Darío I el Grande, que volvió a tomar Babilonia en 521, después que la ciudad cayera en manos del rebelde Nabucodonosor IV. Según la historia, Belšazar no fue muerto en Babilonia, sino que cayó en el campo de batalla, al norte de la ciudad, cuando oponía resistencia al ejército persa; Babilonia fue entregada a los persas por traición, sin lucha alguna, y Nabonid fue hecho prisionero cuando intentó volver desde Temá a su capital.

B. Alfrink, *Der letzte König von Babylon:* Bib 4 (1928), 187-205; A. Alt, *Zur Menetekel-Inschrift:* VT 4 (1954), 303-305; E. G. Kraeling, *The Handwriting on the Wall:* JBL 63 (1944), 11-18; H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel* (Londres, 1935).

24 **F) Daniel en la cueva de los leones (6,2-29).** El último de los relatos haggádicos de Dn es muy semejante al del cap. 2. Lo esencial en ambos es la prontitud del judío creyente para sufrir el martirio, si es preciso, antes que abandonar la práctica de su religión. En ambos relatos Dios acude en socorro de sus fieles siervos y los salva milagrosamente de una muerte cierta, que, por el contrario, les sobreviene a quienes querían causarles daño. En ambos relatos, al final reconoce el rey pagano que el Dios de Israel es poderoso; sin embargo, en este caso el monarca pagano está mucho mejor dispuesto hacia Daniel, su leal ministro judío, que el rey de Dn 2. Aquí aparece con mayor claridad que en el resto del libro el motivo de los «cortesanos envidiosos».

Si bien nada hay que sugiera una fecha de composición posterior al final de la época persa o al comienzo de la helenística, los judíos que vivían en tiempos de Antíoco IV Epífanes podían encontrar en este cap. 6 alivio y consuelo en medio de sus pruebas: Dios podía guardarlos incluso mediante intervenciones milagrosas, como hizo con Daniel en la cueva de los leones. Al igual que Daniel, también ellos estaban sufriendo las consecuencias de un edicto regio que convertía el culto público de su Dios en crimen castigado con pena de muerte. También ellos, imitando a Daniel, darían la vieja respuesta de los mártires: es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres. Si él lo quiere, podrá salvarlos de la muerte, porque «él es salvador y redentor, el que realiza maravillas en el cielo y en la tierra» (v. 28).

1. *ciento veinte sátrapas:* El rey persa Darío I llevó a cabo una buena reorganización de su vasto imperio, pero el número de satrapías (extensas provincias) que estableció nunca pasó de treinta. El escritor utiliza el término «sátrapa» en sentido amplio, incluyendo en él cierto número de magistrados de rango inferior que gobernaban las subdivisiones de las satrapías (cf. Est 1,1; 8,9). **3.** *tres supervisores:* Nada nos dice la historia de estos «supersátrapas». Quizá piensa el autor en el nombramiento de Daniel como miembro del triunvirato (cf. comentario a 5,7). **4.** El rey planeaba hacer de Daniel una especie de gran visir, como el faraón había hecho con José en Egipto (Gn 41,39-41). **5-6.** La hostilidad que muestran los colegas de Daniel no se debe en primer lugar a motivos religiosos; ellos utilizan su religión como un simple medio para solventar sus rivalidades políticas. **8.** *nadie podrá dirigir una petición a un dios o a un hombre excepto a ti durante treinta días:* Semejante prohibición resultaría completamente ajena a la tolerancia religiosa característica de los monarcas persas, pero respondía perfectamente a la actitud de los reyes helenísticos, que se consideraban divinos y que, en determinadas ocasiones, suspendían el culto público de los demás dioses durante un mes para que se les rindiera todo el culto oficial a ellos mismos. **9.** *irrevocable e inmutable bajo la ley de los medos y los persas:* Que los reyes persas no pudieran cambiar una ley por ellos mismos establecida puede que fuera cierto en el caso de los últimos reyes de la dinastía aqueménida (cf. Est 1,19; 8,8), pero no en el de

Darío I, que era un gobernante enérgico y no un juguete de sus cortesanos, como este Darío de Dn 6.

25 **11.** *arrodillarse en oración:* Los judíos se mantenían en pie durante la oración pública, pero en el período posexílico empezaron a adoptar la costumbre de arrodillarse para la oración privada (cf. 2 Cr 6, 13; Esd 9,5; Lc 22,41; Act 9,40; 20,36). *en la cámara superior:* En el piso superior de una casa que tuviera dos, o sobre el techado de cualquier casa; este lugar retirado y tranquilo (cf. 1 Re 17,19; 2 Re 1,2; 4,10-11) se consideraba muy adecuado para orar (Act 1,13; 10,9; 20,8). *con las ventanas abiertas hacia Jerusalén:* Daniel hacía su oración en aquella parte de la casa, donde, por las aberturas que en ella había para ventilación e iluminación, podía dirigir su mirada en dirección de Jerusalén (cf. Tob 3,11). Al hablar a Dios en la oración, es lógico que un judío se volviera hacia la casa de Dios, el templo de Jerusalén (1 Re 8,35; Sal 28,2). *tres veces al día:* «A la tarde, a la mañana, al mediodía» (Sal 55,18; cf. también Dn 9,21). La primitiva Iglesia adoptó también esta costumbre judía de orar tres veces al día *(Didajé,* 8). **17.** *la cueva de los leones:* En Asiria (como sabemos por las inscripciones y los relieves) y en Babilonia (cf. Ez 19,2.8-10) se guardaban leones cautivos para soltarlos en las cacerías reales. La cueva en que se encontraban es descrita aquí como un pozo profundo cuya abertura se podía cerrar con una gran piedra (v. 18).

19. *concubinas:* El término arameo *daḥăwān* es de significado incierto y probablemente se halla corrompido; BJ, al parecer, corrige el texto y lee *l^eḥēnān,* el mismo término que se usa en 5,2 (cf. comentario a 5,2). **23-24.** A la liberación de Daniel por un ángel de Dios que «cerró las bocas del león» se alude en 1 Mac 2,60 y probablemente también en Heb 11,33. En la primitiva Iglesia, la figura de Daniel, indemne en medio de los leones, se utilizaba para simbolizar la resurrección del cuerpo; en las preces por los moribundos, la Iglesia latina sigue pidiendo: «Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Danielem de lacu leonum». **25.** *los hombres... junto con sus esposas e hijos:* El castigar a una familia por el crimen que ha cometido uno solo de sus miembros se fundaba en la idea antigua acerca de la solidaridad de grupo y la responsabilidad colectiva (cf. Nm 16,25-33; Jos 7,24; 2 Sm 21,6.9; Est 9, 13-14). **29.** El «reino de Darío» («el medo») seguido de «el reino de Ciro el persa» va de acuerdo con el esquema cronológico de todo el libro, según el cual el reino de los medos cede el paso al reino de los persas.

26 **II. Visiones apocalípticas de Daniel (7,1-12,13).** La segunda mitad del libro protocanónico de Daniel abarca cuatro apocalipsis (→ Período posexílico, 20:23-27): los caps. 7, 8, 9 y 10-12. Si bien cada uno de estos apocalipsis se relaciona de alguna manera con los otros, individualmente constituye una unidad distinta. Los cuatro fueron escritos entre 168 y 164, pero no necesariamente los cuatro al mismo tiempo o por la misma mano. De hecho, hay motivos para pensar que fueron escritos en diferentes momentos, aunque no necesariamente en el orden

en que ahora aparecen en Dn. Además, parece probable que los apocalipsis más antiguos recibieron algunos retoques cuando los últimos fueron añadidos a la colección.

Desde un punto de vista literario, el apocalipsis arameo del cap. 7 es superior a los otros tres, escritos en hebreo. Hablando estrictamente, sólo los dos primeros consisten en visiones apocalípticas, explicadas por un ángel al vidente. Los otros dos son más bien revelaciones directas hechas al autor por un ángel sin el recurso intermedio de la visión simbólica. Los cuatro apocalipsis recurren al mismo expediente de presentar acontecimientos pasados como si aún hubieran de suceder. De esta manera tratan de inspirar la seguridad de que los actuales reinos paganos serán derrocados, como otros lo fueron ya en el pasado cuando se mostraron hostiles a Israel, y que muy pronto será instaurado el reino de Dios y de su pueblo santo.

A) Las cuatro bestias (7,1-28). Todos los exegetas admiten hoy que estas cuatro bestias representan a los cuatro reinos paganos sucesivos de los babilonios, los medos, los persas y los griegos, y que estos reinos paganos responden a los cuatro metales de la colosal estatua del cap. 2. Pero a fin de entender mejor el simbolismo y su aplicación en este capítulo, parece necesario distinguir, de acuerdo con Ginsberg *(Studies in Daniel),* entre un estrato primario —la visión original y su interpretación en este capítulo— y un estrato secundario —las adiciones posteriores—. La clave para el primer estrato ha de verse en el uso de números simbólicos para distinguir las cuatro bestias. Por lo que se refiere a la cuarta bestia, que todos están de acuerdo en identificar con el reino griego, se afirma expresamente en el v. 24 que sus diez cuernos representan a diez reyes. Se pueden suponer dos cosas: las tres bestias anteriores llevan números simbólicos, que representarían, respectivamente, el número de reyes correspondientes a cada dinastía, si bien ello queda un tanto oscurecido en el estado actual del texto; dado que el décimo cuerno de la cuarta bestia en la visión primitiva representaba a Antíoco IV Epífanes, las secciones en que aparece el «cuernecillo» brotando entre los diez cuernos, y que también representa a Antíoco IV Epífanes, deben ser adiciones posteriores. Pero el mensaje del capítulo entero queda perfectamente claro: cuando el último cuerno de la cuarta bestia haya sido destrozado —es decir, cuando el reino del perseguidor, Antíoco IV Epífanes, haya llegado a su fin—, «entonces la realeza y el dominio y la majestad de todos los reinos bajo los cielos serán entregados al pueblo santo del Altísimo, cuyo reino será eterno» (v. 27).

27 **1.** *el primer año:* Es posible que esta fecha haya sido puesta por un redactor posterior que hizo lo mismo en las cuatro visiones; en cualquier caso es anterior a la última fecha que se consigna en las narraciones haggádicas (6,29). *empieza el relato:* Con toda verosimilitud, traducción del arameo *rē'š millîn 'ămar,* mejor que «dio un resumen del asunto»; cf. v. 28: «el informe concluyó». **2.** *los cuatro vientos:* Los cuatro puntos cardinales, para mostrar el carácter universal de la tempestad cósmica. *el gran mar:* El abismo primordial de Gn 1,2, que, según la mentalidad antigua, era la guarida de monstruos horrendos hostiles a Yahvé (Job 7,12; 26,11-12; Sal 74,13-14; Is 27,1; 51,9-10).

4-7. Si bien algunos elementos que integran la descripción de las bestias pueden derivar en última instancia de las imágenes mitológicas difundidas por el Próximo Oriente antiguo, el autor halló la mayor parte de estos elementos en los antiguos libros de la Biblia, especialmente en los profetas. En Ap 13,1-2, donde se aplican al Imperio romano —hostil al pueblo de Dios de la nueva alianza— las mismas imágenes de Dn 7, se crea una nueva bestia con los rasgos de las cuatro que presenta Dn 7. Se subrayan las patas de oso y la boca de león. Se diría, en consecuencia, que Juan dispuso de un texto de Dn 7,4-5 que difería del TM habitual en que algunas palabras que ahora aparecen en medio del v. 4 se hallaban transpuestas junto con otras que ahora aparecen al final del v. 5. Devolviendo, pues, estas palabras a la que parece haber sido su posición original, podríamos traducir los vv. 4-5 como sigue: (4a) La primera era como un león, pero con alas de águila, (5b) y entre los dientes de su boca había tres colmillos. Se le dio esta orden: «¡Arriba, devora mucha carne!». (4b) Mientras yo vigilaba, sus alas fueron desplumadas, y se alzó de la tierra. (5a) Y he aquí otra bestia, una segunda, que parecía un oso; levantó un costado, (4c) y se le hizo estar en pie, como un hombre, y se le dio un corazón de hombre.

En este texto restaurado, a cada bestia corresponde un número simbólico que representa a todos los reyes de cada dinastía que los judíos de la época helenística conocían a través de la Biblia. La primera bestia, el león, símbolo del Imperio babilónico, tiene en su boca tres defensas o colmillos (lit., «costillas»; pero cf. R. Frank, CBQ 21 [1959], 505-507), que representan a los tres únicos reyes babilónicos conocidos por la Biblia: Nabucodonosor, Evil-Merodak (2 Re 25,27 = Jr 53,31) y Belšazar. Sus alas fueron desplumadas, y la bestia fue alzada de la tierra cuando «Darío el medo» tomó Babilonia (Dn 5,30-6,1). La segunda bestia, el oso que adopta la característica posición erguida de este animal, símbolo del reino de los medos, levanta un costado (¿una zarpa?) para aludir al único rey de los medos conocido en la Biblia, «Darío el medo» (Dn 6,1). Su «corazón de hombre» alude a su comportamiento humanitario al beneficiar a los judíos destruyendo al enemigo de éstos, el Imperio babilónico. La tercera bestia, el leopardo, que representa al Imperio persa, tiene cuatro cabezas (y también cuatro alas, si esto último forma parte del texto original) para simbolizar a los cuatro únicos reyes de Persia que conoce la Biblia (cf. 11,2): Ciro, Asuero (o Jerjes), Artajerjes y «Darío el persa» (Neh 12,22). La cuarta bestia, que representa al Imperio griego, es demasiado horrible como para asemejarse a ningún animal de la tierra y se diferencia de las tres bestias anteriores por su origen occidental; esta bestia tiene diez cuernos, que simbolizan a los monarcas de esta dinastía hasta los tiempos en que escribe el autor. Según Beroso, Seleuco I Nicátor era reconocido como el tercer monarca griego del Próximo Oriente (siendo Alejandro Magno el primero y Alejandro Aego o Filipo Arrideo el segundo), de ma-

nera que el décimo cuerno (monarca) ha de ser Antíoco IV Epífanes. **8.** Todo este versículo corresponde al segundo estrato. *un cuernecillo:* Este nuevo simbolismo de Antíoco IV Epífanes está tomado de 8,9. *tres de los anteriores cuernos fueron arrancados para hacerle sitio:* Esta traducción se funda en una interpretación según la cual tres predecesores de Antíoco IV Epífanes sufrieron muerte violenta para que éste pudiera sucederles en el trono. Aunque así fuera, él no fue responsable de ninguna de aquellas muertes. Pero en el v. 20, que también corresponde al segundo estrato, se afirma que «tres de los cuernos cayeron ante él», o sea, que él los derrotó en el campo de batalla. Por consiguiente, el autor de las inserciones no ve en los diez cuernos diez monarcas griegos sucesivos, sino diez reyes de diferentes países contemporáneos de Antíoco IV Epífanes, «cuernecillo» que «brotó en medio de ellos» (*silqat bênêhên,* v. 8). Realmente, como Porfirio notó el primero (citado por san Jerónimo, PL 25, 531), Antíoco IV Epífanes «humilló a tres reyes» (*ût^{e}lâtâ malkîn y^{e}hašpil,* v. 24) al derrotar a Tolomeo VI Filométor en 170, a Tolomeo VII Evergetes en 168 y al rey Artaxias de Armenia en 165. *este cuerno tenía ojos como un hombre y boca que hablaba con arrogancia:* El término «hombre» se utiliza aquí en sentido restrictivo, en contraste con Dios; toda esta frase se funda en Is 37,23, donde se alude al rey de Babilonia.

28 **9-14.** La descripción de la escena que se desarrolla en la corte celestial, donde es condenada y destruida la cuarta bestia, corresponde al primer estrato, exceptuando 11a. **12.** *las otras bestias:* La segunda y la tercera; la primera ya había sido tomada de la tierra (v. 4). Aunque habían perdido su «dominio», es decir, sus imperios, Media y Persia seguían siendo unos pequeños reinos. *se les concedió prolongar su vida por un tiempo y una estación:* Se les concede un plazo indeterminado de vida. **14.** *uno semejante a un hijo de hombre:* En la visión aparece una imagen que representa un ser humano, de la misma forma que las cuatro primeras imágenes representaban distintos animales. Estos procedían del gran abismo inferior, es decir, de los poderes del mal; el hijo de hombre viene de arriba, «sobre las nubes del cielo», es decir, de Dios. Así como las bestias son imagen de los reinos paganos, el hijo de hombre es figura del reino de «los santos del Altísimo» (v. 18). En este contexto, por consiguiente, el hijo de hombre no es un individuo real, sino una figura de lenguaje. Ahora bien, dado que en Daniel la idea de «reino» desemboca a veces imperceptiblemente en la de «rey», la figura del «hijo de hombre», que aquí es una designación del reino teocrático, llegaría a ser una designación del rey mesiánico. Este cambio se ve en el libro de Henoc, escrito un siglo o dos antes de Cristo (sobre la aplicación que hace Jesús de este término a sí mismo, → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:28-30; → Apócrifos, 68:15).

15-27. La explicación de la visión corresponde toda al primer estrato, excepto el v. 20 (aparte las primeras palabras) y los vv. 24b-25. Los vv. 21-22 probablemente fueron añadidos aún más tarde, pues combinan palabras de ambos estratos. **16.** *uno de los presentes:* Uno de los ángeles que asisten a la corte celeste. **25.** *pensando cambiar los días festivos y la ley:* Sobre los esfuerzos de Antíoco IV Epífanes por suprimir las festividades judías, el sábado y toda la ley mosaica, cf. 1 Mac 1,41-64. *un año, dos años y medio año:* Tres años y medio, es decir, la mitad del número perfecto, siete, lo que significa un período de males (cf. 8, 14; 9,27; 12,7). **28.** *yo me reservé el asunto:* Daniel comprende el significado de la visión, pero guarda en secreto la revelación (así también en 8,26; 12,4.9; pero cf. con 8,27). El primer estrato de Dn 7 fue escrito durante el reinado de Antíoco IV Epífanes, pero antes de que éste diera comienzo a su persecución activa contra los judíos, hacia finales de 167; el estrato segundo fue añadido a raíz de su victoria sobre Artaxias en la segunda mitad de 165, pero antes de que finalizara su persecución en diciembre de 164.

A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique:* RB 60 (1953), 170-202, 321-46; T. W. Manson, *The Son of Man in Daniel, Henoch, and the Gospels:* BJRylL 32 (1949), 171-93.

29 **B) El carnero y el macho cabrío (8,1-27).** No hay dificultad alguna para entender el simbolismo del cap. 8, ya que es claramente explicado a Daniel por su intérprete angélico. Probablemente fue escrito por autor diferente del que compuso el cap. 7, al parecer poco después de la profanación del templo. Está escrito en hebreo, si bien es posible que su idioma original fuera el arameo. Al igual que el cap. 7, también parece haber sufrido algunas interpolaciones tardías.

1-2. *Susa en la provincia de Elam:* Difícilmente hubiera podido hallarse Daniel en esta capital del Imperio persa durante el reinado de Belšazar (cf. comentario a 7,1). *el río Ulay:* Susa se encontraba ciertamente a orillas de este río, pero no es seguro que el término hebreo *'ûbal* deba traducirse por «río»; quizá deba leerse *'ābûl* y traducirse por «puerta de la ciudad» (del acádico *abullu,* «puerta de la ciudad»). En este caso, Daniel habría tenido su visión cerca de la Puerta Ulay de Susa. **3-4.** Interpretado en el v. 20 como símbolo del reino de los medos y los persas (que ahora se considera como un solo reino). **5.** *el macho cabrío:* El reino de los griegos (v. 21). *un cuerno prominente:* Alejandro el Grande (v. 21). **8.** *otros cuatro:* Los reinos griegos en que fue dividido el imperio de Alejandro Magno después de su muerte: Macedonia, a occidente, bajo Casandro; Tracia y Asia Menor, al norte, bajo Lisímaco; Siria, Mesopotamia y Persia, al este, bajo Seleuco; Egipto, al sur, bajo Tolomeo. **9.** *un cuernecillo:* Antíoco IV Epífanes, de la dinastía seléucida; empezó a reinar como un «cuernecillo» porque heredó un dominio debilitado, pero en seguida fortaleció su reino y amplió su influjo. *el país glorioso:* Palestina. **10.** *el ejército del cielo... las estrellas:* El pueblo santo de Dios. *el príncipe del ejército:* El Dios de Israel.

13-14. Probablemente es una inserción, añadida por el autor del cap. 9, al que se atribuyen los vv. 16, 26a y 27b; a este autor le interesaba especialmente calcular lo que duraría la persecución. *un santo:* Aquí es un ángel, aunque «los santos» en el v. 24 son los judíos. *el*

pecado desolador: En hebreo, *peša' šomēm,* como *šiqquṣ šōmēm* (la horrible abominación de 11,31; 12,11), es una deformación intencionada del nombre fenicio *Ba'al šāmēm,* «el señor de los cielos», que designaría al dios griego Zeus Olympos, cuya estatua había erigido Antíoco IV Epífanes en el templo de Jerusalén (1 Mac 1,54; cf. Mt 24,15). **14.** Este número equivale a mil ciento cincuenta días, o tres años y medio (cf. comentario a 7,25). **16.** Este versículo parece tomar del cap. 9 la figura de Gabriel para trasladarla, innecesariamente, a este capítulo. Es posible que en un principio esta visión le fuera explicada a Daniel por la innominada «figura semejante a un hombre» (un ángel) del v. 15. **23-25.** Descripción de Antíoco IV Epífanes y su persecución. **27b.** *la visión, que yo no pude entender:* Inconsecuente con respecto a las palabras del ángel en el v. 17: «Entiende la visión»; por lo que toda esta sección parece debida a interpolaciones posteriores.

30 C) La interpretación de las setenta semanas (9,1-27). Este capítulo comprende no una visión simbólica, como ocurre en los caps. 7-8, sino una revelación hecha directamente por un ángel. Daniel ora pidiendo una solución al problema de que no se haya cumplido la profecía de Jeremías referente a una restauración de Israel después de setenta años; el ángel Gabriel le explica entonces que la profecía significa setenta semanas de años, es decir, siete veces setenta años. Más aún, Gabriel divide estos cuatrocientos noventa años en tres períodos muy desiguales de cuarenta y nueve, cuatrocientas treinta y cuatro y siete años, respectivamente. Dado que los cálculos del escritor sólo son aproximados y sus referencias históricas no siempre están claras, existen todavía opiniones dispares sobre la interpretación de ciertos detalles en la explicación de Gabriel. Pero prácticamente todos los exegetas aceptan hoy que los cuatrocientos noventa años finalizan al término de la persecución de Antíoco IV Epífanes; la opinión, común en otro tiempo, que veía en los vv. 26-27 una alusión a la muerte de Jesucristo es desechada actualmente por casi todos los exegetas. Si, como algunos pretenden, el autor de este capítulo es el mismo que introdujo algunas interpolaciones tardías en los caps. 7-8 y 10-12, tendríamos que éste habría sido el último capítulo en escribirse de todo el libro (poco antes de que finalizara la persecución), y su autor sería también redactor final de todo el libro. El hebreo, aunque oscuro muchas veces y de pobre calidad, probablemente es original y no una traducción del arameo.

1. La fecha carece de valor cronológico (cf. comentario a 7,1). Entre los reyes persas, Darío I fue padre, no hijo de Jerjes. Pero «Darío el medo» es un personaje imaginario, y es normal que se le atribuya un padre con nombre también imaginario (6,1). **2.** Jeremías habló en dos diferentes ocasiones de un período de setenta años que habría de preceder a la restauración de Sión (25,11-12; 29,10). En ambos casos, el profeta se sirvió del número redondo setenta para indicar la duración de toda una vida (cf. Sal 90,10). Su predicción tuvo un cumplimiento exacto con el regreso de los primeros exiliados judíos a Jerusalén poco después de que Ciro conquistara Babilonia en 539. Pero el autor de

Dn 9 no está satisfecho con aquel cumplimiento, que le parece una restauración muy incompleta de Sión. **3.** En consecuencia, pide comprender con mayor claridad.

4-20. Toda esta sección es una adición posterior al capítulo, que originariamente decía: (v. 3) «Yo me volví al Señor Dios, suplicando con insistente oración, con ayuno, saco y ceniza»; (v. 21) «y mientras estaba yo ocupado todavía en la oración, Gabriel, en forma humana, al que ya había visto yo antes en visión, vino hacia mí», etc. Esta mención de la plegaria de Daniel, si bien no se consigna el contenido de la misma, sugirió a un escriba posterior la posibilidad de insertar aquí una plegaria. Esta antigua e inspirada oración está escrita en un hebreo mucho mejor que el empleado en el resto del libro. No es la oración de un individuo, sino de toda una comunidad, y no contiene una petición en demanda de luz para mejor comprender la profecía de Jeremías, como pide el contexto, sino una confesión pública de culpas y una súplica para que Sión sea restaurada. A este escriba posterior se atribuyen también los nexos de los vv. 4a y 20. **13.** *como está escrito:* La primera vez que aparece en la Biblia esta fórmula para citar la Escritura. Las sanciones a que se alude en el v. 11 están en Lv 26,14-39; Dt 28,15-68.

31 24. *setenta semanas:* O «setenta períodos sabáticos». El cambio de los setenta años de Jeremías a las siete veces setenta años se funda no sólo en el hecho de que la falta de arrepentimiento por parte de Israel merecía este séptuple castigo (Lv 26,18), sino también en 2 Cr 36,21, donde la predicción de Jeremías se relaciona con los años sabáticos de que se habla en Lv 26,34-35. **24.** Breve resumen de todo el período que abarca los cuatrocientos noventa años. En realidad, este período duró a lo sumo cuatrocientos cuarenta y un años, contando desde el momento en que Jeremías profetizó (605) hasta que terminó la persecución de Antíoco IV Epífanes (164). Pero el autor, que indudablemente tenía una idea bastante vaga de la cronología posexílica, no se preocuparía mucho por esta discrepancia de sus números simbólicos con las fechas de los acontecimientos históricos. *uno santísimo será ungido:* Casi ciertamente se refiere a la consagración efectuada por Judas Macabeo tras la restauración del Santo de los Santos en el templo de Jerusalén, pero los Padres de la Iglesia lo aplicaron muchas veces a Jesús, «el Ungido».

25-27. Los tres principales períodos de los cuatrocientos noventa años. **25.** *uno que es ungido y es jefe:* Probablemente, Ciro el Grande (cf. Is 45,1); con menos probabilidad podría tratarse de Zorobabel o del sumo sacerdote Josué. Sólo empezando a contar desde la segunda proclamación del oráculo de Jeremías *(ca.* 595) hasta la unción de Ciro como rey de Persia (año 558, una fecha que difícilmente podría conocer el autor de Dn 9) se podría llegar aproximadamente a la cifra de cuarenta y nueve años. Pero las palabras siguientes dan a entender que el primer período se extiende hasta que empieza la reconstrucción de Jerusalén, lo que supondría bastante más de las siete semanas de años. *sesenta y dos semanas:* Las sesenta y dos semanas de años —o sea, cua-

trocientos treinta y cuatro años— que se asignan hasta el comienzo de la reconstrucción de Jerusalén resultan demasiado largas; desde 538 hasta 171 (la fecha siguiente) sólo hay trescientos sesenta y siete años. **26.** *será extirpado un ungido:* Se alude con toda seguridad a la muerte del sumo sacerdote depuesto Onías III en Antioquía, el año 171; por eso se dice: «cuando él no posee la ciudad de Jerusalén» (cf. 2 Mac 4, 5.33-36). *el pueblo de un jefe:* El ejército sirio de Antíoco IV Epífanes, que saqueó el templo de Jerusalén en 169 y 167. **27.** *por una semana:* Si se cuenta a partir de la muerte de Onías en 171, este período se extendería desde 170 hasta 163. Las esperanzas del autor en que la persecución no se prolongaría más allá de 163 se cumplieron totalmente. El escribía probablemente pocos meses antes de que la persecución finalizara en diciembre de 164. *una firme alianza con los muchos:* Una alianza de Antíoco IV Epífanes con los judíos renegados que favorecieron la helenización de su cultura (cf. 1 Mac 1,11-14). *la media semana:* La segunda mitad del período de siete años que empieza en 170. (Sobre el valor simbólico de los tres años y medio, cf. comentario a 7,25). La profanación del templo duró en realidad tres años solamente, desde diciembre de 167 hasta diciembre de 164 (1 Mac 1,54; 4,52).

32 D) La revelación de las guerras helenísticas (10,1-12,13). Este último apocalipsis es el más largo y el más elaborado de todo el libro. Después de una extensa introducción que sirve para ambientar la revelación (10,1-11,2a), un ángel innominado ofrece a Daniel un breve resumen histórico del Imperio persa y de Alejandro Magno (11,2a-4), y a continuación un extenso relato de la dinastía seléucida, que se va haciendo cada vez más detallado conforme el autor se acerca a su propia época, el reinado de Antíoco IV Epífanes (11,5-45). El apocalipsis termina con poética solemnidad (12,1-3) y con la acostumbrada advertencia de que se mantenga en secreto la revelación (12,4). Lo que sigue (12,5-13) son adiciones posteriores.

Este apocalipsis utiliza el ya conocido recurso de garantizar las predicciones que prometen una salvación definitiva relatando en forma de profecías unos acontecimientos que realmente ya han ocurrido. El estilo difiere notablemente del que se advierte en los restantes apocalipsis de Dn, lo que sería indicio de que el autor es distinto. El hebreo de esta sección es muy pobre, y hay motivos suficientes para pensar que se basa en un original arameo. El autor debió de componer este apocalipsis antes de la campaña de Antíoco IV Epífanes en el este, durante el verano de 165, pues en vez de predecir este acontecimiento prevé para aquel año una campaña triunfal del rey de Siria contra Egipto; campaña que de hecho nunca tuvo lugar.

1. *una gran guerra:* Si esta traducción es correcta, se aludiría a las guerras helenísticas (11,5-45) más que a unas luchas singulares entre ángeles (10,13.20-21). Pero la traducción y el alcance de la expresión hebrea *ṣābāʾ gādôl* son muy inseguros; ordinariamente se traduciría «un gran ejército» o «un gran servicio», pero el sentido de estas expresiones en el presente contexto resultaría muy oscuro. **3.** El ayuno de

Daniel no es una penitencia por los pecados, sino una preparación para alcanzar un conocimiento místico (v. 12). **4-9.** Para describir a este visitante angélico, el autor se apoya ampliamente en Ez (especialmente en los caps. 1, 9 y 11), mientras que su descripción sirve de modelo al Ap del NT (particularmente Ap 1-2). **12-13.** En ángel explica por qué Daniel hubo de esperar tres semanas (vv. 2-3) a que llegase la revelación. El mensajero angélico no pudo comunicársela a Daniel durante ese tiempo porque se lo impidió el «príncipe del reino de Persia»: la revelación se refiere en parte a la destrucción del reino persa. Sólo le fue posible comunicar el mensaje cuando Miguel, «príncipe» de Israel (v. 21), vino en su ayuda. En el judaísmo era idea común que cada nación tenía su ángel guardián, pero este concepto era muy antiguo en Israel (cf. Dt 32,8 [corregido de acuerdo con los LXX]). Dado que Miguel es el ángel guardián de Israel, se le considera como «uno de los más altos príncipes» o arcángeles.

10,20-11,2a. El texto parece confuso. Algunas versiones omiten la primera mitad de 11,1. Sin embargo, admitiendo que el orden de las cláusulas ha sido alterado en el TM, podemos conservarla (con pequeñas correcciones), de modo que se podría leer: «(20a) ¿Sabes —preguntó él— por qué he venido a ti? (21a) Te voy a decir lo que está escrito en el Libro de la Verdad. (20b) Pronto tendré que luchar de nuevo con el príncipe de Persia; cuando él [!] abandone, vendrá el príncipe de Grecia. (21b) Nadie me apoya contra éstos sino Miguel, vuestro príncipe, (11,1) y desde el primer año de Darío el medo, él se ha mantenido firme como un refuerzo y un baluarte para mí». La confusión fue introducida en este texto quizá por el autor de Dn 9, que insertó aquí la mención de «Darío el medo» (11,1) para identificar a este ángel innominado con Gabriel, pues precisamente Gabriel es quien comunicó a Daniel la revelación en el primer año de Darío el medo (9,1).

33 11,2-4. Los judíos del siglo II sólo tenían noticias de cuatro reyes de Persia (cf. comentario a 7,6). Estos ricos reyes persas (que el último de ellos fuera el más rico es pura imaginación) serán vencidos por «un rey poderoso» (Alejandro Magno), cuyo imperio será dividido entre cuatro de sus generales (cf. comentario a 8,8).

5. *el rey del sur:* El primer monarca egipcio después de dividirse el imperio de Alejandro, es decir, Tolomeo I Soter (323-285). *uno de sus príncipes:* Seleuco I Nicátor (312-280), que empezó siendo un pequeño vasallo de Tolomeo I Soter, pero luego consiguió un vasto reino, haciendo de Antioquía del Orontes su capital. **6.** En 252, Tolomeo II Filadelfo (285-246) casó a su hija Berenice con Antíoco II Teos (261-246); pero la esposa divorciada de éste, Laodice, conseguiría más tarde dar muerte no sólo a Antíoco II Teos, sino también a Berenice y a su hijo pequeño, junto con los demás cortesanos egipcios. **7-8.** En venganza de tales crímenes, el hermano de Berenice, Tolomeo III Evergetes (246-221), invadió Siria, derrotó al hijo de Laodice —Seleuco II Calínico (246-227)—, asoló el país y regresó a Egipto llevándose un enorme

botín. **9.** En 240, Seleuco II emprendió una acción de represalia contra Egipto.

10. *sus hijos:* Seleuco III Soter (227-223) y Antíoco III el Grande (223-187), hijos de Seleuco II Calínico. La imagen de la inundación está tomada de Is 8,8. **11-12.** La victoria de Tolomeo IV Filopátor (221-203) sobre Antíoco III en la batalla de Rafia (al sur de Gaza) en 217. **13-16.** Las victorias de Antíoco III el Grande sobre Tolomeo V Epífanes (203-181) en Palestina (202-199), incluido su eficaz asedio de Gaza. **17.** El matrimonio de Cleopatra, hija de Antíoco III, con Tolomeo V en Rafia el año 194. **18.** La incursión de Antíoco III en la parte occidental de Asia Menor («la costa»), frenada el año 190 en Magnesia por un «jefe», el cónsul romano L. Cornelio Escipión. **19-20.** A la muerte de Antíoco III en 187, mientras estaba saqueando un templo en Elam, le sucedió su hijo mayor, Seleuco IV Filopátor (187-175), que envió a su ministro de Hacienda («recaudador de impuestos») a Jerusalén para que se incautase del tesoro del templo, y que más tarde fue asesinado por instigación de Heliodoro.

21-24. *una persona despreciable:* Antíoco IV Epífanes (175-164), que usurpó el trono, suplantando a Demetrio, hijo de Seleuco IV Filopátor. *el príncipe de la alianza:* El sumo sacerdote judío Onías III, que fue asesinado en la corte de Antíoco en 171 (cf. 2 Mac 4,33-35). **25-27.** La primera campaña de Antíoco contra Egipto. Tolomeo VI Filométor, traicionado por sus amigos y derrotado por Antíoco IV Epífanes en 170, pretendió convertirse en vasallo del rey de Siria. **28-30a.** La segunda campaña de Antíoco IV Epífanes contra Egipto. En 168 derrotó a Tolomeo VII Evergetes, pero fue obligado a abandonar Egipto por el legado romano G. Popilio Lenas. El término hebreo *kittîm,* que designaba originariamente a los habitantes de Chipre, se aplicó más tarde a otros pueblos mediterráneos; aquí designa a los romanos. **30b-31.** A su regreso de Egipto, Antíoco IV Epífanes saqueó el templo y dio comienzo a su activa persecución contra los judíos. *la abominación horrible:* Cf. comentario a 8,13-14. **37.** *aquel que goza del favor de las mujeres:* El dios Tammuz-Adonis (cf. Ez 8,14). **38.** *el dios de las fortalezas:* Probablemente el dios romano Júpiter Capitolino, asimilado al dios griego Zeus Olímpico. **40-45.** Predicción de una campaña victoriosa de Antíoco IV Epífanes en Egipto, que realmente no llegó a tener lugar. **45.** *entre el mar y la montaña gloriosa:* Entre el Mediterráneo y Jerusalén. Aunque el autor se equivoca con respecto al lugar de la muerte de Antíoco IV Epífanes (que murió en Persia, el año 163), esencialmente está acertado en que la muerte del monarca sería miserable.

34 **12,1-3.** Magnífica conclusión poética de la revelación transmitida en los caps. 10-11. A pesar de los terribles sufrimientos que traerá consigo la crisis escatológica, los elegidos de Dios, cuyos nombres «se encuentran escritos en el libro de la vida» (cf. Ex 32,32-33; Sal 69,29), se salvarán. *los que duermen:* Eufemismo por «han muerto» (cf. Jn 11, 11-13; Act 7,60; 1 Tes 4,13). *despertarán:* Volverán a la vida. Este pasaje es importante porque constituye la primera afirmación de la fe

en la resurrección de los muertos (cf. B. Alfrink, *L'idée de resurrection d'après Dan 12,1s:* Bib 40 [1959], 355-71). *algunos vivirán para siempre:* Lit., «algunos para vida eterna» (*l^{e}ḥayyê ʿôlām):* la primera vez que aparece este término en la Biblia. **4.** Final en prosa de esta revelación y también final original de esta sección. *guarda secreto el mensaje y sella el libro:* Esencialmente, la misma expresión que en 8,26b. Se trata de un recurso literario común a muchos escritores apocalípticos: un antiguo vidente recibe una revelación que no debe hacerse pública hasta el tiempo oportuno, tiempo que coincide, naturalmente, con la época en que escribe el autor. **5-10.** Evidentemente, una adición al apocalipsis de 10,1-12,4. Su autor es quizá el mismo que compuso el apocalipsis de las setenta semanas de años (9,1-3.21-27) y que interpoló 8, 13-14.16.26a.27b en el apocalipsis del carnero y el macho cabrío. Daniel escucha la conversación entre dos seres celestes, como en 8,13-14. *Gabriel:* Como en el cap. 9. *un año, dos años, medio año:* Tres años y medio (cf. 7,25; 8,14). *yo no entendía:* No se compagina con el v. 4, donde se dice que Daniel debe mantener la revelación oculta a los demás, pero no a sí mismo; 8,27b no parece estar de acuerdo con 8,26b. **11-12.** Dos adiciones posteriores y diferentes. El tiempo de desgracias debía durar tres años y medio (7,25; 12,7) o mil ciento cincuenta días (8,14). En el v. 11, sin embargo, un glosador que veía cómo la persecución no terminaba después de tantos días, aumentó el número hasta mil doscientos noventa; y, por la misma razón, otro glosador posterior elevó la cifra a mil trescientos treinta y cinco días. **13.** Quizá sea de la misma mano que escribió 12,5-10, si bien expresa la misma fe en la resurrección de los muertos que el v. 2.

35 **III. Otros éxitos de Daniel (13,1-14,42).** Al final de la traducción latina que hizo san Jerónimo del texto hebreo y arameo de Dn, la Vg. añade otros tres relatos referentes a Daniel que han sido traducidos al latín tomándolos del texto griego, atribuido comúnmente a Teodoción. El estilo del griego que se utiliza en estos relatos manifiesta que su idioma original era semítico, hebreo o arameo. La traducción griega, sin embargo, fue hecha con bastante libertad, como puede verse por el frecuente uso de construcciones en participio. Junto a la versión de Teodoción, el texto griego ha llegado a nosotros en otra forma, llamada comúnmente de los LXX, que resulta muy diferente en bastantes lugares.

Todos estos relatos son narraciones populares haggádicas, como los que contiene la primera mitad del libro protocanónico de Dn. Los fragmentos de un «ciclo de Daniel» hallados en Qumrán indican que todos estos relatos no son sino una pequeña parte de las numerosas leyendas populares que circulaban entre los judíos en torno al personaje fabuloso Daniel durante los últimos siglos que precedieron a la época cristiana.

36 **A) Daniel salva a la casta Susana (13,1-64).** La forma teodociana de este relato (que nosotros suponemos en el comentario) es más dramática que la versión, más breve, de los LXX. Si bien esta última parece ser, en general, una recensión abreviada, ha conservado algunos pasajes que parecen más ceñidos al original que sus paralelos de la otra

versión. Uno de éstos es la pregunta de Daniel a los falsos testigos, que según los LXX es así: «¿Bajo qué árbol y en qué parte del jardín los viste juntos?». Ello da a entender que en el original semítico la narración incluía una pregunta no sobre árboles, sino sobre el lugar donde se cometió el supuesto crimen. En este caso, el juego de palabras que hay en griego a base de los nombres de los árboles (cf. comentario a los vv. 55 y 59) podría considerarse como un nuevo elemento añadido a la versión griega, que no constituiría realmente una objeción contra el supuesto idioma semítico del original.

A primera vista al menos, la intención fundamental del relato es demostrar que la virtud (aquí en forma de castidad conyugal) triunfa, con la ayuda de Dios, sobre el vicio (aquí en forma de lujuria y calumnia). Dentro del «ciclo de Daniel», del que este relato forma parte, viene a poner de manifiesto una vez más la sabiduría que Dios otorgó al héroe. Los exegetas, sin embargo, han tratado de hallar otros significados más profundos en este relato. Para algunos se trata de una especie de parábola. Los dos ancianos malvados («progenie de Canaán», es decir, idólatras) simbolizarían a los paganos y a los judíos apóstatas, especialmente en tiempos de Antíoco IV Epífanes, que intentaron obligar a los judíos, simbolizados aquí en Susana, a cometer el pecado de apostasía, pecado que los profetas llamaron muchas veces fornicación y adulterio. Las «hijas de Israel», es decir, los samaritanos, pudieron dejarse seducir por el atractivo del helenismo pagano, pero no las «hijas de Judá» (v. 57), es decir, los fieles judíos. La heroica afirmación de Susana, «mejor es para mí caer bajo vuestro poder sin culpa alguna que pecar ante el Señor» (v. 23), sería en tal caso una hermosa expresión de los sentimientos que animaban a los mártires macabeos cuando hubieron de elegir entre la muerte y la apostasía. Otros exegetas, en fin, ven en este relato la denuncia de un escritor fariseo contra los mundanizados saduceos, que actuaban como «ancianos» o jefes del pueblo. En este caso, el relato sería un midrash sobre la cita seudobíblica del v. 5 (cf. R. A. MacKenzie, *The Meaning of the Susanna Story:* CanJT 3 [1957], 211-18).

2. *Susana:* El correspondiente nombre hebreo es *šûšannâ,* una flor que ordinariamente se traduce por «lirio». **5.** *dos ancianos:* Una antigua opinión judía, atestiguada por san Jerónimo, los identifica con los dos falsos profetas de que se habla en Jr 29,21-23; es posible que el autor de este relato tomara la descripción de sus dos ancianos malvados de aquel pasaje. *dijo el Señor:* Aunque introducidas como una cita de la Escritura, estas palabras que se atribuyen al Señor no se encuentran en ningún libro bíblico ni apócrifo. **7-14.** En la versión de los LXX, el relato es un tanto diferente. Después de ver a Susana y enamorarse de ella cuando caminaba un atardecer por su jardín, cada uno de los viejos decide en secreto volver allí solo al día siguiente muy temprano. Apenas llega el primero de ellos, se presenta el otro y dice: «¿Cómo has venido aquí tan temprano, sin aguardarme?». Entonces reconocen ambos su común pasión. **15-24.** Frente a estos diez versículos de la versión de Teodoción, los LXX tienen solamente tres: omiten la escena del baño

y las idas y venidas, y se limitan a contar la resolución que toman los ancianos de violar a Susana y la negativa de ésta (22b-23). Cosa rara, aquí es llamada «la judía». **30.** Según los LXX, Susana va acompañada no sólo de su padre y su madre, sino además de «sus quinientos siervos, hombres y mujeres, y sus cuatro hijos». **34.** *pusieron sus manos sobre la cabeza de ella:* Como se manda en la ley que hagan los testigos (Lv 24,14; cf. Dt 13,9-10; 17,5.7). **45.** *Dios suscitó un muchacho llamado Daniel:* En los LXX es el «ángel del Señor» el que actúa. Dado que Daniel aparece aquí como «un muchacho» (Teodoción, *paidarion neōteron)* o «un joven» (LXX, *neōteros),* en muchos manuscritos griegos este relato viene al principio de Dn. **50.** Los viejos dicen esto, indudablemente, en tono sarcástico. **52-59.** Daniel estaba seguro, por inspiración divina, de que los viejos eran culpables. Por consiguiente, no vienen al caso las disquisiciones acerca de si la discrepancia de su testimonio en una circunstancia relativamente secundaria hubiera servido, al menos ante un tribunal de nuestros tiempos, para invalidar la sustancia de su acusación. En griego hay un juego de palabras que es imposible traducir: «Bajo un lentisco *(hypo schinon)*... El ángel te partirá *(schisei)* en dos... Bajo una encina *(hypo prinon)*... El ángel te cortará *(prisai)* en dos». **56.** Los LXX dicen: «¿Por qué habéis corrompido vuestra progenie como un sidonio, no como un judío?», si bien «progenie» (en griego, *sperma)* probablemente debería tomarse aquí por «semilla». **61.** *según la ley de Moisés:* Como está mandado en Dt 19,18-19.

37 B) Daniel y los sacerdotes de Bel (14,1-22). Este pequeño «relato policíaco» es otra leyenda popular perteneciente al «ciclo de Daniel». Es una sátira judía contra las insensateces de la idolatría y una caricatura del culto pagano. Las ofrendas de alimentos y bebidas a los dioses paganos no se diferenciaban mucho de los sacrificios similares que se ofrecían a Yahvé en el templo de Jerusalén. En ambos casos, una parte de los dones ofrecidos se destinaba legítimamente al sustento de los sacerdotes y sus familias. Sin embargo, los judíos de la época precristiana estaban tan convencidos de que la idolatría era una locura (Sab 13,1-15,17), que resulta comprensible esta forma, poco elegante, de ridiculizar el culto pagano.

1. Este relato es correcto en cuanto a los hechos de la historia profana que consigna; Astiages, el último rey de los medos, fue efectivamente derrotado por Ciro el persa, que además le sucedió en el trono, el año 555. **2.** Los LXX, que en general no difieren mucho de Teodoción en este relato, aquí dicen algo distinto: «Un cierto sacerdote, llamado Daniel, hijo de Abal, era camarada del rey de Babilonia». **3.** *Bel:* Título babilónico (cuyo significado es «señor») del dios Marduk (Merodak; cf. Is 46,1; Jr 50,2; 51,44; cf. también comentario a Dn 1,7). **21.** *le enseñaron la puerta secreta:* Según los LXX, es Daniel quien se la muestra al rey.

38 C) Daniel mata al dragón (14,23-42). Otro relato breve del «ciclo de Daniel»; fundamentalmente se trata de una variante del que se contó en Dn 6 (Daniel en la cueva de los leones). Se incluye ahora

una nueva sátira contra el culto pagano: Daniel hace reventar a la serpiente divina de los babilonios. Aunque originalmente era una narración independiente, ha sido reelaborada para que ajuste a continuación del relato anterior (cf. v. 28); en todos los manuscritos griegos, ambas historias van juntas, y los LXX incluso anteponen a la primera esta nota: «De la profecía de Habacuc, hijo de Jesús, de la tribu de Leví». **33.** Se alude, sin duda, al profeta canónico Habacuc (de *ca.* 600), aunque resulte poco verosímil en tiempos de Ciro. **38.** *oh Dios, tú no has olvidado a los que te aman:* Una lección válida para todos los tiempos.

27

1-2 MACABEOS

NEIL J. MCELENEY, CSP

BIBLIOGRAFIA

1 F. M. Abel, *Histoire de la Palestine* (vols. I-II; París, 1952); *Les Livres des Maccabées* (EBib; París, ²1949); F. M. Abel y J. Starcky, *Les Livres des Maccabées* (BJ; París, ³1961); E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer* (Berlín, 1937); J. C. Dancy, *1 Maccabees: A Commentary* (Oxford, 1954); H. W. Ettleson, *The Integrity of 1 Maccabees* (New Haven, 1925); W. Fairweather y J. S. Black, *The First Book of Maccabees* (Cambridge, 1936); W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (Nueva York, 1956); M. Grandclaudon, *Les Livres de Maccabées* (PSB; París, 1951); A. Lefèvre, *Maccabées, les Livres des:* VDBS 5, 597-612; J. Moffatt, *2 Maccabees:* APOT 1, 125-54; W. O. E. Oesterley, *1 Maccabees:* APOT 1, 59-124; A. Penna, *Libri dei Maccabei* (Roma, 1953); J. Schaumberger, *Die Neue Seleukiden-Liste BM 35603:* Bib 36 36 (1955), 423-35; D. Schotz, *Erstes und Zweites Buch der Makkabäer* (Wurzburgo, 1948); S. Tedesche y S. Zeitlin, *The First Book of Maccabees* (Nueva York, 1950); *The Second Book of Maccabees* (Nueva York, 1954).

INTRODUCCION

2 **I. Título.** Hay cuatro libros conocidos con el título de «Macabeos». Los cuatro toman este nombre de Judas Macabeo, tercer hijo del sacerdote Matatías, que dio comienzo a la sublevación de los judíos contra los seléucidas en 167 a. C. El nombre *Makkabaios,* sobrenombre de Judas (1 Mac 2,4), deriva probablemente de una forma hebrea, *maqqabyāhū,* que significa «designado por Dios», si bien algunos intérpretes lo han entendido en el sentido de «martillo» (que golpea al enemigo) o «cabeza de martillo», aludiendo a un defecto físico. Cada una de estas interpretaciones cuenta con defensores, pero probablemente es más correcta la primera, pues la calidad de jefe que se da en Judas (1 Mac 2,66) y el honor de que disfruta entre el pueblo (1 Mac 5,63-64) parecen reclamar una designación divina (cf. Is 62,2) más que unos apelativos fundados en la acción bélica o en los rasgos físicos.

El primer título, de origen hebreo, con que se conoció 1 Mac parece

ser el que se conserva en el comentario de Orígenes al Sal 1 (citado en Eusebio, *Hist.*, 6.25, 2), en la frase, textualmente corrompida, *sarbēth-sabanaiel.* Corrigiendo esta expresión hebrea, sale el título *sēper bêt śar b^{e}nê'ēl,* «el libro de la casa del jefe de los hijos de Dios». Hay un título equivalente en la descripción de Simón (1 Mac 14,27) como «jefe del pueblo de Dios».

La antigua literatura judía, ignorando este título, emplea la expresión «asmoneo» para referirse a Judas y su familia. La mayoría de los investigadores supone que este apelativo tiene un origen ancestral. Así, Josefo, que ofrece el primer testimonio al respecto, habla de *Asamônaios,* que sería el padre (GJ 1.1, 3 § 36), abuelo *(Ant.,* 12.6, 1 § 265) o incluso bisabuelo (no leyendo *Asamônaiou* en aposición con *Symeônos)* de Matatías, el padre de Judas y sus hermanos (1 Mac 2,1-5). Tedesche y Zeitlin, sin embargo, creen que el término «asmoneo» no es un nombre personal, sino un título honorífico equivalente a «príncipe» *(First Maccabees,* 248).

La primera referencia cristiana explícita a estos libros —en Clemente de Alejandría, hacia comienzos del siglo III d. C. *(Stromateis,* 1.21, 123)— cita *to (biblion) tōn Makkabaikōn,* «el (libro) de las gestas macabeas». Este primer título, *ta makkabaika,* quizá fue antepuesto a 2 Mac por el Epitomista, cuando éste abrevió la obra de Jasón de Cirene (2 Mac 2,19-32). De aquí pasaría a usarse como título del primer libro que trataba de las gestas «macabeas», cuando éste fue traducido al griego. Pasados los tiempos de Clemente, los autores griegos y latinos cambiarían ligeramente el título refiriéndolo a los libros de «los Macabeos».

3 **II. Canonicidad.** La desilusión que produjo la política de los últimos asmoneos explica en parte por qué la comunidad de Qumrán y los fariseos, ambos grupos sucesores de los asideos (1 Mac 2,42), mostraron tan poco interés hacia estos libros. En Qumrán no se ha encontrado ninguna copia de ellas; tampoco la tradición rabínica, que tiene su origen en el judaísmo fariseo, ha conservado, como hubiera sido de esperar, el texto hebreo de 1 Mac. Josefo, que también era fariseo, refleja el punto de vista que prevaleció en el judaísmo de su tiempo y de tiempos posteriores al omitir estos libros en la relación de los que él considera sagrados (CAp 1.8 § 38-41).

En la comunidad cristiana, 1-2 Mac tuvieron mejor destino. La Iglesia católica los incluye en su canon de las Escrituras, apoyándose para ello en una antigua tradición. El primero en citarlos es Clemente de Alejandría. Le siguen Hipólito, Tertuliano, Orígenes, Cipriano, Eusebio, Afraates, Jerónimo, Agustín y Teodoreto. Los Concilios provinciales de Hipona (393) y Cartago (397 y 419) reconocieron el carácter sagrado de 1-2 Mac, y los Concilios ecuménicos de Florencia (1441), Trento (1546) y Vaticano I (1870) los declararon inspirados por Dios.

El cristianismo protestante, sin embargo, no considera a 1-2 Mac como escritos canónicos, si bien atribuye a estos libros un lugar especial entre los apócrifos (→ Apócrifos, 68:5; → Canonicidad, 67:21).

4 **III. Texto y versiones antiguas.** Los primeros testimonios del texto son los manuscritos unciales griegos y las versiones de la VL. El original hebreo de 1 Mac se ha perdido. El texto canónico griego se encuentra en los códices unciales S (Sinaítico, siglo IV), A (Alejandrino, siglo V) y V (Véneto, siglo VIII). Estos dos últimos contienen también el texto de 2 Mac.

La VL está representada por tres códices del siglo IX: L (Lyon), X (Madrid) y G (Sangermanense, al que le falta 1 Mac 14ss y 2 Mac), y dos códices de los siglos XI-XII: B (Bolonia) y M (Milán, para 2 Mac). La Vg. deriva de la VL y la recensión luciánica del griego. Puede hallarse en muchos manuscritos y en dos códices: P (Milán, siglos IX-X) y M (Milán, siglos XI-XII, para 1 Mac).

5 **IV. Fuentes.** El autor de 1 Mac se sirvió, al menos en parte, de una recopilación de testimonios personales para su relato de las hazañas de Judas. No está claro hasta qué punto utilizó también fuentes escritas para esta parte y para la primera parte de su obra. El ambiguo texto de 1 Mac 9,22 (cf. 1 Re 11,41) ha sido diversamente interpretado: como alusión a una amplia crónica de Judas, a unas notas escritas o a la falta de fuentes escritas. Sean las que fueren las fuentes utilizadas para narrar las gestas de Judas (y de su padre), el autor de 1 Mac dispuso de los archivos del templo para confeccionar su relato sobre Jonatán y Simón. En estos archivos (1 Mac 14,49), que probablemente se habían empezado a formar en tiempos de Nehemías (cf. 2 Mac 2,13), pudo encontrar los anales de los sumos sacerdotes (1 Mac 16,24; 10,21; 14,41) y otros documentos oficiales que enumeramos a continuación (las fechas van entre paréntesis):

a)	Carta del Senado romano a Judas	(161)	— 1 Mac 8,23-32
b)	Carta de Demetrio I a Jonatán	(152)	— 1 Mac 10,3-6
c)	Carta de Alejandro Balas a Jonatán	(152)	— 1 Mac 10,18-20
d)	Carta de Demetrio I a Jonatán	(152)	— 1 Mac 10,25-45
e)	Carta de Demetrio II a Jonatán	(145)	— 1 Mac 11,30-37
f)	Carta de Antíoco VI a Jonatán	(145)	— 1 Mac 11,57
g)	Carta de Jonatán a los espartanos	(144)	— 1 Mac 12,6-18
h)	Carta de Areios a Onías	*(ca.* 300)	— 1 Mac 12,20-23
i)	Carta de Demetrio II a Simón	(142)	— 1 Mac 13,36-40
j)	Carta de los espartanos a Simón	(142)	— 1 Mac 14,20-23
k)	Decreto de los judíos honrando a Simón	(140)	— 1 Mac 14,27-45
l)	Carta de Antíoco VII a Simón	(139)	— 1 Mac 15,2-9
m)	Carta del cónsul Lucio a Tolomeo VIII	(142)	— 1 Mac 15,16-21

En 1 Mac 1,41-51 y 5,10-13 se alude a otras cartas.

Además de estos documentos y otras fuentes de que extrajo diversos materiales, el autor utilizó también una fuente seléucida que detallaba la historia de este imperio, proporcionándole así los puntos clave de la cronología para su propio relato.

2 Mac es obra de un Epitomista que resumió los cinco volúmenes de Jasón de Cirene (2 Mac 2,23). Da comienzo a su propio trabajo anteponiéndole dos cartas que él mismo tradujo al griego. Ambas van dirigidas a los judíos de Egipto por sus hermanos de Palestina, y ambas

urgen la celebración de la fiesta conmemorativa de la nueva dedicación del templo (en 164).

La primera de estas cartas (2 Mac 1,1-9), fechada en 124, contiene alusiones a otra (vv. 7-8) escrita en 143. La segunda (2 Mac 1,10-2,18), sin fecha, se considera sustancialmente auténtica y como unidad literaria por Abel y Starcky *(op. cit.,* 27-30), que la atribuyen a un contemporáneo de Judas que escribía en 164. Otros autores (W. Brownlee, IDB 3, 208; Dancy, *op. cit.,* 15-16; Eissfeldt, OTI 580-81) la consideran espúrea y hasta compuesta de diferentes fragmentos, ya que 2 Mac 1,19-2,15, adición posterior, parece interrumpir el discurso de la carta.

La fuente más importante de 2 Mac, sin embargo, es la obra de Jasón de Cirene, cuyos cinco volúmenes fueron resumidos por el Epitomista con idea de apoyar sus propias concepciones teológicas. Las fuentes de Jasón se parecen a las de 1 Mac, es decir, una tradición sobre Judas, una crónica seléucida y los archivos del templo en cuanto a los siguientes documentos:

a)	Carta de Antíoco IV a los judíos	(164)	— 2 Mac 9,19-27
b)	Carta de Lisias a los judíos	(164)	— 2 Mac 11,16-21
c)	Carta de Antíoco V a Lisias	(163)	— 2 Mac 11,22-26
d)	Carta de Antíoco IV a los judíos	(164)	— 2 Mac 11,27-33
e)	Carta de la embajada romana a los judíos	(164)	— 2 Mac 11,34-38

6 **V. Unidad y autenticidad.** La autenticidad de los capítulos finales de 1 Mac ha sido puesta en tela de juicio por J. von Destinon *(Die Quellen des Flavius Josephus* [Kiel, 1882]) sobre la base de que Josefo dejó de utilizar como fuente 1 Mac a partir de la elección de Simón para sumo sacerdote (Josefo, *Ant.,* 13.6, 7 § 214; 1 Mac 13,42). Pero esta discontinuidad puede explicarse por el hecho de que Josefo se atiene a su anterior obra, GJ, para la que se apoyaba principalmente en Nicolás de Damasco, historiador áulico de Herodes el Grande, y al parecer no tenía conocimiento de 1 Mac. Otra explicación más sencilla es que a la copia de 1 Mac en poder de Josefo le faltaba el último rollo. En otro aspecto, Oesterley *(op. cit.,* 61-62) ha puesto en duda la autenticidad de algunos documentos citados en 1 Mac.

Estas teorías, si bien han sido aceptadas por algunos autores (Tedesche y Zeitlin, 29-32; cf. también 38-48), se han quedado sin base después del estudio de Ettleson *(op. cit.).* El juicio de Dancy expresa el punto de vista más reciente: «Estilística y gramaticalmente, el libro forma una sola unidad, y sólo con este fundamento ya no se puede creer que la obra, tal como ha llegado a nosotros, contenga considerables interpolaciones posteriores, ni documentos..., ni la totalidad de los tres y medio últimos capítulos» *(op. cit.,* 6).

Contra la unidad de 2 Mac, algunos autores han alegado la inserción posterior de las cartas que sirven de prefacio y las dislocaciones en la secuencia del texto, cuando se le compara con 1 Mac. Pero la disposición de 2 Mac se explica suficientemente por el uso que el Epitomista hace de la obra de Jasón; las dos cartas las pondrá él mismo como prefacio a la obra que ya tenía compuesta.

7 **VI. Género literario y características.** Por ser una obra de historia, 1 Mac tiene escasas pretensiones retóricas, como lo demuestra la misma forma en que se van sucediendo las frases, ligadas por la conjunción hebrea *waw* (en griego, *kai).* Aunque en las traducciones se procura eludir el *y* tan repetido, a veces salta a la vista esta construcción (cf. 1,41-43). Sin embargo, por muy directo y simple que sea su estilo, el autor es capaz de ofrecer descripciones muy vivas (6,39) y hasta puede demostrar entusiasmo (2,48; 4,24; 5,63); a veces, la intensidad del sentimiento se vuelca en poesía (1,26-28.36-40; 2,7-13; 3, 3-9.45; 14,6-15), pero, normalmente, su narración refleja al sobrio historiador que se limita a describir unos acontecimientos.

Escrito en el estilo de la historia retórica o patética, 2 Mac se caracteriza por sus cifras exageradas (cosa que también ocurre en 1 Mac), el diálogo inventado y la introducción de milagros. La obra de Jasón representa lo mejor en este género y puede colocarse en pie de igualdad con las obras de los anteriores escritores pertenecientes a esta escuela de la historia patética: Teopompo de Quíos, Clitarco y Filarco de Naucratis. En este género literario, el autor no se preocupa sólo de la verdad, sino también de la reacción emotiva del lector. Sin embargo, una vez hechas las salvedades que requiere el género literario en que escribe Jasón, su obra tiene un considerable mérito y valor histórico.

También le preocupa al Epitomista hacer obra de edificación. Explica al lector que no le interesa la exactitud de los detalles (2,28) y remite a Jasón en este punto (2,25); intenta más bien agradar (2,25), cosa que logra simplificando la obra de Jasón, seleccionando algunas secciones y resumiendo otras. A lo largo de toda su obra alienta el espíritu de piedad característico de la corriente farisea.

8 **VII. Autor y fecha.** Lo poco que se sabe acerca del autor de 1 Mac es lo que puede recogerse a lo largo de su obra. Es un judío, nacionalista ferviente, partidario convencido de los asmoneos (5,61-62). Su perfecto conocimiento de la topografía palestinense —que hace pensar en un residente, domiciliado quizá en Jerusalén— y los vivos detalles con que escribre demuestran que tuvo relaciones con quienes participaron en las luchas por la liberación.

Estos rasgos nos ayudan además a fechar su obra. Ningún autor nacionalista hubiera podido, por ejemplo, alabar a los romanos de la forma que éste lo hace en 1 Mac 8, como no fuera antes de que Pompeyo ocupara Jerusalén; por consiguiente, la fecha de composición más tardía posible es el año 63 a. C. El límite cronológico más antiguo de 1 Mac viene indicado por la alusión del autor al monumento familiar de los asmoneos, edificado en Modín el año 143, que permanecía en pie «hasta hoy» (13,27-30). Esta referencia funeraria sitúa el libro casi a finales del siglo II y la nota sobre Juan Hircano (134-104) en 16,23-24 especifica aún más esta fecha, pues supone que ya ha pasado todo, o casi todo, el reinado de Juan. Por estas razones, los investigadores, en general, están de acuerdo en que 1 Mac se compuso en hebreo en el

tránsito del siglo II al I. No se sabe cuándo se traduciría al griego, su lengua canónica.

2 Mac es más antiguo y se escribió en Egipto. Su fuente primaria y su primer autor fue Jasón de Cirene, hombre adicto al judaísmo ortodoxo y versado en el arte helenístico de la narración histórica. Su personalidad se destaca en el libro más aún que la del innominado autor canónico que lo resumió. Este se manifiesta como un individuo de tendencias fariseas, si bien éstas se atribuyen también a Jasón, o a los dos.

La narración de Jasón abarca desde 180 a 160. Es probable que escribiera su obra poco después de esta fecha, pues el Epitomista, que redujo a uno los cinco volúmenes de Jasón, debió de completar su trabajo hacia 124, si hemos de atenernos a la fecha que figura en la primera de sus cartas (1,9). Ya que estas cartas son auténticas, y fueron traducidas al griego por el Epitomista, no es preciso suponer la intervención de otro autor que haría una última revisión (como sostienen Eissfeldt y Dancy).

9 **VIII. Intención y destinatarios.** Si bien 1 Mac es una obra histórica, también contiene una lección. Es probable que se hiciera con intención de continuar la obra del Cronista, a fin de mostrar que Dios sigue actuando en la historia judía durante la época seléucida, igual que en la del Imperio persa. La lección que todo israelita debe sacar de la historia de Matatías y sus hijos es ésta: la fidelidad a la ley y la fe en Dios son capaces de conseguir mayores éxitos que un gran ejército o la fuerza personal (2,61-64). Judas y sus hermanos, como agentes de una providencia misericordiosa, proporcionaron al judaísmo la liberación de los opresores paganos (2,48; 4,24-25; 9,21.73; 14,26.29). Sus esfuerzos lograron la independencia, la instauración de un reino y prepararon el camino para futuras intervenciones de Dios (4,46; 14,41). Todo Israel tendría que mirarse en aquel ejemplo.

De manera semejante, 2 Mac trata de instruir y edificar. Quizá es menos político que 1 Mac y atribuye mayor importancia al templo y a los temas religiosos. También en este libro se pone de relieve el éxito de los judíos palestinenses contra sus amos paganos, y trata de fortalecer la fe de todos los judíos poniéndoles a la vista el ejemplo heroico de sus hermanos perseguidos (6,31). El libro trata de propagar también las doctrinas gratas al corazón fariseo, la resurrección de los justos (7,9; 14,46); resulta difícil determinar hasta qué punto es consciente de este objetivo.

10 **IX. Valor histórico.** Se han suscitado muchas reservas sobre la veracidad histórica de 1 Mac. Su autor peca de excesivo nacionalismo y atribuye importancia desmesurada a los acontecimientos que entrañan algún significado para los judíos (1,41-43; 3,27-31; 6,5-13); todo ello da pie para sospechar de su objetividad. Se muestra antiseléucida (1, 9-10) y, lo que es más grave, parece ignorar la historia, la geografía y la organización política de los otros pueblos. Su nacionalismo judío le lleva a exagerar las cifras del enemigo para hacer aún más impresionante la intervención divina en favor de los asmoneos. Además, se equivocó al

fechar la muerte de Antíoco IV después de la dedicación del templo. Estos y otros fallos históricos se estima que lo descalifican como historiador de aquel período.

Sin embargo, no podemos desecharlo tan fácilmente. Dentro del contexto de su cultura, y habida cuenta de los cánones historiográficos entonces en vigor, resulta un testigo fidedigno de los acontecimientos y de las personas. El cuidado que pone, por ejemplo, en cuestiones de topografía (7,19; 9,2.4.33) y cronología judía (1,54; 4,52, etc.) ilustran su preocupación por informar con exactitud en lo tocante a los asuntos que caían dentro de su perspectiva y según los límites de sus posibilidades. Cierto que sitúa erróneamente la muerte de Antíoco, pero la descripción que de ella hace concuerda con la de un testigo independiente, el historiador profano Polibio de Megalópolis (*Historias,* 31.9). A pesar de sus limitaciones, el autor de 1 Mac, como nota Dancy, tiene «tales rasgos de narrador honesto y sobrio, que 1 Mac merece ser considerado como igual, cuando no superior, en valor histórico no sólo a cualquier otro libro del AT, sino también a casi todo lo que ha llegado a nosotros de la historia helenística» (Dancy, *op. cit.,* 8).

El carácter retórico y de historiografía patética de 2 Mac exige que concedamos a esta obra un margen de tolerancia aún mayor. A pesar de ello, gracias a este autor estamos bastante bien informados acerca de las luchas por el sumo sacerdocio en que se vieron envueltos Onías III, su hermano Jasón y el impío Menelao, o sobre los acontecimientos que precedieron a la subida al trono de Antíoco IV (caps. 3-4). Hay ocasiones en que la historia profana corrobora hasta en detalles los informes de 2 Mac, por ejemplo, la dedicación del templo sobre el Garizim a Zeus (2 Mac 6,2; Josefo, *Ant.,* 12.5, 5 § 261). En resumen: tiene valor histórico, pero éste no ha de ponderarse tanto como para reputarlo absoluto. Sus narraciones insólitas y la redistribución de los acontecimientos han de valorarse a la luz de sus objetivos teológicos.

11 **X. Relación entre 1 y 2 Mac.** Al tratar de establecer las relaciones entre ambos libros es cuando surgen las más serias dificultades históricas. Enumerar todos los problemas que ello implica es algo que cae fuera de los límites de esta obra (cf. Abel y Starckey, *op. cit.,* 35-49), pero determinar la sucesión exacta de la primera campaña de Lisias y las cartas que ésta motivó, la muerte de Antíoco IV Epífanes, la purificación y dedicación del templo y las guerras de Judas con los pueblos circunvecinos son cuestiones de suficiente importancia como para que nos ocupemos de ellas aquí.

El principal bloque de materiales que está fuera del orden histórico es 2 Mac 11, que describe la primera campaña de Lisias contra Judas mientras Antíoco IV Epífanes estaba aún en Persia. Tres cartas recogen el resultado: los judíos estaban a punto de conseguir su libertad religiosa. El cap. 11 iría mejor a continuación del 8. Tal como ahora se encuentra, constituye un error el atribuir esta campaña de Lisias al reinado siguiente, el de Antíoco V Eupátor (que sucedió a Epífanes según 2 Mac 10,10-11). Este error se debe a que el Epitomista asoció la campaña de

Lisias y las tres cartas correspondientes al reinado de Epífanes (versículos 16-21, 27-33, 34-38) a la carta de su hijo Eupátor (vv. 22-26). Atribuyendo todo este material a Eupátor, el Epitomista hizo que la primera campaña de Lisias siguiera a la muerte de Antíoco IV Epífanes, cuando en realidad fue anterior a ésta.

En el período macabeo, el judaísmo se atuvo a un calendario fundamentalmente igual al de los seléucidas. Pero este calendario tenía una singularidad consistente en que el año empezaba unas veces en primavera (a partir del 1 de Nisán —nuestro marzo-abril— en Babilonia y en la cuenta litúrgica de los judíos) y otras veces en otoño (a partir del 1 de Dios —que correspondía al hebreo Tišri, nuestro septiembre-octubre— según la cuenta oficial de los seléucidas).

Los antiguos exegetas creían que 1 Mac observaba una cronología en que los años empiezan a contarse en primavera, y que 2 Mac (excepto en 2 Mac 1,1-2,18) ponía el comienzo del año en otoño. Pero el descubrimiento de la tableta 35603 del Museo Británico (A. Sachs y J. Wiseman, «Iraq» 16 [1954], 202-12, lámina 52) llevó a una revisión de la cronología de ambos libros, efectuada por Schaumberger *(op. cit.,* 423-35), cuyos estudios han significado un notable esclarecimiento de la cronología macabea. De hecho, 1 Mac observa un cómputo otoñal para el comienzo del tño (excepto cuando se trata del templo), y 2 Mac cuenta los años empezando en primavera, de acuerdo con el cómputo babilónico, más antiguo.

La reforma de la cronología exige también un reajuste de la secuencia de los acontecimientos en 1-2 Mac. El segundo acierta al situar la muerte de Antíoco IV Epífanes antes de la dedicación del templo (2 Mac 9,1-29; 10,1-9), y 1 Mac tiene un orden incorrecto (1 Mac 4,36-61; 6, 1-17). Antíoco murió hacia octubre de 164 (en el año 148 de los seléucidas, si se empiezan a contar los años en primavera, como hace la tableta 35603; en el año 149 de la era seléucida, si se empieza a contar en otoño, como hace 1 Mac 6,16), y el templo fue dedicado el 14 de diciembre de 164 (1 Mac 4,52; 25 Kisleu del año 148 de los seléucidas, empezando a contar esta vez en primavera). Para situar correctamente la muerte de Antíoco en 1 Mac es preciso colocar 1 Mac 6,1-17 delante de 4,36-61.

Este cambio proporciona además una perspectiva correcta para las batallas de Judas narradas en 1 Mac 5, que tuvieron lugar después de la muerte de Antíoco IV Epífanes, como da a entender 2 Mac 10 y 12, lugares paralelos de 1 Mac 5.

Estos acontecimientos habrían tenido el orden siguiente:

1 Mac		*2 Mac*
4,1-27	Batalla de Emaús (165)	8,8-29.34-36
4,28-35	Primera campaña de Lisias y sus consecuencias (164)	11,1-21.27-12,1
6,1-16	Muerte de Antíoco IV Epífanes (164)	9,1-29
6,17	Subida al trono de Antíoco V Eupátor (164)	10,10-11
4,36-61	Recuperación del templo y dedicación (164)	10,1-8
5,1-68	Batallas de Judas contra los pueblos vecinos (163)	10,14-38; 12,2-45

12 XI. Doctrina teológica. Reflejo de una época de la historia judía acerca de la que sabemos todavía muy poco, 1-2 Mac significan un hito de especial relieve en el desarrollo de la revelación. Está fuera de dudas su monoteísmo absoluto. 1 Mac lleva su respeto hacia la Divinidad trascendente hasta el extremo de no mencionar siquiera su nombre. Dios es tan inefable que el autor de 1 Mac no se limita a aludir a él con el apelativo de «Cielos» (3,18.50; 4,10, etc.) —derivado del anterior «Dios de los cielos» del período persa (Esd 1,2; Neh 1,4)— o incluso mediante el pronombre personal «él» (2,61) o «tú» (7,37.41). Pero, aunque distante de su creación, a Dios se le puede encontrar en la oración (3,50-53; 4,30-33) y en la ley (3,48), donde su voz resuena ahora con tanta claridad como en la voz de los profetas (Jr 1,9), que por entonces ya habían desaparecido (4,46; 14,41). La ley es una continuación de la alianza de los Padres (2,20-21.50), alianza santa (1,15); la obediencia a la ley es honrosa (2,49.64; 3,3; 9,10) y asegura el cumplimiento de las antiguas promesas (Jr 31,31; cf. Bar 2,35). La infidelidad a la ley acarrea muerte y castigo (3,21-22; 3,49). Judas y sus hermanos han actuado como salvadores (9,21; 14,29) y jueces (9,72), liberando a Israel y restaurando su antigua herencia (15,33-34). Celosos de la ley, vínculo entre Dios y su pueblo, luchan contra los opresores paganos de su pueblo y los aliados de éstos, los judíos renegados (2,44-48).

Tan desarrollada como la teología de 1 Mac, la de 2 Mac es aún más rica. Al estilo semítico, Jonatán describe la majestad de Dios enumerando sus atributos en 1,24-25. Sólo Dios es un rey bondadoso, providente, justo, omnipotente. Sólo él es eterno. Su poder es tan grande que las criaturas no fueron hechas de algo preexistente (7,28), sino *ex nihilo.* Dios ha demostrado su providencia al elegir a su pueblo y velar por él (1,25). Mora en medio de ellos, en su templo (13,35-36), el más grande, más santo y más famoso de la tierra (2,19.22; 5,15; 14,31; 15,41).

Los judíos poseen la ley de Dios, y si la observan, especialmente el sábado (8,27; 15,1-4), Dios se les mostrará misericordioso (8,27). Pero contra el impío actúa como un juez riguroso (12,6), y cuando sobrevienen los desastres, Israel sólo puede acusarse a sí mismo (4,10-17; 6,12-16; 7,18; 10,4; 12,40-41). Pero la penitencia puede restablecer el vínculo de amistad y armonía con lo divino (7,32-33.37-38; 8,5; 12,42-45).

Dios no dejará sin ayuda a sus justos. Es su defensor (7,6; 8,36; 12,11) y su ayuda puede obtenerse mediante la oración y el sacrificio (3,22). Envía sus ejércitos celestes para luchar al lado de su pueblo (3,23-30; 10,29-31; 11,6-10). Todo el que cae en una guerra justa (12, 45) y los mártires que mueren en la persecución (caps. 6-7) pueden esperar la resurrección (7,9.23; 14,46) a una vida plena (7,11; 14,46), mientras que al impío aguarda el castigo y el tormento (5,9-10; 7,13-14. 17.19.35; 9,18; 13,7-8). La oración de intercesión aumenta el contacto entre el cielo y la tierra, pues no sólo los ángeles, como ya antes se veía en Job 5,1; 33,23, sino también los santos del pasado imploran a Dios en favor de Israel (15,12-16). En la tierra también resulta eficaz esta

oración intercesora, pues mediante ella los hombres pueden acudir en socorro de sus hermanos que partieron, igual que a través de los sacrificios (12,44-45).

Por sus posiciones doctrinales, 2 Mac pertenece a la escuela de los fariseos, mientras que 1 Mac, cuyas ideas suponen un menor desarrollo teológico, se encuentra más cerca de los saduceos.

13 XII. Contenido. Los libros de 1-2 Mac pueden dividirse de acuerdo con el siguiente esquema:

1 MACABEOS

I. Preámbulo (1,1-64)
- A) Alejandro y los Diadocos (1,1-10)
- B) Los helenizantes (1,11-15)
- C) Primera campaña de Antíoco en Egipto (1,16-19)
- D) Antíoco expolia el templo (1,20-24a)
- E) Elegía (1,24b-28)
- F) Apolonio ataca Jerusalén (1,29-35)
- G) Elegía (1,36-40)
- H) Antíoco proscribe el judaísmo e impone las prácticas paganas (1,41-51a)
- I) Ejecución del edicto de Antíoco (1,51b-64)

II. Matatías inicia la resistencia activa (2,1-70)
- A) Lamentación de Matatías (2,1-14)
- B) Se intensifica la acción de la resistencia (2,15-28)
- C) La matanza en sábado y sus consecuencias (2,29-41)
- D) Los asideos (2,42-48)
- E) Testamento de Matatías (2,49-70)

III. Judas Macabeo al frente de la lucha (3,1-9,22)
- A) Elogio de Judas (3,1-9)
- B) Judas derrota a Apolonio y Serón (3,10-26)
- C) Antíoco marcha al Oriente (3,27-37)
- D) Judas derrota a Gorgias y Nicanor (3,38-4,27)
- E) Judas derrota a Lisias en Bet-Sur (4,28-35)
- F) Purificación y dedicación del templo (4,36-61)
- G) Luchas de Judas con los pueblos vecinos (5,1-68)
  - a) Idumea (5,3-5; 2 Mac 10,14-23)
  - b) Ammón (5,6-8; ¿2 Mac 8,30-33?)
  - c) Galaad (5,9-13.24-54; 2 Mac 12,10-31)
  - d) Galilea (5,14-23)
  - e) El país de los filisteos (5,55-68; 2 Mac 12,3-9.32-45)
- H) Muerte de Antíoco IV Epífanes (6,1-17)
- I) Asedio de la Ciudadela (6,18-27)
- J) Segunda campaña de Lisias en Judá (6,28-63; 2 Mac 13,1-26)
- K) La expedición de Báquides y Alcimo (7,1-25)
- L) Derrota de Nicanor (7,26-50)
- M) Tratado de Judas con los romanos (8,1-32)
- N) Derrota y muerte de Judas (9,1-22)

IV. Jonatán prosigue la lucha (9,23-12,54)
- A) Jonatán sucede a Judas como jefe (9,23-34)
- B) Jonatán venga la muerte de su hermano Juan (9,35-42)
- C) Báquides tiende una emboscada a Jonatán (9,43-49)
- D) Báquides fortifica Judea; muere Alcimo (9,50-57)

- E) Jonatán escapa y burla a Báquides (9,58-73)
- F) Alejandro Balas (150-145) reclama el trono de Demetrio (10,1-14)
- G) Jonatán apoya a Alejandro Balas y es constituido sumo sacerdote (10,15-50)
- H) Jonatán recibe nuevos honores durante la boda de Alejandro (10,51-66)
- I) Jonatán derrota a Apolonio, general de Demetrio II (10,67-89)
- J) Alianza entre Demetrio II y Tolomeo (11,1-13)
- K) Mueren Alejandro y Tolomeo (11,14-19)
- L) Pacto de Jonatán con Demetrio (11,20-37)
- M) Intrigas de Trifón contra Demetrio (11,38-40)
- N) Jonatán ayuda a Demetrio (11,41-53)
- O) Alianza de Jonatán con Trifón (11,54-62)
- P) Guerra entre Jonatán y Demetrio (11,63-74)
- Q) Tratados de amistad con los romanos y los espartanos (12,1-23)
- R) Actividades militares de Jonatán y Simón (12,24-38)
- S) Jonatán cae preso (12,39-54)

V. Simón como jefe de los judíos (13,1-16,24)
- A) Simón constituido jefe de los judíos (13,1-11)
- B) Simón cierra el paso a Trifón (13,12-24)
- C) Simón construye un sepulcro familiar en Modín (13,25-30)
- D) Simón se une a Demetrio II (13,31-42)
- E) Captura de Gázara y de la Ciudadela (13,43-53)
- F) Demetrio II apresado por los partos (14,1-3)
- G) Gloria de Simón (14,4-15)
- H) Renovación de la alianza con Roma y Esparta (14,16-24)
- I) Decreto de los judíos honrando a Simón (14,25-49)
- J) Antíoco VII concede privilegios a Simón y pone cerco a Trifón (15,1-14)
- K) Regreso de la embajada enviada a Roma (15,15-24)
- L) Antíoco rompe su alianza con Simón (15,25-36)
- M) Juan Hircano y Judas derrotan a Cendebeo (15,37-16,10)
- N) Asesinato de Simón y sus dos hijos (16,11-22)
- O) Conclusión de 1 Mac (16,23-24)

2 MACABEOS

I. Cartas a los judíos de Egipto (1,1-2,18)
- A) Primera carta (1,1-9)
- B) Segunda carta (1,10-2,18)

II. Prefacio del Epitomista (2,19-32)

III. Decadencia del sumo sacerdocio (3,1-4,50)
- A) El episodio de Heliodoro (3,1-40)
- B) Conjura de Simón contra Onías (4,1-6)
- C) Jasón, sumo sacerdote, introduce el helenismo (4,7-20)
- D) Antíoco es recibido por Jasón en Jerusalén (4,21-22)
- E) Menelao, sumo sacerdote (4,23-50)

IV. Antíoco IV Epífanes impone el helenismo (5,1-7,42)
- A) Antíoco saquea Jerusalén (5,1-14)
- B) Antíoco expolia el templo (5,15-23a)
- C) Apolonio ataca Jerusalén (5,23b-26)
- D) Judas Macabeo en el desierto (5,27)
- E) Antíoco impone el helenismo (6,1-11)
- F) Juicio del Epitomista (6,12-17)

G) Martirio de Eleazar (6,18-31)
H) Martirio de una madre y sus siete hijos (7,1-42)

V. Triunfo del judaísmo con Judas Macabeo (8,1-10,9)

A) Judas organiza la resistencia frente a la persecución (8,1-7)
B) Judas derrota a Nicanor y Gorgias (8,8-29.34-36)
C) Otras victorias de Judas (8,30-33)
D) Muerte del perseguidor (9,1-29)
E) Judas purifica el templo (10,1-9)

VI. Las restantes luchas de Judas (10,10-15,39)

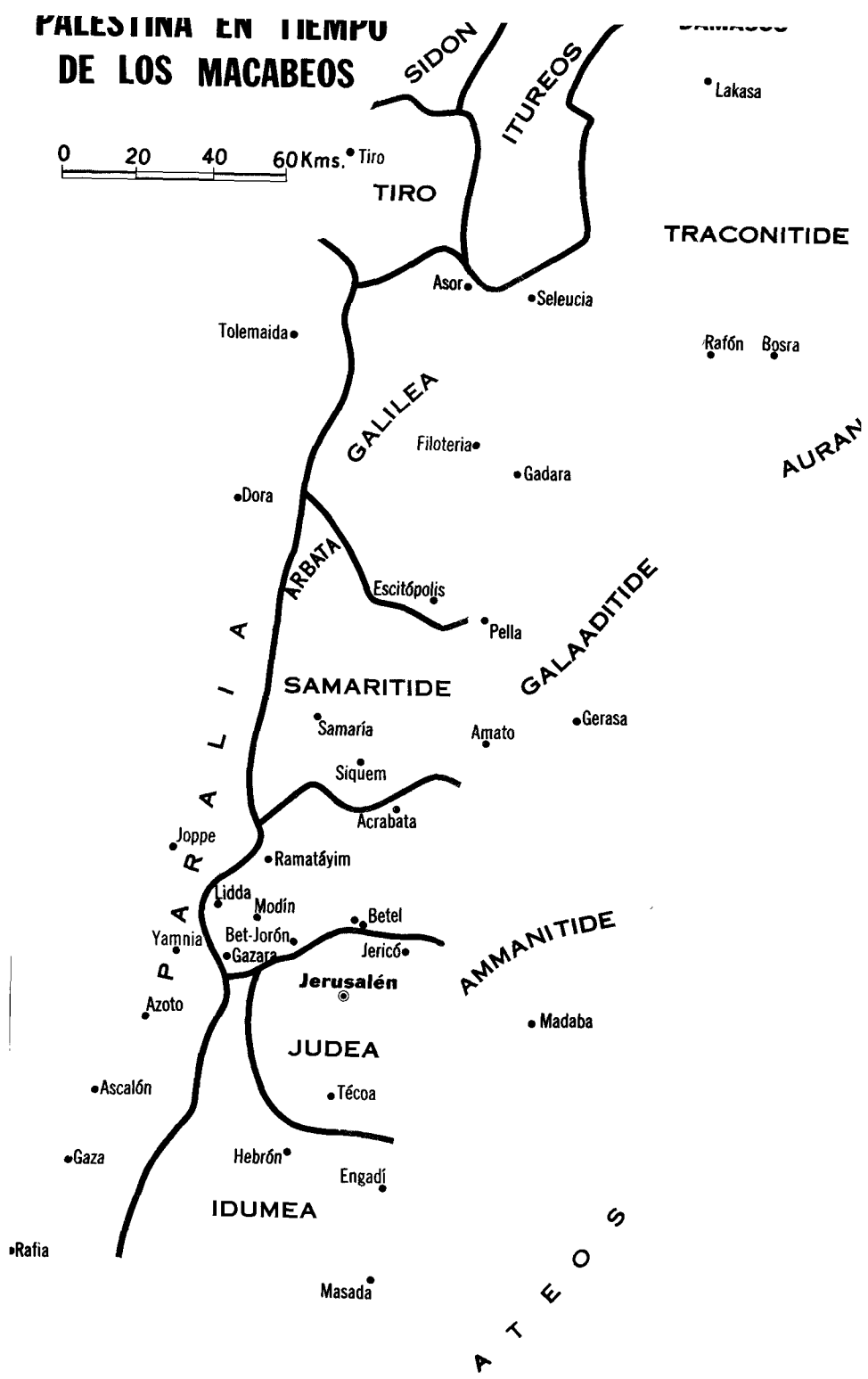
A) Suicidio de Tolomeo Macrón (10,10-13)
B) Judas lucha en Idumea (10,14-23)
C) Judas derrota a Timoteo (10,24-38)
D) Victoria sobre Lisias en Bet-Sur (11,1-15; 12,1)
E) Las cartas (11,16-38)
F) Batallas contra los pueblos vecinos (12,2-45)
G) Segunda campaña de Lisias en Judea (13,1-26)
H) Sube al trono Demetrio I Soter, 161-150 (14,1-2)
I) La hostilidad de Alcimo (14,3-11)
J) Judas y Nicanor (14,12-36)
K) Muerte de Razías (14,37-46)
L) Derrota de Nicanor (15,1-37a)
M) Epílogo del Epitomista (15,37b-39)

COMENTARIO A 1 MACABEOS

14 **I. Preámbulo (1,1-64).** Este preámbulo sirve para describir el escenario en que tendrán lugar las luchas de los Macabeos. Antíoco IV Epífanes entra en escena y da comienzo a su violenta represión del judaísmo, que dará por resultado la resistencia de los judíos fieles a la ley.

A) Alejandro y los Diadocos (1,1-10). Alejandro Magno (356-323) inicia su marcha victoriosa desde Kittim (Chipre en Gn 10,4; 1 Cr 1,7; aquí y en 8,5, Macedonia), en 334. Después de derrotar a Darío III Codomano (336-331) junto al río Gránico (334), en Isso (333) y en Gaugamela (331), sigue avanzando «hasta los límites de la tierra» (de hecho, hacia el este), llegando a alcanzar el río Hifasis (el moderno Beas), en el Punjab. La aparición de su reino se señala en las visiones de Dn 2,33.40 (los pies de hierro de la estatua); 7,23 (la cuarta bestia); 8,5-8.21 (el macho cabrío); 11,3 (el rey poderoso). **3.** *fue exaltado:* Alejandro aceptó honores divinos (cf., de manera semejante, Ez 28,2.5).

El autor repite el relato erróneo según el cual Alejandro, en su lecho de muerte, divide el imperio entre sus generales, «sus servidores», que habían sido educados con él. Josefo *(Ant.,* 11.8, 7 § 346) niega la veracidad de este relato, y la lenta fragmentación del imperio —Seleuco ocupó Babilonia el año 311; éste y los otros cuatro «reyes» lo fueron a partir de 306— confirma sus aseveraciones. Los sucesores de Alejandro (Diadocos), y en especial los Tolomeos y los Seléucidas, llegado el momento reclamarían la herencia directa del Macedonio. Alejandro mu-



rió en Babilonia en junio de 323, a la edad de treinta y dos años, habiendo gobernado varios meses más que la fecha redonda de «doce años» (v. 7) (→ Daniel, 23:3, donde aparece una lista de los Seléucidas y Tolomeos).

10. *Antíoco Epífanes:* 1 Mac salta a septiembre de 175, cuando Antíoco IV Epífanes (175-164) sucedió a Seleuco IV (187-175), su hermano, en el trono de la dinastía seléucida (cf. 2 Mac 4,7); Antíoco III, padre de ambos, había sido derrotado por los romanos en Magnesia el año 190, y en virtud del tratado de Apamea (188), el joven Antíoco fue llevado a Roma en calidad de rehén. Regresó después de que su hermano fuera asesinado, a fin de hacerse cargo de la regencia junto a su sobrino, otro Antíoco que gobernó con su tío hasta que murió en 168, y al que él terminó por deponer. Hacia 169, el nuevo rey tomó por título *theos epiphanes* («Dios manifiesto»), pero sus súbditos lo cambiarían pronto por el apodo de *epimanes* («loco»). (2 Mac 3,1-4,6 podría leerse aquí, pues en ese pasaje se consignan acontecimientos sucedidos durante el reinado de Seleuco IV que constituyen un trasfondo adecuado para el expolio del templo realizado por Antíoco).

15 **B) Los helenizantes (1,11-15).** Esta sección viene ampliada en 2 Mac 4,7-20. El más destacado entre los helenizantes es Jasón (realmente, Josué), hermano del sumo sacerdote Onías (III). Jasón compró el sumo sacerdocio y comenzó a introducir las modas helenizantes. Redujo las concesiones religiosas que los judíos habían conseguido de Antíoco III (Josefo, *Ant.,* 12.3, 3 § 129-53; 2 Mac 4,11) para adoptar las «prácticas de los gentiles». La manera griega de vivir incluía la creación de un *gymnasion* (lugar para ejercicios atléticos, lecciones filosóficas e incluso para practicar el culto) y un *ephebeion* (organización dedicada a la formación de la juventud en los aspectos cultural, físico y premilitar; 2 Mac 4,9-10). Como la marca de la circuncisión (1 Mac 1,15) —signo de la alianza con Yahvé (Gn 17,10-14)— se hacía demasiado notoria con la desnudez del gimnasio, los judíos helenizantes trataban de disimularla mediante una operación.

Algunos autores (como Abel y Starcky, *op. cit.,* 54-56) creen que el cambio más radical llevado a cabo en este período fue el nuevo estatuto de la ciudad. A petición de Jasón, Jerusalén se convirtió en una *polis* griega, y como tal fue convocada algunas veces para participar en las fiestas y sacrificios de los dioses (2 Mac 4,9.18-20). Semejante cambio en la constitución de la ciudad equivalía a una apostasía del yahvismo. Otros autores sostienen que por entonces Jasón estableció únicamente un *politeuma,* corporación de judíos helenizados con determinados derechos y privilegios (Bickermann, *op. cit.,* 59-65). Según estos autores, hasta que se edificó el Akra en Jerusalén (año 167), el estatuto de la ciudad no cambió.

En todo este proceso de helenización, los judíos mismos fueron los que tomaron la iniciativa. Abandonando la alianza con Yahvé por otra alianza con los paganos (v. 15), «se entregaron a hacer el mal» (cf. 1 Re

21,20.25; 2 Re 17,17; Eclo 47,24). (Aquí encajan los acontecimientos de 2 Mac 4,21-50).

C) Primera campaña de Antíoco en Egipto (1,16-19). Aunque en virtud del tratado de Apamea le estaba prohibido atacar a los amigos de Roma, Antíoco buscó un pretexto para hacer la guerra a Egipto, con intención de extender su influencia sobre este país. Esta campaña (169) constituyó un éxito para sus ejércitos, si bien no se llegó a capturar Alejandría. Cansado de pelear, Antíoco dejó el mando de la guerra a su testaferro, su sobrino Tolomeo VI Filométor (180-145), que prosiguió el cerco de Tolomeo VIII Evergetes II (145-116)) en Alejandría.

D) Antíoco expolia el templo (1,20-24a). Si bien 2 Mac 5,15-21 sitúa este acontecimiento después de la segunda campaña de Antíoco en Egipto, Dn 11,25-30 (esp. 28) demuestra que corresponde a la primera. **23.** *tesoros escondidos:* 2 Mac 5,21 dice 1.800 talentos. Para llevar adelante este latrocinio, Antíoco tuvo el apoyo del impío sumo sacerdote Menelao, que había suplantado a Jasón (2 Mac 4,23-26; 5,15). **20.** El año 143 de la era seléucida sería el 169, en otoño.

16 **E) Elegía (1,24b-28).** Esta lamentación proclama la gran amargura que en todo Israel produjo aquel sacrilegio; hasta se dice que la tierra tembló. **24b.** *actos de asesinato:* La alusión es oscura. Starcky (BJ) cree que recuerda los acontecimientos de 2 Mac 5,12-14 (Abel y Starcky, *op. cit.).* En 1 Mac nada más se dice de estos acontecimientos. *arrogancia:* Bien conocidas eran las pretensiones de divinización que albergaba Antíoco IV; llegó a identificarse oficialmente con Zeus Olímpico (cf. Dn 11,36). (Aquí encajaría 2 Mac 5,1-14. Antíoco invadió Egipto en el año 168 por segunda vez, coronándose rey de Egipto en Menfis. Obligado por Roma a retirarse, volvió su ira contra los judíos, de los que pensaba que se habían sublevado).

F) Apolonio ataca Jerusalén (1,29-35). Tiene un paralelo en 2 Mac 5,23b-26. **29.** *dos años después:* Con referencia a su primera campaña en Egipto, en 167 por tanto. *jefe recaudador de tributos:* La expresión del texto, *archonta phorologias,* se debe a que el traductor ha leído mal *śar hammissim,* «jefe de levas» (en Ex 1,11, «jefe de los trabajadores»), en vez de *śar hammussim,* «jefe de los misios», como se designa a Apolonio en 2 Mac 5,24. Este Apolonio es con toda probabilidad el mismo de 3,10. **30.** *cayó repentinamente:* La artimaña se describe en 2 Mac 5,25-26. **31.** *arrasó... murallas:* Típico castigo de una ciudad sublevada (cf. 2 Re 25,8-10). **33.** *fortificó la ciudad de David:* En 2 Sm 5,7.9 es la parte meridional de la colina que se eleva entre los valles de Tiropeón y Cedrón, la más al este de las dos colinas de Jerusalén. Aquí sitúa J. Simons la nueva ciudadela (Simons, JOT 144ss). En tiempos de los Macabeos, sin embargo, la ciudad edificada sobre la colina occidental era conocida con el nombre de David. En consecuencia, Abel *(Histoire,* 1, 122) localiza aquí la fortaleza. Sobre este promontorio, la «gente pecadora, hombres sin ley», es decir, las tropas seléucidas y sus aliados judíos (v. 34), edificaron y equiparon una ciudadela *(akra)* que dominaba el templo. **35.** *gran lazo:* Constituía un

gran peligro para la ciudad y el templo. No está claro si esta ciudadela fue la Jerusalén griega, considerando el resto de la ciudad, que carecía de murallas, como una simple aldea suburbana (cf. 1 Mac 15,28). Las tropas seléucidas ocuparon la fortaleza hasta el año 141, en que Simón las expulsó (1 Mac 13,49-50).

G) Elegía (1,36-40). En un estilo que recuerda Sal 79, el autor deplora los actos de los habitantes de la ciudadela y las consecuencias que ésta tuvo para Jerusalén, especialmente por lo que se refiere a su vida religiosa.

17 **H) Antíoco proscribe el judaísmo e impone las prácticas paganas (1,41-51a).** A fin de unificar su reino, integrado por tantos y tan diferentes grupos étnicos y lingüísticos, políticamente tan inestable y geográficamente tan difuso, Antíoco juzgó necesario fomentar el proceso de sincretismo cultural y religioso que tan fuerte impulso recibiera en tiempos de Alejandro. Se introdujo el culto oficial de una divinidad suprema sincretista —conocida por el nombre de Zeus Olímpico (2 Mac 6,2), pero también con los de Hadad o Baal—. En Judá, sin embargo, las dificultades fueron excepcionales, pues allí la religión y las aspiraciones a la independencia nacional eran una misma cosa; la ley exigía autonomía y teocracia. Antíoco entendió que la asimilación de esta provincia pedía ante todo la supresión de la religión local antes de que fuera posible su integración en el orden social común. Por ello, en 167, dio comienzo a una serie de medidas represivas desde el momento en que el Akra de Jerusalén estuvo suficientemente asegurada.

El decreto de que hablan los vv. 41-42 no se encuentra en los restantes historiadores de la época, y algunos autores modernos ponen en duda su existencia, si bien conceden que puede ser un eco de la política general seguida por Antíoco. Como hace notar el v. 43, muchos recibieron bien el cambio y adoptaron la religión del rey.

Las cartas enviadas a Judá (vv. 44-50) eran claras y terminantes; proscribían el judaísmo y exigían la imposición del nuevo culto bajo pena de muerte. Abolían las últimas concesiones religiosas que había otorgado Antíoco III (Josefo, *Ant.,* 12.3, 3-4 § 129-53). **46.** *los santos:* Alusión oscura. La mejor interpretación hace que abarque a todos los fieles (cf. Dn 7,17-21; algunas versiones leen «sacerdotes»). **47.** *santuarios de los ídolos:* Nichos para colocar imágenes y altares para quemar incienso.

I) Ejecución del edicto de Antíoco (1,51b-64). 2 Mac 6-7 describe vívidamente la forma en que se aplicó el edicto del rey. **51.** *inspectores: Episkopoi.* El inspector jefe, el *geronta* de 2 Mac 6,1, ha recibido distintas interpretaciones: «Gerón», «senador», «anciano» (Abel, EBib 361; Dancy, *op. cit.,* 76). Es un ateniense, probablemente de la misma Atenas, y no, como sugiere Dancy, miembro de un cierto sector de la población antioquena. **52.** *muchos:* Las «reformas» fueron gozosamente aceptadas por algunos (v. 43), aunque otros se sometieron a ellas sólo a la fuerza (2 Mac 6,6-7). **53.** *esconderse:* Algunos serían descubiertos y morirían (2 Mac 6,11).

El 7 de diciembre del año 167 —15 de Kisleu del año 145 de la era seléucida—, Antíoco llegó al colmo de su maldad en el sentir de los fieles; erigió un altar a Zeus en el templo de Yahvé. **54.** *abominación desoladora:* La frase *bdelygma erēmōseōs* está tomada de Dn 11,31. Traduce el hebreo *šiqquṣ mᵉšōmēm,* que alude a un ídolo detestable, un signo horrendo para el piadoso creyente que lo mira. El término *šiqquṣ,* «abominación», va en lugar de *baʿal,* la deidad semítica, y *mᵉšōmēm* (o simplemente *šōmēm,* en Dn 12,11) es un juego de palabras por resonancia con *baʿal šāmēm* (antiguamente, *šāmayim),* «señor de los cielos», que en esta época era un título de la deidad siria, identificada con Zeus Olímpico. La erección de esta divinidad en el templo consistió en colocar un altar sobre el de los holocaustos (cf. v. 59). De esta manera sustituía al Santo de los Santos como centro del culto en el templo. También se erigieron altares en la plaza del mercado de Jerusalén (2 Mac 10,2), así como en «las ciudades circunvecinas de Judá». **55.** *quemaban incienso a las puertas...:* Los judíos, al parecer, adoptaron la costumbre griega de levantar pequeños santuarios en las calles y en los porches de las casas. **56.** *libros de la ley:* El Pentateuco. **58.** *mes tras mes:* Algunos judíos no querían tomar parte en la celebración mensual del día natalicio del rey divinizado (2 Mac 6,7). **59.** *día veinticinco del mes:* El 17 de diciembre de 167, 25 Kisleu. Con toda probabilidad, éste era el día natalicio de Antíoco, y se celebraba todos los meses en Judá (v. 54). **60.** *mujeres:* Cf. 2 Mac 6,10.

Al igual que hubo judíos que recibieron de buena gana las nuevas ordenanzas del rey y otros que se sometieron a ellas por la fuerza, no faltaron los que se resistieron a acatarlas, llegando incluso a sufrir la muerte. Eleazar y los siete hermanos son ejemplos que se citan en 2 Mac 6,18-7,42.

18 **II. Matatías inicia la resistencia activa (2,1-70).** Matatías y sus seguidores concentraron sus esfuerzos en quitar los altares sacrílegos, imponer la observancia de la ley y expulsar a los apóstatas. Pero como el aspecto religioso del problema se entremezclaba con el político, su lucha adquirió pronto las dimensiones de un movimiento de independencia.

A) Lamentación de Matatías (2,1-14). **1.** *Matatías:* En hebreo, *mattityāhû,* «don de Dios». Josefo lo hace «hijo» (GJ 1.1, 3 § 36), es decir, «nieto» *(Ant.,* 12.6, 1 § 265) de Asamonaios, de donde procede la designación «asmoneo» que se aplicaría después a la dinastía de los Macabeos. *Yehoyarib:* Es el mismo de 2 Cr 24,7, que encabeza la primera de las veinticuatro clases sacerdotales. *Modín:* Hoy, el-Midyah, a unos 12 kilómetros al este de Lod (Lidda). **2.** Se dice que los sobrenombres de los hijos de Matatías significan, respectivamente, «afortunado», «ardiente», «designado por Yahvé» (o «el martillo» o «el cabeza de martillo», igualmente), «despierto» y «favorito» (cf. Abel, EBib). Todos ellos tuvieron una muerte violenta.

La lamentación de Matatías por el templo está construida a base de expresiones características del AT (cf. v. 9 y Lam 2,11.21), con alusiones a los males presentes (cf. v. 9 y 1,23.61; 2 Mac 5,24). **8.** *sin honor:* El sentido así lo exige, pero es necesario suplir la negación. **10.** *¿qué nación...?:* Judá es tan débil que cualquiera es capaz de expoliarla. Se trata de una hipérbole semítica. **14.** *rasgaron sus vestidos:* Gesto tradicional de lamentación (2 Sm 1,11; Jr 6,26).

B) Se intensifica la acción de la resistencia (2,15-28). Se impone el sacrificio para celebrar el día natalicio del rey (2 Mac 6,7). Matatías se había retirado de Jerusalén quizá para eludir la participación en tales sacrificios (2,1), cosa que hacían todos «los que se quedaron en Jerusalén» (2,18). No era verosímil que ahora consintiera en sacrificar. **18.** *amigos del rey:* Los últimos en la graduación de los «amigos del rey» (amigos, honorables amigos, primeros amigos, amigos primeros y preferidos). Hay alusiones a los primeros amigos en 10,65; 11,27; 2 Mac 8,9. **24.** *ira justa:* Matatías actuó de acuerdo con la ley (cf. Dt 13,7-10; Ex 34,13). **25.** *enviado del rey:* Josefo lo llama Báquides (GJ 1.1, 3 § 36) y Apeles *(Ant.,* 12.6, 2 § 270). **26.** La acción de Pinjás (Nm 25,6-15) se recuerda también en Sal 106,28-31; Eclo 45,23.

Matatías conduce el grupo rebelde hasta las colinas desiertas, probablemente en el territorio al este de Modín. 2 Mac 5,27 consigna la huida del grupo.

19 **C) La matanza en sábado y sus consecuencias (2,29-41).** Rehusarse a tributar el culto impuesto por el rey significa tanto como disponerse a morir o elegir la huida. 1 Mac cuenta ahora la suerte que corrieron algunos por negarse a obedecer. **29.** *rectitud y justicia:* Según la ley (cf. Is 56,1; Sal 106,3). *desierto:* Refugio tradicional de los exiliados políticos (cf. 1,53; 1 Sm 23,14). **31.** Filipo y sus hombres ordenaron a estos judíos abandonar sus cuevas (2 Mac 6,11) un sábado (v. 32) para dar cumplimiento a la orden del rey. **38.** *murieron:* Por asfixia provocada al prender fuego a la maleza previamente amontonada junto a las bocas de los refugios (Josefo, *Ant.,* 12.6, 2 § 274-75). Su rígida religiosidad no les permitía ni siquiera defenderse, pues ello significaría una violación del reposo sabático. Matatías y los suyos toman la decisión, más realista, de pelear en situación análoga.

D) Los asideos (2,42-48). Los *asidaioi* son los *ḥăsîdîm,* «piadosos» o «fieles». El nombre les caía bien, pues su mayor preocupación se centraba en la ley y en su cumplimiento. Aparecen ahora como grupo por vez primera en la historia. Si bien 2 Mac 14,6 los identifica con todos los seguidores de Judas, se trata en realidad de una simplificación (2,42). Más tarde, algunos asideos solicitaron la paz (7,13), dando principio al movimiento de los que se separaron de los asmoneos. Los asideos son los predecesores de los fariseos («los separados») y los esenios («los puros»), dos de las escuelas «filosóficas» judías que describe Josefo (GJ 2.8, 2-14 § 119-66), siendo la tercera la de los saduceos («hijos de Sadoq»). **43.** *se unieron a ellos:* 2 Mac 8,1 habla de esta fuerza como si estuviera dirigida por Judas (como de hecho lo estaría más tarde) y no por Matatías. Contaba con 6.000 hombres. **44.** *formaron un ejército:* En los vv. 45ss y en 2 Mac 8,5-7 se explica para qué sirvió este ejército.

pecadores... hombres sin ley: Los paganos (1,34; 2,48.62) y los judíos apóstatas (1,11). **47.** *hombres insolentes:* Los agentes de los Seléucidas (cf. 1,21). **48.** *rescataron la ley:* Mediante su acción militante impidieron que el judaísmo se sumergiera en un culto sincretista. No permitieron que el «cuerno» (poder) del «pecador» (¿Antíoco?; cf. v. 62) aboliera la ley mosaica y la alianza de Yahvé.

E) Testamento de Matatías (2,49-70). La escena en torno al lecho mortuorio recuerda las últimas recomendaciones de Jacob (Gn 49) y la partida de Moisés (Dt 33). Por su contenido, sin embargo, este pasaje está más cerca de Eclo 44-50, la «alabanza de los Padres». Matatías recuerda la fe de Abrahán (Gn 22), de José (Gn 39), de Pinjás, «nuestro padre» (v. 26; Nm 25), de Josué (Jos 1), de Caleb (Nm 13), de David (2 Sm 7), de Elías (1 Re 18; 2 Re 2), de Ananías, Azarías y Misael (Dn 1,6) y de Daniel (Dn 6). Son los héroes que merece la pena emular. El autor de 1 Mac demuestra estar enterado de los relatos y las intenciones que éstos tienen en Dn. **49.** *ira furiosa:* La ira del Señor contra los pecados de su pueblo (cf. 2 Mac 6,12-16). **51.** *gran honor:* Como héroes del pueblo; así se les consideraba en el tiempo en que se escribía 1 Mac. **62.** *corrupción y gusanos:* Alusión a la muerte de Antíoco, que se describe detalladamente en 2 Mac 9. **65.** *Simón:* Aunque es mayor que Judas y Jonatán, Simón ocupó el puesto de jefe en la familia sólo después de desaparecidos los otros dos. **70.** El año 146 de los Seléucidas sitúa este acontecimiento en la primavera de 166. *Modín:* Cf. comentario a 13,25-30.

20 III. Judas Macabeo al frente de la lucha (3,1-9,22).

A) Elogio de Judas (3,1-9). El autor elogia los éxitos de Judas en un pasaje poético (3-9). **5.** *abrasó:* Cf. 5,5.35.44; 2 Mac 8,33. **7.** *reyes:* Antíoco IV Epífanes (3,27), Antíoco V Eupátor (6,28) y Demetrio I Soter (8,31; 9,1). **8.** *cólera:* Terminó el castigo de Dios a su pueblo pecador (cf. 2 Mac 6,12-16). **9.** *términos de la tierra:* Al menos hasta Roma (8,20; cf. también 3,26).

B) Judas derrota a Apolonio y Serón (3,10-26). Esta sección carece de paralelo en 2 Mac. Dado que 1 Mac se limita a resumir la primera victoria —es decir, la lograda contra el odiado Apolonio (1,29-35; 2 Mac 5,23b-26)—, resulta muy chocante que cuente el detalle de que Judas le quitó la espada a Apolonio (cf. algo semejante en 1 Sm 21,9). **10.** *Samaría:* Josefo dice que Apolonio era *stratēgos,* «comandante militar», y *meridarchēs,* «gobernador» de Samaría *(Ant.,* 12.5, 5 § 261, 264; 12.7, 1 § 287). Es posible, por consiguiente, que reclutase buena parte de su ejército sobre el terreno.

El siguiente en sufrir la derrota fue Serón, el comandante sirio (3, 13-26). Josefo dice que era *stratēgos* de Celesiria, pero no es verosímil que tuviese un cargo tan importante. **15.** *hombres impíos:* Judíos renegados, a los que Judas era opuesto (cf. 2,44). **16.** *la subida de Bet-Jorón:* Había dos localidades que llevaban el nombre de Bet-Jorón, separadas entre sí unos cinco kilómetros: Bet-Jorón de Arriba y Bet-Jorón de Abajo. Estaban al principio y al final del paso que unía las llanuras

costeras con las tierras altas al norte de Jerusalén. Atrapando a su enemigo en el estrecho paso ascendente, Judas pudo derrotarlo con una pequeña fuerza, que además estaba debilitada por el ayuno (v. 17). Los derrotados hombres de Serón se precipitaron hacia la llanura, desparramándose por la franja costera, aquí llamada anacrónicamente país de los «filisteos». **18-19.** *cielos:* Circunloquio en vez de «Dios»; el autor de 1 Mac nunca emplea el nombre «Dios» ni «Señor». Sus victorias proporcionaron a Judas un gran renombre, que atrajo la atención del rey (cf. 2 Mac 8,7).

C) Antíoco marcha al Oriente (3,27-37). Aunque 1 Mac parece atribuir a los éxitos de Judas el que Antíoco reuniese sus fuerzas, es posible que en ello influyeran otras consideraciones de mayor importancia, como la necesidad de sujetar al sátrapa de Armenia, Artaxias, que se había declarado independiente después de la muerte de Antíoco III, y la urgencia de recuperar otras provincias orientales al mismo tiempo que se protegían los territorios amenazados por el creciente poderío de los partos. **28.** *la soldada de un año:* Cf. 1 Mac 10,36. Los reyes seléucidas pagaban a sus mercenarios por adelantado, y probablemente también a sus tropas fijas. **31.** *Persia:* En 1-2 Mac, este término significa todo el territorio situado al este del Tigris (cf. 2 Mac 1,19).

32. Lisias, el «pariente» del rey, es decir, un individuo que pertenecía al círculo cortesano de más alto rango (1 Mac 10,89; 2 Mac 11,1), se queda al cargo de la parte occidental (v. 32) y del Antíoco más joven (Antíoco V Eupátor, 164-162), que por entonces sólo tenía siete años. **34.** *la mitad de sus tropas:* Josefo dice que sólo «parte» de sus fuerzas, lo que parece más verosímil; Judas no constituiría realmente una amenaza tan seria para Antíoco o no habría dado comienzo a nuevas campañas.

También otros monarcas habían deportado a los israelitas (2 Re 17,6) y habían colonizado el territorio de éstos. (Esd 4,2.10; 2 Re 17,24), pero Antíoco intentó ir más lejos aún en sus planes de desarraigar a los judíos. **37.** *el año ciento cuarenta y siete:* Es el 165. Durante la época helenística, las «provincias superiores» incluían los valles del Tigris y el Eufrates; durante el período persa, con esta designación sólo se significaba la meseta irania.

21 D) Judas derrota a Gorgias y Nicanor (3,38-4,27). El relato paralelo de 2 Mac 8,8-29 atribuye el papel preponderante a Nicanor, uno de los «primeros amigos» del rey, presentando a Gorgias junto a él como un experimentado general o *stratēgos.* 1 Mac, en cambio, describe a Gorgias como jefe del contingente separado en la batalla. **38.** *Tolomeo:* En 2 Mac 8,8 es gobernador *(stratēgos)* de Celesiria y Fenicia (Celesiria, en la época helenística, designaba primero la región comprendida entre el Líbano y el Antilíbano; más tarde abarcaría toda Palestina; cf. 2 Mac 4,45). *Nicanor:* Cf. 1 Mac 7,26ss; 2 Mac 8,9; 14; 15. *Gorgias:* Cf. 1 Mac 5,58; 2 Mac 8,9; 10,14; 12,32ss. *amigos:* Cf. comentario a 2,18. **39.** *infantería... caballería:* Las cifras discrepan de los 20.000 que trae 2 Mac 8,9, que es otro «número redondo». Cf. 1 Cr

18,4; 19,18 sobre la posible fuente de las cifras implicadas. Hay una sutil e intencionada comparación de Judas con David. **40.** *Emaús:* En la Šefelá, en las faldas de la serranía de Judá, a unos 32 kilómetros al noroeste de Jerusalén. **41.** *mercaderes:* Fueron invitados por Nicanor (2 Mac 8,10-11) a reunir una suma de 2.000 talentos, que se debían a los romanos en concepto de tributo (tal vez la indemnización a que alude el tratado de Apamea). El precio —noventa esclavos por un talento— era la mitad del precio normal que se pagaba por los esclavos en Grecia.

Impedido de ir a Jerusalén por haber fortificado sus enemigos el Akra, Judas reunió a sus seguidores en Mispá, el antiguo santuario, a unos 13 kilómetros al norte de Jerusalén, que iba asociado al recuerdo de los Jueces (Jue 20), Samuel (1 Sm 7,5; 10,17) y Jeremías, así como con el «resto» del pueblo (Jr 40,6). Allí se prepararon para la batalla y oraron pidiendo ayuda. La lamentación del v. 45 explica por qué eligieron Mispá para concentrarse y hacer oración: en Jerusalén no quedaba ya ningún israelita auténtico; su santuario estaba impuro.

48. A partir del exilio, los sacerdotes ya no poseían los *urim* y *tummim* (Esd 2,63; Neh 7,65); por consiguiente, Judas y sus hombres consultaron el Libro de la Ley a fin de obtener algún presagio. El santo y seña «ayuda de Dios» pudo ser inspirado por algún pasaje como Gn 49,25; Ex 18,4 (2 Mac 8,23). En la antigüedad se acostumbraba inscribir estas consignas en los estandartes (cf. 2 Mac 13,15; 1QM 4, 13, etc.). **56.** Los grupos despedidos del ejército son los que nombra Dt 20,5-8; 2 Mac 8,13 habla simplemente de cobardía y falta de fe. Como jefes al frente de las distintas divisiones del ejército, Judas, según 2 Mac 8,22, pone a sus hermanos Simón y Jonatán, y también a José, hijo de Zacarías (1 Mac 5,18.56). Las unidades del ejército se organizan según Ex 18,21, y esta disposición se encuentra también, al menos en parte, en la organización militar de los Seléucidas y de Qumrán.

22 **4,1-9.** Unos judíos renegados (Josefo, *Ant.,* 12.7, 4 § 305) o los hombres de la ciudadela (v. 2) guiaron a Gorgias hacia el campamento de Judas. Este aparece en la llanura al sur de Emaús con la mitad de sus fuerzas (v. 6; 2 Mac 8,16.23) y les dirige una exhortación (vv. 8-11) que tiene su paralelo en 2 Mac 8,16-20, si bien los incidentes mencionados son distintos. Aquí se alude a Ex 14. **10.** *cielos:* Dios (cf. comentario a 3,18-19). **15.** Los supervivientes del ejército de Nicanor acuden a refugiarse en Gazara (Guézer), Azoto (Ašdod) y Yamnia (Yabné), tres ciudades del territorio filisteo. Las «llanuras de Idumea» (v. 15), al parecer, se extendían más al norte en aquella época, al menos hasta el norte de Bet-Sur (4,29). **18.** Judas se vuelve para luchar contra el destacamento de Gorgias que había ido a buscarle, en vano, a las colinas. En 2 Mac 8,25-26 se indica que la inminencia del sábado les impidió proseguir la persecución. **23.** *grandes riquezas:* Incluyendo el dinero de los mercaderes de esclavos, del que éstos no podrían ya hacer uso (2 Mac 8,25). **24.** El ejército de Judas da gracias al estilo del Sal 136. Pasado el sábado, entregaron parte del botín a los necesitados (2 Mac 8,28-30). Los supervivientes del ejército de Nicanor (v. 26) y el mismo

Nicanor (2 Mac 8,34-36) llevan a Lisias noticias de la lucha y sus resultados.

23 **E) Judas derrota a Lisias en Bet-Sur (4,28-35).** Hay un relato paralelo de esta batalla y sus resultados en 2 Mac 11,1-15. Lisias no pudo vencer a Judas en Bet-Sur, se retiró a Antioquía y negoció la paz con los judíos. **28.** *el año siguiente:* El año 148 de los Seléucidas (3,37; 2 Mac 11,21) o 164 a. C., Lisias llegó con 60.000 hombres de a pie y 5.000 de a caballo para invadir Judea. En una maniobra envolvente, descendió por la llanura costera para subir luego contra Bet-Sur (Khirbet et-Tubeiqah), unos 32 kilómetros al sur de Jerusalén. La fortaleza estaba guardada por judíos, a los que Lisias puso cerco. Judas acudió a las armas para llevar auxilio a los sitiados, reuniendo apresuradamente unos 10.000 hombres para salir al encuentro de Lisias (4,29; 2 Mac 11,5-7). Viendo los tremendos obstáculos que se le oponían (que 2 Mac 11,2.4 exagera aún más), Judas oró pidiendo la ayuda de Dios antes de entrar en batalla. Su oración (30-33) recuerda las hazañas de David (1 Sm 17) y Jonatán (1 Sm 14), que también hubieron de enfrentarse con fuerzas más poderosas y salieron bien con la ayuda de Dios. (1QM 11,1-3 contiene una alusión semejante a David y a los filisteos en la oración que recita el sumo sacerdote antes de entrar en combate). Judas fue escuchado; aparecen los jinetes celestiales de 2 Mac 11,8 para indicar que ésta es una batalla del Señor (1 Sm 17,47). Las filas de Lisias, debilitadas gracias a la oración imprecatoria de Judas, empezaron a huir ante éste (35), y Lisias abandona el campo retirándose a Antioquía, con intención decidida de volver más tarde (como lo hace efectivamente en 6,31). En 2 Mac 11,11-15 viene un relato aún más impresionante de la victoria conseguida por Judas; también se dice allí que Lisias entabló negociaciones de paz después de la batalla. (1 Mac narra la dedicación del templo a continuación de la primera victoria de Judas; sin embargo, a aquel acontecimiento precedieron la muerte de Antíoco IV Epífanes [6,1-16] y la subida al trono de Antíoco V Eupátor [6,17]. 2 Mac trae el orden correcto; → 12, *supra).*

24 **F) Purificación y dedicación del templo (4,36-61).** (Relato paralelo en 2 Mac 10,1-8). Judas propuso purificar (36-51) y consagrar (52-61) el santuario, imponiendo así el nombre a la festividad anual que habría de conmemorar este acontecimiento. Al correr de los años, la fiesta habría de conocer varias designaciones: Dedicación *(enkainismos,* 1 Mac 4,59; 2 Mac 2,9.19; *enkainia* en Jn 10,22); Purificación *(katharismos,* 2 Mac 2,16.18; 10,3.5); Tabernáculos *(Skenopegia)* en Kisleu (2 Mac 1,9.18), porque se celebraba durante ocho días, a imitación de la fiesta de los Tabernáculos (Lv 23,33-36); fiesta de las Luces *(phota;* Josefo, *Ant.,* 12.7, 7 § 325; Mishnah, *Baba Kamma,* 6, 6); es conocida más comúnmente por su nombre judío: Hanukkah (en hebreo, «dedicación»).

Judas y su ejército subieron al monte Sión, que ahora quedaba dentro del área del templo; Is 18,7; Sal 75,2. **41.** *Judas designó hombres:* Para hostilizar a los habitantes del Akra mientras se llevaban a cabo

las reparaciones en el templo. La ciudadela dominaba el área del templo (1,33-35), y éste era un motivo constante de malestar hasta que Simón se apoderó de ella en 141. **42.** Los sacerdotes dan comienzo a la tarea de purificar el templo, como Jilkías y sus sacerdotes hicieran antes que ellos (2 Re 23; 2 Cr 29). **43.** Las «piedras de la impureza» (el altar erigido a Zeus Olímpico; 1,54.59) fueron llevadas a un «lugar impuro» (¿el valle Cedrón?; cf. 2 Re 23,4.6.12). **44.** *el altar de los holocaustos que había sido profanado:* Por causa del altar que sobre él se había erigido a Zeus, se había convertido en un nuevo problema. Temiendo incurrir en algún castigo si empleaba en el culto divino un objeto que había sido profanado (cf. Mal 1,6-14), Judas no se decidió a utilizar el antiguo altar. Aguardó a que apareciese un profeta, ya que los profetas habían estado asociados a la reconstrucción del templo (Ageo y Zacarías), y ellos eran los portavoces de la palabra divina (Jr 1,9). Pero los profetas ya habían desaparecido (4,46; 9,27; 14,41); por ello Judas determinó dejar cuidadosamente retiradas aquellas piedras «hasta que viniera un profeta» y éste zanjara definitivamente el asunto (también los sectarios de Qumrán esperaban un profeta; 1QS 9,10-11; 4QTest). Los altares mencionados en 2 Mac 10,2 también fueron destruidos en esta ocasión.

El nuevo altar fue construido con «piedras sin cortar»; así lo mandaba la ley (Ex 20,25; Dt 27,5-6). El templo necesitó reparaciones en diferentes puntos y, finalmente, fue provisto de los enseres necesarios. **50.** La costumbre de encender luminarias en las casas fue el motivo de que ésta se llamase «fiesta de las Luces», y no porque las luces fuesen un símbolo de la libertad religiosa, como discurre Josefo *(Ant.,* 12.7, 7 § 325).

52. Finalmente, las obras de reparación fueron terminadas. Judas y sus hombres pudieron consagrar el templo restaurado el 25 de Kisleu del año 148 de la era seléucida (14 de diciembre de 164; cf. 2 Mac 1,10; Josefo, *Ant.,* 12.7, 6 § 319). **53-54.** Según la ley (por ejemplo, Ex 29,38-41; Nm 7,10-88), en su renovada liturgia ofrecieron sacrificios «en el aniversario del día en que los gentiles habían profanado el templo».

Este día, 25 de Kisleu de 145 (17 de diciembre de 167), era exactamente tres años antes de la fecha en que tiene lugar la dedicación (1, 54.59). La fecha es confirmada por Josefo, *Ant.,* 12.7, 6 § 319, y se contrasta por referencia a las olimpíadas griegas. Los dos años de 2 Mac 10,3 son un error, que arranca del que sufre el autor al fechar la muerte de Antíoco IV, de la que él sabía que precedió a la dedicación, en 165.

56. Las fiestas se prolongaron durante «ocho días», lo mismo que la fiesta de los Tabernáculos (Lv 13,33-36) y la consagración del templo bajo Ezequías (2 Cr 29,17). **60.** Para evitar que en adelante siguieran causando molestias los habitantes de la ciudadela, Judas fortificó también el área del templo, robusteciendo por el sur al mismo tiempo las defensas de Bet-Sur, que guardaban los posibles accesos desde Idumea.

25 G) Luchas de Judas con los pueblos vecinos (5,1-68). (Los correspondientes paralelos se encuentran en 2 Mac 8,30-33; 10,14-23; 12,

2-45). La precaria paz que siguió a la primera campaña de Lisias (4, 28-35; 2 Mac 11) duraría sólo hasta la muerte de Antíoco IV (6,1-16). De acuerdo con lo previsto anteriormente, los judíos habrían de permanecer sometidos al rey, pero libres para observar sus propios «alimentos y leyes», es decir, que se les reconocía libertad en asuntos religiosos (2 Mac 11,27-33). En efecto, el edicto del rey (1,41-50) fue revocado en cuanto afectaba a los judíos. Gorgias, sin embargo, resentido de su primera humillación (4,1.19-22; 2 Mac 8,9), no podía dejar tranquilos a los judíos (2 Mac 10,14). Otros gobernadores se unieron a él en esta actitud hostil (2 Mac 12,2) y rápidamente dio comienzo una ola de incidentes antijudíos (5,1-3.9.15), de forma que los judíos hubieron de sufrir persecuciones, a veces hasta la muerte (2 Mac 12,3-9). Los judíos se defendieron a las órdenes de Judas y tomaron las armas contra los «gentiles en derredor»: el círculo formado por Idumea (5,3-5; 2 Mac 10,14-23), Ammón (5,6-8; 2 Mac 8,30-33), Galaad (5,9-13.24-54; 2 Mac 12,10-31), Galilea (5,14-23) y el «país de los filisteos» (5,55-68; 2 Mac 12,3-9.32-45). Por el momento, estas medidas punitivas y defensivas no iban encaminadas a sacudir el yugo de los Seléucidas, pero los combates pronto seguirían una marcha ascendente, hasta convertirse en verdadera guerra de liberación.

En las descripciones de estos combates aparecen expresiones arcaicas. «Los hijos de Jacob» (5,2), «Israel» (5,3), en lucha con «los hijos de Esaú» (5,3.65), con «Ammón» (5,6), y en el «país de los filisteos» (5,68). El autor bíblico quiere que sus lectores entiendan que Judas y sus hermanos están empeñados en una conquista semejante a la de David (cf. 2 Sm 5-8) para restablecer sus derechos sobre una antigua herencia (15,33).

Otra causa de antijudaísmo en esta época fue la reconstrucción y fortificación del templo (4,36-61), que los gobernadores y poblaciones de alrededor llevaron muy a mal. Estos veían en aquellas obras un monumento al inconformismo judío, en que este pueblo alzaba una bandera de oposición a las normas políticas establecidas en el imperio. Añadido a todo esto el odio ardiente que siempre habían sentido hacia los judíos, el resultado fue una persecución contra las minorías hebreas de todos aquellos territorios (2 Mac 10,14; 12,2).

No es posible ni establecer la secuencia exacta de los combates descritos en 1 Mac 5 y sus lugares paralelos ni armonizar 1-2 Mac, ya que las noticias de los conflictos son incompletas (5,7.14; 2 Mac 10,19), aparte de que los autores bíblicos hicieron transposiciones de estos materiales (→ 11, *supra).* Los acontecimientos, sin embargo, pueden situarse en el año 163.

Consecuencia inmediata de estas luchas fue poner a salvo las vidas de muchos judíos habitantes en territorios donde no podía prestárseles una adecuada protección mediante el expediente de trasladarlos a Judea (5,23.45). Otra consecuencia, provocada directamente por el asedio de la ciudadela (6,18-27), fue la segunda campaña de Lisias, que esta vez actuaba en favor de Antíoco V Eupátor (6,28-54).

26 a) IDUMEA (5,3-5; 2 Mac 10,14-23). Después de fortificar Bet-Sur, Judas emprendió medidas defensivas más al sur, avanzando contra los «hijos de Esaú en Idumea» (que es mejor lectura; A dice «en Judea»), en Akrabattene (5,3). Es de suponer que estas acciones iban dirigidas a pacificar las rutas comerciales que sufrían el acoso de los salteadores. Los idumeos trataban de tender emboscadas (no «bloquear») a Israel (5,3) en aquellas rutas (5,4), retirándose luego a sus fortalezas cuando eran perseguidos (2 Mac 10,14-23). Es incierta la localización precisa de Akrabattene, pero es probablemente la «subida de los escorpiones» (*'aqrabbîm;* Nm 34,4; Jos 15,3; Jue 1,36), sobre la ruta comercial que lleva desde el golfo de Aqaba hasta Beršeba. **4.** *hijos de Beán:* Difícil de identificar. Probablemente se trataba de nómadas, los mercenarios de 2 Mac 10,14. Abel los sitúa al oeste del Jordán, cerca de la «piedra de Bohán», flanqueando, por consiguiente, la ruta comercial de Jerusalén a Jericó (Jos 15,6; 18,17; Lc 10,30). Pero es más probable que se extendieran más al sur en el territorio de Idumea, también cerca de alguna ruta comercial. Judas invocó sobre ellos el *ḥerem,* llevando a cabo su total destrucción (cf. Jos 6,17).

b) AMMÓN (5,6-8; ¿2 Mac 8,30-33?). Una vez que hubo derrotado a los que infestaban las rutas comerciales, Judas cruzó el Jordán para enfrentarse, y derrotar, a Timoteo y sus fuerzas. No se explican las razones concretas de esta expedición. **8.** *Yazer:* Probablemente, la ciudad mencionada en Nm 21,32, la moderna Khirbet Jazzer, cerca de es-Salt. El fragmento, desplazado, de 2 Mac 8,30-33 quizá aluda a esta misma serie de acontecimientos.

c) GALAAD (5,9-13.24-54; 2 Mac 12,10-31). Los judíos instalados en Galaad (en la época helenística, Galaad incluía el distrito situado al norte del río Yarmuk) se vieron obligados a salvar la vida refugiándose en la fortaleza de Datema, cuya localización es desconocida, fuera de que caía a una noche de marcha desde Bosra (5,29). Se mandó aviso a Judas; si no intervenía, se produciría inevitablemente otra matanza de judíos como la ocurrida en el país de Tob (¿en represalia por la derrota de Timoteo en Ammón?), pues Timoteo se preparaba para asaltar Datema. Judas determinó desbaratar el cerco, llevándose consigo a su hermano Jonatán. Como sugiere Dancy (*op. cit.,* 105), es probable que Judas viajara en compañía de su hermano Símón (5,21) por lo menos hasta Bet-Šeán, en dirección norte, antes de cruzar el Jordán (5,52) para adentrarse en el desierto y recorrer en tres días unos 80 kilómetros (5,24).

Si bien no está del todo claro el orden de los acontecimientos de la campaña desarrollada por Judas en Galaad, los próximos párrafos intentarán establecer las relaciones entre los hechos narrados en 1 Mac 5, 24-54 y los que trae 2 Mac 12,10-31.

Judas y sus seguidores se encontraron con una caravana de nabateos y les explicaron sus planes de atacar y eliminar a los galaaditas (5,25-27). Ello pudo ser la causa del ataque árabe de que se habla en 2 Mac 12, 10-12, en el que Judas salió victorioso. Como tenía prisa, Judas hizo rápidamente un arreglo con estos primeros adversarios. Después de su victoria tomó Bosra y luego volvió contra Datema (la Edrei del AT, ¿Nm 21,33?) por la noche. Habiendo llegado allá al amanecer, sus tres columnas consiguieron levantar el asedio, poniendo a Timoteo en fuga (5,34). Judas emprendió entonces la conquista de Alema (5,35), Casfó (Caspín en 2 Mac 12,13-16; la moderna el-Mezeirib), Maqued, Bosor y las restantes «ciudades» de Galaad (5,36).

Sin embargo, el principal enemigo de Judas conseguía escapar. Timoteo reunió un nuevo ejército, contrató mercenarios árabes y acampó cerca de un afluente del Yarmuk, frente a Rafón. Judas, entre tanto, recorría la región en busca de Timoteo y, no hallándolo (ni quizá tampoco a los cautivos de 5,13) en la fortaleza *(charax)* donde creyó que podría encontrarlo (tal vez la moderna Kerak), partió de allí dejando detrás algunos hombres para que asediaran la plaza (cf. 2 Mac 12,18). Conforme se iba acercando Judas, Timoteo envió las mujeres, los niños y la impedimenta (quizá de 1 Mac 5,13) a la fortaleza de Carnáyim. Luego aguardó a ver si Judas se encontraba demasiado fatigado a causa de la caminata, o si tenía miedo, antes de entrar directamente en combate (5,40). Las órdenes de Timoteo dan a entender además que estaba supersticiosamente a la expectativa de algún presagio divino. La respuesta está en las órdenes que da Judas a sus oficiales («escribas»; cf. Dt 20,5-9). Otra vez sale Judas victorioso en el campo de batalla; el ejército de Timoteo corrió a refugiarse en el santuario del *Atergateion,* el templo de la Astarté cornuda de Carnáyim. Timoteo en persona cayó en manos de Dositeo y Sosípater, judíos tobiaditas, que se habían quedado sitiando la fortaleza (2 Mac 12,19) y que se dirigían a reunirse con Judas. Timoteo les convenció para que le dejaran marchar, pues tenía en su poder a algunos parientes de aquéllos (2 Mac 12,24-26).

Entre tanto, Judas atacó a los hombres de Timoteo en Carnáyim y destruyó la ciudad y su templo (5,44; 2 Mac 12,26).

Finalmente, Judas envió a los judíos de Galaad hacia Judea. Camino de la patria hallaron cierta resistencia en Efrón (et-Taiyibeh), pero la superaron; la gente de Bet-Šeán (Escitópolis de 2 Mac 12,29) se mostró más amistosa. Judas llegó a Jerusalén con tiempo suficiente para celebrar la fiesta de Pentecostés (2 Mac 12,31). (Para otra visión de esta campaña, cf. J. Simons, *Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* [Leiden, 1959], 422-25).

27 d) GALILEA (5,14-23). Al mismo tiempo que los judíos de Galaad recurrieron a Jerusalén en demanda de auxilio, de Galilea llegaba otra petición semejante. La misma asamblea que envió a Judas a Galaad comisionó a Simón para que remediara la situación desastrosa de los judíos de Galilea. **15.** *Galilea de los extranjeros:* El «país de los extranjeros» en 1 Mac es la antigua Filistea (4,22; 5,66.68); en consecuencia, la Galilea de que se habla aquí es el territorio situado a lo largo de la costa. Los nombres de ciudad que se consignan vienen a respaldar esta hipótesis. La región es diferente de la Galilea de los gentiles, que se sitúa más tierra adentro (Is 8,23). También Simón salió victorioso y

destrozó a sus enemigos. Hizo que los judíos de Galilea y Arbattá regresaran a Judea. Arbattá es la principal ciudad de Narbattene, cerca del emplazamiento que más tarde ocuparía Cesarea Marítima, en la costa; probablemente correspondía por entonces a Samaría (cf. Josefo, GJ 2.14, 5 § 291-92; 2.18, 10 § 509).

e) EL PAÍS DE LOS FILISTEOS (5,55-68; 2 Mac 12,3-9.32-45). Las expediciones punitivas de que habla 2 Mac 12,3-9 tuvieron lugar, al parecer, antes de que Judas llevara a cabo la campaña de Galaad, aunque no es seguro. Los habitantes de Joppe urdieron una traición; invitaron a los judíos a dar un paseo marítimo —con cargo al erario público (12,3)— y los arrojaron al mar. Judas, en represalia, incendió el puerto de aquella ciudad. Cuando supo que en Yamnia se proyectaba hacer algo parecido, infligió a ésta el mismo castigo.

Los relatos de 1 Mac 5,55-68 y 2 Mac 12,32-45 están mutuamente conectados. Cuando Judas regresaba de Galaad (Simón debía de estar finalizando su campaña; cf. 5,22.55), los dos comandantes que había dejado en Jerusalén (5,18) desobedecieron sus órdenes y, ansiosos de renombre, salieron al encuentro de Gorgias cerca de Yamnia. José (cf. 2 Mac 8,23) y Azarías (también Eleazar en 2 Mac 8,23 y Esdrías en 2 Mac 12,36) fueron derrotados y obligados a refugiarse en la ciudad, mientras Gorgias los perseguía. Posiblemente sufrieron cerco en Bet-Sur (4,61), donde habían encontrado refugio. De ser ello así, se explicaría la localización de los combates siguientes.

Judas dejó que sus hombres descansaran brevemente aprovechando la fiesta de Pentecostés (2 Mac 12,32), partiendo luego en socorro del sitiado Azarías (Esdrías, 2 Mac 12,36). Se encontró con Gorgias, que se echó sobre él (2 Mac 12,32-35), derrotándolo cerca de Hebrón y destruyendo esta ciudad (1 Mac 5,65; puede que la destrucción no fuera total por esta vez). Gorgias logró huir a Marisá (la Mareša de Jos 15, 44). Judas cayó sobre los sitiadores de Esdrías y los derrotó (2 Mac 12, 36-37). Luego avanzó más allá de Marisá (5,66; con VL y Josefo, *Ant.,* 12.8, 6 § 353, en vez de «Samaría» con S y A) y reagrupó sus fuerzas en Adullam, donde pasó el sábado (2 Mac 12,38). Judas recogió entonces los cuerpos de los que habían caído ante Gorgias en Yamnia y los hizo llevar a Jerusalén para que fueran enterrados, enviando al mismo tiempo dinero para que se ofrecieran sacrificios por ellos (2 Mac 12, 39-45). Posiblemente, 1 Mac 5,67 sea otra alusión a la derrota de José y Azarías, pues también en este momento hay una recogida de cuerpos. Después, Judas atacó Azoto (la Ašdod del AT) y otras ciudades innominadas, volviendo finalmente a Judea con sus hombres (1 Mac 5,68).

28 **H) Muerte de Antíoco IV Epífanes (6,1-17).** Hay un paralelo en 2 Mac 9,1-29; 10,9, y posiblemente también en 2 Mac 1,13, que habla de Antíoco, pero de manera que difiere de los relatos consignados aquí. El autor de 1 Mac da por supuesto que Antíoco murió a finales del año 149 de los seléucidas (cuyo comienzo sitúa 1 Mac 6,16 en otoño), después de la dedicación del templo y los combates de 1 Mac 5. De hecho, Antíoco murió a comienzos de aquel año (aceptando el

cómputo de 1 Mac 6,16); por tanto, es preferible el orden que trae 2 Mac (→ 12, *supra).*

1. *Elimaida:* La antigua Elam (Gn 10,22). No hay ninguna ciudad que lleve este nombre, que más bien sirve para designar el territorio en torno a Susa, especialmente hacia el norte y el este. La ciudad y los templos que Antíoco trató de saquear se encuentran en Persia (1 Mac 6,1), pero no se trata de la ciudad de Persépolis (2 Mac 9,2), sobre la que no era necesario que nadie diera información al rey. La ciudad está localizada erróneamente en 1-2 Mac. Por lo demás, sus respectivos relatos concuerdan perfectamente. Polibio *(Historias,* 31.9) narra la muerte de Antíoco en forma muy semejante. **2.** *templo:* Si hemos de fiarnos aquí de 1 Mac 1,13, se trata del templo de la diosa sumeria Nanea o Anaitis, a la que tributaban culto los elamitas y que en la época helenística era identificada con Artemis. *primer rey de los griegos:* Alejandro (1,1). **4.** Antíoco había planeado llegar a Babilonia, pero sólo llegó a Ecbátana (2 Mac 9,3), en Persia (1 Mac 6,5), cuando se enteró de las actividades de Judas. Ecbátana se identifica frecuentemente con Aspadana (Isfahán) porque Polibio dice que Antíoco murió en Tabae (corregido por Gai o Gagai), al sur de Isfahán. **7.** Los judíos «derribaron la abominación» (cf. 1,54 y 4,43). Según lo estipulado en el tratado de paz de 2 Mac 11,15, con que terminó la primera campaña de Lisias y que Antíoco aprobó, los judíos disfrutaban de libertad religiosa. En consecuencia, purificaron el templo y fortificaron el monte Sión y Bet-Sur. La dedicación del templo, sin embargo, tuvo lugar después de la muerte de Antíoco, de forma que su ira tendría que haber sido póstuma. 1 Mac se ha limitado, simplemente, a añadir a la mención de la derrota sufrida por Lisias (6,5-6) un resumen del contenido de 1 Mac 3-5. **8.** *enfermo de pesar:* Antíoco hace honor al apodo que algunos de sus súbditos le habían puesto: *epimanes,* «loco». **10.** *amigos:* Cf. comentario a 2,18. **12-13.** El autor bíblico considera la muerte de Antíoco como un castigo por sus crímenes contra Judá y no por otras faltas que hubiera podido cometer «en país extranjero». **14.** En su lecho de muerte, el rey encomendó a Filipo la tutela de su hijo. Esta encomienda había sido hecha anteriormente a Lisias (3,33), que la cumplió fielmente declarando a Antíoco V Eupátor nuevo rey (6,17). Filipo se volvería ambicioso más tarde (6,55-56.63; 2 Mac 13,23), fue derrotado y tuvo que huir (2 Mac 9,29). Josefo asegura que Antíoco lo capturó y le dio muerte *(Ant.,* 12.9, 7 § 386). **16.** Aquí se cuenta el año 149 de la era seléucida a partir de otoño. Antíoco IV murió en octubre de 164. **17.** *Eupátor:* El sobrenombre del nuevo rey significa «de un buen padre».

29 **I) Asedio de la ciudadela (6,18-27).** Este pasaje carece de paralelo en 2 Mac. Judas se decide a poner cerco a la ciudadela porque ésta era motivo de continuos sobresaltos, ya que estaba custodiada por gentiles y judíos renegados (1,33-34). Ya en este tiempo, la lucha que había empezado a base de medidas defensivas y ataques punitivos va adquiriendo su verdadera fisonomía de una lucha de liberación contra el poder de los Seléucidas. Por desgracia para Judas, algunos de los si-

tiados consiguieron escapar y acudieron hasta Antíoco para informarle de lo ocurrido. Entre ellos se encontraba Menelao (2 Mac 13,3). **20.** Según el cómputo oficial seléucida, el año 150 dio comienzo el 11 de octubre de 163 y finalizó el 29 de septiembre de 162. Judas puso cerco a la ciudadela a comienzos de este año, después de la expedición que le llevó a través de Idumea hasta el «país de los filisteos», en el verano de 163 (5,55-68).

30 J) Segunda campaña de Lisias en Judá (6,28-63; 2 Mac 13, 1-26). La sublevación de Judas adquirió una gran importancia dentro del imperio, y el rey se decidió a sojuzgarla. Lisias casi lo consiguió, pero la amenaza que Filipo suponía para todo el reino obligó a sacar el ejército del territorio judío. Una vez más Lisias hace la paz con los judíos.

Una vez oídos los informes de Menelao, el rey conferenció con sus generales. En realidad, como el rey era aún muy joven, fue Lisias quien tomó las últimas decisiones (6,57; 2 Mac 13,2). La importancia de esta lucha se nota en el gran número de tropas que Lisias reunió, a las que añadió mercenarios, elefantes y carros (6,29; 2 Mac 13,2), así como en la presencia del rey. Las cifras, sin embargo, están exageradas. En la anterior y más importante batalla de Magnesia (190) y en la revista de tropas en Dafne (166) el ejército seléucida totalizaba sólo 52.200 y 50.500 hombres, respectivamente.

Por causa de los elefantes y los carros, Lisias trazó su ruta por la llanura costera, hasta el momento en que lo tuvo todo dispuesto para atravesar Idumea y llegar a poner cerco a Bet-Sur. La guarnición judía defendió la fortaleza con bravura (6,31; 2 Mac 13,18-19). Mientras tanto, Judas atacó al ejército del rey, cerca de Modín, por la noche (2 Mac 13,14-17), pero cometió el error de llevar sus tropas hacia Bet-Zacarías para defender Judá y «la ciudad» (¿Jerusalén? ¿Bet-Sur?; cf. 2 Mac 13,13). El rey se volvió para hacer frente a este desafío con el cuerpo principal de sus tropas. Ambos bandos se prepararon para la batalla; los hombres del rey excitaron a los elefantes con «jugo de uvas y de moras» (6,33-39). Judas y sus hombres ocupaban la parte más baja del terreno. Además no podían compararse con los soldados del rey ni en armamento ni en destreza bélica. A pesar de su heroica bravura —especialmente demostrada por el hermano de Judas, Eleazar Avarán—, Judas fue derrotado y hubo de escapar en dirección a Jerusalén (6,40-48).

Bet-Sur tuvo que capitular por falta de alimentos (6,49; 2 Mac 13,22), pues aquél era año sabático y la tierra hubo de quedar yerma (6,49; Ex 23,11; Lv 25,3-7). La falta de pertrechos era también causa de que la fortaleza de Sión se encontrara prácticamente desguarnecida (6,53-54). Todo apuntaba a una situación desesperada, hasta que Lisias recibió noticias de que Filipo trataba de hacerse con el control del gobierno (2 Mac 13,23). Lisias hizo la paz con los judíos (6,57-59; 2 Mac 13,23) y regresó a su país, permitiéndoles que disfrutaran de libertad religiosa, pero no civil. Menelao fue ejecutado, víctima de las conveniencias políticas (2 Mac 13,4-8). Antes de partir en contra de Filipo,

al que derrotaría (6,63), el rey desmanteló las fortificaciones judías de Sión (6,62). Las noticias del tratado de paz estuvieron a punto de provocar un motín en Tolemaida (2 Mac 13,25-26; cf. 1 Mac 5,22). 2 Mac enfoca toda la campaña como una serie de victorias judías, a la luz del resultado final. La carta de 2 Mac 11,22-26 corresponde a este lugar; en ella se describen los términos en que se firmó la paz. Para los judíos quedan el templo y su libertad religiosa (es el año 163).

31 K) La expedición de Báquides y Alcimo (7,1-25). Demetrio I Soter (161-150), el mayor de los hijos supervivientes de Seleuco IV (187-175), había visto frustradas en el Senado romano sus antiguas aspiraciones a ocupar el trono de Antíoco Epífanes (175-164), al que consideraba como usurpador. Los romanos habían reconocido a Antíoco V Eupátor (164-161) en su lugar, pensando que, debido a su juventud, serviría mejor a los propósitos de Roma. Con la complicidad de su amigo el historiador Polibio, Demetrio consiguió, finalmente, huir de Roma y llegó a Trípoli, donde se proclamó rey legítimo (Polibio, *Historias,* 31.2, 11-15). El pueblo y el ejército de Antioquía se unieron a él, y finalmente pudo llegar allá para tomar posesión del «palacio real de sus antepasados» el año 161. Eupátor y su ministro Lisias fueron ejecutados rápidamente (7,2-4), con lo que se inició una nueva política en relación con los judíos: la represión. La mayor parte de 7,1-25 no tiene paralelo en 2 Mac (cf., sin embargo, 2 Mac 14,1-11). En 7,1, el año seléucida se cuenta comenzando en otoño. Estableciendo la correlación con 2 Mac 14,1-4, resulta la fecha de la primavera de 161 para la visita de Alcimo. La «ciudad junto al mar» es Trípoli (2 Mac 14,1).

5. Con Alcimo se inaugura una nueva línea sacerdotal. Onías III, que pertenecía a la familia que tradicionalmente ejercía el sumo sacerdocio —los descendientes de Sadoq (2 Sm 8,17) a través de Josué (1 Cr 6,8-15; Ag 1,1; Neh 12,10-11) y Yedaías (Esd 2,36)—, había sido reemplazado por su hermano Jasón (2 Mac 4,7) y luego por Menelao (2 Mac 4,23-26). Menelao era sacerdote, pero de la familia de Bilgá (2 Mac 3,4). Josefo (*Ant.,* 12.5, 1 § 237) lo hace «hermano» de Onías, lo que resulta correcto si se entiende por ello hermano de sangre. Ahora, con Alcimo, aparece otra familia sacerdotal (1 Mac 7,14), quizá la de Yaquim (1 Cr 24,12). Parece ser que en virtud de lo acordado en la paz de 163, Alcimo fue constituido sumo sacerdote cuando Menelao fue depuesto y ejecutado (2 Mac 13,4-8; Josefo, *Ant.,* 12.9, 7 § 385). Alcimo, cuyo nombre griego —que significa «bravo»— demuestra sus simpatías con respecto a la helenización, nos es conocido también a través de algunos manuscritos y de Josefo (*Ant.,* 12.9, 7 § 385) como Yaqueimos. Puede que su nombre hebreo completo fuera Elyaquim o Yoyaquim (Yoaquim).

No se especifica cuál pudo ser la antigua contaminación de Alcimo (2 Mac 14,3), pero el tiempo de «separación» (*ameixías*) de los gentiles (2 Mac 14,3.38) parece ser que corresponde al de la persecución de Epífanes, cuando hasta los mismos sacerdotes contaminaban el templo (2 Mac 4,14; 6,3-6), y cuando los judíos que se negaban a contaminarse

eran exterminados (2 Mac 6,25). Si Alcimo era de los que se habían contaminado de esta manera, se explica que Judas no deseara tenerlo definitivamente como sumo sacerdote, aun cuando las circunstancias de 163 le obligaran a aceptarlo de momento, hasta que le fuera posible impedirle el ejercicio del sumo sacerdocio (2 Mac 14,3) y finalmente expulsarle (7,6).

Los acontecimientos que siguen se entienden mejor suponiendo que Judas es dueño de Jerusalén. Quizá el cambio de régimen en Antioquía fue para Judas la señal de hacerse dueño de Jerusalén y expulsar a Alcimo, que acudió entonces a Demetrio con sus quejas, que fueron bien acogidas por el rey, dado que Alcimo se había mostrado simpatizante de los intereses seléucidas y hostil a Judas (7,5-7; cf. 2 Mac 14,6-10). Demetrio se decidió a actuar despiadadamente para establecer a Alcimo en Jerusalén. Báquides recibió el encargo de tomar venganza de los que seguían a Judas y de acabar con cualquier oposición al sumo sacerdote.

8. Báquides era «uno de los amigos del rey» (7,8; cf. comentario a 2,18) y «gobernador de las provincias más allá del río», es decir, del territorio comprendido entre el Eufrates («el río») y Egipto. Su misión consistía en someter a Judá mientras Demetrio acudía al este (como tuvo que hacer también Epífanes; 3,27-37) para oponerse a la amenaza que Timarco, sátrapa de Media, suponía para el imperio al proclamarse independiente. Demetrio derrotó y dio muerte a Timarco. **13.** Aunque Judas no se fiaba de los sentimientos pacíficos de Báquides, algunos de sus seguidores, que pertenecían al grupo de los *ḥăsîdîm* (cf. comentario a 2,42), creyeron en las promesas de Báquides, confiando excesivamente en el hecho de que Alcimo era sacerdote (7,14). Su confianza les costaría la vida. No se explica qué motivo podían tener para abandonar ahora a Judas y buscar la paz. En cualquier caso, Báquides quebrantó en seguida su juramento; 1 Mac 7,16-17 aplica el Sal 79,2-3 a esta situación.

Báquides se retiró de Jerusalén a Bet-Zet. Mató sin compasión a los que se pasaban de Judas a él, con lo que cumplía el encargo recibido (7,9). Luego, dejando una tropa con Alcimo, al que puso al frente de la provincia, Báquides regresó junto al rey en Antioquía (7,20). Su misión no había constituido un éxito completo. Judas seguía en libertad y era lo bastante fuerte como para actuar por la fuerza con los hombres de que disponía. **21.** Alcimo peleó para asegurarse el sumo sacerdocio, descargando su animosidad contra el país (7,23). Judas cayó en la cuenta de que era preciso salir en defensa de los suyos a fin de evitarles ulteriores perjuicios; en consecuencia, organizó una serie de ataques contra los hombres de Alcimo y contra los que se le habían pasado. Las represalias de Judas fueron tan fructíferas, que Alcimo y sus partidarios ya no podían viajar libremente por el país. Comprendiendo que las circunstancias eran favorables a Judas, Alcimo regresó junto al rey en demanda de mayores fuerzas.

32 L) Derrota de Nicanor (7,26-50). El pasaje paralelo es 2 Mac 14,1-15,36. Demetrio envió a Nicanor, que tenía buenos motivos (3,38-4,25; 2 Mac 8,8-29) para ser «enemigo de Israel» (7,26). Nicanor había huido de Roma junto con Demetrio (Josefo, *Ant.*, 12.10, 4 § 402) y, cuando fue nombrado gobernador *(stratēgos)* de Judea, estaba al cargo de los elefantes del ejército de Demetrio. Aquellos paganos que temían a Judas se unieron a Nicanor (2 Mac 14,14). Judas (el «jefe» de 2 Mac 14,16) envió desde Jerusalén una partida en misión de reconocimiento. Guiada por Simón (14,17), tuvo una escaramuza con Nicanor en Dessau (localidad desconocida), pero tomando muchas precauciones por la alarma que produjo la repentina aparición de los hombres que mandaba Nicanor (14,16-17).

Nicanor se decidió por la vía diplomática y ofreció unas condiciones aceptables, entre ellas que Judas sucedería a Alcimo en el sumo sacerdocio (14,18-22.26). Durante algún tiempo la vida siguió su curso con normalidad (14,25); pero Alcimo, temeroso de las buenas relaciones que se iban estableciendo entre Nicanor y Judas, se quejó ante el rey, lo cual dio por resultado una orden del monarca mandando que Judas fuera enviado preso a Antioquía (14,26-27). Nicanor se propuso entonces tender una celada a Judas (seguramente porque éste procuraba estar siempre bien guardado), pues no quería causar disturbios. Pero Judas notó algún cambio en la actitud de Nicanor y, tras examinar la situación, escapó con sus hombres, dejando a Nicanor en posesión de Jerusalén (14,28-30). Todos estos acontecimientos que narra 2 Mac están condensados en 1 Mac 7,27-30.

Nicanor sospechó que los sacerdotes se habían confabulado con Judas en el asunto de la huida, y profirió blasfemias contra el templo, prometiendo arrasarlo y edificar en su lugar un templo a Diónisos, a menos que Judas le fuera entregado (2 Mac 14,31-33). Nicanor salió luego de Jerusalén en busca de Judas y luchó contra él en Cafarsalama (localidad desconocida), donde fue derrotado (1 Mac 7,31-32). El episodio de Razías (2 Mac 14,37-46) quizá se refiera a la toma de una de las fortalezas que Judas tenía en las proximidades.

Volviendo a Jerusalén, Nicanor reagrupó sus fuerzas, pronunció nuevas amenazas contra el templo (7,33-35) y salió otra vez en busca de Judas. Los sacerdotes, llorando, suplicaban la ayuda divina para que se salvara el templo (7,36-38; 2 Mac 15,19). Su plegaria viene a ser un comentario de Is 56,6-8. Nicanor acampó en Bet-Jorón, donde se le unieron unos refuerzos procedentes de Siria. Entre tanto, Judas se encontraba a unos 12 kilómetros de Adasa, al sudeste, arengando a sus hombres antes de la batalla (7,40; 2 Mac 15,7-19). Nicanor tenía el plan de atacar a Judas en sábado; sin embargo, se opusieron a ello los judíos que llevaba consigo, y la expedición terminó en un fracaso (2 Mac 15,1-5). En contraste, Judas confiaba en que Dios le ayudaría a él y a sus hombres y castigaría al blasfemo lo mismo que en otros tiempos había castigado al ejército de Senaquerib (2 Re 19,35; 2 Mac 15,20-24).

El 13 de Adar (marzo de 160), Judas salió victorioso del combate. Nicanor fue derrotado; sus fuerzas huyeron hacia Gazara (la Guézer del AT), pero su retirada se vio cortada por guerrilleros partidarios de

Judas, que cayeron sobre ellos y los hicieron retroceder hacia sus perseguidores. Fueron destruidos todos ellos (7,43-46; 2 Mac 15,25-27). La cabeza y el brazo de Nicanor, con el que éste había amenazado al templo, fueron llevados a Jerusalén. Allí los exhibió Judas a la vista de los paganos, colgándolos en la ciudadela judía situada sobre el monte Sión (7,47; 2 Mac 15,31.35). La fiesta de Nicanor, el 13 de Adar, fue suprimida del calendario judío después de la destrucción del templo en el año 70 d. C. (7,49; 2 Mac 15,36; Josefo, *Ant.,* 12.10, 5 § 412).

33 M) Tratado de Judas con los romanos (8,1-32). A mediados del siglo II a. C., Roma había extendido su poder por todo el Mediterráneo. 1 Mac refiere ahora una serie de victorias romanas para explicar su presencia y poderío en el Próximo Oriente. **2.** *los galos:* Verosímilmente se refiere a la Galia Cisalpina, cuya conquista estaba terminada en la primera década del siglo II a. C. **3-4.** *en el país de España:* Los romanos conquistaron este territorio después de derrotar a los cartagineses, a finales del siglo III. Luego se dedicarían a explotar las riquezas mineras de España. *los reyes:* No se especifica más, a no ser que se trate de una alusión a lo que sigue en los vv. 5-8. **5.** Filipo V de Macedonia fue derrotado por Tito Quincio Flaminio en Cinoscéfalas (en Tesalia) el año 197. El hijo de Filipo, Perseo, fue vencido por el general romano Emilio Paulo en Pydna (Macedonia) el año 168.

6-8. Antíoco III, «el gran rey de Asia», es decir, de los países que bordean la costa oriental del Mediterráneo, fue derrotado en Magnesia por Lucio Escipión, a pesar de que contaba con fuerzas superiores. Los 120 elefantes eran en realidad 54, según Polibio y Tito Livio. Antíoco no fue «cogido vivo», sino que logró huir. En virtud del tratado de Apamea (188) fue obligado a pagar los gastos de la guerra —15.000 talentos eubeos, un «pesado tributo»— y tuvo que entregar rehenes, entre ellos al futuro Antíoco IV Epífanes. También fue obligado a retirarse de Asia Menor, pero no de la India, que nunca había ocupado, ni de Media, que siempre conservó. Quizá en lugar de India, Media y Lidia (v. 8) deba leerse Jonia, Misia y Lidia, territorios del Asia Menor que fueron entregados a Eumenes II, rey de Pérgamo, que en Magnesia había sido aliado de Roma.

9-10. 1 Mac da noticias de la derrota sufrida por la Liga Aquea ante el cónsul romano Lucio Mummio en 146, el cual devastó Corinto después de tomarla. La alusión a 146 resulta aquí anacrónica. **10.** *hasta este día:* Cf. una expresión semejante en 13,30. **13.** *fueron reyes:* A los romanos les gustaba hacer reyes; algunos a los que prestaron ayuda fueron Masinissa de Numidia, Eumenes I y Eumenes II de Pérgamo, Prusias y Nicomedes II de Bitinia, Alejandro Balas de Siria (10,1), Ariarates V de Capadocia y todos los últimos reyes egipcios. **15.** *cada día:* El Senado romano no se reunía a diario, sino en las calendas, nonas e idus de cada mes, así como en los días festivos. Tampoco eran 320 los senadores, sino 300. **16.** *un hombre cada año:* El cónsul —uno de los dos— con quien los judíos entraron en contacto (cf. 15,16). A la descripción que se hace de Roma en este pasaje se le podría aplicar el dicho «demasiado bueno para ser verdad».

Para contrapesar el poder político de Demetrio y atemorizarle al mismo tiempo, Judas firmó un tratado con los romanos. Sólo podemos hacer conjeturas con respecto al momento exacto en que partieron los enviados, pero posiblemente ello ocurrió tan pronto como Demetrio apareció en el este y Judas hubo logrado expulsar a Alcimo del sumo sacerdocio, pues por entonces Demetrio era *persona non grata* en Roma. Esta hipótesis parece confirmarse por la carta, citada en Josefo *(Ant.,* 14.10, 15 § 233), en la que Fannio Estrabón, cónsul en 161, pide que se dé paso libre por Cos a una embajada judía.

17. Judas envió a Eupólemo, cuyo padre, Juan, había obtenido de Antíoco III ciertas concesiones para los judíos (2 Mac 4,11) y que pertenecía a la línea sacerdotal de Haqcós (1 Cr 24,10; Esd 2,61) junto con Jasón, hijo de Eleazar. Su misión era establecer un tratado de amistad *(philia, amicitia)* y de alianza *(symmachia, societas)* con los romanos, que solía ser de hecho el primer paso para establecer el dominio de Roma sobre un país. **18.** El yugo griego aún no había sido quebrantado hasta el extremo de derrotar a Nicanor. **22.** Las tablas de bronce en que quedó consignado el tratado fueron depositadas en el Capitolio de Roma (Josefo, *Ant.,* 12.10, 6 § 416). A Judas se le envió copia en una carta.

El tratado (8,23-30) se parece a otros que fueron establecidos por Roma. En el v. 26, la frase que ha sido traducida por «sin recibir nada» era, en el original latino, exactamente como la del v. 28: «sin engaño». El original *sine dolo (ou meta dolou* del v. 28) fue leído equivocadamente *sine dote* (y de ahí *outhen labontes* en el v. 26). **31-32.** El Senado envía al mismo tiempo una carta amenazadora a Demetrio. Su contenido se resume aquí desde el punto de vista del autor de 1 Mac.

34 N) Derrota y muerte de Judas (9,1-22). Demetrio venga la muerte de Nicanor (7,43) enviando un gran ejército para que se enfrente a Judas y lo venza. Este caerá muerto en el combate.

Una fuerza enemiga —desde la posición judía, el «ala derecha» del ejército seléucida que avanza (9,1)— entró en Galilea (el texto griego lee erróneamente *Gálgala;* en hebreo, *gilgal)* y acampó a lo largo de los caminos (el *maisaloth* del texto griego es una transcripción del hebreo *m^{e}sillôt)* en Arbela, apresando y matando a mucha gente. **3.** El cuerpo principal del ejército sirio avanzaba hacia Jerusalén (que de nuevo estaba en poder de los judíos); la fecha es mayo del 160. Al no encontrar allí a Judas, los generales seléucidas desplazaron el ejército hacia Berea, a 16 kilómetros al norte de Jerusalén, frente al campamento de Judas, en Elasa.

A la vista de un adversario tan impresionante, el ejército judío, a causa de las deserciones, se quedó reducido a 800 hombres. Desalentado, Judas todavía estaba decidido a presentar batalla, incluso yendo contra el consejo sensato de sus leales seguidores, porque se negaba a empañar su propia gloria (2,51.64; 3,3, etc.).

Durante la batalla, el ejército seléucida rodeó a Judas y su pequeña banda en una maniobra de tenaza, obligándole a concentrar todo su esfuerzo en defenderse contra una de las alas envolventes. Judas decidió pelear contra la más fuerte, donde se encontraba Báquides, asestándola tan duro golpe que la obligó a retirarse hacia el monte Jasor (leyendo *azôrou orous;* el *azotou orous* [monte Azoto] del v. 15 y también el *azaorous* de Josefo *[Ant.,* 12.11, 2 § 429] son resultado de errores de copista). Jasor se menciona en 2 Sm 13,23; Neh 11,33; 1QapGn 21,8).

El ala izquierda del ejército de Báquides maniobró por detrás de Judas, y antes de que terminara el día, Judas había caído muerto. Los que quedaban de sus seguidores huyeron. Josefo dice *(Ant.,* 12.11, 2 § 432) que los hermanos de Judas obtuvieron su cuerpo durante una tregua; quizá fuera así, pues con Judas muerto y los judíos derrotados, Báquides pudo sentirse más compasivo. Sobre el sepulcro familiar de Modín, cf. 13,25-30. **21.** Este grito combina el duelo por Saúl (2 Sm 1,19) con la idea de que Judas era un «salvador» o «juez» (Jue 3,9; 2 Re 13,5). **22.** *pero el resto:* Evoca la frase estereotipada que se aplica a los reyes (1 Re 11,41, etc.).

35 IV. Jonatán prosigue la lucha (9,23-12,54). Muerto Judas, la sublevación se aquietó durante cierto tiempo, pero pronto tomó el mando Jonatán, y, aunque perseguido al principio, terminó por vencer a Báquides. Entonces, gracias a las intrigas seléucidas por el poder, Jonatán logró alcanzar puestos de importancia —sumo sacerdote, gobernador— bajo Alejandro Balas y los monarcas siguientes. Pero terminaría por caer víctima de la traición urdida por el ambicioso Trifón.

A) Jonatán sucede a Judas como jefe (9,23-34). Después de la muerte de Judas, de nuevo ocuparon el poder los «transgresores de la ley». El hambre ayudó a paralizar aún más la resistencia de todo el país; todas las reservas estaban bajo control del gobierno. Báquides y Alcimo manejaron su ventaja para expulsar y deshacerse de todos los que habían simpatizado con Judas. **27.** *cuando desaparecieron los profetas:* La angustia de Judá era semejante a la que cundió con la desaparición de los profetas después del exilio. Josefo *(Ant.,* 13.1, 1 § 5) y 1 Mac 4,46; 9,54 refieren esta desaparición más a Ageo y Zacarías que a Malaquías.

Las represalias provocaron de nuevo un movimiento de disgusto entre los judíos. Dejando a un lado, por razones que desconocemos, a Simón, el hermano mayor, los resistentes eligieron por jefe a Jonatán. Este aceptó, y reuniendo de nuevo a sus seguidores, los condujo a esconderse junto a Asfar (es decir, asfalto), una laguna que se cree estaba cerca de Técoa. **34.** Posiblemente es un duplicado del v. 43, fuera de lugar.

36 B) Jonatán venga la muerte de su hermano Juan (9,35-42). Para no verse estorbado en sus movimientos, Jonatán decidió guardar la mayor parte de su impedimenta con los nabateos, al otro lado del Jordán, lo que se hacía tanto más preciso cuanto que Báquides venía en su búsqueda (9,32-34). **35.** Su hermano Juan (Gaddi, 2,2) fue designado

«jefe del pueblo» o, más bien, encargado de llevar la impedimenta (y quizá algunas familias) al refugio nabateo. Yendo de camino, Juan sufrió una emboscada de los «hijos de Yambrí», que tenían su centro de operaciones en Medeba, junto al extremo nordeste del mar Muerto. La comitiva de Juan fue aniquilada (9,42) y la impedimenta llevada como botín.

En venganza, Jonatán y Simón convirtieron las bodas de una muchacha, hija de un notable cananeo («comerciante»; los nabateos eran expertos mercaderes), en una matanza. **37.** *Nadabat:* Debe leerse, con Josefo *(Ant.,* 13.1, 4 § 18), Nabata, forma aramea de Nebo (Nm 32,3). **41.** Alusión a Am 8,10.

C) Báquides tiende una emboscada a Jonatán (9,43-49). Báquides tuvo noticias de lo ocurrido en las bodas y cruzó el Jordán (9, 34.43) para tender una emboscada a los judíos en un día de sábado (¿atribuye veladamente 1 Mac la caída de Jonatán en la emboscada al hecho de que regresaran en sábado?). Las marismas del Jordán (9,42) a que se alude en este pasaje son los terrenos cubiertos de bosque espeso que enmarcan el río, que se ensancha y convierte en pantano en la porción más al sur de su recorrido, cerca ya de la desembocadura en el mar Muerto.

45. La trampa ya estaba tendida, quizá en uno de los meandros que describe el río, antes de que Jonatán encontrara un vado. *delante de nosotros y detrás:* Báquides bloqueaba el paso hacia el Jordán; los nabateos se aprestaban a la persecución. **46.** *cielos:* Se alude a Dios. Jonatán se abrió paso hacia el río y consiguió llegar a él, y lo cruzó. Báquides abandonó la persecución, quizá para apoderarse de los despojos de la boda (9,40) que Jonatán hubo de abandonar. **49.** Parecen exageradas las pérdidas atribuidas a Báquides.

D) Báquides fortifica Judea; muere Alcimo (9,50-57). Báquides procuró asegurar bien el control del país estableciendo para ello una serie de puestos fortificados y consolidando las defensas de algunas ciudades por toda Judea. Se construyeron fortificaciones en Jericó, Emaús, Bet-Jorón (cf. comentario a 3,15), Betel, Timnat-Será (cf. Jos 19,50), Piratón (cf. Jue 12,13.15) y Tapúaj (cf. Jos 12,17). Las tres últimas localidades están situadas en Samaría, fuera del territorio de Judea (9,50). Báquides añadió a éstas las instalaciones defensivas de Bet-Sur, Gazara y la ciudadela de Jerusalén, en la que guardó rehenes.

54. El segundo mes (Iyyar) del año 153 de la era seléucida (hacia mayo de 159), Alcimo comenzó a renovar el templo. Ordenó suprimir el muro que separaba «el atrio interior del santuario», al que tenían acceso los israelitas, del atrio exterior, hasta el que podían entrar los gentiles. De esta manera se destruía «la obra de los profetas» Ageo y Zacarías, impulsores de la reconstrucción del templo. El autor considera la enfermedad de Alcimo como un castigo por este acto sacrílego. **57.** La intervención de Báquides había logrado acallar la resistencia durante dos años.

E) Jonatán escapa y burla a Báquides (9,58-73). Dos años más tarde, el 157, los enemigos de Jonatán tramaron su captura, pero falló el plan y él pudo vengarse de los cabecillas. Jonatán se retiró luego a Bet-Basí (al sur de Belén), lugar que fortificó. Báquides fue siguiéndole y puso cerco a Bet-Basí, pero Jonatán se le fue de las manos y organizó una maniobra de diversión en un ataque nocturno a «Odomera y sus parientes y a los hijos de Farisón», que serían aliados de Báquides; éste se dejó engañar dando lugar a que Simón prendiera fuego a sus máquinas de asedio.

68. Báquides, viéndose burlado, decidió regresar a su país. Descargó su encono en los enemigos de Jonatán, acusándolos de traición (Josefo, *Ant.,* 13.1, 5 § 31), hizo las paces con Jonatán y partió. Báquides, sin embargo, no puso en libertad a los rehenes confinados en la ciudadela (9,53; 10,6). No sabemos qué necesidad militar u otra razón le obligaría a partir, dejando a Jonatán impune, pero lo cierto es que con su marcha Jonatán pudo quedarse en paz durante cinco años en Mikmás, y empleó este tiempo en llevar adelante su política de castigar a los impíos siempre que le era posible. Se le comparó a los jueces de antaño (v. 73), como guerrero que peleaba las batallas del rey de los cielos.

37 F) Alejandro Balas (150-145) reclama el trono de Demetrio (10,1-14). El año 160 de la era seléucida (152) surgió frente a esta dinastía un rival que ocupó Tolemaida (Josefo dice que a traición, *Ant.,* 13.2, 1 §35). Alejandro, por sobrenombre Balas (por *ba'al)* y también Epífanes (se supone que por su padre), pretendió ser reconocido como hijo de Antíoco IV. En sus exigencias contaba con el apoyo de los reyes de Capadocia, Pérgamo y Egipto; también conquistó la amistad de Roma. Los antiguos historiadores, especialmente Polibio, el amigo de Demetrio, rechazan sus pretensiones, diciendo que era un impostor de Esmirna. Pero, al parecer, el factor determinante en la antigüedad para aceptar o rechazar a Alejandro como rey legítimo era la actitud de los antiguos con respecto a Demetrio. Josefo y 1 Mac aceptan a Alejandro como legítimo, ya que son opuestos al monarca reinante. **2.** Otras fuentes dicen que Demetrio perdió esta primera batalla frente a Alejandro.

Demetrio puso una gran confianza en la lealtad de Jonatán, permitiendo a éste reclutar y equipar tropas y ordenando que le fueran entregados los rehenes que se custodiaban en la ciudadela (10,6; 9,53; vv. 3-6). Jonatán dio comienzo inmediatamente a la restauración de las defensas de la ciudad y de la fortaleza del monte Sión, que Apolonio y Eupátor habían arrasado tiempo atrás (1,31; 4,60; 7,62). Como Jonatán se encontraba de nuevo en posición ventajosa, los gentiles abandonaron las fortalezas levantadas por Báquides (9,50); es de suponer que algunos de ellos tomaran parte, a favor de Demetrio, en el combate contra Alejandro. Sólo se quedaron los judíos renegados, seguros en las defensas de Bet-Sur (y, añade Josefo, en la ciudadela de Jerusalén, *Ant.,* 13.2, 1 § 42). Al parecer también retuvieron Gazara (11,41; 13,43).

38 G) Jonatán apoya a Alejandro Balas y es constituido sumo sacerdote (10,15-50). También Alejandro recurrió a su «hermano» Jonatán pidiéndole ayuda. En recompensa le ofreció el sumo sacerdocio y la situación de «amigo» del rey (cf. comentario a 2,18). **20.** *una vestidura de púrpura y una corona de oro:* La primera simboliza el rango de amigo del rey; ambas juntas constituyen un signo del sumo sacerdocio. Si bien el legítimo sucesor en la dignidad de sumo sacerdote era Onías IV, que había huido a Egipto cuando Alcimo fue nombrado sumo sacerdote (Josefo, *Ant.,* 12.9, 7 § 387), ni 1 Mac ni Josefo parecen poner en duda la validez de la designación de Jonatán. Para ellos, si Alejandro era rey, según la costumbre ya muy antigua en Oriente, tenía derecho a nombrar para el cargo de sumo sacerdote a un individuo de su elección. De hecho, Jonatán pertenecía a una familia sacerdotal (2,1).

Abel y Starcky *(op. cit.,* 57-58) creen que éste es el momento en que los *ḥăsîdîm,* que más tarde serían conocidos como esenios, retiraron su apoyo a los Macabeos. La mayor parte de los asideos siguieron a favor de los Asmoneos hasta tiempos de Juan Hircano (134-104). Los esenios se apartaron de Jonatán por haber asumido éste el sumo sacerdocio, desplazando en consecuencia a Onías IV —hijo de Onías III (2 Mac 3,1ss)—, que se encontraba desterrado en Egipto. Los sectarios, pues, siguieron a su maestro de justicia al desierto como señal de protesta. (La fecha que haya de asignarse al maestro de justicia es cuestión muy discutida. Muchos autores lo sitúan más tarde). Según Abel y Starcky, quizá sea éste el momento elegido por Onías IV para levantar el templo rival de Leontópolis, cerca de El Cairo.

Jonatán revistió los «ornamentos sagrados» (10,21; cf. Ex 28) para empezar a ejercer sus funciones de sumo sacerdote en la fiesta de los Tabernáculos, celebrada del 15 al 23 del séptimo mes (Lv 23,33-36) en el año 160 de la era seléucida (octubre de 152).

22-25. Demetrio, por no ser menos que Alejandro, apeló también a Jerusalén, y no sólo a Jonatán, sino a todos los judíos. **26.** No sabía, o no quería saber, que Jonatán se había pasado a Alejandro. Entre sus ofertas iban las siguientes: exención del tributo, es decir, de diferentes impuestos (10,29), incluido el que gravaba la sal (extraída quizá del mar Muerto); remisión de los presentes que se ofrecían obligatoriamente a la corona (10,29); renuncia a la parte de Demetrio en los granos y los frutos (10,30; cf. Lv 27,30, donde se manda entregar a Dios los diezmos de la tierra); exención de impuestos para Jerusalén y sus alrededores, que por tratarse de territorio «santo» pagarán a Dios sus anteriores contribuciones (10,31); cesión de la ciudadela al «sumo sacerdote» (10,32; aquí reconoce implícitamente Demetrio la nueva categoría de Jonatán, que le había sido otorgada por Alejandro); el retorno de los cautivos (10,33; y quizá la reposición de sus ganados sin pagar impuestos atrasados); exención en todo el imperio para los judíos, que no serían obligados a prestar ningún servicio en los días santos (10,34-35); posibilidad de entrar en el servicio armado del rey (10,36-37; a expensas del rey, no de Judea, como era lo acostumbrado; esta concesión implicaba el obtener puestos elevados y de confianza en el servicio militar, así como la libertad religiosa [al parecer para no combatir en sábado;

cf. 2 Mac 15,1-5]); anexión de tres «nomos» (es decir, toparquías, 11, 28, o distritos) de Samaría y Galilea (10,30; división administrativa que nos es desconocida; los distritos están situados en Samaría [10,38]: Afairema [Efraím], Lidda y Ratamin [Arimatea] en 11,34); el regalo de Tolemaida (10,39) y sus alrededores (que al presente estaban controlados por Alejandro) para que sus rentas se emplearan en el sostenimiento del templo; más ingresos para el templo, que serían recogidos a base de impuestos en distintas localidades (10,40), contribuciones oficiales pendientes de pago (10,41) y la devolución de fondos anteriormente apropiados por los funcionarios reales (10,42); remisión de deudas y devolución de propiedades a los que se acogiesen a sagrado en el templo (10,43); reconstrucción del templo a expensas del rey (10,44); construcciones defensivas que también serían pagadas por el rey (10,45). Dancy *(op. cit.,* 146-47) parece albergar dudas, sin motivo, acerca de la autenticidad de cuanto se dice en esta carta.

Jonatán (de quien no se hace mucho caso en la carta) y el pueblo rechazaron las ofertas de Demetrio, prefiriendo quedarse con Alejandro. **47.** *el primero en dirigirse a ellos:* En realidad, el primero había sido Demetrio (10,3-4). La idea es que la amistad de Alejandro era preferible. **48-50.** Afortunadamente para Jonatán, la elección resultó acertada. Demetrio murió valerosamente luchando contra Alejandro (Josefo, *Ant.,* 13.2, 4 § 60), y quedó zanjada así la legitimidad del monarca (era el año 150).

39 H) Jonatán recibe nuevos honores durante la boda de Alejandro (10,51-66). El año 162 de la era seléucida (150 a. C.) Alejandro concertó su matrimonio con Cleopatra Tea, hija del mismo Tolomeo VI Filométor, por cuya causa Antíoco IV Epífanes había invadido Egipto el año 169 (1,18). Jonatán fue invitado a la boda, y con este motivo se encontró con los dos reyes en Tolemaida. Allí fue tratado honoríficamente por Alejandro, que se negó a escuchar ciertas querellas contra Jonatán, al que, por el contrario, promovió al rango de «primer amigo» (cf. comentario a 2,18), nombrándole además general *(stratēgos)* y gobernador provincial *(meridarchēs),* seguramente de Judea, cuyo territorio había sido ampliado (10,30).

I) Jonatán derrota a Apolonio, general de Demetrio II (10,67-89). Tres años más tarde aparece un nuevo pretendiente al trono: Demetrio II (145-138, 129-125), hijo de Demetrio I. Partiendo de Creta con unos mercenarios dirigidos por Lástenes (11,31) desembarcó en Cilicia y pronto demostró ser una seria amenaza para Alejandro, que apresuradamente acudió a Antioquía para defender su capital (Josefo, *Ant.,* 13.4, 3 § 87). Demetrio puso a Apolonio al mando de Celesiria (cf. comentario a 3,38), el mismo Apolonio que había ayudado a Demetrio I en su fuga de Roma (Polibio, *Historias,* 31.11-15). Apolonio descendió sobre Yamnia y le puso cerco. Su desafío a Jonatán (10,70-73) tuvo la airada respuesta de una batalla. **72.** *vuestros padres:* Probablemente alude a las dos derrotas de Judas (6,47; 9,18). **73.** *en la llanura:* Donde podía sacarse mayor partido de su superioridad en armamentos (caballería, carros, elefantes), es decir, en las tierras bajas a lo largo de la costa. Los israelitas demostraron a través de toda su historia una gran incapacidad para igualarse con unos adversarios técnicamente más avanzados (nótese la lenta conquista de los filisteos). **74-83.** Jonatán avanzó por detrás de Apolonio, tomando Joppe y cortando sus líneas de comunicación. Apolonio respondió retirándose hacia Azoto, pero adentrándose también cada vez más en la llanura. Dejó tras de sí un destacamento de caballería que debería caerle a Jonatán por la espalda. Este se dio cuenta de la maniobra, pero entonces decidió mantenerse firme; cuando la caballería enemiga estuvo ya cansada, los hombres de Simón (que quizá se mantenían en una especie de reserva) avanzaron para atacar a la fatigada falange de los enemigos. Tuvieron éxito y el enemigo huyó derrotado. **84-86.** Jonatán los persiguió hasta Azoto, incendió esta ciudad y las poblaciones vecinas y exterminó a los que se habían refugiado en el templo de Dagón (tal vez sería una especie de fortaleza). Ascalón se rindió sin lucha.

87-89. Jonatán regresó a Jerusalén con todo el botín. Alejandro, contentísimo por lo ocurrido, le recompensó entregándole en propiedad Ecrón y todo su territorio, nombrándole además «pariente *(syngenēs)* del rey». La insignia de esta orden, la más alta de la corte, era una fíbula de oro con que se fijaba al hombro la clámide de púrpura.

40 J) Alianza entre Demetrio II y Tolomeo (11,1-13). Tolomeo VI Filométor intentó apropiarse algunos territorios pertenecientes a Alejandro. Josefo afirma que se encontraba enemistado con Alejandro a causa de un intento de asesinato que tuvo lugar en Tolemaida, pero 1 Mac dice que ello no era más que un pretexto (11,11; *Ant.,* 13.4, 6 § 106). Si Tolomeo hubiera tenido aún sentimientos amistosos hacia Alejandro, ¿por qué dejar sus propias guarniciones en las ciudades por donde iba pasando? ¿Por qué escuchar, aunque fuera en silencio, las quejas que se le presentaban contra Jonatán en Azoto? Al parecer, consiguió despistar a Jonatán, pues éste le acompañó hasta el río Eléutero (Nahr el-Kebir, unos 30 kilómetros al norte de Trípoli). Tolomeo descubrió cuáles eran sus verdaderas intenciones al llegar a Antioquía; «se ciñó la corona de Asia» (v. 13). Entre tanto, estableció su control sobre la costa norte hasta «Seleucia, junto al mar» (al norte del Orontes). Dio también su hija, esposa de Alejandro, a Demetrio. Diodoro afirma *(Biblioteca Histórica,* 32.9) que Tolomeo no quería apoderarse de toda Asia, sino solamente de Celesiria, conformándose con que el resto del imperio seléucida quedara para Demetrio, en parte, al menos, porque temía a los romanos. Josefo *(Ant.,* 13.4, 7 § 114-15) apoya parcialmente esta teoría.

K) Mueren Alejandro y Tolomeo (11,14-19). Alejandro andaba muy atareado en el norte con una sublevación de Cilicia, pero regresó para entablar combate con Tolomeo junto al río Enoparas, cerca de Antioquía (Estrabón, *Geografía,* 751). Derrotado, buscó refugio junto al árabe Sabdiel (llamado Diocles por Diodoro, *Biblioteca Histórica,* 32.9), que le asesinó inmediatamente cortándole la cabeza. También

murió Tolomeo a causa de las heridas recibidas en la batalla, pero no sin ver antes la cabeza de Alejandro que Sabdiel le envió. Ante Demetrio quedaba ahora despejado el camino hacia el trono de todo el imperio seléucida, que, según dice Josefo (erróneamente), Tolomeo le reservaba de todas maneras *(Ant.,* 13.4, 7 § 114-15). Muerto Tolomeo, las ciudades costeras que habían caído en su poder se sublevaron contra las guarniciones egipcias y las exterminaron. El resto del ejército de Tolomeo regresó a Egipto. En este momento es cuando Demetrio se convirtió de hecho en dueño del imperio, el año 167 de la era seléucida (145). Había comenzado su lucha por el poder dos años antes. En lo sucesivo se aplicó el sobrenombre de Nicátor, «vencedor», a causa de su doble victoria sobre Alejandro y Tolomeo.

41 **L) Pacto de Jonatán con Demetrio (11,20-37).** Jonatán pensó que había llegado el momento de expulsar de la ciudadela jerosolimitana a todos sus ocupantes, paganos y judíos renegados. Cuando se informó a Demetrio del asedio que había emprendido Jonatán, el rey le llamó a Tolemaida. Jonatán acudió con riesgo de su vida, pero al mismo tiempo desobedeció la orden del rey y mandó que el asedio continuara. Una vez llegado a Tolemaida, Jonatán se ganó a Demetrio, como antes a Alejandro (10,59-66). Muchos de los privilegios concedidos por Demetrio I (10,25-45) fueron confirmados por su hijo. Las razones que, además de la personalidad de Jonatán, impulsaron al rey a demostrar tanta generosidad con un antiguo adversario (10,67-85) se prestan a numerosas conjeturas. Es posible que el rey necesitara aliados, pues cada día era menos popular en su reino. **30.** *su hermano:* Jonatán era «pariente» de Demetrio, como lo había sido de Alejandro (10,89). *Lástenes:* Primer ministro de Demetrio (Diodoro, *Biblioteca Histórica,* 33.4); de ahí que recibiera el original de la carta para hacer las oportunas correcciones. **34.** *todos aquellos que ofrecen sacrificios:* Ahora se les autoriza a que entreguen al templo algunas contribuciones que antes correspondían al rey. **37.** El rescripto regio que concede estos privilegios debía ser expuesto al público en el monte Sión.

M) Intrigas de Trifón contra Demetrio (11,38-40). Una vez en posesión indiscutida del trono, Demetrio se plantea como próximo objetivo la consolidación de su reino. Es de suponer que por consejo de Lástenes, que dominaba al joven monarca de dieciséis años, Demetrio licenció el grueso de sus tropas para no tenerles que pagar soldada en tiempo de paz, como habían hecho los anteriores monarcas a fin de asegurarse su apoyo en momentos de apuro. Retuvo únicamente los mercenarios de Creta y de otras islas (Josefo, *Ant.,* 13.4, 9 § 129). Naturalmente, con ello el rey perdió popularidad, y Trifón, uno de los generales de Alejandro, supo aprovecharse de ello. Este individuo, Diodoto Trifón (adoptó este sobrenombre, que significa «autoindulgente», después de su victoria sobre Demetrio II), era natural de Apamea y había prestado sus servicios en el ejército de Demetrio I. Se pasó a Alejandro, y después a Tolomeo. Ahora acude junto a Jamlekú y se compromete a proclamar rey al hijo de Alejandro, Antíoco (VI).

N) Jonatán ayuda a Demetrio (11,41-53). Mientras Trifón se encontraba con Jamlekú, Jonatán ayudó a Demetrio a sojuzgar una sublevación en Antioquía. **41.** El rey presentó sus dificultades con el ejército como excusa para no retirar las tropas que ocupaban la ciudadela de Jerusalén y las fortalezas (Bet-Sur y Gazara; 10,14; 13,43). Pidió ayuda a Jonatán, y éste se la dio. 1 Mac dice que los judíos —y Diodoro que los mercenarios cretenses *(Biblioteca Histórica,* 33.4)— sojuzgaron una revuelta del pueblo en Antioquía. No cabe duda que ambos grupos intervinieron, como da a entender Josefo *(Ant.,* 13.5, 3 § 137) y que los judíos cambiaron el sesgo de la lucha a favor de los mercenarios leales a Demetrio. Su victoria, sin embargo, no trajo consigo ninguna ventaja a los judíos, excepto el botín que ganaron, pues Demetrio se volvió atrás de sus promesas, pagando a Jonatán con «un gran disgusto», que según Josefo fue la amenaza de una invasión para recoger tributos *(Ant.,* 13.5, 3 § 143).

42 **O) Alianza de Jonatán con Trifón (11,54-62).** Como observa Diodoro *(Biblioteca Histórica,* 33.4), los súbditos empezaban a pensar que los descendientes de Antíoco IV Epífanes eran unos amos bastante menos agradables que la progenie de su hermano Seleuco IV. En consecuencia, cuando Trifón proclamó nuevo rey a Antíoco VI, en Calcis (al sudoeste de Alepo), pudo contar inmediatamente con el apoyo de las tropas licenciadas por Demetrio, la ciudad de Apamea (al nordeste de Jamat) y los elefantes cogidos a Tolomeo. El joven monarca comenzó a reinar en el año 167 de la era seléucida (145) con Trifón en calidad de dirigente efectivo de los asuntos políticos. Sus desacuerdos con Demetrio empujaron a Jonatán hacia el partido de Trifón, y empezó a servir bajo las órdenes de Antíoco VI Epífanes Dionisio con la misma fidelidad con que había servido a su padre, Alejandro (10,47).

57. Cuando Antíoco hubo dominado Antioquía confirmó a Jonatán en el sumo sacerdocio y en sus prerrogativas como «amigo» y «pariente» (los regalos significan esta última dignidad; 10,89). También le confirmó en su puesto de gobernador *(meridarchēs,* 10,65) «sobre los cuatro distritos» o nomos. Tres de ellos son, probablemente, los de 10,34.38; 11,34: Afairema (Ofrá), Lidda y Ratamim (Arimatea de Mt 27,57). El cuarto es incierto, pero puede que se trate de Akrabattene más que de Ecrón, de 10,89). **59.** Al mismo tiempo, Simón fue nombrado general *(stratēgos)* para el territorio de la *paralia* o costa, desde la «Escalera de Tiro» (al norte de Tolemaida; Josefo, GJ 2.10, 2 § 188) hasta la frontera de Egipto por Rinocolura o Rafia.

Jonatán hizo un recorrido por el país «al otro lado del río», es decir, al oeste del Eufrates, reuniendo tropas con vistas a las próximas hostilidades, por cuenta de Trifón. Sólo encontró una resistencia momentánea en Gaza.

P) Guerra entre Jonatán y Demetrio (11,63-74). Después de la batalla en que fue derrotado por el ejército de Antíoco (11,55), Demetrio se estableció en Seleucia junto al mar, desde donde controlaba Cilicia, Mesopotamia y las ciudades costeras de Tiro, Sidón y Gaza

(hasta el viaje de Jonatán; 11,61-62). En el verano de 144 envió contra Jonatán una tropa, en dirección a Kedes de Galilea, con intención de desbaratar a Jonatán. Este se dirigió hacia el norte, al encuentro de esta tropa, dejando a Simón el encargo de recuperar y guarnecer Bet-Sur (11,65-66). Jonatán acampó cerca de las aguas de Genesaret (la llanura que se extiende a la orilla noroeste del mar de Galilea, que en el NT también es llamado mar de Tiberíades; Jn 6,1). Luego avanzó para presentar batalla en la llanura de Jasor.

Los generales de Demetrio, Sarperón y Palamedes (Diodoro, *Biblioteca Histórica,* 33.28), al parecer habían tendido una emboscada a Jonatán, que tenía la propensión a caer en esta clase de trampas. Los soldados de éste se vieron arrebatados por el pánico, y Jonatán hizo los gestos tradicionales de derrota (11,71) y oró. Sin embargo, Matatías, hijo de Absalón (cf. 2 Mac 11,17), y Judas, hijo de Kalfi, se mantuvieron firmes. Josefo dice que unos cincuenta hombres resistieron en sus puestos (*Ant.,* 13.5, 7 § 161). Una vez más, como en 10,79-82, la decisión hizo que la derrota se cambiara en victoria.

43 Q) Tratados de amistad con los romanos y los espartanos (12, 1-23). Después de la derrota de la Liga Aquea por obra de Lucio Mummio en 146, Esparta, que no se había asociado a la Liga, alcanzó nuevamente una posición ventajosa en Grecia. Jonatán decide que ha llegado el momento (144) de buscar nuevos amigos para su pueblo y renovar la amistad con los romanos. Sus enviados fueron favorablemente recibidos en Roma, donde la política oficial consistía aún en fomentar las divisiones como medio para dominar el imperio sirio. En Esparta tuvieron una acogida igualmente favorable los embajadores judíos Numenio y Antípater (¿es hijo el segundo del Jasón que aparece en 8,17?). **5.** *senado:* Término técnico *(gerousia)* para designar la asamblea que luego sería el Sanedrín. Aquí es sinónimo de los «ancianos» de 7,33; 13,36; 14,20.28.

7. La carta de Areios a Onías citada por Jonatán, en la que éste envía a los espartanos, es aceptada como auténtica por Josefo en *Ant.,* 13.5, 8 § 167; él la cita en *Ant.,* 12.4, 10 § 225-27, donde identifica al Onías de la carta con Onías III (muerto en 170). Como esta fecha es demasiado tardía para Areios I, rey de Esparta (309-265), y difícilmente podría tratarse de Areios II, que murió a la edad de ocho años en 255, Josefo parece equivocarse. Hay correlación correcta entre remitente y destinatario si se trata de Areios I y Onías I (sumo sacerdote, *ca.* 300). «Areios» es una corrección por «Darío», basada en Josefo y 1 Mac 12,20.

Los investigadores modernos (por ejemplo, Dancy, *op. cit.,* 167-68) tienen por ficticia la carta. En el AT no era desconocida la práctica de inventar una genealogía común para pueblos o tribus que en realidad eran de diferente origen (Gn 10; 35,22-26). Lo mismo ocurrió en el mundo helenístico; lo prueba una inscripción del año 126 en que se refleja este mismo recurso diplomático de un supuesto origen común para los tirios y los habitantes de Delfos. El que una nación tuviera en cuenta o no este origen común dependía de su política exterior en cada ocasión. Los espartanos no encontraron motivo alguno para rechazar las alegaciones de Jonatán (cf. 14,20).

En los vv. 9 y 14-15, Jonatán, con poco tacto diplomático, recuerda a los espartanos que los judíos nunca les han pedido nada, pues ellos tienen puesta su confianza en «los cielos» (Dios) y en los «libros santos» (la Escritura); no se especifica qué libros son éstos.

44 R) Actividades militares de Jonatán y Simón (12,24-38). Los generales de Demetrio, ansiosos de desquite (11,63-74), salen al encuentro de Jonatán con un numeroso ejército. Una vez más, Jonatán se dispuso a hacerles frente, pero ahora con mayor cautela (12,26; cf. 11,68). Los encontró en la «región de Jamat». No puede tratarse del territorio inmediatamente adyacente a la antigua Jamat, que cae demasiado al norte. Es más probablemente la zona próxima a la «entrada de Jamat», la gran llanura entre las montañas del Líbano y el Antilíbano. Una vez que los adversarios de Jonatán se dieron cuenta de que no podrían pillarle por sorpresa —al parecer, era más fuerte—, se retiraron por la noche más allá del Eléutero, que sería el límite norte de la jurisdicción militar de Jonatán (11,7.60). Este prosiguió su expedición para afirmar su dominio militar en toda la zona. Suprimió a los árabes zabadeos, nómadas que seguramente se habían opuesto a él. Entre tanto, Simón se había establecido a lo largo de la costa, en su propio distrito militar (11,59). Tuvo noticia de que se preparaba un golpe en Joppe, y situó allí una guarnición que le merecía mayor confianza.

35. Jonatán, a no dudar en el invierno de 144, convocó a los ancianos judíos para planear nuevas defensas en Judea. Le preocupaba sobre todo robustecer las defensas de Jerusalén, que habían sido derribadas por Antíoco IV (1,31) y Antíoco V (6,62) y sólo en parte reconstruidas (10,10). También entraba en sus proyectos desalojar a los ocupantes de las ciudadela (12,36). **37.** Se empezaron y llevaron a término las obras en Cafenata, cuya situación, aunque incierta, se cree que correspondía al «segundo barrio», situado al noroeste de Jerusalén (2 Re 22,14). Simón edificó un cuartel general (13,13) y una fortaleza en Adida, en la Sefelá, la zona baja situada entre la región montañosa de Judá y la costa.

45 S) Jonatán cae preso (12,39-54). La ambición de Trifón le llevó a conspirar contra Antíoco VI. Pero cayó en la cuenta de que era preciso dominar el creciente poderío de los jefes judíos para que su proyectado golpe pudiera tener éxito. Decidió neutralizar la resistencia judía apoderándose de su jefe. Jonatán, que nada sospechaba, se reunió con Trifón en Bet-Šan, dejándose convencer de que despidiera a la tropa que había traído consigo. Trifón lo llevó engañado a Tolemaida, mató a sus seguidores y lo encerró en prisión. **49-52.** Las fuerzas de Jonatán que habían quedado en «Galilea y en la gran llanura» (de Esdrelón) hicieron una retirada estratégica hacia Judea. **52.** *hicieron duelo:* Porque suponían que Jonatán había sido muerto junto con los demás (13,23 de-

muestra que ello no era cierto). **53.** La noticia de la captura de Jonatán significó un resurgir de los sentimientos antijudíos.

46 V. Simón como jefe de los judíos (13,1-16,24). El último hijo de Matatías (2,1), Simón, no asumió la jefatura de su pueblo hasta después que hubieron muerto sus dos hermanos menores, Judas y Jonatán. Sin embargo, parece que tuvo mayor éxito que ellos frente al decadente imperio seléucida. Fortificó Jerusalén y Judea, mantuvo apartado a Trifón, se alió con Demetrio II y, durante cierto tiempo, también con Antíoco VII, edificó un sepulcro familiar en Modín, renovó la amistad con Roma y Esparta y, en general, tuvo una jefatura positiva sobre los judíos hasta que también él fue asesinado, víctima de la traición de Tolomeo, hijo de Abubo.

A) Simón constituido jefe de los judíos (13,1-11). Con Trifón disponiéndose a atacar a Judá, Simón actuó rápidamente para asegurarse el mando en la defensa de los judíos. Recordó a la asamblea de Jerusalén (probablemente los dirigentes o ancianos de 12,6; 13,46, etc.) que la casa de Matatías siempre había actuado por celo de la ley y del templo, hasta el extremo de que Judas (9,18), Jonatán (cf. comentario a 12,52), Eleazar (6,46) y Juan (9,36.42) habían caído todos en la lucha. Sólo quedaba Simón para luchar por su pueblo, y deseaba asumir el mando y entregarse a su causa. Su alocución encendió el entusiasmo de la asamblea, que le eligió por jefe (vv. 1-9).

Las primeras medidas defensivas de Simón consistieron (vv. 10-11) en acelerar la construcción de los muros de Jerusalén y en reforzar la guarnición de Joppe (12,33-34), expulsando a la población nativa, pues temía que trataran de entregar la ciudad a Trifón (Josefo, *Ant.,* 13.6, 4 § 202).

B) Simón cierra el paso a Trifón (13,12-24). Con el pretexto de que Jonatán debía ciertas sumas de dinero al gobierno, Trifón entró en negociaciones con Simón pidiendo un rescate y rehenes. Simón, que estaba en Adida (cf. 12,38), se dio cuenta de que Trifón mentía, pero no tuvo más remedio que aceptar sus exigencias para que nadie pudiera creer que había consentido en la muerte de Jonatán por ambición. Trifón, naturalmente, quebrantó su palabra.

20-24. Teniendo a Simón en Adida, cuya fortaleza bloqueaba el paso a Jerusalén desde la costa, Trifón intentó la misma maniobra envolvente que Lisias en otro tiempo (4,29; 6,31), a fin de llegar a Jerusalén por el sur. Simón cortó el camino en Adora (unos seis kilómetros al sudoeste de Hebrón), situándose entre Trifón y su objetivo. **21.** Los hombres de la ciudadela pidieron a Trifón que levantara el cerco iniciado por Jonatán (12,36) y se abriera paso «por el camino del desierto». No se ha identificado este desierto. Posiblemente Trifón intentaba llegar a Jerusalén desde Transjordania; el v. 22 le sitúa más tarde en Galaad, y Abel localiza Bascama (13,23) al nordeste del mar de Galilea. Más recientemente, sin embargo, algunos autores han identificado Bascama con el Sycaminum de Estrabón, *Geografía,* 16.2, 27; Tell es-Samak, al oeste de Jaifa. En este caso, habría que sustituir Galaad por Galilea en

13,22. Trifón se volvió después de esto a su país por el mismo camino que había venido, después de matar a Jonatán en Bascama.

C) Simón construye un sepulcro familiar en Modín (13,25-30). En medio de una gran lamentación, Simón llevó los restos de Jonatán a Modín, donde el último de los hermanos Macabeos había dado comienzo a la construcción de un monumento familiar. El monumento fue recubierto de mármol blanco pulimentado (Josefo, *Ant.,* 13.6, 6 § 211-12), rematado con siete pirámides: dos por sus padres, cuatro por sus hermanos y la última, como es de suponer, por sí mismo. En la base del monumento que sustentaba la superestructura piramidal había columnas adosadas y por lo alto de la base corría un friso decorativo a base de panoplias y navíos alternados, que daba la vuelta a toda la estructura. La tumba, que podía ser vista por los navegantes, subsistió, al menos en parte, hasta el siglo IV d. C., según Eusebio *(Onomasticon,* «Modeim»).

47 D) Simón se une a Demetrio II (13,31-42). 31. Al llegar a este punto de la historia macabea se produce cierta confusión en el orden de los acontecimientos. 1 Mac 13,31-32 habla del asesinato de Antíoco VI por Trifón, que sucede al joven rey el año 170 (142 a. C.). A este relato le sigue en 1 Mac 14,1-2 la expedición de Demetrio II a Media en 172 (140 a. C.) y la subsiguiente captura de Demetrio por los partos (en 173). Diodoro *(Biblioteca Histórica,* 33.28), Livio *(Periochae,* 55) y Josefo *(Ant.,* 13.7, 1 § 218) dicen, sin embargo, que Trifón mató a Antíoco VI (cuando éste tenía diez años, en 173, o 139 a. C.), una vez que Demetrio hubo sido capturado por los partos.

El orden correcto, probablemente, es el que sigue: deposición de Antíoco VI en 142, expedición de Demetrio a Media (140) en la que éste cae prisionero (139) y asesinato de Antíoco VI (139), con la subsiguiente proclamación de Trifón como rey, si bien había reinado de hecho durante cuatro años. Es muy probable que 1 Mac anticipe la muerte del joven rey al momento en que Trifón se adueñó abiertamente del poder. Josefo y Livio narran cómo fue la muerte de Antíoco: Trifón sobornó a los médicos del monarca para que operasen al joven paciente de un cálculo en la vejiga y le dieran muerte durante la intervención.

32. Trifón «se ciñe la corona de Asia», es decir, del imperio seléucida (1 Mac 8,6). **33.** Entre tanto, Simón adopta medidas de defensa con vistas a un cambio en su estrategia política. Como los impuestos exigidos por Trifón equivalían a un expolio de Judea, y temiendo en cuenta además que era el asesino de Jonatán, Simón se decidió por el partido de Demetrio. El primer paso había de consistir en enviar una embajada al rey.

35. Demetrio se encontraba en apuros y se alegró mucho de tener a Simón por aliado, prometiéndole confirmar todos los privilegios que pudieran servir para asegurarse su amistad, si bien es posible que Demetrio no pensara mantener más tarde su palabra (cf. 11,53). La carta del rey repite muchas de las concesiones de 1 Mac 11,33-36 (cf. 10, 25-45), pero entre ellas tiene especial importancia el levantamiento del

tributo anual que pesaba sobre Jerusalén. **36.** Es probable que el autor añadiera el título de «amigo de los reyes» basándose en 14,39. **37.** *corona de oro... ramo de palma:* Ofrendas de paz, no la corona del tributo anual (v. 39), que al presente estaba condonado. **38.** Todas las exenciones tributarias de 145 a. C. (11,33-36) seguían en vigor, y Simón quedó en pacífica posesión de las fortalezas que había edificado (por ejemplo, Adida; 12,38). **39.** Los «errores y faltas», es decir, el apoyo de los judíos a Trifón, quedan perdonados, y las tropas judías, renombradas por su bravura (11,41-51), son invitadas a unirse al ejército de Demetrio.

41. Con la exención del tributo de la corona, Israel quedaba libre del «yugo de los gentiles» y daba comienzo una nueva era, la de Simón, el gran sumo sacerdote. Este nuevo período no reemplazó a la era seléucida; simplemente coincidió con el primer año del gobierno de Simón. Simón es llamado también *stratēgos* (gobernador) y *hegoumenos* (jefe) de los judíos, títulos que es de suponer serían conferidos por el rey, lo que demuestra que aún no era completa la independencia de los judíos y que éstos permanecían dentro del marco del imperio seléucida. El año 170 es el 142 a. C. (Aquí termina Josefo su paráfrasis de 1 Mac como principal fuente de *Ant.;* cf. *Ant.,* 13.6, 7 § 217).

48 E) Captura de Gazara y de la ciudadela (13,43-53). Es evidente que Simón decidió que, mientras Demetrio y Trifón andaban ocupados con sus mutuas ambiciones y no podían pensar en invadir Judá, había llegado la hora de limpiar a Israel de elementos indeseables. Báquides había fortificado diferentes plazas dentro y en torno a Judea (9,50-52), pero la mayor parte de ellas habían ido cayendo desde entonces en manos de los judíos (10,12-14; 11,65-66). Sólo quedaban por recuperar Gazara y la ciudadela de Jerusalén, y esto es lo que Simón se propuso. **43.** Gazara es tomada al asalto, con ayuda de una máquina de asedio (a pesar del testimonio de los manuscritos, aquí ha de leerse Gazara y no Gaza; cf. 14,7.34; 15,28.35; Josefo, *Ant.,* 13.6, 7 § 215; GJ 1.2, 2 § 50). **47-48.** Los judíos renegados y los paganos que estaban de guarnición en Gazara, y que habían proporcionado asilo a los enemigos de Judas (4,15; 7,45), fueron expulsados y sustituidos por «hombres observantes de la ley».

La ciudadela de Jerusalén fue reducida mediante el asedio (que quizá duró tres años; cf. 13,36; 13,21). También esta vez Simón purificó su conquista de todas las «impurezas» (en griego, *miasmata;* cf. comentario a 4,43), especialmente de los ídolos que tenía allí la guarnición pagana. **51.** La fecha corresponde al 4 de junio de 141. **52.** Este día fue declarado festivo (sobre otros decretos parecidos, cf. 4,59; 7,49). La ciudadela había sido causa de muchos males desde que Antíoco IV Epífanes la construyó en 167. **53.** El hijo de Simón, Juan Hircano, fue nombrado comandante militar de las fuerzas de guarnición en Gazara.

49 F) Demetrio II apresado por los partos (14,1-3). Sobre el orden correcto de los acontecimientos, cf. comentario a 13,31-42. El rey parto Mitrídates I (conocido también por su nombre dinástico de Arsaces VI,

171-138 a. C.) había extendido su dominio sobre toda la meseta irania; en julio de 141 había derrotado a Dionisio, sátrapa de Demetrio, y había usurpado también Babilonia. Demetrio inició una campaña para desalojar a Mitrídates del valle enmarcado por los ríos Tigris y Eufrates y, en definitiva, de la meseta irania, el año 172 (140). **2.** Demetrio, victorioso al principio, fue luego hecho prisionero por los partos, que violaron un armisticio a fin de capturarlo. Arsaces, «el rey de Persia y Media», es decir, el conquistador parto de los territorios que Demetrio intentaba recuperar, trató benignamente a su prisionero, devolviéndole la libertad en 129. Durante algún tiempo pudo sentarse de nuevo en su trono, pero fue asesinado poco después, en 125.

50 G) Gloria de Simón (14,4-15). La alabanza de Simón engloba todas sus acciones en 1 Mac. **4.** *el país estuvo en paz:* Porque no fue invadido por ningún ejército seléucida mientras duró el gobierno de Simón. **6.** *amplió las fronteras de su nación:* Capturando Joppe, Gazara y Bet-Sur; Josefo añade Yamnia *(Ant.,* 13.6, 7 § 215). **7.** *rescató... cautivos:* En Galilea (cf. 5,23). Sobre las fortalezas seléucidas recuperadas, cf. 13,43-48; 11,65-66; 13,49-52. **8.** Ahora se hacen realidad los premios prometidos por el cumplimiento de la ley en Lv 26,3-4. **9.** Cf. Zac 8,4. **10.** Cf. 1 Mac 12,34.38; 13,33; 14,33. **12.** Cf. Miq 4,4; Zac 3,10. **14.** Los «humildes» son los auténticos cumplidores de la ley, en contraste con los «que quebrantan la ley y los malvados». Toda la lucha había empezado en defensa de la ley (13,3; 14,29).

51 H) Renovación de la alianza con Roma y Esparta (14,16-24). Era cosa acostumbrada en la diplomacia helenística renovar los tratados de amistad cada vez que el mando cambiaba de manos en una de las partes contratantes. Con motivo de haber sido proclamado Simón sumo sacerdote y jefe de los judíos (en 142; 13,41), éste habría mandado una embajada a Roma y Esparta a fin de renovar los compromisos negociados por Judas (con Roma en 161; 8,1-32) y Jonatán (con Roma y Esparta en 144; 12,1-23). La actual posición de los materiales contenidos en 14,16-24 y 15,15-24 da la impresión de que la renovación de los tratados se efectuó después de que Demetrio cayera preso en 139 (14, 1-3). Sin embargo, 14,40 y 15,22 presuponen que Demetrio aún no había caído en manos de los partos. La renovación del tratado puede fecharse con mayor exactitud a partir de la respuesta romana en 15,16: Lucio Cecilio Metelo Calvo fue cónsul en 142. Según esto, la embajada de Simón visitó Esparta y Roma en 142 y regresó aquel mismo año.

Los vv. 17-19 hablan únicamente de los romanos porque Judas no hizo ningún tratado con Esparta. Se alude a él en el v. 18. No se ha conservado la carta de los romanos; sólo se da un resumen de su contenido. En 15,15-24 se cita otra carta que fue enviada a los reyes y países vecinos. **18.** *escribieron:* En respuesta a la embajada de Simón (14,21-22.24). *tablas de bronce:* Estas quedan en Roma; cf. comentario a 8,22. **22.** Numenio y Antípater fueron también enviados de Jonatán (12,16). Josefo *(Ant.,* 14.8, 5 § 146) menciona esta embajada, pero la sitúa mucho más tarde, durante el reinado de Hircano II (63-41). Ade-

más añade a estos enviados el nombre de Alejandro, hijo de Doroteo (cf. 1 Mac 15,15, «compañeros»). **24.** *después:* Aunque ya han sido dados en 14,17-19 los resultados de la embajada más importante, que es la enviada a Roma, en el orden cronológico ésta debió de tener lugar a continuación del viaje a Esparta. El escudo de oro que Numenio llevó consigo a Roma «valía» (no «pesaba») 1.000 minas (de plata). Su peso equivalía a unos 45 kilos, y por su tamaño podría compararse con los escudos decorativos encontrados en Pompeya.

52 I) Decreto de los judíos honrando a Simón (14,25-49). El decreto expuesto al público en el monte Sión, de que ahora se habla, es semejante en su forma a los que había en muchas ciudades griegas de aquella época y que se dedicaban a honrar a los bienhechores públicos. Expone en detalle los merecimientos del personaje y los honores que se le conceden. **26.** *tablas de bronce:* Cf. 8,22; 14,18 acerca de otros documentos de importancia similar que eran inscritos de esa forma. Es de suponer que las tablas estarían fijadas a los pilares de los pórticos que rodeaban el templo. **27.** Esta fecha, 18 de Elul (sexto mes del año, empezando a contar en primavera) del año 172 de la era seléucida, tercero del gobierno de Simón; aproximadamente es la fecha de 14 de septiembre, año 140. *en Asaramel:* Está claro que el traductor de 1 Mac lo tomó por un nombre de lugar, leyendo un *beth* original antes de la frase como la preposición hebrea «en». Siguiendo al traductor, algunos (entre ellos Simons y Starcky) reconstruyen Asaramel como *ḥăṣar'am'ēl,* «el atrio del pueblo de Dios». Pero el *beth* ha de entenderse más bien como introductorio de una descripción, *beth essentiae,* reconstruyendo entonces la frase como *śar'am'ēl.* La traducción, en este caso, sería: «... el tercer año de Simón, el sumo sacerdote, como jefe (lit., príncipe) del pueblo de Dios». El título es entonces equivalente al griego «etnarca».

En el cuerpo del decreto, las acciones de Simón son prácticamente las consignadas en 1 Mac 13; incluso el lenguaje es parecido. **29.** *Yehoyarib:* Cf. comentario a 2,1; los vv. 29-30 resumen lo más importante de 1 Mac y sirven de introducción al relato de las hazañas de Simón, especialmente los consignados en 1 Mac 13. **31.** *los enemigos deseaban invadir:* Trifón (13,1). **32.** *gastó su propio dinero:* Es quizá una alusión a 13,15-19. Simón organizó además el ejército a sus expensas, lo que nos lo presenta no sólo como benefactor de su pueblo, sino también como un príncipe independiente. Antes, los soldados judíos recibían su paga del tesoro real. **33.** *fortificó:* Cf. 13,33. *Bet-Sur:* Cf. 11,65-66. **34.** *Joppe:* Cf. 13,11. *Gazara en los límites de Azoto:* Cf. comentario a 5,68. Los límites de la provincia de Ašdod llegaban entonces a ocho kilómetros de Gazara (Guézer). **35.** Cf. 13,7-8; 13,42. **36-37.** Cf. 13, 49-52.

No tanto por su propia voluntad, sino porque no le quedaba más remedio que reconocer los éxitos de Simón, Demetrio lo nombró sumo sacerdote y «amigo» (13,36). También lo constituyó *stratēgos* (gobernador); cf. 13,41. **41-43.** Son los judíos los que decretan que se tributen

a Simón estos honores. Las ciudades griegas daban comienzo a la enumeración de los honores con la expresión «parece bien al pueblo...». Esto tiene un paralelo en el v. 41, «y los judíos... se sentían complacidos en hacer a Simón...». Simón (y su familia; nótese el «para siempre») fue constituido sumo sacerdote de los judíos y jefe, hasta la llegada de un «verdadero profeta». Los judíos de aquella época creían que los profetas se habían acabado (cf. 4,46; 9,27). Cuando surgiera un profeta digno de crédito, éste decidiría (es decir, Dios le diría) si los descendientes de Simón podían ejercer o no legítimamente el sumo sacerdocio. Al parecer, no faltaban quienes pusieran en tela de juicio el derecho de los hijos de Yehoyarib a ejercer el sumo sacerdocio (cf. comentario a 10,20). **43.** *contratos... fechados con su nombre:* Cf. comentario a 13, 41-42. El vestido de púrpura y la fíbula de oro (cf. v. 44) son las insignias del sumo sacerdote (cf. 10,20). **47.** Simón aceptó los cargos de sumo sacerdote, *stratēgos* y etnarca (cf. v. 28). **49.** Como tales cargos habían de ser hereditarios, se entregan a Simón y a sus hijos copias del decreto.

53 J) Antíoco VII concede privilegios a Simón y pone cerco a Trifón (15,1-14). Antíoco VII (138-129) era hijo del asesinado Demetrio I (cf. 10,50) y hermano de Demetrio II. Enviado por su padre a un lugar seguro, se había criado en Side de Panfilia. De ahí que se le conociera popularmente por el sobrenombre de Sidetes. Oficialmente era llamado Evergetes («benefactor»). Josefo (*Ant.,* 13.7, 1 § 222; 13.8, 2 § 244) da otros sobrenombres de este soberano: Soter («salvador») y Eusebes («piadoso»). Habiendo recibido noticias de que su hermano había sido capturado por los partos, aceptó la invitación de la esposa de Demetrio, Cleopatra, para acudir a Seleucia y casarse con ella (sobre sus anteriores matrimonios, cf. 10,57-58; 11,12), con lo que adquiría unos derechos al trono del imperio seléucida.

1. *desde las islas:* Antíoco estaba por entonces en Rodas. **3.** *miserables:* Especialmente Trifón. **4.** Antíoco se proponía desembarcar el ejército probablemente en Seleucia, donde aguardaba Cleopatra. **5-6.** Antíoco, además de las anteriores exenciones (cf. 10,28ss; 13,37ss) concedió a Simón y a los judíos el derecho de acuñar moneda. En realidad, no se han encontrado monedas que puedan atribuirse con seguridad al gobierno de Simón; el privilegio fue rápidamente revocado por Antíoco (15, 27). **7.** Jerusalén y el área del templo son declarados exentos (cf. 10,31; 10,43); pero, de hecho, toda Judea estaba en manos de los judíos y fuera del control de Antíoco (cf. 15,25-36).

10. El año 174 de la era seléucida es el 139. Los soldados de Trifón se pasaron primero a Cleopatra (Josefo, *Ant.,* 13.7, 1 § 221); ésta, a su vez, los puso bajo las órdenes de Antíoco. Este derrotó luego a Trifón (Josefo, *Ant.,* 13.7, 2 § 223) y lo persiguió hasta Dora, al sur del monte Carmelo, donde le puso un estrecho cerco.

54 K) Regreso de la embajada enviada a Roma (15,15-24). Cf. comentario a 14,16-24. Esta carta de Lucio (Cecilio Metelo Calvo) iba dirigida a Egipto, a Tolomeo VIII Evergetes II (Fiscón, 145-116),

indicándole que entregara todos los rebeldes a Simón. **22-24.** A Simón se le envía una copia. La carta fue enviada a cinco reyes en total: Tolomeo, Demetrio II (cf. comentario a 14,2), Atalo II de Pérgamo (159-138), Ariarates V de Capadocia (162-131) y Arsaces de Partia (es decir, Mitrídates I, 171-138; cf. comentario a 8,13). También se envió copia de la carta a varios estados libres, especialmente ciudades de Grecia, las islas griegas y diferentes localidades y confederaciones de Asia Menor.

55 L) Antíoco rompe su alianza con Simón (15,25-36). Antíoco logró finalmente expulsar a Trifón de Dora (15,10-14). Para apoyar al rey en su empresa, Simón envió a Antíoco un buen refuerzo en hombres y material, que, según Josefo (*Ant.,* 13.7, 2 § 224), Antíoco aceptó, si bien 1 Mac indica lo contrario. El rey envió a Atenobio para exigir la devolución de las plazas tomadas por Simón, o al menos, una indemnización. **30.** *lugares... fuera del territorio de Judea:* Con toda probabilidad, los cuatro distritos de 11,57.

La respuesta de Simón a Atenobio justifica la posesión de los mencionados territorios sobre la base de que eran comarcas israelitas injustamente arrebatadas a su pueblo por el enemigo. Por encima de las exigencias prácticas de la política seléucida, los Macabeos, al igual que todos los auténticos yahvistas, jamás concedieron a un pueblo extraño la posesión de la tierra santa. Simón, sin embargo, estaba dispuesto a pagar una indemnización por Joppe y Gazara. El rey se puso furioso cuando su enviado regresó con este mensaje.

56 M) Juan Hircano y Judas derrotan a Cendebeo (15,37-16,10). Una vez que Trifón hubo logrado escapar a Ortosia, Antíoco está en condiciones de seguir adelante. Lograría capturar a Trifón en Apamea y ejecutarlo (Josefo, *Ant.,* 13.7, 2 § 224). Entre tanto, nombra a Cendebeo *epistratēgos,* «gobernador general» de toda la región costera (*paralia;* cf. 11,59), atribuyéndole poderes especiales para tratar con los judíos. Desde Yamnia, capital de la *paralia,* Cendebeo montó una base avanzada de operaciones en Kedrón, unos cinco kilómetros al sudeste de Yamnia, desde donde podía hostilizar a Judea.

Cuando Juan Hircano, cuya fortaleza de Gazara (13,53) caía más cerca del centro de actividades de Cendebeo, informó a su padre, Simón, de cuanto estaba ocurriendo. Este, que andaba alrededor de los sesenta años, envió a Juan y a Judas, otro de sus hijos, para que trataran de eliminar la amenaza. **4.** *caballería:* Primera mención de una caballería macabea. **6.** Juan cruza el primero, demostrando que no tenía ningún miedo. Este gesto recuerda a Judas (5,40-43). **7.** La táctica de Juan consiste en colocar la caballería de forma que los de a pie protegieran sus flancos; de esta manera podía contrarrestar la superioridad numérica de la caballería seléucida. **8-10.** Vencidos en el campo de batalla, Cendebeo y sus hombres huyeron a Kedrón y a las fortalezas cercanas a Azoto.

57 N) Asesinato de Simón y sus dos hijos (16,11-22). Tolomeo, yerno de Simón, resulta ser tan ambicioso que no tiene reparos en conspirar contra sus parientes. Como gobernador de la fértil comarca que

se extiende al norte del mar Muerto, invitó a Simón y a sus hijos Judas y Matatías a un banquete en Dok, donde asesinó a Simón. **14.** El año 177 de la era seléucida es el 134; el mes de Šebat correspondía aquel año, aproximadamente, a febrero, empezando a contar el año en primavera. **15.** *Dok:* Fortaleza sobre una colina, a unos ocho kilómetros al noroeste de Jericó.

Tolomeo escribió a Antíoco VII y a los jefes de las tropas judías (*chiliarchai*) en demanda de apoyo. Entre tanto, envió a otros hombres para que asesinaran también a Juan en Gazara; pero éste, avisado a tiempo, invirtió la situación y mató a sus presuntos asesinos.

O) Conclusión de 1 Mac (16,23-24). Con la huida de Juan ante los sicarios de Tolomeo, termina 1 Mac su relato sobre los Asmoneos. La fórmula de 16,23-24 es de estilo semejante a los sumarios de 1-2 Re (1 Re 14,19.29, etc.). Los muros a que se alude en el v. 23 son probablemente los edificados por Juan después de la muerte de Antíoco VII, que había destruido los muros de Jerusalén (Josefo, *Ant.,* 13.8, 3 § 247).

COMENTARIO A 2 MACABEOS

Puesto que gran parte de 2 Mac abarca el mismo período que 1 Mac, no será preciso repetir mucho de cuanto ya ha sido explicado al comentar acontecimientos comunes a ambos libros. El lector hallará una ampliación de las observaciones correspondientes a 2 Mac en la primera parte de este comentario.

58 I. Cartas a los judíos de Egipto (1,1-2,18). Sobre la autenticidad y fecha de estas cartas, → *5, supra.*

A) Primera carta (1,1-9). Esta carta, urgiendo la celebración de la «fiesta de los Tabernáculos en el [noveno] mes de Kisleu», es decir, la Hanukká, se escribió el año 188 de la era seléucida (124 a. C.). Incluye otra carta (vv. 7-8), escrita probablemente para informar a los judíos de Egipto sobre la pérdida de Jonatán (1 Mac 12,48; 13,23). Esta primera carta, fechada en 169 (143 a. C.), contenía un informe sobre la apostasía de Jasón y sus consecuencias hasta la dedicación del templo (174-164), y es de suponer que urgiría a los judíos de Egipto a que celebrasen esta fiesta que conmemoraba la causa por la que Judas y Jonatán habían luchado. La presente carta es una continua amonestación para que se observe la fiesta. Su incorporación y fecha (124 a. C.) probablemente señalan el punto en que el Epitomista dio remate a su labor.

1. *saludos:* Un saludo helenístico (interpolado por el traductor de la carta). *paz:* El saludo hebreo, original de la carta. **2.** *que recuerde su alianza:* Cf. Lv 26,40-46; Dios olvidará a sus fieles en tierra extranjera. **4.** *abra vuestro corazón a su ley:* Tal vez para librarlos del falso culto instaurado por Onías IV en el templo de Leontópolis. **7.** *lo más crítico de la desgracia:* La pérdida de Jonatán y sus consecuencias. *Jasón:*

Cf. 2 Mac 4,7-5,10. *tierra santa:* Cf. Zac 2,12; Sab 12,3. **8.** *hemos ofrecido:* Cf. 1 Mac 4,36-51.

B) Segunda carta (1,10-2,18). Esta carta, escrita en 164 a. C. (→ 5, *supra),* pide a los judíos de Egipto que se unan a sus hermanos de Judea para celebrar la nueva fiesta de la purificación del templo (1 Mac 4,36-59; 2 Mac 10,1-8). Habrá de hacerse según la costumbre de la fiesta de los Tabernáculos, que coincidía con la dedicación del templo por Salomón (1 Re 8,2.65) y la construcción de su nuevo altar por Josué y Zorobabel (Esd 3,3-4). En esta nueva fiesta se añade una referencia al «fuego», que tenía un puesto eminente en las iluminaciones de la Hanukká, que trae a la memoria 2 Cr 7,1, y se explica en la carta aludiendo a las memorias de Nehemías (1,19-2,13). Cf. una descripción de las fiestas de los Tabernáculos y la Hanukká, y de las relaciones entre ambas, en De Vaux, IAT 622-30, 640-45.

10. *Aristóbulo:* Un «filósofo» judío de Alejandría que «enseñó» a Tolomeo VI Filométor (180-145) dedicándole un libro en que se demostraba que los griegos habían extraído su sabiduría y su filosofía de la ley y los profetas (Clemente de Alejandría, *Stromateis,* 1.22). **11.** El «rey» es Antíoco IV Epífanes (175-164). **12.** *arrojó:* Temporalmente; cf. 10,1. **13-17.** Cf. comentario a 1 Mac 6,1-17. **14.** *tratando de desposarse con ella:* Antíoco esperaba que mediante tales «matrimonios» podría apoderarse de los tesoros guardados en los templos y pagar así el costo de sus guerras e indemnizaciones (9,2; 1 Mac 6,1-4). **16.** *jefe:* El texto griego da la impresión de que (sólo) Antíoco cayó en la trampa y fue muerto de esta manera. Realmente fue expulsado y murió más tarde (9,2-3.28-29; 1 Mac 6,4ss). La información de que disponía el autor de esta carta puede que confundiera la muerte de un funcionario, «jefe» de un grupo enviado a saquear un templo, con la del rey, «jefe» de todo el ejército.

59 La sección que abarca 1,19-2,13 procede de las memorias (perdidas) de Nehemías, que incluían las «noticias» a que se alude en 2,1.4. Sobre el día en que se había de celebrar la fiesta, el 25 de Kisleu, cf. 1 Mac 1,59; 2 Mac 6,7; 10,5. El «fuego» (v. 18) alude probablemente al fuego del cielo de 2 Mac 2,9-10. Nehemías no reedificó el templo ni su altar (Esd 3,2; 6,14); Esd 2,2, sin embargo, lo asocia a los primeros que regresaron del exilio. **19.** *Persia:* En esta época, Babilonia. Los piadosos sacerdotes recibieron el fuego de Jeremías, según 2,1. **20.** *líquido espeso:* un estanque de petróleo (cf. 1,34). El «fuego» de este líquido se creía que había descendido del cielo. Por consiguiente, la llama que consumió los sacrificios de Nehemías (1,22-23) sucedía a la de Moisés (Lv 9,24) y Salomón (2 Cr 7,1), si bien su carácter milagroso se cambia por el recurso a los elementos naturales, tales como el calor y el sol (cf. también Jue 6,21; 1 Re 18,38; 2 Cr 21,26). **23.** *Jonatán:* De la descendencia de los sumos sacerdotes (Neh 12,11; 12,22; Yojanán). No es preciso que fuera sumo sacerdote en aquella época. **24-29.** Esta oración subraya el monoteísmo de Israel y su especial situación como pueblo elegido de Dios. **29.** Cf. Ex 15,17; Dt 30,5. **31-32.** Las

propiedades combustibles del líquido se ponen en claro cuando es derramado sobre unas piedras, que es de suponer habían sido previamente calentadas, y se inflama. **34.** Los persas, fieles a la religión de Zoroastro, consideraban el fuego como sagrado. **35.** Este versículo ha de traducirse de manera que dé a entender que el rey hizo magníficos obsequios al templo recién reconstruido. **36.** El término persa para designar esta sustancia petrolífera es *neft.* «Neftar» implica un juego de palabras con la raíz hebrea *ṭhr,* «purificar»; Nehemías y sus compañeros llaman «neftar» a este líquido.

60 **2,1-3.** Cuando Jeremías confió el fuego sagrado a los sacerdotes (1,19), también los exhortó a guardar la ley y evitar la idolatría (cf. Bar 6,3).

4-12. La historia del ocultamiento del arca de la alianza por Jeremías en el monte Nebo es recogida por el libro apócrifo del siglo I «Vidas de los Profetas». Según nuestro pasaje, hizo lo mismo con la tienda y el altar del incienso. Toda esta historia resulta poco probable teniendo en cuenta Jr 3,16. **4.** *montaña:* Nebo (Dt 32,49). **8.** Dios, dice Jeremías, se manifestará para revelar el lugar en que está oculta el arca. Su manifestación será parecida a la que tuvo lugar en el éxodo (Ex 16, 10; 40,35) y durante la dedicación del templo (1 Re 8,10-11). La alusión a la dedicación del templo recuerda el fuego que descendió del cielo sobre los sacrificios de Moisés (Lv 9,24) y Salomón (2 Cr 7,1), este último durante la dedicación del templo. El v. 11 es oscuro (cf. Lv 10, 16-19). **12.** Cf. 1 Re 8,65-66; 2 Cr 7,9.

13-15. En las memorias de Nehemías también se consigna esta recogida de libros que se juzgaban importantes para la comunidad. **13.** Las «cartas de los reyes referentes a las ofrendas votivas» son documentos de los monarcas persas. El hecho de incluirlas demuestra que Nehemías no pretendió hacer de su colección un canon de Escrituras inspiradas. Judas hizo otra colección semejante de libros «dispersos» que entonces estaban al alcance de los judíos de Egipto. Los restantes versículos, 16-18, urgen a la comunidad de Egipto su participación en la nueva fiesta de la purificación del templo. **17.** Alusión a Ex 19,3-6 (cf. 1 Pe 2,9). **18.** Cf. Dt 30,1-5.

61 **II. Prefacio del Epitomista (2,19-32).** La obra, en cinco volúmenes, de Jasón de Cirene será resumida en uno solo, dice el Epitomista, pero Jasón sigue siendo responsable de la exactitud de los detalles históricos (2,28-31). El Epitomista se encargará de la ardua tarea de hacer un resumen legible, fácil de retener en la memoria, agradable y provechoso (2,25). **21.** El elemento milagroso es uno de los rasgos que caracterizan el género literario de la obra de Jasón: historia «patética» o retórica. *judaísmo:* La primera vez que aparece este término (cf. también 8,1; 14,38; Gál 1,14) para describir un estilo de vida en contraste con el helenismo (4,13). El epíteto «bárbaros» constituye no sólo una alusión a la crueldad (4,25; 5,22), sino un insulto deliberado contra las pretensiones culturales del helenismo seléucida. **23.** Jasón de Cirene no nos es conocido por otras fuentes. Culturalmente, Cirene pertenecía

a Egipto, y desde el punto de vista religioso, los judíos allí residentes dependían de sus hermanos alejandrinos. Como lo prueba la obra de Jasón, la influencia era mutua.

62 **III. Decadencia del sumo sacerdocio (3,1-4,50).** Describe ahora el autor la rápida decadencia del sumo sacerdocio. La etapa de Onías III (3,1) se caracterizó por la perfecta observancia de la ley; la del usurpador Jasón (4,13), por una helenización demoledora; la de Menelao (4,25.32-34), por el pillaje y el asesinato.

A) El episodio de Heliodoro (3,1-40). Después del tratado de Apamea (188), los monarcas seléucidas pasaron muchos apuros para recoger el dinero necesario con que hacer frente a las indemnizaciones. Así, cuando Simón informó que el tesoro del templo estaba lleno de dinero (lo cual era indicio quizá de ciertas irregularidades), Seleuco se sintió encantado, disponiéndose inmediatamete a confiscarlo. Dios, sin embargo, protegió aquel depósito contra el agente del rey, Heliodoro. (En 4 Mac 4,1-14 el episodio se atribuye a Apolonio, no a Heliodoro).

1. *Onías:* Onías III, hijo de Simón II (cf. Eclo 50,1-21) y abuelo de otro Onías (Josefo, *Ant.,* 12.4, 10 § 225), cuyo nombre griego parece ser (de acuerdo con el texto hebreo de Eclo) una contracción basada en el hebreo *Yoḥanan,* «Dios es generoso». La familia de Onías era descendiente, a través de Yedaías (Esd 2,36; 1 Cr 24,7; Josefo, *Ant.,* 11.8, 7 § 347), de Josué, el sumo sacerdote de la comunidad posexílica (Neh 12,10-11). **2.** *lugar:* En 2 Mac se suele aludir al templo con esta expresión. **3.** *Seleuco:* Seleuco IV Filopátor (187-175). *rey de Asia:* Cf. comentario a 1 Mac 8,6. **4.** Simón pertenece a la clase sacerdotal de Bilgá (1 Cr 24,14) según los códices latinos L, B y P, aunque el texto griego dice «Benjamín». El cargo que desempeñaba Simón como administrador *(prostatēs)* del templo le llevó a un conflicto con Onías, el cual, al parecer, le desplazó en algún asunto relacionado con la administración del mercado de la ciudad. El siguiente paso de Simón fue acudir, contra el sumo sacerdote, al gobernador de Celesiria y Fenicia, con una historia capaz de causar serios problemas a Onías, si no su dimisión, acusándole de corrupción. **5.** *Apolonio de Tarso:* El hijo de Menesteo (4,4.21); por consiguiente, aquí se le identifica como natural «de Tarso» (la ciudad de Cilicia) y no como «hijo de Tarseo», cosa que podría leerse también en el texto griego. Apolonio perdería más tarde su cargo cuando Antíoco IV Epífanes fue coronado rey, marchando a Mileto (Polibio, *Historias,* 31.13). Sobre Celesiria y Fenicia, cf. comentario a 1 Mac 3,38. **7.** *Heliodoro:* Hijo de Esquilo y natural de Antioquía. Más tarde asesinaría a Seleuco en un intento infructuoso de escalar el trono. Esta expedición se menciona en Dn 11,20. **11.** Hircano es propiamente el nieto de Tobías; la familia de los tobiaditas simpatizaba con los intereses de los Tolomeos, y más tarde, cuando Hircano se suicidó por miedo a Epífanes, sus propiedades fueron confiscadas por la corona seléucida (Josefo, *Ant.,* 12.4, 11 § 236). **12.** Onías alegó que los depósitos disfrutaban de una especie de «derecho de asilo», pero no le valió.

El importe de los depósitos parece exagerado. Hoy equivaldría a muchos millones de pesetas.

22-30. Dios responde a las plegarias del pueblo. Algunos autores (por ejemplo, Tedesche y Zeitlin, *Second Maccabees,* 128) sugieren que Heliodoro llegó a un acuerdo con Onías, ya que el primero pensaba asesinar pronto al rey. Pero 4,1 da la impresión de que a Heliodoro le sobrevino alguna enfermedad. El relato que presenta Jasón de Cirene (2,21), según el cual los depósitos del templo se salvaron milagrosamente, es típico del género literario en que escribe este autor. En la epifanía, Heliodoro queda incapacitado (cf. un relato semejante en 3 Mac 2,21-23). **31-34.** Los judíos no quieren ser culpados de la muerte de Heliodoro; en consecuencia, oran por su restablecimiento, con lo que una vez más se introduce el elemento sobrenatural. El v. 33b recuerda a Job 42,7-8. **35-40.** Heliodoro reconoció el poder soberano del Dios de Israel y la protección que dispensaba a su santuario.

63 **B) Conjura de Simón contra Onías (4,1-6).** No obstante este fracaso, Simón sigue maquinando para deponer a Onías. **1.** Los temores de Onías (3,32) estaban justificados. **2.** *leyes:* Del reino seléucida, no la Torah (cf. B. Renaud, RB 68 [1961], 39-67, esp. 64). **5-6.** Onías acudió al rey demasiado tarde; Heliodoro ya había asesinado a Seleuco. Después de vencer ciertas dificultades, sucedió a éste Antíoco IV Epífanes, hermano del rey asesinado.

64 **C) Jasón, sumo sacerdote, introduce el helenismo (4,7-20).** Sobre los importantes cambios que se producen ahora en el judaísmo, cf. comentario a 1 Mac 1,11-15. **8.** Jasón prometió pagar un tributo más elevado. La cantidad habitual parece que ascendía a 300 talentos (1 Mac 11,28). **11.** *Eupólemo:* Cf. comentario a 1 Mac 8,17. *ley:* Aquí es la ley de Moisés. **12.** *el gorro griego:* El *petasos* era un gorro con ala ancha que llevaba Hermes, el dios del atletismo. «Llevar el *petasos*» significaba tomar parte en los ejercicios gimnásticos. **13.** *nada de sumo sacerdote:* Josefo *(Ant.,* 12.5, 1 § 237) dice que Antíoco dio el sumo sacerdocio a Jasón cuando murió Onías III debido a que el hijo de éste, Onías IV, era todavía muy niño. Pero 2 Mac quiere insinuar que Jasón no era sumo sacerdote, pues había obtenido el nombramiento por soborno. **14.** Los sacerdotes descuidaban su propio ministerio para tomar parte en la «liturgia» *(chorēgia;* el autor se expresa en tono sarcástico) de la escuela de pugilato en cuanto oían el gong que los convocaba con su sonido.

18. En Tiro se celebraban juegos ya en tiempos de Alejandro. **19-20.** *antioquenos de Jerusalén:* Sobre la importancia de esta designación, cf. comentario a 1 Mac 1,11-15. *Heracles:* El dios tirio Melqart había sido asimilado, siguiendo la costumbre helenística, a Heracles (el Hércules romano). Hasta los mismos enviados comprendieron lo inadecuado de emplear moneda judía en costear los sacrificios paganos; en consecuencia, dieron a aquellas cantidades una finalidad menos comprometedora: la construcción de navíos.

65 **D) Antíoco es recibido por Jasón en Jerusalén (4,21-22).** Antes, Epífanes había llamado a Apolonio para que regresara de Mileto (cf. comentario a 3,5) y le había enviado luego a Roma. Ahora, en 172, le manda ir a Egipto para que asista a la coronación de Tolomeo VI Filométor (180-145). La madre de Tolomeo, Cleopatra I (hermana de Antíoco IV Epífanes), había gobernado Egipto en nombre de su hijo durante la minoría de edad de éste, hasta su muerte en 176. Después, los ministros del rey, Euleo y Leneo, planearon anexionar la Celesiria a Egipto (Diodoro, *Biblioteca Histórica,* 30.16). Antíoco, actuando precavidamente, envió a un experimentado diplomático para que sondeara las intenciones de los egipcios; Apolonio se dio cuenta de que el recién entronizado rey, que acababa de alcanzar la mayoría de edad, albergaba sentimientos hostiles hacia su tío seléucida. A partir de entonces, Antíoco se preparó para una invasión inminente, estacionando tropas en Joppe y en otros puertos fenicios. Por entonces visitó Antíoco Jerusalén, donde Jasó le deparó una calurosa acogida, con antorchas y aclamaciones.

66 **E) Menelao, sumo sacerdote (4,23-50).** La deplorable situación a que había llegado el sumo sacerdocio queda patente en el robo cometido por Menelao, que se lleva los vasos del templo para pagar el ascenso en su carrera. Tuvo mayor éxito que su hermano Simón, pues logró asesinar a Onías.

23. *tres años:* Contados desde el comienzo del pontificado de Jasón en 174; según esto, es el año 171. **24-26.** Por el acostumbrado camino del soborno (la suma parece excesiva; 4,27 lo confirma), al que añadió la lisonja, Menelao consiguió que se le adjudicara el sumo sacerdocio (sobre su ascendencia, cf. comentario a 3,4). Jasón, expulsado de su posición, huyó a Ammón, probablemente hacia la parte más al sur de Transjordania, que estaba en posesión de los nabateos (5,8). **27-38.** Menelao y Sóstrates, el último de éstos agente del rey y jefe de los mercenarios chipriotas de guarnición en Jerusalén, fueron llamados a Antioquía para que dieran cuentas de su retraso en remitir las cantidades correspondientes a las rentas del rey. Coincidió que Antíoco tuvo que partir para sofocar una sublevación de las ciudades cilicias Tarso y Mallo (esta última junto al río Píramo, cerca del golfo de Isso), cuyos habitantes se oponían a que sus rentas fueran transferidas a la concubina del rey, Antíoquis. Menelao aprovechó la ocasión para sobornar a Andrónico, delegado del rey en aquella cuestión, utilizando para ello los vasos robados del templo, a fin de asegurarse un veredicto favorable. Onías denunció a Menelao por estos robos, no sin antes acogerse a sagrado en el templo de Apolo en Dafne, a unos ocho kilómetros de Antioquía. El asesinato de Onías, cometido por Andrónico a instigación de Menelao, causó impacto incluso entre los griegos, pues suponía la violación de un solemne compromiso y demostraba un desprecio hacia el derecho de asilo. Antíoco se apresuró a ejecutar a Andrónico en represalia, después de haberlo degradado (cf. 1 Mac 10,64-65.89).

39-42. Al parecer, Lisímaco, hermano y enviado de Menelao (v. 29), había actuado también como agente suyo en el robo de los vasos del templo. Cuando la multitud se amotinó en Jerusalén por este motivo, Lisímaco envió una tropa, que salió derrotada. **43-50.** Los ancianos judíos *(gerousia;* cf. 1 Mac 12,6.35) acusaron a Menelao, pero cuando parecía que éste se encontraba definitivamente perdido, logró salir airoso recurriendo una vez más al soborno. Más tarde, como *stratēgos* de Celesiria y Fenicia, Tolomeo se opuso a la sublevación de los Macabeos (8,8; 1 Mac 3,38). Los escitas habitaban al norte del mar Negro, en lo que hoy es la Unión Soviética; eran famosos por su crueldad.

67 **IV. Antíoco Epífanes impone el helenismo (5,1-7,42).** El autor pasa ahora a considerar las perturbaciones causadas por los «griegos», aquellos mismos a los que algunos judíos pretendían imitar (4,16). Antíoco saqueó el templo, asoló la ciudad y proscribió el judaísmo, con amargas consecuencias para quienes trataban de mantenerse fieles a la ley.

A) Antíoco saquea Jerusalén (5,1-14). La segunda campaña de Antíoco en Egipto, durante la cual fue coronado rey de aquel país en Menfis, si bien luego fue obligado por los romanos a retirarse, condujo a una serie de acontecimientos que culminaron en la matanza de ciudadanos de Jerusalén. Recordando los hechos del pasado, Jasón de Cirene describe un presagio de estos acontecimientos y pinta una escena en que aparecen unos jinetes celestiales trabando combate sobre Jerusalén. Josefo describe otro presagio semejante que anunció la destrucción del templo en el año 70 d. C. (GJ 6.5, 3 § 300-309).

5-7. Jasón, al conocer la noticia de que Antíoco había sido frenado por los romanos en Egipto, creyó que el rey había muerto. Contando con el apoyo de la plebe jerosolimitana, intentó, sin éxito, apoderarse de la ciudad y expulsar a Menelao, que estaba respaldado por el partido de los tobiaditas, proseléucidas (Josefo, *Ant.,* 12.5, 1 § 239). **8-10.** Expulsado de su refugio junto a Aretas (Harit I, rey de los nabateos), Jasón determinó buscar nuevo albergue junto a los lacedemonios (espartanos; cf. comentario a 1 Mac 12,1-23). Pero no pudo ir más que hasta Egipto, donde quedó sepultado sin honras fúnebres en una tumba olvidada. **11-14.** Antíoco, decepcionado por los acontecimientos de Egipto, interpretó el ataque de Jasón como una sublevación judía y desahogó injustamente su ira contra sus súbditos judíos. De acuerdo con el carácter retórico del relato de Jasón, las cifras de los muertos o vendidos como esclavos son exageradas.

B) Antíoco expolia el templo (5,15-23a). Cf. comentario a 1 Mac 1,20-24a. Se recurre a razones teológicas para explicar el expolio del templo. Si el pueblo no hubiera pecado adoptando las costumbres griegas, Antíoco hubiera sido rechazado, como antes Heliodoro (3,1-40). Engreído por sus propias pretensiones, que aspiraban incluso a la divinidad, hasta el punto de que se consideraba capaz de dominar la naturaleza (v. 21), Antíoco no podía comprender que fue la indignación pasajera de un Dios airado, y no su propio poder, lo que permitió el

sacrilegio. **16.** *otros reyes:* Seleuco IV, por ejemplo (3,3). **21.** *mil ochocientos talentos:* Otra cifra exagerada. **22.** *administradores: Epistatai;* cf. 1 Mac 1,51. Filipo vuelve a aparecer en 6,11; 8,8. Pero no es el Filipo de 9,29 y 1 Mac 6,14.55. **23.** Este Andrónico no es el asesino de 4,31.34.38.

68 C) Apolonio ataca Jerusalén (5,23b-26). Cf. comentario a 1 Mac 1,29-35. Josefo *(Ant.,* 12.5, 5 § 261) observa que Apolonio es *meridarchēs* (gobernador) de Samaría. Más tarde, Judas lo derrotará y dará muerte (1 Mac 3,10-12).

69 D) Judas Macabeo en el desierto (5,27). La mención de Apolonio lleva al Epitomista a introducir a Judas, que fue la némesis del primero, omitiendo lo que decían sus fuentes sobre Matatías (cf. 1 Mac 2). Pero como su relato queda así incompleto, el Epitomista hace en seguida un paréntesis para introducir el intento de Antíoco de helenizar a Judea por la fuerza, añadiendo unas noticias que son un desarrollo de 1 Mac 1,62-63. Una vez hecho esto, volverá a Judas en 8,1ss.

70 E) Antíoco impone el helenismo (6,1-11). Cf. comentario a 1 Mac 1,41-64. Con la idea de unificar su reino (1 Mac 1,41), el rey ordena la implantación del helenismo y la instauración en el templo de Jerusalén del culto sincretista de Zeus Olímpico. Lo que antes había sido voluntario, se impone ahora forzosamente (4,7-20). Es el año 167.

1. *Gerón:* Cf. comentario a 1 Mac 1,51. **2.** *Zeus Olímpico:* Cf. comentario a 1 Mac 1,54. *Garizim:* El templo samaritano, rival del de Jerusalén, estaba edificado sobre este monte. *Zeus Hospitalario: Dios Xenios,* «protector de los extranjeros». Josefo *(Ant.,* 12.5, 5 § 261) dice que los samaritanos pidieron a Antíoco que impusiera a su templo el apelativo de *Dios Hellenios,* para diferenciarse de los judíos, de los que sabían que habían caído en desgracia ante el rey. **5-9.** Dado que se ofrecían sacrificios ilícitos (6,18.21; Lv 11,7; 1 Mac 1,47), no era posible observar la ley religiosa judía. Por el contrario, y a instigación de Tolomeo (4,45; 8,8), los judíos de Celesiria y Fenicia fueron obligados a comer carne de cerdo con ocasión del aniversario del rey (1 Mac 1,58) y a tomar parte en el culto popular de Diónisos, dios del vino y de la vendimia (una fiesta helenística de las tiendas). **10.** Cf. 1 Mac 1,60-61. **11.** Cf. comentario a 1 Mac 2,29-41.

71 F) Juicio del Epitomista (6,12-17). Cf. comentario a 5,15-20. El autor recuerda a sus lectores que estas aflicciones de los judíos tienen carácter medicinal (7,33). Dios castiga ahora a su pueblo, para que no se desvíe aún más por falta de disciplina y sufra las consecuencias de una mayor cólera en una visita posterior. Este sentido del correctivo paternal se encuentra también en Prov 13,24; 20,30; 23,13-14; Tob 13,5. Con respecto a los gentiles, Dios aguarda a que se colme la medida de sus pecados antes de castigarlos (cf. Dn 8,23; 9,24). Otra visión bíblica complementaria sostiene que Dios difiere el castigo a los hombres para que se salven. Les concede tiempo para que cambien de sentimientos, dejando para más tarde el día de la cuenta (Sab 11,23; 12,20; Rom 2,4-5); éste es también el motivo de que se retrase la parusía (2 Pe 3,9).

72 G) Martirio de Eleazar (6,18-31). La historia de Eleazar está desarrollada en 4 Mac 5-7 (cf. también 3 Mac 6,1ss; Heb 11,35b). Negándose a tomar alimentos impuros (Lv 11,7-8), Eleazar desprecia el sacrificio ilegítimo y permanece fiel a la ley, comportándose como un testigo (mártir) de la seriedad que sus exigencias revisten para todo judío. Al rechazar el disimulo que le proponen sus amigos paganos (o quizá paganizados) da pruebas de tener una conciencia muy despierta ante las posibilidades de escándalo. **23.** *Hades:* Morada de los muertos. **26.** Eleazar parece tener conciencia de los castigos que esperan al malvado después de la muerte, lo que significa un desarrollo de anteriores ideas veterotestamentarias (cf. también Dn 12,2; Henoc 22,10-11). **29.** *locura:* Cf. Sab 3,2; 4,16-5,8.

73 H) Martirio de una madre y sus siete hijos (7,1-42). El ejemplo que Eleazar da a los jóvenes no ha sido ineficaz (6,28). El autor muestra ahora cómo las mujeres y los niños también están dispuestos a morir por la ley. En este relato saltan más a la vista los recursos del autor (para un desarrollo más amplio de la historia, cf. 4 Mac 8-18).

Hay una evidente progresión en las palabras que los hermanos dirigen al rey antes de morir: los justos prefieren morir antes que pecar (7,2); Dios vengará a los justos (7,6; Dt 32,36); Dios los resucitará (7,9); volverán a la vida con sus cuerpos íntegros (7,11); pero no habrá resurrección de vida para los malvados (7,14); por el contrario, Dios los castigará (7,17); los justos sufren por sus pecados, como también los malvados sufrirán (7,18-19); la muerte de los santos tiene valor impetratorio, y aun expiatorio (7,37-38). De esta forma, 2 Mac expone una teología del martirio y de la resurrección de los justos (cf. Dn 12,2).

1. *el rey:* Como la historia es inventada, se hace intervenir al principal responsable de la persecución. **6.** *Moisés... cántico:* Cf. Dt 32,36. **8.** *lengua patria:* En hebreo (cf. vv. 21 y 27; 12,37; 15,29). **17.** *descendientes:* Cf. 2 Mac 9 (Epífanes); 2 Mac 14,2; 1 Mac 7,2-4 (Eupátor); 1 Mac 11,17 (Alejandro Balas); 1 Mac 13,31 (Antíoco VI). **22-23.** Cf. Sal 139,13-16; Sab 7,1-2; Ecl 11,5. **28.** Primera alusión bíblica a la creación *ex nihilo.* Cf. también Heb 11,3. **29.** *te vuelva a tener:* Si persevera, volverá a la vida, junto con todos sus familiares, el día en que resucitarán los justos. **33.** Cf. 5,17. **37.** Cf. 9,12. **38.** Cf. también el sufrimiento vicario en Is 52,13-53,12.

74 V. Triunfo del judaísmo con Judas Macabeo (8,1-10,9). En esta sección, el Epitomista va siguiendo los incidentes de la resistencia judía a los decretos de Antíoco, hasta el momento en que el malvado perseguidor muere, y Judas, victorioso, purifica y dedica de nuevo el templo.

A) Judas organiza la resistencia frente a la persecución (8,1-7). Cf. comentario a 1 Mac 2,42-48. El Epitomista prosigue ahora el relato que había interrumpido en 5,27. **2-3.** La banda de guerrilleros ora antes de luchar. En 1 Mac 1,24-28.36-40; 2,7-12; 3,45.50-53 hay descripciones semejantes de los males a que se trataba de hacer frente. La

destrucción aflige o amenaza a la ciudad en 1 Mac 1,31 (cf. 2 Mac 5, 23b-26); 1 Mac 3,35; 2 Mac 9,4.14. (Sobre el orden histórico de los acontecimientos, → 11, *supra*).

B) Judas derrota a Nicanor y Gorgias (8,8-29.34-36). Cf. comentario a 1 Mac 3,38-4,27. **8.** *Filipo:* Cf. comentario a 5,22. *Tolomeo:* Cf. 4,45; cf. comentario a 1 Mac 3,38. **9.** *Nicanor:* Aparece mucho más como el adversario en 2 Mac que en 1 Mac. **14.** *vendían sus pertenencias:* Porque de otro modo irían a parar a manos de Nicanor. Estos individuos, al parecer, se unieron a Judas. Nótese la continua insistencia en la oración. **18.** Cf. Sal 20,7-8. **19.** *Senaquerib:* Cf. 2 Re 19,35. **20.** *la batalla contra los gálatas:* Nada sabemos por otras fuentes acerca de esta intervención de tropas mercenarias judías en apoyo del ejército macedonio. **23.** *Eleazar:* BJ sugiere «Esdrías», como en 12,36; cf. también 1 Mac 5,18.56, donde se le llama Azarías (que básicamente significa lo mismo, «Dios —*'El* o *Yāh*— ha socorrido»). Este Eleazar no es el hermano de Judas (1 Mac 2,5; 6,43). **36.** Aquí da 2 Mac la razón teológica de la victoria; Dios defiende y hace imbatibles a los que guardan su ley.

C) Otras victorias de Judas (8,30-33). Cf. comentarios a 1 Mac 5,6-8.9-13.24-54. Son difíciles de encajar las diferentes partes de este relato. Cf. 9,3; 10,24-38; 12,10-31. **30.** *Báquides:* Cf. comentario a 1 Mac 7,1-25. **33.** *Calístenes:* Desconocido por otras fuentes. Sobre el incendio de las puertas, cf. 1 Mac 1,31. (Los acontecimientos de 2 Mac 11 deberían situarse aquí, → 11, *supra*).

75 **D) Muerte del perseguidor (9,1-29).** Cf. comentario a 1 Mac 6,1-17. Antíoco se avino a concertar la paz después de la derrota de Lisias en Bet-Sur (1 Mac 4,28-35; 2 Mac 11 [excepto los vv. 22-26]), pero así y todo aún no simpatizaba con los judíos. Fracasado en su expedición para saquear un templo, ahora decide descargar su encono en los judíos. Es posible que la causa inmediata de su muerte fueran las heridas que le ocasionó la caída de que se habla en 9,7. Lo que no está claro, sin embargo, es qué pudo ocasionar la caída (tal vez un fallo cardíaco, v. 5). **8.** Cf. 5,21; 9,12. El falso dios «(Zeus) manifiesto», Epífanes, cae en virtud del poder manifiesto del verdadero Dios. El vivo relato de 9,9-12 sobre los últimos momentos del rey parece tener carácter más teológico que descriptivo. Es un eco de Is 66,24; 14,11; Eclo 7,17; 19,3; Jue 16,17. Para una descripción parecida con ocasión de la muerte que sobreviene a los enemigos de Dios, cf. Josefo, *Ant.*, 17.6, 5 § 168-79 (sobre Herodes el Grande), y Act 12,23 (sobre Herodes Agripa). El voto de Antíoco (vv. 13-18) es igualmente inverosímil, o al menos habrá de entenderse como la resolución de un hombre desesperado, y no como un cambio de sentimientos (v. 17; cf. la caída y conversión de Nabucodonosor en Dn 4). 2 Mac no concibe que Dios pueda escuchar la plegaria de Epífanes (cf. comentario a 6,12-17).

La carta de 9,19-27, si es que va dirigida a los judíos helenizados y a los antioquenos, puede aceptarse como auténtica. Colocada aquí, parece tener otros destinatarios: los judíos fieles a la ley, a los que el

rey convertido encomienda la tutela de su hijo. Pero el recuerdo de los «beneficios» del rey (v. 26) no es muy probable que despertara en estos súbditos unos sentimientos de amor hacia el hijo de Epífanes. **23.** Antíoco III había nombrado sucesor a Seleuco IV. **29.** *Filipo:* Cf. comentario a 1 Mac 6,14.

76 **E) Judas purifica el templo (10,1-9).** Cf. comentario a 1 Mac 4, 36-61. No habiendo podido celebrar antes la fiesta de las Tiendas (6,6; 5,27), Judas y sus hombres celebran ahora la purificación del templo al estilo de aquélla (10,6). **3.** *pedernal:* Para encender un fuego nuevo (cf. 1,19-2,1). **4.** Otra vez la nota de oración y penitencia.

77 **VI. Las restantes luchas de Judas (10,10-15,39).** Los demás capítulos de 2 Mac exponen en detalle las diferentes luchas de Judas contra los pueblos vecinos, hasta llegar a su victoria sobre Nicanor y la subsiguiente instauración de una fiesta para conmemorar el acontecimiento.

A) Suicidio de Tolomeo Macrón (10,10-13). Nuevamente introduce 2 Mac un fragmento con cierto aire de misterio. El Epitomista refiere la subida al trono de Antíoco V Eupátor (164-161) y cómo nombró a Lisias gobernador general de Celesiria y Fenicia (anteriormente, Lisias había sido regente de Epífanes en el oeste; 1 Mac 3, 32-33). Entonces, en contraste con la muerte de Epífanes, narra la de un funcionario que había tratado bien a los judíos. Tolomeo Macrón (el apelativo quiere decir «cabeza grande») gobernaba Chipre en nombre del rey egipcio Tolomeo VI Filométor (180-145). Cuando la flota de Epífanes se acercaba a la isla con intenciones de invadirla, prefirió pasarse a los seléucidas en vez de pelear. Acusado de traición incluso por sus nuevos aliados, que le despreciaban por la política de moderación que había observado con los judíos, fue acusado ante el rey (posiblemente por haberse inclinado hacia los intereses judíos), e incapaz de soportar una nueva desgracia, se suicidó.

78 **B) Judas lucha en Idumea (10,14-23).** Cf. comentario a 1 Mac 5,3-5. Gorgias es gobernador *(stratēgos)* de Idumea (12,32) y del «país de los filisteos» o zona marítima (1 Mac 5,68; cf. 1 Mac 11,59). **16.** De nuevo la oración precede a la batalla; el autor nunca pierde de vista la verdadera razón de la victoria. **17.** *veinte mil:* Al igual que los 9.000 del v. 18 y los 70.000 del v. 20, la cifra parece abultada. **19.** Judas dejó a su hermano Simón y a José, el hijo de Zacarías (1 Mac 5,18), con el encargo de sitiar las torres.

79 **C) Judas derrota a Timoteo (10,24-38).** Este pasaje, que carece de paralelo en 1 Mac, corresponde, desde el punto de vista cronológico, a un momento posterior a 1 Mac 5,9-13.24-54; 2 Mac 12,10-31. Después de sufrir las primeras derrotas (8,30ss), Timoteo organizó una expedición más potente contra los judíos. De nuevo la oración penitencial (10,25-26) precede al combate (10,27-28), y una vez más la ayuda divina —representada visiblemente en la guardia angélica de Judas— asegura una victoria de los judíos (10,29-30). Timoteo fue derrotado, perseguido, sitiado y muerto (10,32-37). Los vencedores dieron gracias

a Dios (10,38). **26.** Cf. Ex 23,22. **32.** *Gazara:* Como fue Simón y no Judas el que tomó esta plaza (1 Mac 13,43), sería mejor corregir el texto leyendo Yazer, como en 1 Mac 5,8.

80 **D) Victoria sobre Lisias en Bet-Sur (11,1-15; 12,1).** Cf. comentario a 1 Mac 4,28-35. Este relato precede cronológicamente a la muerte de Antíoco IV Epífanes. Lisias (cf. comentario a 1 Mac 3,32ss) estaba airado por la derrota de Nicanor y Gorgias, y se decidió cumplir las órdenes del rey (1 Mac 3,34-36); sin embargo, fue derrotado en Bet-Sur.

1. *tutor del rey:* Eupátor, no Epífanes (1 Mac 3,33; 2 Mac 10,10). **3.** *vender el sumo sacerdocio:* Cf. 4,7-8.24. Se supone que este sumo sacerdocio sería el de una comunidad helenizada, una vez que los molestos judíos hubieran sido eliminado (1 Mac 3,34-36). **5.** *cinco leguas:* Bet-Sur estaba a unos 30 kilómetros al sur de Jerusalén. **6-12.** Nuevamente nos encontramos con el acostumbrado esquema de oración penitencial, ayuda angélica, victoria y huida del enemigo. **6.** *ángel bueno:* Cf. 15,23; Tob 5,21. **11.** Cf. 1 Mac 4,34, con cifras diferentes. **13-15.** Consecuencia de la batalla es un acuerdo de paz en que se reconoce a los judíos la libertad religiosa. Cf. las cartas que vienen a continuación. La posterior invasión de Eupátor (1 Mac 6,28-63) se anticipa en 1 Mac 4,35.

81 **E) Las cartas (11,16-38).** Las tres cartas de los vv. 16-21, 27-33 y 34-38 pertenecen a las negociaciones de paz después de la campaña de Lisias. La carta de los vv. 22-26 corresponde al reinado de Eupátor.

16-21. Lisias se dirige al pueblo, no a su jefe, Judas. La carta alude a los acuerdos del v. 15, si bien Lisias hace algunas reservas (11,18). **17.** Juan podría ser el hijo de Matatías (1 Mac 2,2). También el hijo de Absalón interviene en la lucha (cf. 1 Mac 11,70; 13,11). **24.** El 24 de Discorintio (este mes equivale al de Xántico; cf. vv. 30, 33, 38) del año 148 de la era seléucida sería el mes de marzo de 164.

27-33. La carta de Antíoco Epífanes al «senado» (es decir, a los ancianos) de los judíos ofrece una amnistía y libertad religiosa. **29.** Menelao había sido enviado, probablemente, por Lisias al rey en Persia. Antíoco le manda regresar con la idea de que todo vuelva al estado anterior a la imposición del helenismo (4,50). Al parecer, Judas ya había expulsado a Menelao (cf. las reservas en la carta de Lisias cuando reexpidió los acuerdos tomados por el rey; nótese también la eliminación de Menelao en 13,3-8 y la resistencia de Judas a admitir a Alcimo como sumo sacerdote, 1 Mac 7). Más tarde, los mismos asmoneos (empezando por Jonatán) asumirán el sumo sacerdocio (1 Mac 10,21). **33.** El 15 de Xántico del año 148 de la era seléucida caería hacia finales de marzo de 164. (Sobre los problemas que suscita esta fecha imposible [así como las fechas de los vv. 21, 30, 38], cf. Abel y Starcky, *op. cit.*, 39-43).

34-38. La carta de los legados romanos confirma las medidas de Lisias y pide que se les informe sobre la reacción de los judíos ante la disposición del rey con respecto a los asuntos que aún quedan pendientes (v. 36). **34.** Abel y Starcky *(op. cit.)* corrigen el texto para que

salgan tres legados: Quinto Memmio, del que nada más se sabe; Tito Manilio (Torcuato), que fue cónsul romano en 165 a. C. y desarrolló una misión diplomática en Oriente el año 164; Manio Sergio, que también es un conocido diplomático, enviado a Antíoco IV Epífanes en 164.

22-26. Esta carta, que corresponde a Antíoco V Eupátor y, por consiguiente, a las negociaciones de paz después de la segunda campaña de Lisias (1 Mac 6,28-63; 2 Mac 13,1-26), confirma la libertad religiosa de los judíos y les devuelve el templo (que de todas formas ya poseían; 1 Mac 4,36-61; 2 Mac 10,1-8). Estas concesiones las hacen Antíoco y Lisias a la fuerza.

82 **F) Batallas contra los pueblos vecinos (12,2-45).** Cf. comentario a 1 Mac 5,1-68. Debido al hostigamiento de los pueblos vecinos, cuyos gobernantes provocaban continuos conflictos, los judíos toman las armas y llevan a cabo una serie de incursiones y represalias. **2.** *Timoteo:* Cf. 8, 30-33; 10,24-38; 12,10-31; 1 Mac 5,24-54. *Apolonio:* No el misarca de 5,24-26; 1 Mac 1,29-35, ni el Apolonio de 2 Mac 4,21. *Nicanor:* No el hijo de Patroclo, de 8,9. Este Nicanor estaba al frente de los mercenarios chipriotas.

3-9. Sobre las atrocidades de Joppe, cf. comentario a 1 Mac 5,55-68. **9.** *doscientos cuarenta estadios:* Cerca de 50 kilómetros. La distancia parece excesiva. **10-31.** Cf. comentarios a 1 Mac 5,9-13.24-54. **15.** Cf. Jos 6,1-21. **27.** *Lisias:* No el gobernador de 10,11.

32-45. Cf. comentario a 1 Mac 5,55-68. **35.** *Dositeo:* Cf. 12,19.24. **40.** Los objetos ocultados eran, al parecer, amuletos, etc., tomados a los enemigos muertos en el ataque a Yamnia (1 Mac 5,58). En Dt 7,25-26 estaba mandado que tales objetos fueran entregados al fuego, pero la avaricia les hizo a estos soldados quedarse con ellos. El autor hace que este robo sea la causa de la muerte que sufren estos hombres, pero 1 Mac 5,19.61-62 y Josefo *(Ant.,* 12.8, 6 § 352) la atribuyen al hecho de que desobedecieron las órdenes recibidas. **42-45.** Estos versículos contienen una clara alusión a la fe en la resurrección de los justos (cf. 7, 11; 14,46), creencia que el autor atribuye a Judas (v. 43), si bien Judas intentaba quizá simplemente alejar de los vivos un posible castigo, no fuera que se les considerase solidarios en la falta con los pecadores caídos (cf. Jos 7). El autor está convencido de que quienes murieron piadosamente resucitarán (v. 45; 7,9), y ¿quién podría morir más piadosamente que quienes cayeron en combate defendiendo la ley de Dios (cf. 14,46)? En consecuencia, dice el autor, Judas pidió que estos hombres fueran liberados de su culpa, que había encolerizado momentáneamente a Dios contra ellos (7,32-33). El autor, por consiguiente, no comparte el punto de vista expresado en Henoc 22,12-13, según el cual los pecadores que no pudieron expiar su falta suficientemente son mantenidos en un sector del *šeol* del que no resucitarán, pero sin sufrir los tormentos infligidos a los otros pecadores. Por el contrario, nuestro autor ve en el gesto de Judas la prueba de que quienes murieron piadosamente pueden ser liberados de sus pecados no suficientemente expiados que aún les impiden alcanzar una resurrección gozosa. Esta doctrina,

que ahora se formula de manera indecisa, contiene lo esencial de la que sería, con nuevas precisiones, la doctrina teológica cristiana acerca del purgatorio.

83 G) Segunda campaña de Lisias en Judá (13,1-26). Cf. comentario a 1 Mac 6,28-63. **1.** El año 149 de la era seléucida es el 163. **2.** Las cifras difieren de las que trae 1 Mac 6,30. En ambos lugares parecen exageradas. **3-9.** Esta ejecución sería más lógica después del fracaso de Lisias en Judea (cf. v. 4 y Josefo, *Ant.*, 12.9, 7 § 385). Pero es posible que alguna otra causa influyera en la muerte de Menelao (cf. 4,27.43-47). La forma de llevar a cabo la ejecución es persa. **4.** *rey de reyes:* Cf. Esd 7,7 (Artajerjes). *Berea:* El nombre dado a Alepo por Seleuco I Nicátor (305-281). **5.** *cincuenta codos:* Unos 25 metros.

Las batallas que se consignan en el cap. 13 parecen ser una sucesión de victorias judías, pero 1 Mac ofrece una perspectiva mejor. Los judíos estuvieron al borde del desastre hasta que llegaron noticias del golpe de Filipo en Antioquía (v. 23). Entonces el rey hizo las paces con los judíos, pues necesitaba estar libre para enfrentarse a la amenaza mucho más seria que tenía en su propio país. La carta de 2 Mac 11,22-26 corresponde cronológicamente a esta situación. Confirma a los judíos la libertad religiosa y la posesión del templo (como en el v. 23). **24.** *Gerar:* Está al sur de Gaza, en la costa y cerca de Pelusio. Al parecer, el distrito administrativo que se constituye ahora, la *paralia,* no tuvo más tarde tanta extensión (cf. comentario a 1 Mac 11,59).

84 H) Sube al trono Demetrio I Soter, 161-150 (14,1-2). Cf. comentario a 1 Mac 7,1-4 y los párrafos que le preceden. **1.** *Trípoli:* Llamada así porque los mercaderes de Tiro, Sidón y Arado vivían anteriormente en distintos barrios de la ciudad, cada uno de ellos con su propia muralla (Diodoro, *Biblioteca Histórica,* 16.41).

85 I) La hostilidad de Alcimo (14,3-11). Cf. comentario a 1 Mac 7, 1-25; 2 Mac omite la expedición de Báquides (1 Mac 7,8-25). Los cargos que más tarde se presentarán contra Judas, mencionados en 1 Mac 7,25, son detallados aquí (cf. además 1 Mac 7,5-7). **4.** El año es el 161 a. C. **6.** *asideos:* Cf. comentario a 1 Mac 2,42-48; 7,12-18.

86 J) Judas y Nicanor (14,12-36). Cf. comentario a 1 Mac 7,26-38. 1 Mac 7,27-30 habla de la «alevosía» de Nicanor porque resume los acontecimientos de 2 Mac 14,18-30, presentando únicamente el resultado final. Pero 2 Mac dice que entre ambos existió amistad durante cierto tiempo. Alcimo, sin embargo, conseguiría que la antigua enemistad volviera a surgir.

87 K) Muerte de Razías (14,37-46). Este relato, sin paralelo en 1 Mac, se asemeja a los martirios de 6,18-7,42. Es posible que también tenga relación con la derrota de Nicanor en Cafarsalama, que se narra en 1 Mac 7,31-32. **46.** También Razías cree en la resurrección de los que mueren piadosamente; cf. 1 Sm 31,4.

88 L) Derrota de Nicanor (15,1-37a). Cf. comentario a 1 Mac 7, 33-50. El autor considera que la lucha inminente enfrenta a dos majestades rivales: Yahvé (v. 4) y Nicanor (v. 5), que se disputan la posesión de la ciudad santa y el templo. La confianza de Nicanor en sí mismo y en su ejército (15,5-6) contrasta con la que Judas pone en Dios (15,7-8). Otra vez recurre 2 Mac a una visión celeste, en la que aparecen Onías y Jeremías, para asegurar que Dios ayuda a los suyos.

1-5. Al parecer, Nicanor no sabía, como tampoco los judíos que le acompañaban, que Judas y sus seguidores habían determinado luchar en sábado si fuera necesario (1 Mac 2,41). **6-11.** El confiado Nicanor, que contaba con la fortaleza de su ejército, veía ya el monumento que se edificaría para honrar su triunfo después de la batalla (v. 6), mientras Judas, que confiaba en Dios, exhortaba a sus hombres para la lucha. **11.** *perfidia:* Al violar las seguridades dadas a los *ḥăsîdîm* (1 Mac 7, 12-18). Judas dice a sus hombres lo que pueden esperar en caso de ser vencidos (cf. también 4,34; 5,25; 12,3; 1 Mac 6,62). **12-16.** La visión de Onías III y Jeremías, que representan la ley (encarnada en el sacerdocio del templo) y los profetas (v. 9), es una forma de expresar el apoyo divino otorgado a Judas y el don (simbolizado en la espada dorada) de la victoria. La visión sirve además para ilustrar la fe del autor en el poder de intercesión que tienen los santos. **12.** *Onías:* La descripción recuerda 3,1.31-34; 4,2.37; cf. 6,18-31. *Jeremías:* Cf. 2,1-8. **17-27.** Los judíos decidieron presentar batalla a Nicanor (v. 17). **21.** *la fiereza de los elefantes:* Cf. comentario a 1 Mac 6,34. **22.** Judas ora pidiendo una victoria como la lograda contra Senaquerib (Is 37,36; 2 Re 19,35) y es escuchado. **28-37.** En vez de tener un «trofeo» o monumento por haber derrotado a sus enemigos (15,6), lo que encuentra Nicanor es que él mismo se convierte en trofeo de éstos (15,35). **36.** *Adar:* Este es el mes seléucida Xántico (11,30.33.38). **37a.** *día de Mardoqueo:* Cf. Est 3,7; 9,20-23; 10,3. *la ciudad:* Jerusalén.

89 M) Epílogo del Epitomista (15,37b-39). El Epitomista ha procurado agradar a sus lectores (2,25). Con la imagen del vino rebajado en un banquete (cf. 2,27) quiere indicar que ha mezclado el relato histórico con un estilo narrativo agradable. Pone en manos de los lectores el resultado de sus esfuerzos.

28

INTRODUCCION A LA LITERATURA SAPIENCIAL

ROLAND E. MURPHY, O. CARM.

BIBLIOGRAFIA

1 A.-M. Dubarle, *Los sabios de Israel* (Madrid, 1958); H. Duesberg e I. Fransen, *Les scribes inspirés* (Maredsous, 1966); J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* (BZAW 62; Giessen, 1933); H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit* (Tubinga, 1958); R. E. Murphy, *Seven Books of Wisdom* (Milwaukee, 1960); *Introduction to the Wisdom Literature of the Old Testament* (OTRG 22; Collegeville, 1965); M. Noth y D. W. Thomas (eds.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (VTSup 3; Leiden, 1955); H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101; Berlín, 1966); Von Rad, *OT Theology,* I, 408-59.

ESTUDIOS ESPECÍFICOS: G. Castellino, *Sapienza Babilonese* (Turín, 1962); J. Leclant y otros, *Les sagesses du Proche-Orient Ancien* (París, 1963); J. van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne* (Leiden, 1953); E. Würthwein, *Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament* (Marburgo, 1960).

BIBLIOGRAFÍA PERIÓDICA: R. E. Murphy, *Assumptions and Problems in Old Testament Wisdom Research:* CBQ 29 (1967), 407-18; A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX:* RB 43 (1934), 42-68, 172-204, 374-84; RB 44 (1935), 345-65, 502-25.

ARTÍCULOS DE ENCICLOPEDIAS: G. Fohrer, *Sophia:* ThWNT 7, 476-96; H. Gese, *Weisheit:* RGG 6, 1574-77; V. Hamp, *Weisheit:* LTK 10, 999-1001.

2 CONTENIDO

Concepto y origen (§ 3-12)

Literatura «sapiencial» extrabíblica (§ 13-32)

I. Egipto (§ 14-24)
II. Mesopotamia (§ 25-32)

Concepto de sabiduría en el Antiguo Testamento (§ 33-40)

I. Sabiduría y experiencia (§ 34)
II. Sabiduría, conducta moral y retribución (§ 35-37)
III. La sabiduría y Dios (§ 38)
IV. La sabiduría y la ley (§ 39-40)

CONCEPTO Y ORIGEN

3 La Iglesia cristiana ha aplicado habitualmente el nombre de «libros sapienciales» a Job, Sal, Prov, Ecl, Cant, Sab y Eclo. Sólo en un sentido muy amplio se pueden incluir los Salmos en esta enumeración, pues la mayoría de ellos no depende específicamente del movimiento sapiencial de Israel (sobre la clasificación de «salmos sapienciales», → Salmos, 35:16). El Cantar es una colección de cantos de amor que debe quizá su conservación y forma actual a los sabios judíos, los cuales reconocerían su contribución a la «vida buena». Fuera de estos libros merecen particular mención los consejos de Tob 4,3-21; 12,6-13 y el poema sobre la sabiduría de Bar 3,9-4,4.

4 El concepto de literatura sapiencial posee cierta indeterminación. La idea ha sido tomada de los estudios sobre el AT y se ha aplicado de manera general a distintas obras extrabíblicas; por otra parte, los especialistas no son unánimes en el empleo del término. Quizá lo más acertado sea definirlo de acuerdo con los ejemplos más antiguos, la *sebayit,* o enseñanzas de los monarcas y ministros egipcios. Se trata de instrucciones referentes a la vida y la conducta, transmitidas por el maestro al discípulo (a menudo como si fueran enseñanzas de un padre a su hijo). La armazón de tales enseñanzas se debe a la observación y la experiencia. Su finalidad es formar un digno gobernante o cortesano, y el *Sitz im Leben* es claramente la corte real. A causa de la semejanza entre las manifestaciones sapienciales egipcias y la más antigua sabiduría israelita (Prov 10ss), en el caso de Israel se supone el mismo *Sitz im Leben* de la corte y los intereses cortesanos. Esta suposición es razonable, porque —como veremos— el mismo AT reconoce que la sabiduría es propiedad de los vecinos de Israel; de hecho, mide la sabiduría de Salomón por la sabiduría de Egipto y Arabia. Y tal comparación con unos modelos extranjeros no se hace con ningún otro aspecto del pensamiento de Israel. Además, dentro del AT se puede aludir a los famosos paralelos existentes entre la enseñanza del egipcio Amen-em-ope y Prov 22,17-24,22, y a Lemuel y Agur, personajes no judíos cuya sabiduría aparece en Prov 30-31. Por otra parte, el carácter internacional de esta literatura se ve confirmado por la escasísima referencia a datos específicamente israelitas, como el culto, la alianza o la historia de la salvación. Así, el objetivo y el *Sitz im Leben* originarios de esta literatura parecen ser la educación cortesana.

5 No obstante, este origen tiene relativamente poca importancia para entender los libros sapienciales del AT. Es muy importante para entender la formación y orientación de esta literatura, pero no para captar el mensaje religioso. Por lo menos, las expresiones no se limitan a los quehaceres cortesanos. Y todos esos libros en su forma actual datan de la época posexílica, cuando ya no había ni rey ni corte y el concepto de sabiduría era completamente religioso (cf. Prov 1-9). Por tanto, es preciso poner frente al origen cortesano del movimiento sapiencial el hecho indiscutible de que la literatura sapiencial posexílica tiene un sello fuertemente religioso y yahvista. Además, veremos que el concepto de sabiduría en tales escritos posee múltiples facetas.

6 El papel de Salomón en el desarrollo de la literatura sapiencial alcanzó tal énfasis en las tradiciones judía y cristiana, que la mayoría de estos libros fueron atribuidos al propio Salomón. A pesar de que Prov se titula *mišlê s^elomoh* (no obstante la atribución de varios capítulos a Lemuel, Agur, etc.), sólo el material contenido en los caps. 10-22 y 25-29 puede datarse como perteneciente a la época preexílica, y no podemos saber cuánto pertenece al período salomónico. Cant se titula «Cantar de los Cantares de Salomón». El autor de Ecl se presenta como «hijo de David, rey en Jerusalén» (1,1). Asimismo, el autor de Sab habla como si fuera Salomón (Sab 6,22-23). Evidentemente, en el mundo de los sabios se practicaba la seudonimia: de esta manera se aseguraba la atención al propio mensaje y se subrayaba el valor de la propia obra. Al ser Salomón el prototipo de los sabios, resultaba natural atribuirle escritos (cf. J. Sint, *Pseudonymität im Altertum* [Innsbruck, 1960], 135-40). El concepto de autor en la antigüedad difiere de la noción moderna. Como ha hecho notar R. A. F. MacKenzie, «en la tradición israelita, a fin de expresar la creencia de que los libros eran santos y habían sido compuestos bajo el impulso del espíritu de Dios, se los relacionaba con nombres importantes del pasado, profetas y sabios, que eran famosos por haber sido instrumentos a través de los cuales el espíritu actuaba. Para los judíos, ésta era su forma instintiva de expresar una profunda verdad. No querían dejar un escrito sagrado completamente anónimo, porque entonces no constaba de su origen a través de un hombre inspirado por Dios» (CBQ 20 [1958], 4). Así, pues, los judíos no tenían dificultad alguna en atribuir a Moisés el Pentateuco o a Salomón la literatura sapiencial.

7 En 1 Re 4,29-34 (TM 5,9-11) aparece la base en virtud de la cual se ha asociado tradicionalmente a Salomón con la sabiduría: Dios le «concedió» una sabiduría que sobrepasaba a la de «todos los hijos de Oriente y a toda la sabiduría de Egipto». Esta afirmación da por supuesto que la sabiduría es un asunto internacional. Israel sabía que había llegado tardíamente al movimiento sapiencial y que el origen de éste debía buscarse entre los árabes orientales y los egipcios. W. F. Albright opina que Etán y los demás sabios mencionados en el contexto eran cananeos y miembros de ciertas organizaciones orquestales que ejercieron gran influencia en la poesía hebrea (Albright, ARI 127). La mención de árboles y animales (4,33) hace pensar en fábulas del tipo que se conserva en la misma Biblia: Jotam en Jue 9; Joás en 2 Re 14,9. Pero no sabemos nada sobre lo que se atribuye a Salomón a propósito de los «árboles» —desde el cedro del Líbano hasta el hisopo— o de «las bestias, las aves y los reptiles»; no está claro si se trata de dichos sapienciales o de una especie de literatura sapiencial (cf. A. Alt, KlSchr 2, 90-99); Albright ha señalado en las cartas de el-Amarna la presencia de un proverbio sobre la hormiga que sería un paralelo aproximado de

Prov 6,6; 30,25 (BASOR 89 [1943], 29-32). En general, la literatura sapiencial israelita se centraba en los seres humanos, si bien en Job 38-41 y Prov 30 aparece cierto interés por los animales. Quizá los onomásticos, tales como el de Amen-em-ope *(ca.* 1100 a. C.), puedan arrojar luz sobre este interés hebreo por la naturaleza y los fenómenos naturales (→ 21, *infra).*

8 Ya hemos indicado que las «enseñanzas» egipcias tenían la finalidad realmente práctica de regular la conducta del hombre de corte. Los altos oficiales del Estado debían sobresalir en todas las cosas: conocimientos, honestidad, diligencia y moralidad. Se les exigía, como lo exige un padre, tomar en serio las frases que encierran tales verdades, porque ellas representan el camino del éxito. Y no hay que confundir esta actitud con el pragmatismo moderno. No es exacto que «la honradez es la mejor política»; para los egipcios (igual que para los hebreos), se trata de una filosofía más fundamental: hay que integrarse en el orden existente de las cosas (el *maat* egipcio) de manera armónica; lo opuesto es el caos, que no puede tolerarse (H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* [Nueva York, 1961], 59-87; la opinión de Frankfort es defendida también por H. Gese y E. Würthwein).

9 Israel parece haber imitado a Egipto en el cultivo de este tipo de literatura, lo mismo que había imitado a Egipto adoptando el gobierno monárquico. En 1 Sm 8,15.20 se nos dice explícitamente que Israel había recurrido a la monarquía a imitación de las naciones vecinas. Las implicaciones de este paso eran tremendas; en las páginas del AT podemos ver la creciente complejidad de la vida de corte. Con la monarquía vino la burocracia y el círculo de funcionarios que lleva consigo el poder real. Egipto sería el más fuerte modelo para Israel (pensemos en el matrimonio de Salomón con una princesa egipcia, 1 Re 3,1). El AT ofrece datos concretos sobre el tipo de funcionarios de corte que actuaban en Jerusalén: la lista de funcionarios del reino de Salomón (1 Re 4,1-6) menciona sacerdotes, escribas o secretarios, heraldos (el *mazkîr* o «archivero») y el mayordomo de palacio. Se requería cierta preparación para todos estos dignatarios y para el pequeño mundo de los ministros inferiores que funcionaba en el superorganizado (1 Re 4,1-21) reino de Salomón. ¿Y qué más natural que ajustar, al menos en parte, esa preparación a los ideales cortesanos expresados en la antigua e imponente literatura de Egipto? Es precisamente en Prov donde encontramos las instrucciones israelitas para los funcionarios de la corte; cf. W. McKane, *Prophets and Wise Men* (SBT 44; Londres, 1965).

10 Hasta la época de Isaías no hallamos referencias explícitas a los sabios o *ḥăkāmîm,* y en los escritos de este profeta las referencias son un tanto ásperas: la singular obra (de destrucción) que el Señor va a realizar se ejemplifica en el caso de los sabios, cuya sabiduría perecerá (29,14). Es al menos probable que Isaías estaba pensando en los instruidos cortesanos que eran consejeros del rey, como Ajitófel lo era de David (2 Sm 15,12; cf. R. Martin-Achard, en *Maqqel Shaqedh* [Hom. W. Vischer; Montpellier, 1960], 137-44). Yahvé castiga también a los sabios egipcios (19,11-12). Asimismo, Jeremías se refiere a los sabios describiéndolos como opuestos a la palabra de Dios predicada por los profetas (8,8-9; cf. 18,18; 9,22). El mismo profeta conoce una sabiduría extranjera: Temán (49,7) y Babilonia (50,35; 51,57). Ezequiel describe al rey de Tiro como «más sabio que Danel», el casi legendario monarca que interviene en el mito ugarítico de Aqhat, hijo de Danel.

Aunque la mayoría de las afirmaciones contenidas en Prov son aplicables a la formación de un cortesano, algunas tratan del cortesano y el rey, especialmente en los caps. 16 y 25. Se nos habla de la persona excelsa y sagrada del rey (16,10.12), en cuya presencia el cortesano debe ser humilde (25,6-7).

11 Sin embargo, no hay que concluir que las manifestaciones sapienciales hayan sido producidas directamente por una clase educada. Fueron los sabios, antes y después del destierro, quienes formularon y dieron expresión a las ideas. Pero debemos mencionar también una sabiduría popular que floreció entre los campesinos, que constituían la espina dorsal de la nación. Estas preciosas perlas de la experiencia humana son fácilmente discernibles en proverbios como el citado por David ante Saúl: «De los malos sale malicia» (1 Sm 24,14), o en la réplica del rey de Israel a los emisarios de Damasco: «No se alabe quien está ceñido de sus armas como el que no está ceñido» (1 Re 20,11). La doctrina de la responsabilidad colectiva se formuló así: «Los padres comieron uvas verdes, y los hijos padecen dentera» (Jr 31,29; Ez 18,2). Varios de estos proverbios populares se abrieron paso en los libros proféticos (por ejemplo, Is 10,15). El enigma fue siempre un pasatiempo favorito del pueblo, y podemos suponer que el proverbio numérico popular procede del enigma. Así, la pregunta: «¿Cuáles son las cosas que nunca dicen 'basta'?», encuentra respuesta en Prov 30,16: el mundo subterráneo, el seno estéril, la tierra y el fuego. Estos ejemplos sugieren que no hay que minimizar la influencia popular en la literatura sapiencial metódica. A los sabios corresponde una forma más estilizada y una aplicación más específica, pero la sabiduría del pueblo también contribuyó al movimiento sapiencial.

12 Algunos investigadores se han preguntado si el origen de la literatura sapiencial —o su *Sitz im Leben*— no debería ponerse más en la familia que en la corte (cf. J. P. Audet, *25th International Congress of Orientalists* [Moscú, 1960], I, 352-57). ¿Era la labor de las escuelas de la corte enteramente creadora o se trataba más bien de una herencia estructurada y precisa, procedente de la tradición oral que allí se adaptaba y transmitía en forma escrita? Esta última suposición resulta plausible. El ámbito más natural y primario de la sabiduría israelita —mucho antes de Salomón— sería la familia. La sabiduría, pues, es el legado sobre la vida que un padre transmite a sus hijos; el anciano Tobías es un buen ejemplo (Tob 4,1ss). Se admite que los consejos de los sabios son los consejos de un padre a su hijo, y la expresión «hijo mío», tan frecuente en Prov, remite al *Sitz im Leben* originario del movimiento

sapiencial, es decir, al hogar. El hogar sería el punto decisivo de la educación de la juventud. Por otra parte, no hay que olvidar la influencia formativa que ejercieron las clases educadas, y en especial la corte de Jerusalén, sobre la herencia sapiencial israelita. Habría, por tanto, que reconocer la aportación de la familia y de la corte al movimiento sapiencial; cf. E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts»* (WMzANT 20; Neukirchen-Vluyn, 1966); W. Richter, *Recht und Ethos* (StANT 15; Munich, 1966).

LITERATURA «SAPIENCIAL» EXTRABIBLICA

13 Cualquiera admitiría que el concepto global de literatura sapiencial en Israel no es identificable con la literatura sapiencial de ninguno de sus vecinos; Israel desarrolló su propio estilo, aun cuando deba mucho a otros. Ahora vamos a señalar las semejanzas.

14 **I. Egipto.** La *sebayit* o «enseñanza» egipcia presenta notables semejanzas con Prov. Las enseñanzas reales que han llegado hasta nosotros cubren un período de unos tres mil años, desde las instrucciones de Hor-dedef, Kagemni, Ptah-hotep, Meri-ka-re, Amen-em-het, Kheti (o «Instrucción de Duauf»), Ani, Amen-em-ope, hasta el papiro Insinger, que data del período tolemaico (algunas de ellas aparecen traducidas en ANET 405ss). El esquema de la enseñanza es bastante regular: un maestro transmite a un alumno ciertas instrucciones sobre la conducta: «Comienzo de la instrucción que X hizo para su hijo [o alumno] Y». A veces, una introducción en prosa ofrece detalles sobre las circunstancias; así, por ejemplo, los distintos datos del prefacio a la obra de Amen-em-ope en torno al autor y al alumno. El concepto central de la literatura sapiencial egipcia es *maat,* la «verdad» o el orden divino establecido y conservado por Dios. La conducta del hombre debe ajustarse a este *maat* —justicia o verdad—, que debe identificarse también con la voluntad de Dios. Las enseñanzas de los ancianos, comprobadas por la experiencia, ponen a los hombres en un acuerdo armonioso con *maat;* pero, en contraste con la Biblia, no hallamos que las cosas estén dirigidas explícitamente por Dios. En el *maat* egipcio está implicado cierto pragmatismo, pero no exagerado; la justicia es el único orden verdadero, y toda infracción del mismo acarrea su propia venganza; es «abominación de Dios», como dice la expresión egipcia, si bien con un matiz diferente de la «abominación de Yahvé» que aparece en la Biblia.

15 Los consejos transmitidos al alumno o «hijo» iban encaminados a conservarle en la justicia; y debían alcanzar infaliblemente tal objetivo si él aprendía de memoria y observaba estas normas. No se esperaba solamente que el alumno tuviera un conocimiento teórico de las mismas, sino también que supiera aplicar la norma adecuada en una situación determinada. Uno de los famosos ideales de esta literatura es el del hombre «justo y callado» —el hombre que es dueño de la situación, con pleno dominio de su lengua y emociones— en contraste con la persona

impetuosa e imprudente. Pero ese ideal no excluía la conversación inteligente, cualidad particularmente recomendada por Ptah-hotep y la *Instrucción para el rey Meri-ka-re:*

> Si hablas, debes saber cómo explicar [las dificultades]. Es un [verdadero] artista quien sabe hablar con sensatez, [porque] hablar es más difícil que cualquier trabajo.
>
> (Ptah-hotep, ANET 414a)

> Sé un artista en el hablar, [para que] seas fuerte, [porque] la lengua es una espada para [el hombre] y el discurso es más intrépido que un luchador.
>
> (Meri-ka-re, ANET 405a)

Si bien la literatura sapiencial egipcia subrayó ciertos puntos con el cambio de los tiempos y las circunstancias, aquí nos limitaremos a resumir algunas ideas comunes, a fin de que el lector comprenda la semejanza general con la literatura bíblica.

16 La *Instrucción de Ptah-hotep* (visir *ca.* 2450 a. C.) ilustra las características generales de la literatura sapiencial. Pone en guardia contra el orgullo y exige tomar consejo tanto del ignorante como del sabio: «El discurso divino es más recóndito que la esmeralda, pero puede hallarse entre las criadas dedicadas a la molienda» (ANET 412b; cf. Prov 2,4). La conducta en la mesa de un huésped importante debe ser sumamente circunspecta (Prov 23,1ss; Eclo 8,1ss; 31,12ss). Al joven que sirve de mensajero se le exige que sea de absoluta confianza (Prov 25,13). Los amigos deben ser sometidos a prueba (Eclo 6,7ss y *passim).* Hay que huir de las mujeres perversas (Prov 6,24ss; Eclo 9,1ss).

17 El padre de Meri-ka-re (probablemente Wah-ka-re, que vivió hacia fines del siglo XXII a. C.) aconseja a su hijo sobre el gobierno prudente y habla de algunos de sus problemas. Pero también pronuncia algunos proverbios típicos: «Es más aceptable el carácter de un recto de corazón que el buey de un malhechor» (ANET 417; cf. 1 Sm 15,22; Ecl 4,17).

18 La *Instrucción de Amen-em-het* (muerto *ca.* 1960 a. C.) va dirigida a su hijo y sucesor, al que da cuenta del amargo desengaño recibido de un pueblo al que él había favorecido y protegido.

19 La *Instrucción de Ani* dibuja las virtudes del hombre «justo y callado», pero su hijo (Chon-su-hotep) se opone a la enseñanza de su padre por considerarla demasiado ideal. Al igual que otros muchos estudiantes, no ve provecho alguno en aprender de memoria las lecciones. Pero se dice que escucha. Aparecen numerosas exhortaciones tradicionales: «No hables mucho. Calla y serás feliz... No manifiestes [todo] tu corazón al extraño, no permitas que descubra tu discurso contra ti» (ANET 420a).

20 La obra más conocida para los estudiosos de la Biblia es la *Instrucción de Amen-em-ope.* Cuando E. W. Budge la publicó por primera vez en 1923, puso de relieve su semejanza con Prov, hecho que fue

confirmado por el egiptólogo alemán A. Erman en su minucioso estudio sobre Prov 22,17-24,22 (→ Proverbios, 29:38-39).

21 Hasta aquí los paralelos procedentes de la literatura egipcia han sido realmente semejantes a la literatura sapiencial del AT. La razón es el *Sitz im Leben* común. Se puede aludir también a otros paralelos menos concretos: los onomásticos, la literatura «escéptica» y la literatura amorosa.

Alt ha llamado la atención sobre la «sabiduría en torno a la naturaleza» que aparece en la literatura egipcia, la cual puede proporcionar la clave de los proverbios referentes a árboles, ganado, aves y peces atribuidos a Salomón (1 Re 4,23). El más notable ejemplo es el *Onomásticon de Amen-em-ope (ca.* 1100 a. C.), que revela el interés de Egipto por la naturaleza y los fenómenos naturales. Este tipo de obras es una especie de enciclopedia sobre todo género de conocimientos, como ya indica su mismo título. Allí se trata de todo lo que Ptah ha creado: el cielo y todo lo que le pertenece, la tierra y todo lo que hay en ella, lo que es arrojado por las montañas y las aguas del océano, todo lo que Ra alumbra y todo lo que crece sobre la tierra. Sigue una lista: criaturas de los cielos, agua y tierra; personas divinas y regias, cortesanos y funcionarios, clases de trabajo, reyes de hombres (tanto extranjeros como egipcios); ciudades y edificios; plantas y alimentos. Unas 600 cosas se enumeran de manera sistemática, y la obra queda incompleta. Es de notar que esta obra recibe también el nombre de *sebayit,* título usado para los famosos ejemplos de la literatura sapiencial egipcia.

Alt señala la posibilidad de que la «sabiduría en torno a la naturaleza» sea una derivación de ciertas listas sumerias y acadias más antiguas que han ido apareciendo. La serie más famosa es la llamada *Ḫarra-Ḫubullu,* acadia, que consta de 24 tabletas con cientos de nombres de cosas y que supera los anteriores esfuerzos de los sumerios.

22 G. von Rad (GesSt 262-71) se ha referido a la gran correspondencia que tienen estas listas con algunos textos bíblicos como Job 38-39, Eclo 43, Sal 148 y Dn 3,52ss, donde se pasa revista a los fenómenos de la naturaleza. En particular, el papiro Anastasi ofrece varias semejanzas con el discurso de Yahvé en Job. Ambos presentan una lista de fenómenos (principalmente geográficos en la pieza egipcia) y ambos tienen el aspecto de una «catequesis» dirigida a un discípulo que ha osado rebelarse contra el maestro. El texto egipcio está lleno de preguntas que nos recuerdan la manera en que Yahvé abruma a Job: «¿Dónde estabas tú cuando...?» (cf. ANET 475-79).

23 El primer ejemplo de literatura escéptica o *Weltschmerz* (tedio del mundo) es la *Disputa sobre el suicidio* o, como también se la ha llamado, *El hombre cansado de la vida.* Presenta cierta semejanza con el tema del sufrimiento del justo, que aparece en Mesopotamia y también en el AT (Job, Ecl). Pero no se plantea ni se resuelve un problema real; se insiste simplemente en el dolor y el suicidio, como se ve por la siguiente selección:

¿A quién hablar hoy?
Los amigos son malvados.
Los amigos de hoy carecen de amor...
¿A quién hablar hoy?
Los corazones son envidiosos;
Cada cual roba los bienes del otro...
La muerte está hoy ante mí
[Como] la salud ante el enfermo,
Como salir al aire tras un encierro.
La muerte está hoy ante mí
Como el olor de la mirra,
Como sentarse bajo un toldo en día de viento.
(ANET 406b, 407a)

La pieza egipcia no plantea el problema tan agudamente como las versiones mesopotamia y hebrea. No hay ningún conflicto real, sino simplemente resignación ante la muerte, la cual implica el suicidio, con el que concluye la obra. Sobre la concepción egipcia de la vida de ultratumba, → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:168.

24 Otra obra notable es la *Protesta del campesino elocuente,* que expone el tema de la razón del pobre para insistir en sus derechos. También aquí algunos versos recuerdan al lector la perspectiva del AT: «Ahora la justicia permanece en la eternidad; baja a la tumba junto con el que la practicó. Cuando es sepultado y enterrado, su nombre no se borra en la tierra, sino que se le recuerda por su bondad» (ANET 410a). Este principio del buen nombre como memorial eterno del hombre después de su muerte es frecuente en el AT (por ejemplo, Sab 8,13, donde el autor habla de dejar «un recuerdo eterno a los que me sucedan»). Pero el Pseudo-Salomón ha llegado también a un concepto más profundo y completo de la inmortalidad con Dios, concepto que se expresa en coincidencia casi verbal con la frase egipcia: «Porque la justicia es inmortal» (Sab 1,15); esta frase está mucho más cargada de significado que las mencionadas palabras egipcias: «La justicia permanece en la eternidad».

25 **II. Mesopotamia.** La sabiduría sumeria es un campo sobre el que todavía no estamos bien informados, pese a los esfuerzos de J. van Dijk y a los estudios de E. Gordon (BO 17 [1960], 122-52). La dificultad reside en la actual incertidumbre de la traducción; todavía no entendemos suficientemente el idioma sumerio y su compleja expresión literaria. El centro de esta literatura, cuyos restos más antiguos datan del 2400 a. C., era la *e-dubba* (casa de las tablillas), o academia, donde los escribas copiaban las distintas obras y enseñaban a otros los métodos académicos. Van Dijk y Gordon, trabajando con un concepto de sabiduría demasiado genérico para la comparación bíblica, han señalado varios tipos literarios, tales como proverbios, fábulas, diálogos satíricos, preceptos, etc. Aquí ilustraremos tan sólo algunos de los puntos más salientes que tienen en común las literaturas israelita y sumeria.

26 Las *Instrucciones de Šuruppak* (datables en torno al 2000 a. C.) no han sido todavía publicadas por completo (BWL 92ss; S. N. Kramer,

JCS 1 [1947], 33, n. 208). Contienen los consejos de un rey a su hijo Ziusudra, el héroe del diluvio en la versión sumeria. En Sumer aparece también la habitual asociación de la sabiduría con la realeza. Los siguientes versos son los más interesantes para nosotros entre los fragmentos conservados y publicados:

> [Hijo] mío, yo te ofrezco instrucción, recibe mi instrucción;
> Ziusudra, te digo una palabra, presta oídos a mi palabra.
> No desprecies mi instrucción,
> No traspases la palabra que pronuncio.
>
> (BWL 93)

Kramer ha publicado un texto sumerio que, según él, es el primer testimonio escrito sobre el dolor y la sumisión del hombre. Pero su semejanza con Job es discutible (en cuanto al texto, cf. VTSup 3 [1955], 170ss). Los sumerios poseían una rica literatura proverbial, como lo demuestran las colecciones que están siendo publicadas por Gordon, pero las semejanzas no son tan notables que podamos señalarlas aquí.

27 En su importante publicación *Babylonian Wisdom Literature,* Lambert complementa los textos babilónicos aparecidos en ANET. Este autor formula la pregunta: ¿Qué significa la sabiduría en la literatura asirio-babilónica? Y afirma que el término «sabiduría» no es adecuado para estas obras y que la clasificación procede del AT, donde «sabiduría» significa propiamente «religión». En Mesopotamia, la sabiduría se refería a la habilidad para el culto y al saber mágico. No obstante, algunos textos son parecidos al AT.

Los *Consejos de sabiduría* son una colección de exhortaciones morales dedicadas por un visir a su hijo (de hecho, se emplea la expresión «hijo mío») y recuerdan el estilo de los sabios egipcios y hebreos. Los consejos son típicos de los Prov hebreos y de la *sebayit* egipcia: huida de las malas compañías, lenguaje descuidado e impropio, benevolencia para con el necesitado, armonía con el vecino, orientaciones matrimoniales, honradez para con el rey; todo ello en unos 150 versos. La colección es difícil de datar; quizá fue compuesta entre los siglos XIV y XIII a. C. El siguiente ejemplo puede compararse con Prov 13,3:

> Sea tu boca circunspecta y tu lenguaje cauteloso:
> Ahí está la riqueza del hombre; sean tus labios preciosos.
> Ten por abominables la insolencia y la blasfemia;
> No digas nada profano ni noticias falsas.
> El chismoso es detestable.
>
> (BWL 101; ANET 426)

28 La historia de Ajikar es una de las más importantes en el mundo antiguo. Se ha incorporado a varias literaturas y se nos ha conservado en distintos idiomas: siríaco, árabe, armenio, griego, eslavo y paleoturco. La recensión más antigua es la aramea, encontrada entre los famosos papiros del siglo V a. C., que fueron descubiertos a comienzos del siglo XX en la isla de Elefantina, en el Nilo. La historia pasó a los relatos árabes y al Corán; influyó en Esopo, en los filósofos griegos, en los Padres de la Iglesia y en el mismo AT. Ajikar es mencionado explícitamente en la versión griega de Tob (→ Tobías, 38:5). Su historia sirve de armazón a los consejos que él da a su sobrino sobre la necesidad de disciplinar a los hijos para su propio bien, de guardar la lengua, de ser circunspecto al tratar con el rey, de respetar los secretos, etc. «No escatimes la vara con tu hijo; de lo contrario, no podrás preservarle del mal» (cf. Prov 23,13-14). «Si te golpeo, hijo mío, no morirás; pero si te abandono a tus deseos [no vivirás]» (ANET 427-30). Su alabanza de la sabiduría hace pensar en la actitud bíblica: «La sabiduría [viene de] los dioses; para los dioses también es preciosa. Porque la realeza es [siempre] suya; se ha establecido en los cielos, porque el señor de la santidad [o los santos] la ha exaltado». El carácter divino de la sabiduría veterotestamentaria aparece en Prov 8,15ss y Eclo 24,4ss. Otro tema del AT es la asociación de la sabiduría a la realeza.

29 El tema del «justo que sufre» —el tema de Job— está bien representado en la antigua Mesopotamia. Hay dos textos religiosos procedentes quizá del siglo XVII que parecen referirse a este hecho: uno está sin publicar; el otro, del Museo del Louvre, es bastante ambiguo. En cambio, no hay problema sobre el poema *Ludlul bel nemeqi* (nombre tomado del primer verso: «Alabaré al señor de la sabiduría»), que ha sido denominado «Job babilónico» o quizá mejor (con Lambert) «La marcha del peregrino de Babilonia». Esta obra se asemeja por su estilo al himno o canto de alabanza del Salterio. Un noble llamado Šubši-mešre-šakkán describe la larga lista de calamidades que le acaecieron; relata tres sueños que le prometen la liberación; finalmente, habla de la intervención de Marduk (que es, naturalmente, el «señor de la sabiduría»). Este poema fue escrito en alabanza de su señor, en la segunda mitad del segundo milenio. La semejanza con Job se ve perfectamente en las siguientes citas:

> Miro en torno a mí: ¡todo son males!
> Mi aflicción aumenta, no encuentro justicia.
> He suplicado al dios, pero no ha vuelto su rostro;
> He invocado a mi diosa, pero no ha levantado su cabeza.
>
> (vv. 2-5; ANET 434b)

Sin embargo, su dolor es inmerecido; al igual que Job, él sabe que no hay nada en su pasado que exija semejante trato. Su estado presente viene a ser una burla de su vida virtuosa:

> Como quien no ofreció una libación a su dios
> Y no invocó en la comida a su diosa...
> Incluso peor que quien fue orgulloso y olvidó a su divino señor,
> Que juró con frivolidad en el nombre de su dios honorable:
> A él he llegado a parecerme.
>
> (vv. 11-12, 21-22; ANET 434-35)

El examen de su vida pasada hace pensar en el examen que hace Job de su propia vida en Job 29 y en la descripción de las actividades de este personaje en Job 1:

La súplica era mi afán; el sacrificio, mi ley.
El día del culto a los dioses era mi alegría,
El día de la procesión de mi diosa era mi ventaja y riqueza.
(vv. 24-26; ANET 435a)

En consecuencia, el protagonista habla de la futilidad de todas las cosas: los dioses son arbitrarios, pues identifican el bien con el mal según su capricho:

Si yo supiera que estas cosas son agradables al dios...
Lo que es bueno para uno mismo es malo para el dios.
Lo que es malo a los propios ojos es bueno para su dios.
¿Quién puede entender el designio de los dioses en el cielo?
El plan del dios es agua profunda; ¿quién lo comprenderá?
(vv. 32-36; ANET 435a)

De todos modos, como ya hemos indicado, el poema babilónico no analiza realmente el problema en toda su acerbidad. La pregunta es «respondida» mediante una oportuna intervención divina que aporta el remedio. Por lo que se refiere a Job, no debemos pensar que la restauración del cap. 42 es la solución, a diferencia del remedio final de la obra babilónica. La obra hebrea ofrece una respuesta existencial que consiste en la confrontación de Job con Dios, en su aceptación de Dios y en su resignación ante una voluntad suprema inescrutable.

30 Otro poema, que data aproximadamente del año 1000 a. C., se denomina *Diálogo sobre la miseria humana* o *Teodicea babilónica* y ha sido comparado repetidas veces con Ecl. La obra es un poema acróstico de 27 estrofas y 11 versos cada estrofa. Como el libro de Job, es un diálogo entre un hombre que sufre y un amigo compasivo. El primero desarrolla el tema de que el dolor y el mal se oponen a la justicia de los dioses y lo ilustra principalmente desde el punto de vista de los males sociales. Y así lamenta haber nacido cuando sus padres eran de edad avanzada y haber quedado huérfano muy pronto. ¿Por qué los dioses no defienden a esas criaturas desvalidas? Su amigo le recuerda que todos han de morir —incluso los propios padres— y que la prosperidad es consecuencia de la piedad, etc. El diálogo toca otros varios temas: ¿por qué los primogénitos son más favorecidos que los hijos posteriores?, ¿por qué el crimen produce provecho? El amigo le responde con simpatía; nunca, a diferencia de los «amigos» de Job, acusándole de pecado o diciendo que ha merecido su dolor. Pero el consuelo no es muy grande: el desgraciado sigue proclamando la vieja creencia de que la piedad será recompensada, hasta que al fin, sorprendentemente, admite que los dioses han hecho al hombre realmente malo: «Ellos [los dioses] otorgaron a la humanidad un ingenioso lenguaje: falsedad y mentira le confirieron para siempre» (279-80; ANET 440b). Como ha hecho notar Lambert, esta conclusión choca con las premisas del debate entre los dos amigos. Si se admite que los dioses son responsables de la inclinación del hombre al mal, la argumentación queda desprovista de fuerza y no se alcanza una verdadera conclusión. Sobre la idea mesopotámica de que no existe una verdadera vida después de la muerte, → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:169.

31 Más susceptible de comparación con Ecl es el *Diálogo del pesimismo*. Se trata de una conversación entre un amo y su esclavo sobre varios temas, incluyendo las mujeres, la piedad y la caridad. El amo declara su intención de seguir un determinado proceder, y el esclavo se muestra de acuerdo, dando una razón en favor de tal manera de actuar. Luego el amo declara que quiere seguir el proceder opuesto, y el esclavo cambia inmediatamente su postura, enumerando las ventajas de este proceder y las desventajas del que acababa de secundar: «—Siervo, obedéceme. —Sí, señor, sí. —Voy a amar a una mujer. —Sí, señor, ámala, ámala. El hombre que ama a una mujer olvida el dolor y la inquietud. —No, siervo, no amaré a una mujer. —No la ames, señor, no la ames. La mujer es un pozo, una daga de hierro, una daga afilada, que corta el cuello del hombre» (ANET 438).

El resultado de esto es un total relativismo; nada es absoluto. El punto culminante del diálogo es la afirmación de que ninguna acción merece la pena; la única solución es la muerte: «—Siervo, obedéceme. —Sí, señor, sí. —¿Qué hay, entonces, bueno? Romper mi cuello y el tuyo y tirarlos al río: eso es bueno. —¿Quién es tan alto que pueda subir al cielo? ¿Quién es tan ancho que pueda abrazar la tierra? —No, siervo, te mataré y te mandaré por delante de mí. —¿Luego mi señor quiere vivir tres días más que yo?» (ANET 438b).

¿Se trata de una farsa o de una obra seria? Los investigadores no están de acuerdo: E. Speiser estima que el *Diálogo* es una farsa y compara al siervo con el Sam Weller de Dickens; W. G. Lambert lo toma en serio, pero cree que el escritor se hallaba en un estado emocional anómalo. En tal caso, el sentido de los últimos versos sería que, si el siervo moría primero, el amo le seguiría muy pronto, dado el atractivo de la muerte. No es fácil absolver al escritor de un propósito serio, y en esto la obra se asemeja a Ecl. El Eclesiastés actúa totalmente en serio, aunque adopta posturas extremas, de manera un tanto parecida al amo y el siervo del *Diálogo*. Esta facilidad para descubrir contradicciones, para expresar dos aspectos de un problema y sacar a luz las posibles desventajas es característica de ambos escritos. El siervo se refiere a las «antiguas ruinas» que sirven de sepultura y pregunta: «¿Quién es el malhechor y quién el bienhechor?». De manera muy parecida, Qohelet lamentaba que la muerte sea la gran niveladora, en la que desaparecen las distinciones entre el sabio y el necio, entre el hombre y el animal, y «no hay recuerdo de los antiguos, ni de los que vengan quedará recuerdo entre los que lleguen tras ellos» (Ecl 1,11).

32 La gran diferencia entre la obra hebrea y la mesopotámica reside en la fe fundamental de Qohelet, quien se sentía comprometido con ciertos datos tradicionales sobre Yahvé, aun cuando no entendiera su relación con los duros hechos que observaba; y la idea del suicidio le era absolutamente extraña, como lo era en general a los hombres del AT. Además, Qohelet reconocía cierto valor a los goces de la vida y no es-

taba dispuesto a negarlos (9,7-10). Varias veces (2,24-25; 3,12-13, etc.) vuelve al tema de disfrutar los placeres que Dios concede en esta vida. Lo cual viene a ser un eco del consejo que mucho antes, en el famoso poema de Guilgamesh, había dado al protagonista la tabernera Siduri:

> Guilgamesh, ¿adónde te diriges?
> No encontrarás la vida que persigues.
> Cuando los dioses crearon al hombre,
> Le pusieron al lado la muerte
> Y se quedaron con la vida en sus manos.
> Tú, Guilgamesh, llena tu vientre.
> Diviértete de día y de noche.
> Haz de cada día una fiesta de gozo,
> De día y de noche baila y juega.
> Sea tu ropa fresca y brillante;
> Lava tu cabeza, báñate en agua.
> Atiende al pequeño que se sujeta a tu mano,
> Deja que tu esposa se deleite en tu seno.
> Porque ésa es la tarea de los hombres.
>
> (ANET 90a)

CONCEPTO DE SABIDURIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

33 El concepto de sabiduría es sumamente complejo. Sabiduría puede ser la destreza de un artesano, como la que poseían quienes hicieron las vestiduras de Aarón (Ex 28,3) o los carpinteros que construyeron el tabernáculo mosaico (Ex 31,3-5; 36,1). Sabiduría es la habilidad de una plañidera profesional (Jr 9,17) o de un marinero (Sal 107,27). Es sabio un consejero de reyes (Jr 50,35; Prov 31,1), pero también es sabia una anciana astuta (2 Sm 20,16). La sabiduría tiene además un aspecto intensamente religioso: temor del Señor (Prov 1,7; Eclo 1,9-10). Y es una realidad, en cierto modo, divina (Prov 8; Eclo 24). Estas numerosas facetas de la sabiduría no pueden encerrarse en ningún esquema lógico. Aquí hemos de limitarnos a ofrecer algunas indicaciones de la variedad de su empleo y de las implicaciones que tiene en la literatura sapiencial (cf. Fichtner, *op. cit.;* Von Rad, *OT Theology,* I; también W. Zimmerli, *The Place and Limit of Wisdom...:* ScotJT 17 [1964], 146-58).

34 **I. Sabiduría y experiencia.** En el ámbito de la experiencia y la observación, la perspicacia fue considerada como sabiduría. Von Rad la ha llamado «sabiduría experimental». Es el resultado del enfrentamiento del hombre con la realidad en sus distintos niveles. La respuesta del hombre al medio que le rodea es un intento de entenderlo y dominarlo. Esta visión hace la realidad menos confusa y puede adquirir la validez de una «ley general». El orgullo precede a la ruina (Prov 16,18; 18,12): es un hecho que se ha visto confirmado a menudo en la práctica. Cualquiera sabe que los hombres son susceptibles de soborno (Prov 18,16). Pero a veces lo único evidente es la paradoja de que el derrochador se

enriquece, mientras el mísero se empobrece aún más (Prov 11,24). Con frecuencia se puede establecer cierto paralelismo entre las acciones de la naturaleza y la conducta humana. ¿Qué decir del hombre que alardea, pero nunca da? Es semejante a «las nubes y el viento cuando no sigue la lluvia» (Prov 25,14). Aunque Israel nunca desarrolló realmente una actitud científica ante la naturaleza, los fenómenos observables fueron un obvio arsenal de referencias para establecer comparaciones con la conducta humana. Por supuesto, no se trataba de «leyes naturales»; por tanto, había que valorar toda visión que detectara cierta regularidad en la naturaleza.

35 **II. Sabiduría, conducta moral y retribución.** La conexión entre sabiduría y virtud se afirma clara y repetidamente; basta leer Prov 10ss para advertir los múltiples contrastes que diferencian al justo del malvado. No hay ninguna razón para negar que esta asociación religiosa se hiciera pronto en la literatura sapiencial. Una formación cortesana no podía dejar a un lado los valores morales. La sabiduría del egipcio Amen-em-ope también relaciona ciertas acciones con la voluntad de Dios, pero las manifestaciones de la literatura sapiencial posexílica muestran que la sabiduría va tomando un carácter cada vez más moral o ético.

Quizá el mejor ejemplo de esta evolución es la introducción de Prov, escrita después del destierro. La sabiduría se ha convertido en «temor del Señor». El sabio exhorta a la juventud a «entender la rectitud y la justicia, la equidad y todos los senderos del bien» (2,9), a «confiar en el Señor con todo tu corazón» (3,5). El éxito del sabio no es simplemente la victoria sobre un riesgo, sino «el favor y la buena acogida ante Dios y el hombre» (3,4). Pero, sobre todo, decir sabiduría es decir vida (8,35). Este mismo punto de vista aparece entre los predicadores deuteronomistas. La obediencia significa vida; la desobediencia, muerte (Dt 30,15-20). En Dt 5,33 se promete larga vida a quienes son fieles a los mandamientos y decretos. Estos mandamientos son, naturalmente, la Torah: los ideales litúrgicos y éticos del yahvismo. Pero los maestros de sabiduría eran conscientes de que había un ámbito de la vida no reconocido explícitamente en la Torah: el ámbito de lo que podría llamarse el despertar y la formación moral. ¿Qué hacer para llegar a una estricta observancia? ¿No hay que aprender de la experiencia humana ciertas lecciones preliminares? Precisamente en esta interconexión reconocieron los sabios el valor de los proverbios y las observaciones experimentales. Estas abarcaban un amplio campo, una región gris como si dijéramos, en la que no se veía directamente afectada la decisión moral. Pero las circunstancias prácticas de la vida diaria eran el material corriente de la moralidad y obligaban eventualmente a una decisión. Así, pues, ¿cómo valorar las malas compañías? ¿Qué mal hacen los celos a una persona? ¿Adónde lleva el orgullo? ¿Qué pensar de las rameras? (cf. Prov 13,20; 14,30; 29,33; 23,26-28). Además, ¿no se esperaría que la experiencia apoyara el orden moral? La benevolencia beneficia; la falta de bondad destruye a la persona (Prov 11,17); hay que cortar las reyertas al instante (17,12). Se especifican y condenan numerosas

acciones típicamente inmorales: la ganancia injusta (Prov 10,2), el falso testimonio (25,18; cf. Ez 20,16), el soborno (24,23-24), la mentira y la adulación (26,28). En cambio, se inculcan varios ideales éticos: benevolencia con el pobre (14,31), temor del Señor (Prov 19,23 y *passim*), confianza en el Señor (28,25).

36 Para los sabios, el éxito y la prosperidad del joven prudente coinciden con las bendiciones prometidas por los predicadores deuteronomistas. Por eso el autor de Prov 1-9 adopta el estilo exhortatorio del Dt. Además, aquí se promete la vida: la misma vida buena ofrecida a quien observa la Torah. La vida buena es el común denominador de la observancia de la ley y la búsqueda de la sabiduría. Resulta natural leer la alabanza del sabio que estudia la ley (Eclo 39,1-11). La asociación de la sabiduría con la virtud se ha hecho perfecta; la Torah es sabiduría, como explícitamente se afirma en Eclo 24,22 y Bar 4,1.

El eudemonismo o «motivo del provecho» en la sabiduría israelita, lo mismo que en la enseñanza egipcia, ha sido sometido recientemente a una nueva valoración (H. Gese contra W. Zimmerli en ZAW 51 [1953], 177-204). El pragmatismo que parecen reflejar a primera vista los proverbios sapienciales no coincide con nuestro moderno concepto de pragmatismo, ni la utilidad es propiamente el motivo de la acción. La nueva valoración explica que el sabio ve un orden divino en las cosas a que él ajusta sus proverbios; así, por ejemplo, el hombre diligente almacena riquezas, el perezoso se torna más pobre (Prov 10,4). Pero este orden no es universal, como lo reconocen otros muchos proverbios que son conscientes de los problemas implicados: el pobre no es siempre culpable (Prov 14,21). Por tanto, no se trata de un orden transparente, sino que está oculto más allá del dominio humano, lo mismo que el propio Yahvé se escapa al hombre. No obstante, el sabio exhorta a su auditorio a someterse a ese orden real en la medida en que él lo ha descubierto. En otras palabras, el acento no recae en la seguridad personal: ¿qué debo hacer para ser feliz o librarme de la muerte? Por el contrario, el sabio exhorta a sus discípulos a conformar su conducta de acuerdo con una determinada comprensión del orden que él encuentra en la realidad.

37 La recompensa prometida a quienes adquieren la sabiduría se expresa en el concepto de vida: «Un camino de vida es quien acepta la reprensión» (Prov 12,28). El logro de la sabiduría y de la virtud se asocia al «árbol de la vida» (Prov 11,30; 13,12; 15,4), el «camino de la vida» (Prov 6,23; 15,24) y la «fuente de la vida» (Prov 10,11; 16,22). En este amplio concepto se incluyen múltiples valores: multitud de días (Prov 10,27; Eclo 1,18), pero también los bienes de la vida, como riqueza, abundante familia, éxito y prestigio. No es probable que en esta noción se implique la idea de inmortalidad personal después de la muerte (pese a M. Dahood en Bib 41 [1960], 176-82, a propósito de Prov 12,28). No obstante, el mismo concepto de vida es susceptible de evolución.

El desarrollo de la doctrina de la inmortalidad está especialmente

relacionado con la literatura sapiencial. Los libros de Job y Ecl muestran la gran dificultad en que se vieron los sabios del AT. El *šeol*, o mundo inferior, significaba casi la no existencia (Ecl 9,10), y la justicia y misericordia de Dios debía experimentarse en esta vida de acuerdo con la doctrina clásica elaborada por los sabios. Pero semejante optimismo no se veía apoyado por los duros hechos de la vida, como demostraron Job y Qohelet; no se podía hallar una respuesta satisfactoria. Sin embargo, este fracaso impulsó la doctrina de la inmortalidad. Israel se convenció de que el *šeol* estaba abierto ante el Señor (Prov 16,11), el cual no era un Dios que abandonara a sus fieles (Sal 49,73). Cuando llega finalmente la triunfante afirmación de la inmortalidad, se expresa en forma típicamente israelita. La inmortalidad no es una conclusión deducida de la naturaleza del hombre (alma inmortal), sino que «la justicia es inmortal» (Sab 1,15). Sencillamente, perdura la unión con el Señor que está garantizada en esta vida.

38 **III. La sabiduría y Dios.** Noth ha hecho notar que sólo en los libros tardíos se predica de Dios la sabiduría (VTSup 3 [1955], 225-37). En el pensamiento primitivo, la sabiduría pertenece al nivel humano, no al divino. Yahvé «hace sabio» o «da la sabiduría», lo mismo que «hace rico» o «da la riqueza». La sabiduría no pertenece realmente a Yahvé. No sabemos por qué, pero parece como si la sabiduría tuviera cierto matiz indeseable que desapareció sólo posteriormente.

Al fin la sabiduría es predicada de Dios (Job 12,13; Dn 2,20) y es una característica de su actividad creadora (Sal 104,24; Job 38,37; Prov 3,19). Comienza lo que se ha llamado «teologización de la sabiduría». No existe una explicación fácil de esta evolución, pero los datos suministrados por el AT permiten tomar como punto de partida la inaccesibilidad o trascendencia de la sabiduría. Esta característica es insólita si tenemos en cuenta la postura que adopta la sabiduría en Prov 1-9 al invitar a los hombres a seguirla, por no mencionar la invitación de los sabios a adquirir la sabiduría. La inaccesibilidad es aludida con frecuencia. Según Job 28, la sabiduría no puede hallarse en ningún lugar de la creación; sólo Dios, no el sabio, conoce el camino que lleva a ella: él la conoce «absolutamente». La única indicación dada al hombre es que «el temor del Señor es la sabiduría» (28,28). Lo mismo en Bar 3: sólo Dios conoce la sabiduría. Esta misteriosa trascendencia de la sabiduría se afirma también en Eclo 1,5-7 y al final del período veterotestamentario.

Por supuesto, la razón de que la sabiduría sea tan inaccesible es su carácter divino: ha sido «derramada» (Prov 8,23) «de la boca del Altísimo» (Eclo 24,3), es «una pura efusión de la gloria del Todopoderoso» (Sab 7,25). La sabiduría es representada no sólo como procedente de Dios, sino actuando en la creación como un «artífice» (Prov 8,30; 3,19; Sab 9,9). Estas descripciones han suscitado el problema de la sabiduría como persona. La sabiduría parece ser una simple personificación, lo mismo que en el AT se personifican otros aspectos de Dios (su palabra, Is 55,10-11; su espíritu, Is 63,10-11).

La identificación de la sabiduría con el espíritu de Dios es particu-

larmente clara en el libro de la Sabiduría. Allí se la llama «espíritu santo de disciplina» (1,5) que huye del engaño. En 9,17-18, la sabiduría está en paralelismo con el divino «espíritu de lo alto», que revela a los hombres los planes de Dios y así los salva. El aspecto salvífico de la sabiduría es otro tema favorito del Pseudo-Salomón, quien describe la historia humana desde Adán hasta el éxodo y presenta la sabiduría en acción: salvando a Noé, a los patriarcas y, finalmente, a Israel (Sab 9,18-10,18). Esta aplicación de la sabiduría al ámbito histórico se deriva bastante fácilmente del papel de salvaguarda (Prov 4,6) que ella ejerce en favor de quienes la cultivan.

39 **IV. La sabiduría y la ley.** Sirac describe el origen divino de la sabiduría, pero también la identifica explícitamente con la ley de Moisés (Eclo 24,22; Bar 4,1). Así, pues, la sabiduría ha recorrido un largo camino desde su origen internacional y cortesano. ¿Por qué se efectuó tal identificación? La respuesta se halla en el papel omnímodo que llegó a tener la ley en la comunidad posexílica. La sabiduría era el eje en torno al cual giraba toda la vida judía. Pero la identificación no fue unívoca; la ley no agotaba la enseñanza de los sabios. Sirac es un buen ejemplo, pues la mayoría de sus afirmaciones tienen una conexión relativamente frágil con la recta enseñanza de la Torah. Otro motivo para la identificación pudo ser el deseo y la necesidad de concretar el tema de la sabiduría divina de Prov 8. Si la sabiduría tiene origen divino, es una especie de comunicación. ¿Y dónde se da de hecho tal comunicación? Dt 4,6 refleja la fácil confianza de un pueblo que ha hallado su sabiduría en la ley.

40 El tema de la sabiduría como comunicación divina es un importante acontecimiento teológico. Es una visión más fecunda que la mera personificación de la sabiduría. Algunos teólogos han afirmado que la personificación (prescindiendo oportunamente de la personificación de la antítesis, la necedad, en Prov 9,13-17) apunta al misterio cristiano de las Personas en Dios. Tal punto de vista es, por lo menos, anacrónico. La literatura sapiencial da más bien testimonio de que Dios se comunica a sí mismo, lo cual es importante. Esto deja abierta la posibilidad de una comunicación suprema en Jesucristo, a quien Pablo llama «sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24); cf. A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu* (París, 1966).

29

PROVERBIOS

J. TERENCE FORESTELL, CSB

BIBLIOGRAFIA

1 A. Brunet, *Proverbes (22,17-24,22) et la possibilité d'une source égyptienne:* ScEccl 1 (1948), 19-40; A. Cohen, *Proverbs* (SBB 2; Hindhead, Inglaterra, 1945); E. Drioton, *Sur la sagesse d'Aménémopé,* en *Mélanges Bibliques A. Robert* (París, 1957), 254-80; A. Dubarle, *Los sabios de Israel* (Madrid, 1958), 15-68; H. Duesberg, *Les scribes inspirés* (vol. I; París, 1938); V. Hamp, *Das Buch der Sprüche* (Echter-B; Wurzburgo, 1949); J. M. McGlinchey, *The Teaching of Amen-em-ope and the Book of Proverbs* (Washington, 1939); R. E. Murphy, *Seven Books of Wisdom* (Milwaukee, 1960), 8-27; W. O. Oesterley, *The Book of Proverbs* (WC; Londres, 1929); A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX:* RB 43 (1934), 42-68, 172-204, 374-84; RB 44 (1935), 344-65, 502-25; R-F 1, 573-88; R-T 1, 365-68; L. A. Schökel, *Proverbios y Eclesiástico* (LISA; Madrid, 1968); P. W. Skehan, *The Seven Columns of Wisdom's House in Proverbs 1-9:* CBQ 9 (1947), 190-98; *A Single Editor for the Whole Book of Proverbs:* CBQ 10 (1948), 115-30; *Wisdom's House:* CBQ 29 (1967), 468-86; C. H. Toy, *Proverbs* (ICC; Nueva York, 1908); J. J. Weber, *Le Livre des Proverbes* (París, 1949); R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs* (SBT; Londres, 1965); H. Wiesmann, *Das Buch der Sprüche* (BB 6; Bonn, 1923).

Entre los comentarios más recientes merecen particular atención los siguientes: A. Barucq, *Le Livre des Proverbes* (París, 1964); B. Gemser, *Sprüche Salomos* (HAT 16; Tubinga, ²1963); H. Ringgren, *Sprüche* (ATD; Gotinga, 1962); R. B. Y. Scott, *Proverbs* (AB; Nueva York, 1965); J. van der Ploeg, *Spreuken* (Roermond, 1952).

INTRODUCCION

2 **I. Naturaleza y origen.** Prov es el libro más antiguo de los que en el AT se clasifican como literatura sapiencial (→ Lit. sapiencial, 28:8-10). El libro es una antología de colecciones anteriores. El prólogo (caps. 1-9) y la obra redaccional valoran esta herencia del pasado y le proporcionan una nueva unidad y orientación.

3 El origen de la literatura sapiencial hebrea debe remontarse a la corte de Salomón (→ Lit. sapiencial, 28:11), si bien el aforismo breve

o *māšāl,* la forma literaria predominante en el libro, pudo tener su origen en anteriores formas populares de sátira y aguda observación (cf. J. Pirot, RSR 37 [1950], 565-80). En todo gobierno de hombres surgirá necesariamente un cuerpo de inteligentes observaciones, fundadas en la experiencia, que ayudarán a las siguientes generaciones de funcionarios en el difícil arte de tratar a los hombres y sus asuntos. Los egipcios habían logrado ya un considerable éxito en este tipo de instrucción para la vida pública cuando Salomón organizó su reino siguiendo las líneas de Egipto y con ayuda de escribas egipcios (1 Re 4,3). Salomón, sin embargo, superó a sus vecinos por razón de su reputación personal como sabio (cf. 1 Re 3,9-12; 5,9-14 [4,29-34]; 10,1-9; A. Alt, TLZ 76 [1951], 139-43; también en KlSchr 2, 90-99). De este modo, Salomón llegó a ser el fundador y patrocinador de la tradición sapiencial de Israel.

Aunque todo el libro es atribuido a Salomón (1,1), sólo dos colecciones —10,1-22,16 y 25,1-29,27— son puestas en directa dependencia literaria de él. La última colección es atribuida explícitamente a los hombres de la corte de Ezequías en el siglo VIII. En ambas colecciones predomina la forma más sencilla de *māšāl,* pero las repeticiones, variaciones, correcciones y adiciones revelan una constante obra de revisión a cuenta de una escuela tradicional de eruditos escribas. No hay razón alguna para poner en duda el origen preexílico de la mayoría de los proverbios presentes en estas colecciones. Las demás colecciones pertenecen a una época posterior. Al redactor final hay que atribuir el prólogo y la Colección de los Sabios (22,17-24,34); también se descubre su mano en la disposición de las dos colecciones salomónicas (cf. Skehan, CBQ 10, 115-30). Probablemente, el libro alcanzó su forma actual hacia finales del siglo V a. C. Las peculiares necesidades religiosas del judaísmo posexílico llevaron a la preparación de esta antología.

4 **II. Finalidad.** El sacerdote, el profeta y el sabio eran los maestros tradicionales de Israel (cf. Jr 18,18). Los sabios estaban vinculados al rey y a los asuntos políticos. Había, sin duda, muchos fieles yahvistas entre los escribas reales: su afán era respetar a Yahvé y su ley en la gestión de los asuntos públicos. Sin embargo, las conveniencias políticas debieron de inducir a muchos a recomendar las alianzas extranjeras que los profetas denunciaban continuamente (cf. Is 30,1-5; Jr 8,8-9). Los acontecimientos demostraron la debilidad de una sabiduría demasiado humana. La ruina de Jerusalén (567) y el consiguiente destierro en Babilonia (587-539) ocasionaron un gran movimiento teológico entre los ilustrados de Israel. El mensaje de los profetas se había mostrado verdadero; la fidelidad a la ley de Yahvé era la única esperanza de salvación. Los sacerdotes procedieron a la codificación de la tradición y el derecho antiguo. Al parecer, los sabios se aprovecharon principalmente de la experiencia, pues habían aprendido que toda sabiduría humana es vana sin el temor de Dios (Prov 1,7; 9,10; cf. H. Cazelles, VTSup 3 [1955], 31-32). Fue providencial que aprendieran bien su lección, porque ellos estaban llamados a ser los principales maestros del judaísmo posexílico, cuando dejó de oírse la voz de los profetas y la minuciosa

organización del culto y la codificación de las leyes expusieron la religión de Yahvé al formalismo y literalismo.

La comunidad restaurada no era una nación nueva. Apatía es el término que mejor define la actitud de la mayoría frente al idealismo mesiánico del pasado. El individualismo y la inmoralidad no tenían límite. El egoísmo inducía a la explotación del pobre por el rico. Los sabios caminaban hacia la ruptura y ofrecían una felicidad inmediata a quienes escucharan sus instrucciones. El ideal que proponían era la búsqueda de la sabiduría. Un ideal que tenía un incentivo internacional e individual: formaba parte de una tradición larga y cosmopolita (→ Literatura sapiencial, 28:12-31). Los Prov no mencionan nunca explícitamente los característicos temas israelitas de la promesa, la elección, la alianza y la ley; en el libro no aparece una esperanza mesiánica nacional. Sin embargo, el autor del prólogo ha utilizado la doctrina de los profetas y los sacerdotes, tomándola en especial de Dt, Is y Jr. Su personificación hace a la Sabiduría trascendente, divina e igual a Yahvé. Ella posee por naturaleza los atributos del Mesías y está interesada *hic 'et nunc* en gobernar y guiar a los hombres, ofreciéndoles la salvación y la felicidad. El autor de Prov intentaba adaptar la religión del pasado a las nuevas condiciones de vida del pueblo, cosa que hizo mediante su noción de la Sabiduría personificada. Inconscientemente, bajo la inspiración divina, preparó el advenimiento del que era mayor que Salomón (Mt 12, 42). Según 1 Cor 1,30, la Palabra eterna hecha carne es la Sabiduría divina.

5 **III. Doctrina.** El lector cristiano de Prov queda sorprendido por el carácter aparentemente profano de la mayor parte de los consejos ofrecidos en el libro, especialmente en las dos colecciones salomónicas. Puede incluso escandalizarse ante el descaro con que aparecen el propio interés y el éxito personal como motivación de la conducta ética, aun cuando se trate del amor al pobre (cf. 28,27; 30,10). Por último, la confianza con que los sabios esperan que la justicia de Dios se cumpla en esta vida, concediendo prosperidad al justo y destruyendo al malvado, es al menos ingenua, si no rotundamente falsa. ¿En qué condiciones puede esta literatura estar inspirada por Dios?

Los sabios del mundo antiguo se preocupaban primariamente de guiar al individuo hacia la felicidad y el éxito en el curso de su vida terrena. En consecuencia, ninguna fase de la actividad humana era indigna de su atención, pero es inexacto afirmar que sus consejos tenían carácter profano. La religión estaba insolublemente ligada a todas las fases de la actividad del hombre en el mundo antiguo (cf. Skehan, CBQ 10, 127-28). En todas las cosas, el hombre estaba sujeto a la voluntad divina. Al incorporar esta sabiduría extranjera a la religión de Yahvé, los sabios israelitas la transformaron a la luz de su única forma de entender a Dios y su relación con el hombre, de modo que la sabiduría israelita, aunque comparable con la de los vecinos de Israel, la supera con mucho (cf. T. Meek, JRel 7 [1927], 262). La orientación religiosa del prólogo y de los proverbios yahvistas de las demás colecciones en-

vuelven en su luz trascendente el conjunto de la obra (cf. A. Robert, en *Mémorial Lagrange* [París, 1940], 163-82; A. Drubbel, Bib 17 [1936], 45-70, 407-28).

En este período, los sabios israelitas no sabían de una vida posterior a la muerte (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:178). Pero poseían una gran fe y confianza en la justicia de Dios. Así, pues, los primeros sabios aplicaban optimistamente al individuo la teología deuteronomista de la retribución; la nación prosperaría materialmente si el pueblo era fiel a la ley de Dios. La justicia de Dios debe manifestarse, y precisamente, según ellos, en esta vida. A veces la experiencia fue un reto para esa convicción, como puede verse en Job y Ecl; la tensión quedó resuelta por la revelación de una vida posterior a la muerte (→ Lit. sapiencial, 28:36). Entre tanto, los sabios se veían obligados a sacar partido de todas las posibilidades de felicidad en esta vida.

A la luz de esta limitada perspectiva, la búsqueda del éxito personal y la protección del propio interés es comparable a la preocupación del cristiano por su salvación eterna. Para el sabio israelita, la felicidad consistía en riquezas, honor y larga vida; estas bendiciones acompañaban a la humildad y el temor del Señor (22,4). Tal perspectiva veterotestamentaria necesitaba, para su perfecto equilibrio, la revelación del NT. A la luz de la revelación cristiana, la felicidad del hombre consiste últimamente en una vida eterna en el reino de los cielos (Mt 6,20). El honor del cristiano reside en la prontitud con que él sacrifica su vida en este mundo por el reino de Dios (Lc 17,33). No obstante, el cristiano debe también apreciar y amar los bienes creados por Dios. El humanismo religioso de Prov, a pesar de todas sus limitaciones, enseñará al cristiano a no despreciar los valores naturales y humanos por el simple hecho de que él cuenta con un destino sobrenatural. (Cf. R. E. Murphy, *The Kerygma of the Book of Proverbs:* Interpr 20 [1966], 3-14).

6 **IV. Contenido.** Es indispensable conocer el plan de Prov para entender su naturaleza y origen (cf. Murphy, *Seven Books,* 8). El libro de los Proverbios presenta el siguiente esquema:

I. Prólogo (1,1-9,18)
  A) Introducción (1,1-33)
    a) Título y finalidad (1,1-6)
    b) El principio de la sabiduría (1,7)
    c) Exhortación inicial (1,8-19)
    d) Primer discurso de la Sabiduría personificada (1,20-33)
  B) Bendiciones de la Sabiduría (2,1-7,27)
    a) Actitud ante el Señor (3,1-12)
    b) Valor de la Sabiduría (3,13-4,9)
    c) El buen camino y el malo (4,10-27)
    d) Amonestación contra el adulterio (5,1-7,27)
  C) Segundo discurso de la Sabiduría personificada (8,1-36)
  D) Banquetes de la Sabiduría y la Necedad (9,1-18)
    a) Invitación de la Sabiduría (9,1-6)
    b) Seis proverbios independientes (9,7-12)
    c) Invitación de la Necedad (9,13-18)

II. Primera colección de los Proverbios de Salomón (10,1-22,16)
III. Colección de los Sabios (22,17-24,22)
IV. Otra colección de los Sabios (24,23-34)
V. Segunda colección de los Proverbios de Salomón (25,1-29,27)
VI. Palabras de Agur (30,1-14)
VII. Proverbios numéricos (30,15-33)
VIII. Palabras de Lemuel (31,1-9)
IX. *La mujer ideal (31,10-31)*

COMENTARIO

7 **I. Prólogo (1,1-9,18).** La introducción del redactor final a todo el libro es una composición unitaria que se ve interrumpida tan sólo por 6,1-19 y 9,7-12. El cap. 1 explica la finalidad del libro (vv. 1-6) y enuncia el principio fundamental (v. 7); tras una exhortación inicial (vv. 8-19) concluye con el primer discurso de la Sabiduría personificada (vv. 20-23). El cap. 2 enumera las bendiciones de la sabiduría, que son luego desarrolladas en los caps. 3-7. En el cap. 8 aparece un segundo discurso de la Sabiduría personificada. El prólogo se cierra con un díptico: rasgos de la Sabiduría (9,1-16) y la Necedad (9,13-18) personificadas. Los caps. 2-7 pudieron constar originariamente de siete poemas de 22 dísticos cada uno, constituyendo así las siete columnas de la casa de la Sabiduría (9,1; Skehan, CBQ 9, 190-98; 29, 468-86).

8 **A) Introducción (1,1-33).**

a) TÍTULO Y FINALIDAD (1,1-6). **1.** *proverbios de Salomón:* Se refiere a todo el contenido del libro, pero principalmente a las dos colecciones salomónicas que forman su núcleo (10,1-22,16; 25,1-29,27). La palabra hebrea *māšāl* (proverbio) designa la forma literaria predominante, es decir, un aforismo o sentencia breve y penetrante, basado con frecuencia en una comparación. Son obvias las cualidades didácticas de esta forma literaria, que constituye un estímulo para el pensamiento y la reflexión. *hijo de David, rey de Israel:* El título completo falta en 10,1 y 25,1; el valor numérico de los tres nombres propios (375+14+541) puede servir para determinar los límites de la obra redaccional (cf. Skehan, CBQ 10, 129-30).

Los vv. 2-6 forman una sola sentencia y expresan la finalidad de la obra. **2.** *sabiduría:* La *ḥokmâ* resume el ideal que el maestro desea para su discípulo. Su significado resultará más claro a través de las explicaciones y máximas que siguen. Fundamentalmente, se trata de una habilidad extraordinaria en algún aspecto de la actividad humana; la literatura hebrea posterior vio la sabiduría como una prerrogativa de Yahvé en la creación del mundo y en su providencia sobre Israel. En consecuencia, sólo Yahvé concede la sabiduría a los hombres (→ Lit. sapiencial, 28:38). *disciplina: Mûsar,* «autodominio», que es fruto del aprendizaje disciplinado, la corrección y el autocontrol. *inteligencia: Bînâ,* es decir, habilidad para distinguir entre la doctrina auténtica y espúrea,

así como lo correcto de lo equivocado (cf. 1 Re 3,9). **3.** El sabio debe ser circunspecto en su «conducta» *(haśkēl),* experto en las exigencias de la vida recta *(ṣedeq),* en saber emitir una decisión para cada caso *(mišpāṭ),* en todo lo que es decoroso y honesto *(mēšārîm).* **4.** *los simples:* Los *pᵉtā'yîm;* la educación en la sabiduría se ofrece primariamente a la juventud ingenua, que está abierta a todas las maneras de influencia y en gran peligro de ser guiada por el mal camino. *prudencia:* Fuera de Prov, *'ormâ* significa casi siempre «astucia»; el joven debe aprender a elegir su camino con cuidado y pericia. **5.** El mismo sabio sacará provecho de esta enseñanza y aumentará el acervo de su saber (cf. 9,9). **6.** La enumeración podría referirse a las distintas partes de la presente colección. *parábolas: Mᵉlîṣâ,* discurso metafórico y oscuro o alegoría. *enigmas: Ḥîdôt,* expresiones enigmáticas, tales como los proverbios numéricos de 30,15-33 o el enigma de Sansón (Jue 14,12-19).

El autor muestra el mismo interés por el bienestar de su discípulo que los maestros egipcios de sabiduría. Compárese la introducción de la *Instrucción de Amen-em-ope:* «Comienzo de la enseñanza de vida, testimonio para la prosperidad, conjunto de preceptos para el trato con los ancianos, normas para los cortesanos, para saber cómo dar una respuesta a quien habló y dirigir un informe a quien envió por él, a fin de orientar al hombre por los caminos de la vida, para hacerle próspero en la tierra, no sea que su corazón descienda a su propio santuario, para apartarle del mal y librarle de la boca de la chusma (ANET 421b).

9 b) EL PRINCIPIO DE LA SABIDURÍA (1,7). Este dístico independiente constituye el tema fundamental de toda la colección y canoniza el carácter semiprofano de la mayor parte de la instrucción que en ella se contiene. *temor del Señor:* Es la suma de la religión y la piedad para con Dios; un temor reverencial que se manifiesta en una obediencia amorosa a la voluntad divina. *principio: Rē'šît,* no tanto el comienzo (9,10) cuanto la más excelente forma de sabiduría; este significado de *rē'šît* aparece en los textos de Mari (cf. O. Loretz, BeO 2 [1960], 210-11). *necios:* A lo largo de todo el libro, el sabio es contrapuesto al «necio»; el énfasis no reside en la falta de inteligencia, sino en la falta de todo sentido de Dios o conciencia de su ley. El necio es un hombre irreligioso (Sal 14,1), indiferente a toda corrección e instrucción.

10 c) EXHORTACIÓN INICIAL (1,8-19). **8.** *escucha:* La docilidad es una condición fundamental para la adquisición de la sabiduría. Compárese esto con la recomendación del sabio egipcio Ptah-hotep: «Escuchar es mejor que cualquier otra cosa y es lo más hermoso para el hombre. ¡Cuán agradable es que un hijo acepte lo que dice su padre!» (ANET 414a). *hijo mío:* La expresión es figurativa y se refiere a la relación entre maestro y discípulo. La disciplina y orientación paterna son las primeras fuentes de la sabiduría. Sobre el papel de la madre en la educación, cf. Prov 6,20; 10,1; 15,20; Eclo 3,2-6. **9.** La docilidad y la obediencia hacen que un hombre sea atractivo. **10-19.** Una exhortación contra la seducción de las malas compañías (cf. 4,10-27). **12.** *el šeol:* Es la morada común de los muertos, en lo más hondo de la tierra. La muerte

prematura era considerada como el castigo adecuado a los pecadores. El v. 16 es una glosa tomada de Is 59,7 y sugerida por las palabras «pie» y «senda» del v. 15. **17.** La imagen de los pájaros introduce probablemente el v. 18; los bandidos son las aves a las que resulta vano amonestar. **19.** El principio de la retribución recorre toda la literatura sapiencial (cf. 15,27; 28,16). El crimen no produce ventajas.

11 d) PRIMER DISCURSO DE LA SABIDURÍA PERSONIFICADA (1,20-33). Dos veces en el prólogo (cf. 8,1-9,6), la sabiduría es presentada como una mujer que va por la ciudad en busca de discípulos. La forma femenina plural *(ḥokmôt),* empleada aquí y en 9,1, designa una abstracción o bien la plenitud y abundancia de sabiduría; dado que los verbos están en singular, muchos pretenden que se trata de una forma singular arcaica (cananea). En estas personificaciones literarias se atribuye actividad personal a una abstracción. Sin embargo, los rasgos de la Sabiduría en Prov 1 y 8, Eclo 1 y 24 y Sab 6-9 sugieren una visión más profunda del misterio de Dios. La Sabiduría aparece con caracteres proféticos, divinos y mesiánicos, pero es una realidad distinta de Dios. A la luz de la revelación del NT (Lc 11,31; Jn 1,1-18; Col 1,15-20) no es difícil para los cristianos ver aquí un preludio de la revelación de la segunda persona de la Trinidad y de la venida del Logos divino entre los hombres. Sin afirmar una segunda hipóstasis en Dios, los autores de Prov, Eclo y Sab sugieren la rica vida personal de la divinidad (cf. comentario a 8,22-36).

20-21. El mensaje de la Sabiduría es público, como el de los profetas (Jr 17,19). Su mensaje va dirigido al pueblo en las calles concurridas y a los gobernantes en las «puertas de la ciudad», donde se resolvían los asuntos públicos en las ciudades orientales. **22-23.** La Sabiduría invita a «los sencillos» a arrepentirse de su indocilidad y aprovecharse de los dones que ella distribuye. *espíritu... palabras:* Estos términos pueden ser sinónimos de enseñanza; sin embargo, en los profetas el don del espíritu era prerrogativa de Yahvé (Is 44,3; Ez 36,27; Joel 3,1); según Jn 7,37-39, el don del Espíritu es misión propia de Cristo.

24-32. La Sabiduría adopta un tono amenazador, acusando a la juventud de obstinación en una forma que recuerda las amenazas de Yahvé al endurecido Israel (Is 65,2.12; 66,4). **26-27.** La Sabiduría reirá en último lugar, pues el desastre vendrá ciertamente tan repentino como una tormenta en Palestina. Esta abierta complacencia en la ruina del pecador parece ajena a la conciencia cristiana, pero debemos tener en cuenta el carácter exhortatorio del texto y recordar que se trata del justo castigo que cae en esta vida sobre el pecador obstinado. **28-32.** Al igual que el rico de la parábola evangélica (Lc 16,19-31), el pecador busca ayuda cuando es demasiado tarde. Se excluye la evasión del castigo, pero no la posibilidad de arrepentimiento (cf. Ez 33,11). **31-32.** El pecador es castigado precisamente por aquello en que peca (Sal 57,7; Sab 11,16; Gál 6,7). **33.** El discurso termina con una nota suave. La felicidad que promete la Sabiduría a sus discípulos es un eco de la teología de Dt 28,1-14.

12 **B) Bendiciones de la Sabiduría (2,1-7,27).** El cap. 2 es un poema independiente de seis estrofas (4, 4, 3; 4, 4, 3). **1-4.** La primera estrofa expone las condiciones para alcanzar la sabiduría: docilidad, reflexión, deseo y laboriosidad. **1.** El sabio habla en nombre propio, no en nombre del Señor, como hacían los profetas. **2.** *corazón:* En el pensamiento semita, el corazón es la sede de la vida intelectual y moral.

5-19. En cuatro estrofas, evidentes en el TM, se enumeran las ventajas de la sabiduría. **5-8.** Intimidad con Dios y su protección. **6.** Sólo Dios da sabiduría a los hombres. **7-8.** Guía y protección son las consecuencias de la íntima amistad con Dios (este tema se desarrolla en 3,1-12.25-34). **9-11.** En la posesión de la sabiduría están la virtud moral y la prudencia práctica. **10.** La inhabitación de la sabiduría recuerda al cristiano la promesa de Cristo (Jn 14,23); 3,13-24 y 4,1-9 prosiguen el tema. **12-15.** La sabiduría protege de las seducciones de las malas compañías (cf. 1,10-19). **13.** Es natural esta asociación de la oscuridad con el mal y de la luz con el bien (cf. 4,19; Jn 3,19-21); 4,10-27 vuelve sobre el mismo tema. **16-19.** La cuarta ventaja de la sabiduría es que libra de la mujer adúltera. **16.** *la mujer de otro, la adúltera:* Lit., «la mujer extraña» *(zārâ)* y «la mujer extranjera» *(nokriyyâ;* cf. 1 Re 11, 1.8). Por el v. 17 se ve claro que se alude a la adúltera (cf. P. Humbert, RES 6 [1937], 49-64). El tema de la mujer extraña es frecuente en la literatura sapiencial oriental (cf. Ptah-hotep, ANET 413b; Ani, ANET 420a). **17.** Estamos muy lejos de las prácticas poligámicas de David y Salomón. Este alto ideal de la fidelidad conyugal es una consecuencia directa de la alianza de Israel con Yahvé en el monte Sinaí (Ex 20, 14.17; cf. Mal 2,14). **18.** *su casa:* Tal vez se aluda a la entrada en el *šeol* (cf. 7,27). **19.** *vida:* El objetivo que se propone el sabio. Su ideal es una vida larga y feliz en la tierra, con abundancia de bienes de este mundo, una buena reputación ante los demás y paz con Dios mediante el culto y la fidelidad a su ley (B. Couroyer, RB 56 [1949], 412-32). Este concepto se desarrollará ulteriormente en el de vida eterna (→ Literatura sapiencial, 28:36). Los caps. 5-7 desarrollan la exhortación de los vv. 16-19.

20-22. Conclusión general. La paz y la seguridad en la tierra prometida eran el ideal propuesto por el Dt y conseguido temporalmente en los reinos de David y Salomón (1 Re 4,25). Aquí no aparece la nota nacionalista. El ideal se irá espiritualizando como preparación para el evangelio (Mt 5,5).

13 a) ACTITUD ANTE EL SEÑOR (3,1-12). Recomendaciones particulares basadas en 2,5-8. El pensamiento se estructura en estrofas de dos dísticos cada una. **1-2.** Recompensa a la docilidad (cf. Ex 20,12). **3-4.** *bondad... fidelidad: Ḥesed* y *'ĕmet* son las cualidades que caracterizan al Dios de la alianza del Sinaí en sus relaciones con Israel (Ex 34,6; Os 4,1); estas mismas cualidades deben caracterizar las relaciones del hombre con Dios y con su prójimo (Os 4,1). **5-8.** El engreimiento era un tema favorito de los profetas (Is 5,21; Jr 9,22-23; cf. Rom 11, 25; 12,16). La «salud» corporal como recompensa a la virtud puede entenderse literal o figurativamente; la enfermedad era considerada generalmente como un castigo por el pecado. **8b.** Lit., «agua para tus huesos». La sequedad de los huesos era una imagen corriente para designar la desgracia y desolación (Prov 17,22; Sal 22,15-16; Job 30,30). *carne... huesos:* Términos que designan la totalidad de la persona. **9-10.** Este es el único acto de culto formalmente recomendado en Prov (cf. Lv 27,30; Ex 34,26; Dt 26,1-2). La consagración inicial de la cosecha aseguraba su abundante terminación. **11-12.** Para el sabio, el dolor no es castigo, sino educación. El tema de 3,1-12 continúa en 3,25.

14 b) VALOR DE LA SABIDURÍA (3,13-4,9). Dos estrofas de seis dísticos cada una se refieren a la excelencia de la sabiduría (cf. 2,9-11). La primera estrofa tiene forma de bienaventuranza (vv. 13, 18). **18.** *árbol de vida:* Un lugar común de las mitologías orientales; podía hallarse en los templos asirios. Su empleo en Prov (11,30; 13,12; 15,4) es suficiente para indicar que no se piensa en la inmortalidad ni existe referencia alguna a Gn 2,9; 3,22; es simplemente una imagen de la felicidad, una imagen abierta, no obstante, a las consideraciones escatológicas de Ez 47,12 y Ap 22,2. En este pasaje la sabiduría aparece personificada. **19-20.** Estos versículos anticipan 8,27-31. La razón más fuerte en favor de la excelencia de la sabiduría es su intervención en la creación y en el gobierno divino del universo. La cosmogonía es la de Gn 1 y de toda la Biblia en general. **20.** La ingenuidad oriental imaginaba que el rocío cae del cielo como la lluvia. **22.** *tu alma:* La palabra hebrea *nepeš* se emplea para designar el «yo» o la persona; tal vez, si tenemos en cuenta el paralelismo, no esté ausente el significado primitivo de «garganta». **23-24.** Cf. Sal 91,1-13; 3,6.

15 **25-26.** El sabio, porque confía en el Señor, no se conturba cuando ve que la calamidad repentina cae sobre el malvado. La *Instrucción de Amen-em-ope* dice: «Sé sincero ante la gente sencilla, porque se está a salvo en la mano del dios» (ANET 423a). **27-30.** Estos versículos se refieren a las relaciones del hombre con su prójimo; éstas deben reflejar sus relaciones con Dios. **27.** Los pobres y desvalidos tienen un derecho especial a la caridad de los acomodados (11,24-26; 14,21.31; 21,13). **28.** Dos veces da quien da con prontitud. **31-32.** La aparente prosperidad del malvado es una seria tentación para el bueno (cf. Sal 37). *abominación:* La *tô'ēbâ* expresa efectivamente la mutua separación de Dios y del pecador (cf. Ani, ANET 420a; Amen-em-ope, ANET 423b). *amistad: Sôd* significa literalmente «secreto», el cual sugiere intimidad. **34.** Cf. Sant 4,6; 1 Pe 5,5. *los humildes:* Los *'ănāwîm* de los salmos y los profetas; los pobres de espíritu de Mt 5,3. **35.** Este versículo puede leerse mejor después de 4,18-19 (Skehan, CBQ 9, 190-98). El honor y la ignominia se refieren a la reputación de que alguien disfruta ante los demás.

16 **4,1-9.** Léase con 3,13-24; se trata de una exhortación a la búsqueda de la sabiduría, corroborada por la propia experiencia del maestro. Aquí queda de manifiesto el carácter tradicional de la sabiduría; se transmite de padres a hijos mediante la instrucción oral. **3-5.** En Dt 6,7 se

impone al padre la obligación de instruir a su hijo en la ley de Yahvé. **7-9.** A menos que se estime la sabiduría, no se harán los necesarios sacrificios. Es preciso buscar y amar la sabiduría como a una novia (cf. Eclo 14,20-27; 51,13-22; Sab 8,2); nótese el suave requerimiento de estos versículos.

17 c) EL BUEN CAMINO Y EL MALO (4,10-27). Dos poemas (10-18, 20-27) desarrollan la tercera bendición de la sabiduría (2,12-15). La sabiduría es una orientación segura en la vida. **10-13.** Habla el maestro de sabiduría. La recompensa por la docilidad a su instrucción es una vida larga y dichosa. **13.** En Dt 30,20, la ley es la vida del israelita; aquí lo es la instrucción del sabio. Los vv. 14-18 esbozan la conducta del malvado. **16.** El juicio del sabio sobre los perversos carece de matices. **17.** Para tales hombres, el mal es tan corriente como el comer y beber (cf. Job 15,16; Jn 4,34). **19.** Por el contrario, el justo progresa hacia una felicidad cada vez mayor, lo mismo que el sol alcanza su cenit al mediodía (Sal 97,11; Is 2,5; Job 22,28).

20-27. Nuevo llamamiento a la atención del discípulo. **20-21.** Oídos, ojos y corazón deben estar fijos en la enseñanza del maestro. **22.** En 8,35, la Sabiduría es vida para quienes la encuentran. **23.** Compárese con Mt 12,34; 15,19; 16,23. La guarda del corazón es recomendada en el relato arameo de Ajikar: «Con suma vigilancia guarda tu boca, y sobre lo que oyes endurece tu corazón. Porque una palabra es un pájaro: una vez soltado, nadie puede capturarlo» (ANET 428b). **25.** Los ojos reflejan sinceridad. **26.** Cf. Heb 12,13. **27.** Los griegos hablaban del medio dorado de la virtud.

18 d) AMONESTACIÓN CONTRA EL ADULTERIO (5,1-7,27). La sección más larga y artística del prólogo está dedicada a prevenir al joven de los ardides de las mujeres seductoras, peligro universal para el hombre que camina por el mundo. Los consejos no son meramente utilitarios, sino que reflejan un alto concepto de la fidelidad conyugal. Sin sugerir que la presente exhortación es una alegoría, el autor intenta quizá oponer el atractivo de la Sabiduría al de la mujer adúltera.

5,3. Halagos. **4-5.** El placer prohibido, una vez probado, es amargo (cf. 2 Sm 13,15). **6.** El TM se puede traducir también como un consejo dedicado al joven. Pero, siguiendo la interpretación de las versiones antiguas, se suele entender que la mujer extraña no prepara un camino que conduzca a la vida, pues sus sendas vagan por donde ella misma ignora. Esto último se ajusta más al contexto. **8.** Evita la ocasión de pecado. **9-10.** Paralelismo sinónimo; se alude a la pérdida de la fortuna y el bienestar como consecuencia de una vida de placer. *un hombre cruel:* El marido injuriado. **11.** *carne... cuerpo:* La totalidad de la persona. **12-14.** El joven se arrepiente de su indocilidad cuando es demasiado tarde.

15-20. Busca tu placer en tu propia esposa. El contexto restringe la consideración del autor al placer sensual, si bien la mujer no es concebida como simple medio para satisfacer la pasión del hombre (cf. 2,17; 11,16; 12,4; 31,10-31). El lenguaje es figurativo. **15.** *cisterna:* Dada la escasez de agua en el Próximo Oriente, cualquier recurso hídrico era sumamente estimado, protegido y cuidado; así, la imagen designa perfectamente a la propia esposa (cf. Cant 4,15). **16-17.** Tu mujer terminará siendo una mujer de la calle si no le dedicas a ella sola tu amor y cariño. La interpretación de Hamp y Cohen, de que el v. 16 se refiere a los hijos, es errónea. **18-19.** El verdadero gozo y placer debe buscarse en los abrazos físicos de la propia esposa. No se excluyen otros fines del matrimonio, pero aquí no vienen al caso. La «cierva» y la «gacela», por razón de su porte y forma graciosa, son imágenes tradicionales de la belleza femenina en Oriente (cf. Cant 2,7). **19b.** *su amor:* La vocalización del TM pediría traducir «sus senos». **19c.** Léase *tišgeh;* el agua de su amor te regará como en el caso de una planta bien humedecida. Los LXX sugieren en este punto la presencia de 6,22. Insertado aquí, este versículo complementa el carácter puramente sensual del pasaje: la esposa es también compañera y asociada del marido. El conjunto del pasaje afirma exactamente el gozo de la vida matrimonial. **21-23.** Como consideración final se recuerda que Dios ve todas las cosas.

19 **6,1-19.** La mención de la «necedad» en 5,23 puede haber ocasionado la inserción de estos cuatro poemas referentes a la necedad (vv. 1-5, 6-11, 12-15, 16-19). El contenido y la forma literaria sugieren su pertenencia a la Colección de los Sabios de 22,17-24,34 o a los proverbios numéricos de 30,15-31. **1-5.** Contra la liberalidad imprudente. Se alude a una transacción comercial en la que un hombre sale fiador con su propia persona o con sus posesiones para cubrir las eventuales pérdidas de otro en una operación de negocios. El consejo, un lugar común en Prov (11,15; 17,18; 20,16; 22,26-27), es realista y se funda en el propio interés: no lo hagas; hay demasiado que perder. Y si has cometido la locura de hacerlo, procura por todos los medios liberarte de la obligación. El consejo de Eclo (29,20) es más matizado. **6-11.** La hormiga ofrece al perezoso un ejemplo de laboriosidad en una breve fábula (cf. 30,25). Los antiguos moralistas sacaban lecciones de la simple observación de animales y plantas (como en las cartas de el-Amarna, ANET 486a). En 24,30-34 aparece una alusión semejante. Los LXX añaden tras 6,8 el ejemplo de la activa abeja. **12-15.** Contra el intrigante y el haragán. **13.** El juicio se basa en los indicios externos de duplicidad y astucia. **16-19.** El proverbio numérico es corriente en la Biblia (Dt 32,30; Am 1,3; Miq 5,4; Sal 62,12; Job 5,19; 40,5; Eclo 25,7; 26, 5.19) y en la literatura del Próximo Oriente antiguo. Una serie de tales proverbios aparece en Prov 30,15-31; éstos serían los enigmas de 1,6. Como un recurso poético en paralelismo sinónimo o sintético, los números indican una serie concreta que sigue a continuación (cf. W. Roth, VT 12 [1962], 300-11).

20 **6,20-35.** Se reanuda el tema de la mujer adúltera (cf. 5,23). **26.** Prov dice poco acerca de la prostitución en general. La prostituta sólo busca su modo de vida; con ella, las pérdidas del hombre son simplemente monetarias. En cambio, el precio del adulterio es el bienestar personal, si no la vida misma (32-35). **30-35.** La suerte del adúltero es

comparada con la del ladrón. **30-31.** Existe cierta piedad para quien roba movido por el hambre, si bien debe pagar el castigo señalado por la ley. *séptuplo:* Ninguna ley israelita prevé una restitución séptuple; quizá se quiera significar «abundantemente». **33.** *golpes y deshonra:* La pena de lapidación por el adulterio (Dt 22,22) había sido sustituida ya, al parecer, por la de flagelación; así al menos se hacía en el siglo I d. C. (Oesterley, *op. cit.*).

21 **7,1-27.** Una descripción aguda y artística de las tácticas de la adúltera. Los vv. 1-5 introducen un breve relato (6,23); en la conclusión (24-27) se explicita la moraleja. **2.** *la niña de tus ojos:* La imagen puede fundarse en la creencia de que el centro del ojo era una ventana abierta al alma del hombre; así, pues, la expresión es sinónimo de vida. El v. 3a alude a la costumbre de llevar filacterias, pequeños rollos de la ley, sobre la cabeza y las manos al tiempo de la oración (cf. Dt 6,8). **4.** Los títulos de «hermana» y «amiga» sugieren que hay que amar a la Sabiduría, no a la adúltera. **6.** El autor se describe observando la escena a través de las celosías de madera desde un piso superior; es un rasgo común de la arquitectura oriental. **7-9.** Eclo 9,7 precave contra esos paseos nocturnos sin objeto. **14-20.** Una ocasión religiosa sirve de excusa para introducir al joven en su casa. En los sacrificios de acción de gracias se dejaba parte de la víctima para comerla en un banquete sacrificial. **18.** El hebreo *'āhab* (amor) expresa todas las formas de amor, desde el físico hasta el espiritual. **19-20.** Su marido estará fuera un mes. Todas las posibles objeciones han sido astutamente previstas. **21-23.** Punto culminante del relato; pero el autor saca la moraleja en los vv. 24-27.

22 **C) Segundo discurso de la Sabiduría personificada (8,1-36).** Culminación del prólogo. La Sabiduría habla de nuevo en persona y enumera las razones que la hacen digna de atención: su sinceridad (6-11), sus dones intelectuales (12-16), los favores que otorga (17-21), su origen (22-26) y su papel en la creación (27-31). El poema, en forma de himno, viene a formar siete estrofas de cinco dísticos cada una. **1-5.** Al lector de la Biblia, la proclamación de la Sabiduría le recuerda el anuncio profético de la venida de Yahvé y su salvación (Is 40,9). La Sabiduría busca comunicarse con los hombres; la universalidad de su misión queda de manifiesto no sólo por la ausencia de todo lenguaje nacionalista, sino también por el *bᵉnê-'ādām* del v. 4b. **6.** *cosas importantes:* Algunos autores cambian *nᵉgîdîm* por *nᵉkōḥîm* (cosas llanas); el tema general de la estrofa es la sinceridad. **7.** *verdad:* El hebreo *'ĕmet* indica la veracidad de las palabras de la Sabiduría; lo contrario es «perversidad». **8.** *justos:* Lit., «en justicia» (*bᵉṣedeq*), es decir, en perfecta conformidad con la realidad; nótese el paralelismo. **10.** Superioridad de la Sabiduría sobre todos los bienes materiales (cf. 3,14-15). **11.** Este versículo es una glosa inspirada por 3,15.

12-16. La Sabiduría posee por derecho propio todos los dones que un joven necesita para triunfar en la orientación de su vida y en el gobierno de los demás. De hecho, el mundo es gobernado por la Sabiduría,

que se comunica a los hombres. Los atributos de la Sabiduría son los mismos del rey mesiánico en Is 11,2 y del mismo Yahvé en Job 12, 13.16. El v. 13a es ciertamente una glosa, y 13bc pertenece a la estrofa anterior o debe ir antes del v. 17. **16b.** BJ, de acuerdo con los LXX, restituye el paralelismo: «y los magnates juzgan toda la tierra». **17.** El amor y el deseo de la Sabiduría (Sab 7,10; 8,2) son necesarios para obtener sus dones (Jn 5,40). **18.** En Sal 112,3, la prosperidad material es un don que concede Yahvé a los que le temen. **19-21.** La riqueza figura entre las recompensas de la Sabiduría, si bien dispone de otros dones superiores. Los sabios reconocen abiertamente el valor de los bienes materiales, pero los ordenan dentro de una síntesis más elevada (Mt 6,33).

23 **22-31.** El origen divino de la Sabiduría y su papel en la creación son desarrollados en las dos estrofas siguientes. La Sabiduría procede de Dios y es absolutamente anterior al universo visible. Esta prioridad implica superioridad por encima de todas las cosas creadas. Los verbos de los vv. 22-25, que describen el origen de la Sabiduría, pueden relacionarse con la generación y el nacimiento. En todas estas expresiones, el autor intenta afirmar, lo mejor que puede, la absoluta prioridad de la Sabiduría y su origen a partir de Dios antes de toda la creación (cf. Eclo 1,4.8; 24,9). Muchas de las imágenes proceden de la mitología cananea (cf. W. F. Albright, VTSup 3 [1955], 1-16), pero no hay huellas de dependencia por lo que respecta al contenido.

22. *el Señor me creó:* El verbo *qānâ* significa generalmente «adquirir»; aquí se trata de una adquisición por medio del nacimiento (cf. Gn 4,1; Dt 32,6; Sal 139,13). La traducción «el Señor me creó» (así también Tg. y Sir.) ocasionó una seria dificultad con los arrianos, que empleaban este texto para defender la naturaleza creada del Logos. La traducción de san Jerónimo, «el Señor me poseyó», refleja la de Filón, Aq., Sim. y Teodoción. C. F. Burney (*Christ as the APXH of Creation:* JTS 27 [1926], 172) recuerda el agudo comentario de Basilio (*Contra Eunomium,* 2, 20: PG 29, 616-17): «No debemos ignorar el hecho de que otros intérpretes, que han captado mejor el sentido del hebreo, *ektēsato me* en vez de *ektisen.* Esto será para ellos [los arrianos] el mayor obstáculo contra la blasfemia de su interpretación creatural. Porque el que dijo: 'He engendrado un hombre por medio de Dios', empleaba obviamente la expresión no como creador de Caín, sino como su engendrador». (Cf. C. Hauret, RScRel 32 [1958], 360-62; W. Irwin, JBL 80 [1961], 133-42). *la primera de sus obras: Rē'šît* puede expresar excelencia o prioridad temporal (cf. comentario a 7,1; J. Bauer, VD 35 [1957], 222-27). Pablo (Col 1,15: *prōtotokos pasēs ktiseōs)* entiende la expresión como referida a Cristo. **23.** *desde la eternidad: Mēʿôlām;* el hebreo no tiene ninguna palabra que signifique «eternidad»; *ʿôlām* significa un período indefinido de tiempo. *fui yo formada:* Los LXX *(ethemeliōsen)* y el TM *(nissaktî)* hacen pensar en Sal 2,6, la entronización del rey mesiánico. Un ligero cambio en la puntuación produce *nᵉsakkōtî,* como en Sal 139,13: «Tú has formado *(qānîtā)* mi interior; me tejiste *(tᵉsukkēnî)* en el vientre de mi madre». **24-26.** La preexisten-

cia de la Sabiduría se describe de acuerdo con el plan de la cosmogonía bíblica.

27-31. La sabiduría tiene un papel que desempeñar en la creación. Prov se contenta con afirmar su presencia activa en la creación aludiendo vagamente a un papel activo. Los sucesores del autor en Eclo 24,1-21 y Sab 7,22-8,1 serán más explícitos a este respecto. **30.** *su arquitecto:* Skehan (CBQ 9, 198) y Albright *(op. cit.,* 8) defienden la lectura *'ommān:* la Sabiduría es el arquitecto de Dios en la creación (cf. Cant 7,2; Sab 7,21: *pantōn technitis... sophia).* En el TM, *'amôn* aparece solamente en un texto inseguro de Jr (52,15). El *tethēnoumenē* (niño de pecho) de Aquila supone el hebreo *'āmûn* (Wiesmann, Gemser, Hamp); esta interpretación se adapta mejor al contexto: la Sabiduría es hija de Dios (22), juega en su presencia y es objeto de su complacencia (30bc); Jn 1,18 puede reflejar esa interpretación: la Palabra en el seno del Padre (cf. R. Scott, VT 10 [1960], 213-23). **30b.** La Sabiduría siempre agrada a Dios (Jn 8,29). Weber y Toy consideran que la Sabiduría encuentra su delicia en Dios y en su creación. El v. 31b sobrecarga la estructura rítmica, pero proporciona una transición a la obra salvífica de la Sabiduría entre los hombres en la estrofa final.

32-36. Exhortación final. Los cambios de esticos que introducen algunas versiones (por ejemplo, BJ: 32a, 33, 32b; CCD: 32a, 33, 34a, 32b, 34bc) mejoran la secuencia lógica de las ideas sin variar el sentido. **34.** Este versículo hace pensar en los visitantes de un rey y en la casa de la Sabiduría (9,1; pero cf. Dt 6,9). **36a.** La versión de la Vg., «el que peca contra mí», va más allá del significado del TM.

Burney, JTS 27, 160-77; H. Cazelles, *L'enfantement de la Sagesse en Prov. VIII:* SP 1 (París, 1959), 511-15; C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9* (WMzANT 22; Neukirchen, 1966); Robert, RB 43; R. Stecher, *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8:* ZKT 75 (1953), 411-51.

24 D) Banquetes de la Sabiduría y la Necedad (9,1-18). El prólogo concluye con un díptico en el que la Sabiduría y la Necedad invitan, respectivamente, a un banquete. El banquete de la Sabiduría es la colección de proverbios que sigue; el prólogo es el vestíbulo que conduce a esta «casa de instrucción» (cf. Eclo 51,23).

a) Invitación de la Sabiduría (9,1-6). La personificación de la Sabiduría se parece más a la de 1,20-33 que a la encumbrada figura del cap. 8; sin embargo, 8,34 sugiere cierta conexión. **1.** *siete columnas:* El número siete es símbolo de perfección; no existen pruebas arqueológicas para apoyar la sugerencia de que las casas palestinenses de esta época tuvieran un patio interior rodeado por siete columnas. Skehan (CBQ 9, 190-98) avanza la idea de que las «siete columnas» son siete poemas de igual extensión contenidos en los caps. 2-7; de todos modos, esta estructura ya no aparece en el estado actual del texto. **2.** El vino se mezclaba con especias para aumentar su sabor (cf. Cant 8,2; Sal 75,9). La carne y el vino eran alimento de fiesta; compárese con el pan y el agua de la mesa de la Necedad (17). **4.** La Sabiduría invita a los «simples», a los que va dirigido Prov (1,4). La Necedad los invita con las mismas palabras (16). **6.** El texto haría pensar a los israelitas en el banquete escatológico prometido por Yahvé (Is 25,6; 55,1-5); los cristianos piensan espontáneamente en la parábola del banquete nupcial (Mt 22, 1-14) y en el banquete mesiánico servido por el mismo Cristo (Lc 12, 37; cf. Mt 8,11). El banquete eucarístico es una anticipación del banquete celestial (Mc 14,25). En Jn 2 y 6, Cristo no sólo ofrece el vino de la sabiduría y el pan de la enseñanza, sino también su carne y sangre sacrificial (cf. R. Dillon, CBQ 24 [1962], 268-96; A. Feuillet, NRT 82 [1960], 803-22, 918-39, 1040-62).

b) Seis proverbios independientes (9,7-12). Estos proverbios están insertos entre las descripciones de la Sabiduría y la Necedad. **7-9.** Corregir al arrogante es tiempo perdido (cf. Mt 7,6). El sabio saca provecho de toda instrucción (cf. Sal 141,5). **10.** *el comienzo de la sabiduría:* El hebreo difiere de 1,7 *(tᵉḥillâ* en lugar de *rēʾšît);* el temor del Señor es el primer paso en el camino de la sabiduría. El v. 11 pertenece a un discurso de la Sabiduría personificada; el v. 12 expresa el principio de la responsabilidad individual (Ez 18,4) y la ley optimista de la retribución.

c) Invitación de la Necedad (9,13-18). **13.** Si el texto es correcto, la Necedad aparece explícitamente como mujer; la personificación de la Sabiduría queda simplemente implicada. La Necedad es descrita como la adúltera de 7,11. **17.** La Necedad ofrece tan sólo el placer de lo clandestino (cf. 5,15). **18.** Oculta el hecho de que su fruto no es vida (6), sino muerte. La parodia de la Sabiduría a cuenta de la Necedad viene a resaltar el atractivo de aquélla. Este díptico sirve de preparación inmediata a la primera colección salomónica, que contrasta detenidamente la conducta del sabio con la del necio.

25 II. Primera colección de los Proverbios de Salomón (10,1-22,16). Nos hallamos ante el núcleo del libro: 375 máximas breves e independientes de dos miembros cada una. En los caps. 10-15, el paralelismo es predominantemente antitético: el segundo miembro se opone al primero. En 16,1-22,16 es sintético: el segundo miembro desarrolla la idea expresada en el primero. Los aforismos de la primera sección son, en su mayor parte, meras observaciones, y su importancia religiosa es menos obvia. En la segunda parte, el tono es más religioso, y los proverbios, exhortatorios. Dado que cada proverbio es completamente independiente, el orden es fortuito. A veces los proverbios se agrupan por su materia (v. gr., 10,18-21 sobre el hablar); en ocasiones, una palabra llamativa puede servir para enlazar un proverbio con el siguiente: así, por ejemplo, 10,16 y 10,17 están relacionados por la expresión «para vivir» *(lᵉḥayyîm);* la semejanza de pronunciación es otro principio de conexión. Se trata de recursos mnemotécnicos para dominar un extenso y heterogéneo cuerpo de conocimientos. La erudición de los sabios es evidente en el tacto literario con que se varían los proverbios semejantes. Se ha sugerido, no sin razón, que la extensión de la primera colección salomónica —375 proverbios— está condicionada por el valor numérico del

nombre de Salomón en hebreo. Esto puede explicar los duplicados: el redactor debe alcanzar el número 375 en la colección (Skehan, CBQ 10, 115-30). Muchos de los proverbios son evidentes; contienen finas observaciones de las flaquezas humanas, con cierto tono de acusación en algunos casos; se experimenta un verdadero placer en todos los bienes naturales dentro del orden debido, pero los sabios son sobre todo sensibles a la alegría que irradia de la bondad (10,23.32; 11,25; 13,9; 15,15, etc.). Todos estos proverbios presuponen que la justicia y la sabiduría son sinónimos, así como la maldad y la necedad (10,21.31; 11,2.9; 13,19; 14,16, etc.). Con frecuencia se insiste en los deberes de los padres en la educación de sus hijos (10,1; 13,24; 15,20; 20,7, etc.).

26 **10,2.** El hombre bueno vivirá largo tiempo (11,4). **3.** El principio de la retribución terrena. El carácter israelita de la colección es evidente por el empleo del nombre de Yahvé. **5.** Se presupone una cultura agrícola. **6b.** En BJ, el v. 6b sigue a los LXX; el TM dice: «La boca de los malvados esconde violencia» (11b). Se pone gran confianza en el castigo corporal (13,24; 19,18; 22,15; pero cf. 17,10). **7.** La noción sapiencial de felicidad incluye una buena reputación después de la muerte. **8.** *un sabio:* Lit., «el sabio de corazón». Se opone el hombre sosegado y reflexivo al hablador que reflexiona poco. **9.** *seguro:* La confianza es el fin de la educación y el fruto de la virtud. **10b.** Aquí BJ y otras versiones siguen a los LXX. **11.** Cf. Mt 12,37. **12.** Cf. 1 Pe 4,8. El amor trabaja por contrarrestar el mal (cf. 1 Cor 13,7; Sant 5,20). **13.** La versión del TM no es clara. **15.** Construcción quiástica; la riqueza protege al rico, mientras que el pobre queda indefenso. **18.** Paralelismo sintético; difundir una calumnia es más grave que disimular el odio. **19.** Cf. Sant 1,19; 3,2-12. **20.** *lengua:* Revela el corazón. **21.** El justo es de provecho para muchos, el necio ni siquiera para sí mismo (cf. Dn 12,3). **24.** Cf. Job 3,25. **25.** Cf. Mt 7,24-27. **26.** Cf. Ptah-hotep: «Si eres hombre de intimidad, a quien un grande envía a otro, sé de absoluta confianza cuando él te envía. Cumple el recado como él ha dicho» (ANET 413a). **30.** Cf. 2,21-22. **31.** La antítesis sugiere más de lo que se dice en realidad: el justo no sólo produce sabiduría, sino que también prosperará; la lengua del malvado ocasiona su ruina.

27 **11,1.** Cf. Dt 25,13-16; la justicia en el mercado era una preocupación de la ley (Lv 19,33-36), de los profetas (Am 8,5-6; Os 12,8; Miq 6,10-11), de los sabios (Prov 16,11; 20,10), de Amen-em-ope (ANET 423b) y también del Señor. **4.** *día de la ira:* Una calamidad natural o la muerte. **7.** El TM no está claro; los LXX dicen: «Cuando un justo muere, la esperanza no perece; pero sí perece la jactancia del malvado» (10,28). **9b.** Conocimiento de los hombres y de los negocios más integridad personal. **12-13.** La literatura sapiencial egipcia también exalta al hombre que observa un prudente silencio (Ani, ANET 420; Amen-em-ope, ANET 422a). **16.** BJ sigue a los LXX, dando lugar a dos proverbios antitéticos. **20.** En esta colección no faltan los proverbios religiosos (10,3.22; 11,1; 12,2; 15,3.8.33; 16,1-7.9, etc.). **22.** El hebreo yuxtapone dos incongruencias; las mujeres llevaban como adorno anillos

en la nariz. **24.** Una paradoja que se funda en la observación. **25.** La ley de la retribución. **26.** Este proverbio presupone una sociedad pequeña y agrícola (cf. José en Egipto). **28.** El justo confía en el Señor (Sal 52, 9-11). **29.** La negligencia en el gobierno de los propios negocios puede llevar a la esclavitud por deudas. **31.** Cf. 2 Tes 1,6.

28 **12,4.** La «mujer fuerte» *('ēšet-ḥayil)* es descrita por extenso en 31,10-31. *mujer desvergonzada:* La que actúa descaradamente. *caries en sus huesos:* Cf. comentario a 3,8 (Eclo 26,1). **5-8.** Estos versículos contienen consejos indirectos. **10.** Cf. Dt 25,4. **11.** La historia de la viña de Nabot (1 Re 21) muestra hasta qué punto apreciaban los israelitas la independencia de su propia parcela de tierra. **12.** *la raíz del justo:* La imagen se refiere a la estabilidad de un árbol (Sal 1,3). La autoconfianza del malvado es una pobre protección. **16.** Proverbio sumerio: «Conversar con un rostro altanero, andar cabizbajo, centrar la atención en uno mismo: esto no es naturaleza humana» (BWL 269). **20.** *engaño:* El malvado se enreda y cae en la miseria. **22.** La virtud social de la sinceridad (12,17) también interesa al Señor. **23.** Cf. 11,12-13; 21,23; la *Instrucción de Amen-em-ope* dice: «Más vale un hombre cuyo discurso se queda en su seno que quien lo propone injuriosamente (ANET 424a). **26a.** El TM es inseguro; las versiones modernas suelen reflejar el griego. **27.** De ser correcto, el TM es más pintoresco: «El indolente no asa su caza».

29 **13,4.** *alma:* Aquí se entiende como apetito o deseo. **5.** La antítesis implica que una actitud de sinceridad libra de la vergüenza y la desgracia o conduce a ellas. **6.** *justicia: ṣᵉdāqâ,* un ajustarse a todo lo que es recto. **7.** Hipocresía social. **8.** El pobre no tiene nada que ofrecer; por ello no se ve amenazado. **10.** *el estúpido:* El TM dice *raq,* que puede ser el origen de *raka* en Mt 5,22; el orgullo del estúpido rechaza los consejos. **11.** Valor de laboriosidad (20,21). **13-14.** «Palabra» y «mandamiento» se refieren más bien a la doctrina *(tôrâ)* del sabio que a la Torah de Moisés (cf. Dt 30,11-14). **17.** Sobre los servidores regios o públicos, cf. comentario a 10,26. **19.** Aquí falta algo o nos hallamos ante dos proverbios independientes. **22a.** Cf. 2 Cor 12,14. **22b.** Cf. 28,8; Job 27,16-17; Ecl 6,2. **24.** Ajikar dice: «Hijo mío, sujeta a tu hijo mientras es pequeño, antes de que sea más fuerte que tú y se rebele contra ti y tú te avergüences de su corrompida conducta» (APOT 2, 732). **25.** Cf. 10,3.

30 **14,1.** La sabiduría *(ḥokmôt,* como en 1,20 y 9,1) es constructiva; la necedad, destructiva (cf. 9,1). **2.** Conexión entre religión y conducta moral. **3.** *vara para su espalda:* El TM dice «raíz de orgullo», expresión preferible a una corrección aleatoria. **4.** Los animales son necesarios para el éxito de un granjero. **7.** El texto está corrompido; la corrección de Toy presenta la menor dificultad: «Huye de la presencia del necio, porque sus labios no muestran sensatez» *(op. cit.).* **10.** Hay un campo en la vida personal de cada individuo que es incomunicable a los demás. **12.** El hombre es falible. **17.** *irascible:* Lit., «corto de rostro». **20.** El dinero crea diferencias; cf. Eclo 13,20-22. (Sobre 14,26-16,15, cf. Ske-

han, CBQ 10, 118-20). **27.** Una variante de 13,14. **29.** *tardo a la ira:* Lit., «largo de rostro». **31.** Cf. Mt 25,40.45.

31 **15,1-2.** Cf. *Instrucción de Ani:* «No muestres todo tu corazón al extraño, no sea que descubra tu discurso contra ti. Si se repite una palabra que salió precipitadamente de tu boca, te crearás enemigos. Un hombre puede ir a la ruina por culpa de tu lengua... El vientre del hombre es más vasto que un almacén y está lleno de toda clase de respuestas. Tú debes elegir las buenas y decirlas, mientras las malas quedan encerradas en tu vientre» (ANET 420b). **5.** Sobre la corrección, cf. vv. 10, 12, 31, 32. **8.** Importancia de la sinceridad interior y de la pureza en el culto (cf. 1 Sm 15,22; Sal 50,8-15; Is 1,11-17); cf. la *Instrucción para el rey Meri-ka-re:* «Es más aceptable el carácter de un recto de corazón que el buey de un malhechor» (ANET 417b). **11.** El mundo de los muertos era un misterio para los israelitas; la existencia del hombre allí era una simple sombra (Sal 6,6; 88,11-13; 30,10; Is 38,18); pero ni siquiera en el *šeol* puede el hombre escapar a la mano de Dios (Job 26,6; Sal 139,7-12). **13.** El semblante de un hombre suele revelar su estado interior (cf., no obstante, 14,13). **15.** Una observación de hecho o un velado consejo a poner en orden el propio corazón para poder ser feliz. **16-17.** Las riquezas figuran entre las recompensas del justo, pero no hay que buscarlas a expensas de la piedad y el amor verdadero (cf. 16,18); cf. *Instrucción de Amen-em-ope:* «Mejor es la pobreza en la mano del dios que las riquezas en un almacén; mejor es el pan con un corazón dichoso que las riquezas con aflicción» (ANET 422b). **19.** La negligencia ocasiona obstáculos (cf. 24,30-34). **21.** El necio olvida por completo las consecuencias de las cosas en que se complace. **22.** Cf. 11,14. **24.** *arriba, abajo:* Estas palabras faltan en los LXX. Robert *(Mémorial Lagrange,* 167) considera el TM como original, dependiente de Dt 28,13-14; se alude a la prosperidad del sabio, no a la bienaventuranza celestial (F. Montagnini, VD 25 [1947], 157-58). **25.** Los límites de una propiedad se marcaban con montones de piedras, los cuales podían ser fácilmente desplazados. Los soberbios son, por definición, rebeldes a Dios (Sal 94,2; Is 2,12); el interés del Señor por la viuda indefensa es un tema constante de los profetas (Is 1,17; 10,2; Jr 7,6; Zac 7,10; Mal 3,5). **27.** Referencia a los jueces injustos (Am 2,6; Is 1,23; Miq 3,9-11). **33.** La verdadera humildad se funda en una adecuada relación con Dios (1,7; 18,12). Todos los proverbios de 15,33 a 16,7 mencionan a Yahvé; esta disposición redaccional une las dos partes de la presente colección (Skehan, CBQ 10, 119).

32 **16,1.** El hombre propone y Dios dispone (cf. 16,9). **3.** *encomienda:* Proverbio en forma de precepto. **4.** *el día malo:* Una calamidad natural o la muerte (cf. 11,4). **8.** Cf. 15,16; la *Instrucción de Amen-em-ope* dice: «Más vale ser alabado de estimar a los hombres que las riquezas en un almacén» (ANET 423b). **9.** Cf. la *Instrucción de Amen-em-ope:* «Una cosa son las palabras que dicen los hombres y otra lo que hace el dios» (ANET 423b). Cinco proverbios (vv. 10, 12-15) sobre la dignidad real; bien podrían pertenecer al período preexílico. La perfección que confían encontrar en el rey es también la perfección del rey mesiánico (cf. Is 9,5-6; 11,3-5). **10.** *oráculo:* Originariamente, la sentencia de un adivino; el término designa aquí simplemente la autoridad divina de los decretos reales. **11.** Cf. la *Instrucción de Amen-em-ope:* «No te procures pesas deficientes: aumentan la pesadumbre por la voluntad del dios» (ANET 423b). **15.** Una lluvia tardía en primavera llena las espigas de grano antes de que maduren; el monarca era responsable de la prosperidad material de su pueblo. **29.** Cf. las malas compañías de 1,10-14. **30.** Cf. 6,13-14. **31.** *cabellos grises:* La ancianidad es una recompensa a la virtud y un signo de sabiduría (20,29). **33.** *pecho:* El pliegue de la vestidura externa a la altura del pecho, en el cual se depositaban las suertes. Las suertes se solían emplear en tiempos antiguos para averiguar la voluntad de Dios en circunstancias cruciales (Ex 28, 15-30; Nm 27,21; Jue 1,1-2; 1 Sm 14,31; Is 34,17; Act 1,24-26); su empleo decreció tras la institución de la monarquía. Este proverbio refleja la creencia hebrea en que la causalidad divina afecta a todas las cosas.

33 **17,2.** Varios proverbios de este capítulo (vv. 1, 2, 5, 6, 9, 14) se refieren a las relaciones domésticas y sociales. La inteligencia puede suplantar a los derechos de la sangre (cf. Ecl 10,7). **3.** La comparación alude a la severidad del juicio del Señor (16,2). **5.** Cf. 14,31. **7.** Un argumento *a fortiori.* **8.** Observación llena de realismo; cf. un juicio moral en 15,27. **11.** *un mensajero sin piedad:* El agente de la autoridad civil o el ángel de la retribución divina. **15.** Cf. Is 5,23. **18.** Cf. comentario a 6,1-5. **19.** *culpa:* La palabra incluye la noción de castigo. *levanta su puerta:* Probablemente, una imagen para designar el lenguaje altanero; *petaḥ* podría significar el acto de abrir la boca. **22.** Cf. Eclo 30,22. **24.** El sabio disciplina su curiosidad; el necio se distrae fácilmente. **26.** Otro argumento *a fortiori.* **27.** *de lenguaje circunspecto:* Lit., «frío de espíritu»; es una expresión egipcia (L. Grollenberg, RB 59 [1952], 42-43).

34 **18,1.** El TM es dudoso. El hombre solitario tiende a ser pendenciero. **3.** Consecuencias sociales del mal. **4.** *aguas profundas:* Difíciles de examinar a fondo (cf. 20,5). *torrente desbordado:* Claro, fresco y accesible. Hay una antítesis implícita. **8.** Como un alimento preciado, el chismorreo es devorado con avidez y forma parte de la propia persona. **10.** *el nombre del Señor:* En el pensamiento semita, el nombre designa a la persona. **11.** Esta observación neutra (10,15) adquiere tonos morales en relación con 18,10. **16.** Lo que puede un regalo oportuno. **17.** Hay que escuchar a las dos partes. **18.** Cuando una decisión se refiere al Señor, no cuenta el prestigio humano. **21.** *el que la cultiva:* El que cuida el dominio de su lengua. **23.** Las riquezas son una protección (10,15; 18,11). **24.** El hebreo distingue entre el simple prójimo *(rēʿîm)* y el hombre que ama de verdad *(ʾōhēb).*

35 **19,1.** Cf. v. 22. **2.** Cf. Rom 10,2. **3.** Al hombre le cuesta aceptar la responsabilidad por su propia miseria. **5.** Cf. v. 9. **6.** *halagan:* Li-

teralmente, «buscan el rostro de», expresión empleada también en la plegaria dirigida a Dios (1 Sm 13,12). **7.** La *Instrucción de Amen-em-ope* dice: «Ningún hombre tiene amigos el día de la desgracia» (ANET 418b). **10.** Dos incongruencias constituyen un argumento *a fortiori* (cf. Ecl 10,7). **13.** Felicidad doméstica. **14.** El paralelismo implica una comparación (cf. 18,22). **16.** *precepto, palabra:* La instrucción del sabio más que la ley de Moisés. **17.** Cf. 14,31; 17,5; 22,9; Mt 10,42. **18.** Cf. 13,24. **19.** Traducción insegura. **22.** El TM es dudoso; Wiesmann, Gemser y Weber siguen a los LXX: «Ventaja del hombre es su bondad». **24.** Hipérbole humorística que alude a la costumbre oriental de comer en un plato común.

36 **20,3.** Cf. la obra babilónica *Consejos de sabiduría:* «Cuando veas una reyerta, sigue adelante sin fijarte en ella» (ANET 426b). **6.** *virtud:* Lit., «bondad» *(ḥesed).* La prueba de la verdadera virtud es su «constancia» *('ĕmûnîm).* **8.** Se supone la justicia del rey; en Egipto, el faraón gobierna con *maat* (justicia). **9.** La conciencia de pecaminosidad no es incompatible con una vida de integridad y justicia (v. 7); no hay que urgir este proverbio para negar toda bondad en las acciones humanas. **10.** Cf. 11,1. **11.** El niño lleva en sí el hombre que será. **12.** El uso de los sentidos cae bajo la vigilancia de Dios, que es su autor. **14.** Alusión al regateo, corriente en el Próximo Oriente: el comprador discute la calidad de la mercancía que se le ofrece. **16.** El hombre que, neciamente, sale fiador por otro merece la pérdida de su garantía (cf. 27,13). Como garantía solía entregarse el vestido (Dt 24,10-13). **17.** *grava:* Una brillante imagen que designa las congojas del remordimiento. **19.** Los chismosos son traicioneros; cf. la *Instrucción de Amen-em-ope:* «No divulgues tus palabras entre la gente vulgar ni te unas a los que se van del corazón» (ANET 424a). **20.** *su lámpara se extinguirá:* Horrendos infortunios destruirán su prosperidad. La historia aramea de Ajikar dice: «No brille el sol sobre quien no se enorgullece del nombre de su padre y de su madre: es un malvado» (ANET 429b). **21.** *posesiones:* Lit., «herencia». En este caso, la rápida adquisición presupone fraude o injusticia (cf. 13,11). **22.** La venganza se prohíbe en el AT (Prov 24,29; Eclo 28, 1), en el NT (Mt 5,39; Rom 12,17.19; 1 Pe 3,9), en Egipto y en Babilonia. La *Instrucción de Amen-em-ope* dice: «No digas: 'He hallado un gran protector, porque me ha injuriado un hombre de la ciudad'. No digas: 'He hallado un padrino, porque me ha injuriado alguien que me odia'. Seguramente no conoces los planes del dios: no vayas a tener que avergonzarte mañana» (ANET 424a). En los *Consejos de sabiduría* leemos: «No hagas mal a tu adversario; devuelve bien al que te ocasiona mal; que se haga justicia a tu enemigo» (ANET 426b). En el v. 22 se da por supuesto que es Dios quien venga. **23.** Cf. 20,10. **24.** La providencia de Dios en nuestra vida es misteriosa. **25.** Dt 23,22-24. **27.** *hálito: Nešāmâ* parece usado aquí en el sentido de espíritu (cf. Job 32,8; 26,4); la conciencia humana es una participación en la inteligencia divina. **30.** No es fácil una traducción exacta, pero el sentido es claro: el castigo aparta del mal.

37 **21,1.** La libre voluntad no está en desacuerdo con la providencia y la causalidad universal de Dios. *una corriente:* Un canal de riego, que es dirigido conforme a los deseos del agricultor. **2.** Cf. 16,2. **3.** Cf. 15,8; Mt 9,13; **4.** Quizá son fragmentos de dos proverbios distintos. **7.** *opresión:* La que proyecta poner por obra el malvado. **9.** CCD lee *rāḥāb,* «casa amplia», en lugar de *ḥāber,* «casa en compañía»; se trata de comparar una casa pequeña con una casa espaciosa. Albright ha sugerido «casa pública» *(op. cit.,* 10-12). Cf. 21,19; 25,24; 27,15. **12.** *el justo:* El TM puede referirse también al Justo por antonomasia, es decir, a Yahvé; así se restablece un paralelismo real. **16.** Se alude primariamente a la muerte prematura. El versículo puede aplicarse al castigo eterno de los malvados sólo a la luz de la revelación posterior. El v. 18 da por supuesto que también los justos sufren a veces, pero éstos serán liberados. **19.** Más vale la soledad que los altercados. **20.** *tesoro precioso:* La sabiduría, que está siempre a disposición del sabio; el proverbio, no obstante, puede referirse simplemente a la prodigalidad. **28.** El testigo falso aparece en contraposición con el testigo prudente y veraz (cf. G. Driver, ZAW 50 [1932], 144-45).

38 **22,1.** *buen nombre:* Gracias a su reputación, el hombre vive después de la muerte. **2.** Cf. 29,13; este vínculo común es el fundamento de todas las obligaciones para con el pobre. **3.** *el mal:* Lit., «una mala mujer»; cf. cap. 7. **4.** Afirmación clásica y diáfana del concepto que el sabio tiene de la felicidad. **6.** Si se endereza el vástago, recto será el árbol. **7.** Cf. Dt 15,2-4. **8.** Cf. Gál 6,7; el hebreo no está claro. **11.** *puros de corazón:* Inocentes. No hay conexión intrínseca entre ambos hemistiquios. Cf. Vg.: «Qui diligit cordis munditiam, propter gratiam labiorum suorum habebit amicum regis»; los escritores espirituales han aplicado esta traducción a los vírgenes, amigos de Cristo. **12.** *los ojos del Señor:* La omnisciencia divina; Dios cuida de quienes poseen la verdadera sabiduría. **13.** El perezoso se refugia en la más pequeña excusa y exagera las dificultades. **14.** *la boca de la adúltera:* Los halagos. **16.** El TM es inseguro. Puede tratarse de un simple cuadro social: el que oprime al pobre lo hace para enriquecerse; el que da al rico no logra sino empobrecerse.

39 **III. Colección de los Sabios (22,17-24,22).** Este nuevo título indica una nueva colección. En vez de dísticos aislados y observaciones impersonales, la instrucción se presenta en estrofas de cuatro a ocho hemistiquios cada una. El lenguaje es directo e impersonal; vuelve el tono paternal del prólogo: «hijo mío». La semejanza de esta colección con la *Instrucción de Amen-em-ope* (ANET 421-24) es evidente en la estructura (introducción y treinta capítulos; cf. Prov 22,20) y en diecisiete paralelos al menos. El autor no se ha limitado a copiar el texto egipcio, sino que ha repensado y reelaborado sus instrucciones a la luz de su propia tradición.

17-18. Cf. la *Instrucción de Amen-em-ope:* «Presta atención, escucha lo que se dice, aplica tu corazón a entenderlo. Vale la pena que lo pongas en tu corazón, pero es perjudicial para quien lo desprecia. Per-

manezca en el cofre de tu seno, para que sea una llave en tu corazón. Cuando haya un torbellino de palabras, será un poste para amarrar tu lengua. Si gastas tu tiempo mientras tienes esto en tu corazón, conseguirás un triunfo; mis palabras te resultarán un tesoro de vida, y tu cuerpo prosperará sobre la tierra» (ANET 421-22). **19.** El propósito de la colección, suscitar la «confianza en el Señor», demuestra el carácter israelita de la instrucción (16,3). **20-21.** Cf. la *Instrucción de Amen-em-ope:* «Mira estos treinta capítulos: entretienen e instruyen, son los primeros de todos los libros, procuran conocimiento al ignorante» (ANET 424b). Compárese con esta introducción (vv. 17-21) la que precede a la *Instrucción de Amen-em-ope* (ANET 421b; cf. comentario a 1,6). **22-23.** El trasfondo profético de estos versículos (por ejemplo, Is 5,8-9; 33,1; Jr 22,13-19; Miq 2,1-5; Hab 2,6-17) es más acentuado que el paralelo egipcio; la *Instrucción de Amen-em-ope* dice: «Guárdate de despojar a los débiles y de oprimir a los incapacitados» (ANET 422a). **24-25.** Cf. la *Instrucción de Amen-em-ope:* «No te unas al hombre odioso ni busques su conversación... No te apresures a apoyarle, no sea que te lleve el terror» (ANET 423a). **26-27.** No existe paralelo en la *Instrucción de Amen-em-ope,* pero cf. 6,1; 11,15; 17,18; 20,16. **28.** Cf. 23,10. **29.** Cf. la *Instrucción de Amen-em-ope:* «Como sucede al escriba experto en su oficio: se descubrirá digno de ser cortesano» (ANET 424b).

40 **23,1-2.** Buenas maneras; cf. la *Instrucción de Amen-em-ope:* «No comas pan ante un noble ni descargues tu boca al pronto... Mira la copa que tienes ante ti y sirva ella a tus necesidades» (ANET 424a); cf. también la *Instrucción de Ptah-hotep* (ANET 412b). **4-5.** Cf. la *Instrucción de Amen-em-ope:* «No lances tu corazón en pos de las riquezas, porque no hay quien desconozca al Hado y la Fortuna» (ANET 422b); el resto del capítulo se refiere a los bienes robados, que escapan como gansos. **6-7.** El posible paralelo de la *Instrucción de Amen-em-ope* (ANET 423a) alude al pan del pobre. *hombre malintencionado:* Literalmente, «malo de ojo» (28,22). **9.** Cf. la *Instrucción de Amen-em-ope:* «No vacíes tu interior a cualquiera ni perjudiques así tu consideración» (ANET 424a). **10-11.** El paralelo de la *Instrucción de Amen-em-ope* (ANET 422b) forma parte de una recomendación a la diligencia personal para ganarse honradamente la vida; Prov depende aquí de la ley israelita y de los profetas. **12.** Se repite la idea de 22,17-20, quizá a título de inclusión; aquí terminan los paralelos formales con la *Instrucción de Amen-em-ope.* **13-14.** Cf. 13,24; 19,18; el arameo Ajikar dice: «No apartes de tu hijo la vara; de otro modo, no podrás salvarle de la maldad. Si te golpeo, hijo mío, no morirás; pero si te abandono a tu propio corazón, no vivirás» (ANET 428b). **15-28.** Estos versículos recuerdan las instrucciones del prólogo; el v. 23 está desplazado. **29-35.** Descripción colorista de los efectos que produce el exceso en la bebida. Ben Sirac emplea una forma parecida en la presentación de sus instrucciones.

41 **24,1-2.** Cf. 3,31; 23,17. **3-7.** La sabiduría es artífice de la prosperidad; estos versículos quizá formen parte de un anterior poema alfabético (cf. Skehan, CBQ 10, 122); las treinta instrucciones de la colección están estructuradas a partir de una fuente común: las repeticiones (v. gr., 24,1.9 y 23,17; 24,14 y 23,18) son necesarias para alcanzar el límite propuesto. **7.** Léase *dᵉmôt* (estar callado) en vez de *rāʾmôt* (coral precioso). *sabiduría: Ḥokmôt,* como en 1,20; 9,1; 14,1. **10.** Inseguro en el TM; al parecer, es una exhortación al valor «en tiempo de adversidad». **11-12.** El sabio no puede mirar con indiferencia la injusta opresión del inocente. **15-16.** Es inútil tramar la ruina del justo, porque Dios le salva siempre. La conocida forma del v. 16a, «el justo cae siete veces al día», aparece únicamente en algunos manuscritos de la Vg. **17-18.** El castigo del malhechor corre a cargo del Señor (20,22). **19-20.** Cf. 23, 17-18 y 24,13-14. **21-22.** La autoridad del rey es comparable a la de Dios.

42 **IV. Otra colección de los Sabios (24,23-34).** El título se refiere a un apéndice a los treinta «capítulos» de la tercera colección. Los LXX insertan 30,1-14 antes de esta sección. El carácter heterogéneo de estos proverbios es un indicio de que proceden de distintas fuentes, y son puestos aquí sin pretender ningún orden. **26.** *un beso en los labios:* Expresión única en el AT; sin duda, un signo de amistad. **27.** Asegúrate la subsistencia antes de decidirte a fundar una familia. **28.** Cf. 30,10. **29.** Cf. comentario a 20,22. **30-34.** Cf. 6,6-11; espinas y abrojos son el resultado de la negligencia y del pecado del hombre (Gn 3,18).

43 **V. Segunda colección de los Proverbios de Salomón (25,1-29,27).** **25,1.** Según se dice, esta colección fue reunida por los escribas de la corte de Ezequías. Es muy probable que durante su reinado (716-687) hubiera cierta actividad literaria, debida a la prosperidad de Judá y a la reforma religiosa de este piadoso rey (cf. 2 Re 18-20; 2 Cr 29-32). Los 126 proverbios se aproximan al valor numérico del nombre de Ezequías (130) (cf. Skehan, CBQ 10, 125-27). La forma literaria varía considerablemente. En la primera mitad (caps. 25-27) hay varios proverbios de cuatro a seis hemistiquios (25,6-7.8-10.21-22; 26,18-19; 27,10.15-16) y uno de diez (27,23-27); el paralelismo es predominantemente sintético y las comparaciones son numerosas. En la segunda mitad (capítulos 28-29), todos los proverbios presentan dos hemistiquios como la primera colección de proverbios salomónicos; el paralelismo adquiere frecuentemente forma antitética, y son más frecuentes los consejos religiosos y morales. **2-3.** En un rey es de esperar un conocimiento superior, mientras que el conocimiento de Dios supera al de todos los hombres. **6-7.** Cf. Lc 14,7-11. **8-10.** Cf. Mt 5,25; 18,15. **13c.** Glosa explicativa. **15b.** Cf. el relato arameo de Ajikar: «Suave es la lengua de un rey, pero rompe las costillas de un dragón» (ANET 429a). **19.** *la dependencia de:* Glosa explicativa. **20.** El TM está corrompido; las versiones modernas suelen seguir a los LXX. **21-22.** Cf. 20,22; 24,29; Rom 12,20-21: «No te dejes vencer por el mal, antes vence el mal con el bien». *carbones encendidos:* Quizá el remordimiento o la turbación; sobre este difícil pasaje, véase W. Klassen (NTS 9 [1962-63], 337-50). **24.** Cf. 21,9. **26.** *Corruptio optimi pessima.* **27b.** El TM es inseguro.

44 **26,2.** Se presupone el poder efectivo de la palabra hablada. **3-12.** Todos estos versículos se refieren a los necios. **4-5.** La contradicción es sólo aparente: guárdate de imitar al necio y de alentarle. **7-9.** El necio es incapaz de hacer buen uso de las palabras sabias. **10.** La traducción es conjetural; ambos fallan su objetivo. **11.** Cf. 2 Pe 2,22. **13-15.** Sobre la pereza (cf. 22,13; 19,24). **17-22.** Sobre la atención a los propios asuntos. **22.** Cf. 18,8. **23-26.** El adulador. **27.** Cf. Eclo 27,25-27.

27,1. Cf. Sant 4,13-16. **3.** Cf. Eclo 22,15 y la historia de Ajikar: «He llevado arena y he transportado sal, pero no hay nada tan pesado como la ira» (ANET 429a). **6.** El hebreo es inseguro. **7.** Cf. la historia de Ajikar: «El hambre hace dulce lo amargo, y la sed, lo ácido» (ANET 430). **8.** Los sabios son también viajeros (cf. Eclo 39,5). **10b.** Esta frase está, al parecer, fuera de lugar; Gemser la omite. **12.** Cf. 22,3. **13.** Cf. 20,16. **14.** Es hipocresía. *ya de mañana:* Omítase por razones de ritmo. **16.** Inseguro en el TM; es imposible sujetar a una mujer pendenciera. **17.** Importancia de las buenas compañías. **19.** Las versiones suelen seguir a los LXX; el TM dice: «Como un agua está frente a otra, así el corazón del hombre frente al hombre». **20.** Insaciabilidad del deseo humano (30,16; Eclo 4,8). **22b.** Hemistiquio superfluo. **23-27.** Un breve cuadro, como el de 24,30-34, concluye la primera mitad de la colección. **27b.** Hemistiquio superfluo.

45 **28,2.** La historia del reino septentrional puede haber dado ocasión a este proverbio. **3.** *hombre rico:* Corrección; los LXX dicen «hombre malvado»; el TM, «hombre pobre». **4.** *la ley: Tôrâ,* las instrucciones de los sabios o quizá la ley de Moisés (cf. vv. 7, 9); de ser esto último, estos proverbios son probablemente adiciones posteriores. **8.** Explotación injusta del prójimo necesitado (Lv 25,35-38; Dt 23,20-21); la providencia divina corregirá tales abusos. **10c.** Parece pertenecer a un proverbio cuyo primer miembro se ha perdido. **13.** Cf. Sal 32,3-5; en Israel se practicó alguna forma de confesión pública, especialmente en la época posexílica. **16.** Cf. 15,27. **17.** El asesino no merece compasión (cf. Nm 35,31). **18.** Cf. 28-10. **19.** Cf. la *Instrucción de Amen-em-ope:* «Labra tus campos para poder atender a tus necesidades y recibir el pan de tu propio terreno cultivado» (ANET 422b). **25.** *el hombre ambicioso:* Lit., «ancho de deseo». **26.** La verdadera sabiduría incluye desconfianza en sí mismo y confianza en Dios (v. 25). **28.** Cf. 28, 12; 29,2.

29,1. Cf. 12,1; 15,10. **4.** El TM es inseguro. **9.** Tales disputas son vanas. **13.** *luz para tus ojos:* Imagen que designa la vida (cf. Sal 13,4; Job 33,30). **16.** Doctrina tradicional sobre la retribución; cf. 28,12.28. **18.** *profecía:* Lit., «visión» *(ḥāzôn),* término que designa las revelaciones de los profetas (cf. Is 1,1; Abd 1; Nah 1,1). *ley: Tôrâ;* probablemente, las instrucciones de los sabios, como en otras partes del libro (por ejemplo, 1,8; 6,20; 13,14). Es posible, no obstante, que se trate de una alusión a la ley y los profetas del canon, sobre los cuales fundaban los sabios su enseñanza (cf. Ez 7,26; Lam 2,9; Jr 18,18). **19.** Se requiere disciplina (cf. Eclo 33,25-29). **20.** Cf. Sant 1,19. **24.** La abjuración solemne y judicial será efectiva si el testigo se niega a responder (cf. Lv 5,1). **25.** Respeto humano.

46 **VI. Palabras de Agur (30,1-14).** La segunda colección salomónica va seguida de cuatro apéndices: las reflexiones personales de Agur sobre la inaccesible sabiduría de Dios (1-6), la oración humilde de un hombre piadoso (7-9), un proverbio independiente (10) y una enumeración de los malvados (11-14). Sólo el primer poema ha de ser atribuido necesariamente a Agur, si bien el tono modesto de los otros dos sugiere un mismo autor.

1. Agur nos es desconocido fuera de aquí; Bar 3,23 habla de los hijos de Agar, tal vez unos sabios edomitas, que buscan el conocimiento. *de Massá:* Corrección (cf. 31,1); el TM dice «el oráculo». Massá era una tribu ismaelita del norte de Arabia (Gn 25,14). La traducción del versículo es desesperada. BJ dice: «... para Itiel, para Itiel y para Ukal». Weber y Wiesmann traducen: «Me he cansado, Dios mío, me he cansado y salgo victorioso». **2-4.** El sabio ha llegado a comprender la superioridad e inaccesibilidad de la sabiduría divina (cf. Sal 73,22; 135,7; Job 26,8; 38,5.18). **4.** Cf. Job 38-39; Eclo 1,2-3; Is 40,12-26. Cristo ofrece su conocimiento al hombre porque él tuvo esta experiencia (Jn 3, 12-13). *el nombre de su hijo:* En los LXX leemos «los nombres de sus hijos», es decir, de la corte celestial o familia de Dios. **5.** Cf. Sal 18,31; el autor depende de la literatura bíblica, que él considera como revelación divina. **6.** Cf. Dt 4,2; 13,1; Ap 22,18-19.

7-9. Esta es la única oración explícita del libro; se funda en la enseñanza anterior de los sabios. **10.** Proverbio independiente que tiene relación con 24,28. **11-14.** Simple enumeración de cuatro clases de malvados. Los vv. 7-9 y 11-14 tienen una forma semejante a la de los siguientes proverbios numéricos.

47 **VII. Proverbios numéricos (30,15-33).** Skehan sugiere que las *ḥîdôt* (1,6) del redactor final incluían también 6,12-19 y 30,7-9.11-14 (CBQ 10, 115-16). Por lo que se refiere a la forma, cf. comentario a 6,16-19; se han asociado distintos elementos heterogéneos (15a, 17, 20, 32-33). Los consejos están tomados de los misterios de la naturaleza y las costumbres de los animales. **15-16.** Insaciabilidad. **15a.** El TM es oscuro. **16.** *el šeol:* Cf. 25,20. *el seno estéril:* Cf. Gn 30,1. *la tierra:* En la región montañosa de Palestina, la tierra es poco profunda, y la lluvia desaparece rápidamente. **17.** Léase en relación con 23,22; no hay sepultura para el hijo ingrato. **18-19.** *el camino del hombre...:* Cuatro cosas sorprendentes (el vuelo del águila, etc.), especialmente el misterio del sexo; cf. Ecl 11,5. **20.** Quizá una glosa; igualmente incomprensible (v. 18) es la indiferencia de la adúltera; cf. 9,17 (cf. D. Buzy, RB 42 [1953], 5-13; E. Sutcliffe, IrTQ 25 [1960], 124-31). **22.** Cf. 19,10. **23.** Cf. Gn 29,31ss; 16,4ss; Dt 21,15-17; 24,1-4. **24-28.** En 1 Re 5,13 (4,33) se celebra el conocimiento que tenía Salomón de la vida vegetal y animal. *damanes: Hyrax syriacus,* mamífero herbívoro de pequeño tamaño (cf. Sal 104,18). **29-31.** Cuatro ejemplos de figura arrogante; el texto del v. 31 contiene varias palabras raras y está probablemente

corrompido. **32-33.** Esta estrofa quizá fue sugerida por el anterior proverbio numérico.

48 **VIII. Palabras de Lemuel (31,1-9).** Un ejemplo de la instrucción materna frecuentemente mencionada en Prov (v. gr., 1,8; 6,20; 15,20). Lemuel, un rey desconocido de Massá, tribu ismaelítica, recuerda las instrucciones que le dio su madre con vistas al ejercicio de su oficio. La literatura sapiencial de Babilonia y Egipto se refiere a menudo a la educación de los hijos de los reyes para su futuro oficio; así, por ejemplo, la *Instrucción para el rey Meri-ka-re* (siglo XXII a. C.). Los consejos aluden a los enervantes peligros del placer (3), a los demoledores efectos del vino (4-7) y a la protección de los desamparados (8-9). **6-7.** Estos versículos sugirieron el piadoso servicio que las mujeres de Jerusalén solían prestar a los condenados (cf. Mt 27,34). **8-9.** La *Instrucción para el rey Meri-ka-re* dice: «Haz justicia mientras perduras en la tierra. Consuela al que llora, no oprimas a la viuda, no suplantes a nadie en la propiedad de su padre y no perjudiques a los funcionarios en sus puestos» (ANET 415b).

49 **IX. La mujer ideal (31,10-31).** Este noble ideal de feminidad se ofrece a la imitación de la esposa y la madre israelita (cf. M. Crook, JNES 13 [1954], 137-40). Sobre las ventajas de la vida honesta, cf. Prov 5,15-19; 11,16; 12,4; 18,22; 19,14; Eclo 7,19; 26,1-4.13-18. Cf. un elogio egipcio de las mujeres en la *Instrucción de Ani* (ANET 421b).

Cada uno de los veintidós versos comienza con una letra diferente del alfabeto hebreo. En la Biblia aparecen análogos poemas acrósticos; así, por ejemplo, Sal 9; 25; 34; 111-12; 119; 145; Lam 1-4; Nah 1, 2-8; Eclo 51,13-30 (cf. P. Piatti, Bib 31 [1950], 281-315). **10.** Literalmente, «¿quién hallará una mujer de fortaleza?». Esta reflexión no es pesimista, como en Ecl 7,28, sino una exclamación de alabanza. **13.** Es industriosa. **14.** Figura poética que alude al cuidado en las compras. **15.** El ama de casa oriental se levanta temprano para moler grano y cocer pan. **16.** Su economía aumenta el patrimonio familiar. **18.** *su lámpara:* Metáfora que alude a la prosperidad; se funda en la costumbre oriental de mantener una lámpara encendida durante la noche (cf. Job 18,6). **22.** *lino y púrpura:* Signos de riqueza y nobleza. **23.** Se ha sugerido que la buena administración de la mujer repercute en la posición social de su marido; en Oriente, una gran riqueza y comodidad son señales de distinción. **25.** No teme ante el futuro. **30.** El único elemento religioso explícito en todo el poema; el texto, sin embargo, es inseguro; los LXX dicen: «Porque una mujer sabia será bendecida; el temor del Señor es lo que hay que alabar». Como se ha indicado antes (9,10; 1,7), el temor del Señor es el comienzo de la sabiduría.

30

CANTAR DE LOS CANTARES

ROLAND E. MURPHY, O. CARM

BIBLIOGRAFIA

1 RESEÑAS DE BIBLIOGRAFÍA RECIENTE: R. E. Murphy, CBQ 16 (1954), 1ss; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays* (Londres, 1952), 187-234; L. A. Schökel, *El Cantar de los Cantares* (LISA; Madrid, 1969); E. Würthwein, *Zum Verständnis des Hohenliedes:* TRu 32 (1967), 177-212. Se encontrará una bibliografía relativamente completa en los comentarios de A. Robert y otros, G. Gerleman y W. Rudolph.

COMENTARIOS: A. Bea, *Canticum Canticorum* (Roma, 1953); D. Buzy, *Le Cantique des Cantiques* (París, 1949); A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques* (París, 1953); G. Gerleman, *Das Hohe Lied* (BK; Neukirchen, 1963); R. Gordis, *The Song of Songs* (Nueva York, 1954); M. Haller, *Die fünf Megillot* (HAT; Tubinga, 1940); P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques* (París, 1909); L. Krinetzki, *Das Hohe Lied* (Düsseldorf, 1964); O. Loretz, *Gotteswort und menschliche Erfahrung* (Friburgo, 1963), 76-112; T. Meek, *The Song of Songs* (IB; Nueva York, 1956); A. Miller, *Das Hohe Lied* (BB; Bonn, 1927); W. Pouget y J. Guitton, *The Canticle of Canticles* (Nueva York, 1946); H. Ringgren, *Das Hohe Lied* (ATD; Gotinga, 1958); A. Robert, A. Feuillet y R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques* (EB; París, 1963); W. Rudolph, *Das Hohe Lied* (KAT; Gütersloh, 1962); M. van den Oudenrijn, *Het Hooglied* (Roermond, 1962).

El estudio más completo de los paralelos extrabíblicos es el excursus de R. Tournay en el comentario de A. Robert y otros, pp. 349-426. Cf. también ANET y S. Schott, *Les Chants d'amour de l'Égypte ancienne* (París, s. f.).

INTRODUCCION

2 **I. Título y género literario.** El título que aparece en 1,1 es un superlativo hebreo (cf. «Rey de Reyes») para significar «el mejor cantar». Y, ciertamente, se trata de un cántico, o más bien de un conjunto de cánticos, unidos en torno al tema del amor con una débil conexión. La tradición hebrea atribuyó esta obra a Salomón, indudablemente a causa de que su nombre aparece en 3,7ss y 8,11ss. Quizá influyera también el prestigio de Salomón en cuestiones de sabiduría, pues podemos admitir que la conservación y la orientación de la obra es debida a al-

gunos sabios posexílicos (J. P. Audet, RB 62 [1955], 216; TD 5 [1957], 88-92). Este punto de vista vendría a apoyar la tradición cristiana, que agrupa este libro con los sapienciales. El estilo tardío del lenguaje es indicio probable de una fecha posexílica de composición, incluso si bien algunas de sus piezas pueden ser más antiguas (por ejemplo, la mención de Tirsá, capital del reino norte, en 6,4). Los judíos agrupaban Cant entre los cinco «Megillot» o rollos, y fue elegido como lectura pública de la Pascua. Antes del llamado Concilio de Yamnia, en el siglo I d. C., hubo cierta oposición a incluir Cant en el canon (W. Rudolph, ZAW 18 [1942-43], 189-99). La tradición cristiana está virtualmente de acuerdo en aceptar esta obra; la supuesta opinión de Teodoro de Mopsuestia parece negar el carácter inspirado de libro. Esta, al menos, es la causa (y no simplemente el que Teodoro entendiera que el libro se refiere al amor humano) de su condenación por el Concilio V de Calcedonia, en 553 (R. E. Murphy, CBQ 15 [1953], 502-503; A.-M. Dubarle, RB 61 [1954], 68-69).

3 **II. Estructura literaria y contenido.** Es difícil hallar pruebas de que los redactores pretendieran dar al libro una división intencionada, a pesar de que aparecen en él algunos estribillos (por ejemplo, 2,7; 3,5; 8,4). Los comentaristas difieren mucho entre sí al señalar las unidades poéticas (D. Buzy y A. Bea, 7; V. Zapletal, 37). En todo caso, la unidad viene del tema amoroso y de las situaciones creadas por el amor; de hecho, lo más probable es que Cant sea una colección de distintos poemas amorosos.

Los investigadores, tanto católicos como no católicos, están de acuerdo en reconocer el carácter dramático de Cant. F. Delitzsch acepta que hay dos personajes principales: Salomón y la pastora sulamita, que entablan un dúo de amor. H. Ewald añadió un tercero: el rústico enamorado de la muchacha; el drama, en este caso, tendría por tema la fidelidad a su enamorado, a pesar de los requerimientos del rey Salomón. De una u otra forma, la interpretación dramática ha sido patrocinada por E. Renan, W. Pouget y J. Guitton, L. Waterman y muchos otros. Sin embargo, no hay ejemplo alguno de un género auténticamente dramático en ninguna literatura semítica. Más aún, las instrucciones escénicas y las explicaciones que ha sido preciso añadir (y acerca de las cuales será sumamente difícil encontrar dos autores que estén de acuerdo) son completamente subjetivas. Finalmente, no aparece del todo claro el conflicto que es esencial al drama; el amor mutuo entre el hombre y la mujer parece mantenerse siempre a un mismo nivel a lo largo de todo Cant.

Pero Cant es dramático en el sentido de que la obra está concebida como un diálogo. El antiguo Códice griego Sinaítico identifica a los interlocutores mediante anotaciones marginales, como hacen también algunas versiones modernas. En hebreo están perfectamente claras las indicaciones de género, y en la mayoría de los casos podemos dar por buenas las identificaciones marginales.

El contenido de Cant se define perfectamente como una línea amorosa en la que se refleja el estado de ánimo de los enamorados en diferentes situaciones, lo mismo cuando están juntos que cuando se encuentran separados. Según esto, los poemas contienen expresiones de amor mutuo, protestas de fidelidad, recuerdos y descripciones del encanto y la belleza de cada uno de los enamorados.

4 **III. Interpretación.** Aparte del problema que plantea la estructura literaria de Cant —drama o diálogo—, ¿cuál es el significado de este libro? La interpretación más antigua en la tradición judía y cristiana es de orden religioso; Cant describe el amor entre Dios y su pueblo en términos de amor humano, prolongando así un tema corriente entre los profetas (cf. Os 1-3; también Is 62,5; Jr 3,1-10; Ez 16; 23).

Algunos investigadores urgen esta interpretación desde el punto de vista de la estricta alegoría; cada detalle del libro tendría un significado traslaticio. P. Joüon aportó la base mejor documentada para este enfoque, que luego se ha mantenido mediante la teoría de la «composición antológica» *(style anthologique,* es decir, que el significado de Cant se determinaría a través de unas supuestas alusiones a los libros bíblicos anteriores), reconocida por A. Robert, A. Feuillet y R. Tournay (cf. Murphy, CBQ 16, 1ss; P. Grelot, RB 71 [1964], 42-56). Pero esta metodología no ha tenido éxito por lo que se refiere a Cant.

Otros investigadores (Buzy) han mantenido que Cant es una parábola: la obra en conjunto ilustra, mediante el tema del matrimonio, las relaciones fundadas en la alianza. Si bien es cierto que Cant puede encajar en esta tradición, no hay indicio alguno de que tal sea la intención de su autor. El simbolismo del matrimonio, al que nunca se alude en Cant refiriéndolo al caso de Yahvé e Israel, es siempre explicado por los profetas cuando éstos se sirven de él, y Cant constituiría una excepción difícil de comprender.

Numerosos escritores recientes (T. Meek, M. Haller, H. Ringgren) se han sentido impresionados por las concomitancias entre Cant y el mito de Tammuz-Ištar. Tendríamos, pues, en este libro un conjunto de cánticos procedentes de esta liturgia pagana, que quizá se celebraba en el templo durante el reinado de Manasés, y que más tarde entrarían en la liturgia de la Pascua. Pero no hay prueba alguna en apoyo de este punto de vista tan radical, y no podemos arriesgarnos a admitir que los israelitas estuvieran dispuestos a glosar algo que tenía unos orígenes tan turbios. Quizá sea necesario hacer una distinción: podemos admitir que aquellas liturgias paganas ejercieron, consciente o inconscientemente, cierto influjo sobre la poesía amorosa y las imágenes nupciales de los hebreos y, por tanto, que influyeron indirectamente en Cant (para más detalles, cf. H. Schmökel, *Heilige Hochzeit und Hoheslied* [Wiesbaden, 1956]).

En sentido literal, Cant parece ser una celebración del amor y la fidelidad entre un hombre y una mujer (Audet, *op. cit.;* Dubarle, *op. cit.,* 67-86; M. van den Oudenrijn, DThomP 31 [1953], 257-80). Tal parece ser el significado obvio de Cant, del que no podemos apartarnos sin razones muy poderosas.

La línea amorosa del antiguo Egipto nos ofrece una atmósfera en la que podemos entender esta obra (cf. ANET 467-69). Con esto no queremos decir que haya dependencia directa de los cánticos del AT con respecto a la línea egipcia, sino que entre ambos géneros se da un punto de vista semejante con un tema común: el amor entre ambos sexos. En Cant, «se escucha el canto de la paloma en nuestra tierra», y la primavera es el tiempo del amor (Cant 2,12-13); de manera semejante, en los poemas egipcios es el canto de una golondrina el que invita a una muchacha a contemplar la hermosura del paisaje. También es un lugar común el que no hay obstáculos para el verdadero amor: «Las aguas torrenciales no podrán apagar el amor ni anegarlo los ríos» (Cant 8,7). Tampoco el enamorado egipcio será separado de su amada ni siquiera por los cocodrilos del río (ANET 468). Lo mismo que Cant, la poesía egipcia emplea el término «hermana» para designar a la amada (Cant 4,9-10; 5,1-2). En resumen: se trata del lenguaje propio del amor en todas las culturas.

No debe tacharse la interpretación literal de «naturalista», como si esta materia fuera indigna de la divina inspiración. La misma Biblia nos recuerda: «macho y hembra los creó» (Gn 1,27; cf. J. P. Audet, Scr 10 [1958], 65-83), y no faltan otros pasajes de la Biblia referentes a esta misma materia (Prov 5; 6). Por tanto, el problema no es ¿cómo pudo la poesía profana introducirse en el canon?, sino esta otra: ¿qué nos dice la Biblia acerca de la atracción entre los sexos? La respuesta se encuentra sobre todo en Cant. Sin embargo, no parece que deba desecharse un cierto sentido más elevado, pleno o típico (→ Hermenéutica, 71:56-79) de acuerdo con Van den Oudenrijn y Dubarle. El amor humano en sí mismo ya es un eco del amor divino, al que además está esencialmente orientado. Pablo inmortalizó la relación entre ambos sexos en el marco del amor entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,23ss).

El Cantar de los Cantares ha sido el libro favorito de los místicos cristianos, como san Bernardo y san Juan de la Cruz, quienes han expuesto sus profundas visiones del amor humano y divino. (Para una historia de la interpretación, cf. P. Vuilliaud, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive* [París, 1925]; F. Ohly, *Hohelied-Studien* [Wiesbaden, 1958]; D. Lerch, ZThK 54 [1957], 257-77).

5 Cant presenta algunas características singulares. El curso de los acontecimientos parece no conducir a ninguna parte; los enamorados se limitan a disfrutar del mutuo cariño y presencia. Los sentimientos se expresan a través de brillantes imágenes que conservan todo el sabor de la poesía popular y carecen de los rasgos propios de una composición estudiada y erudita (en contra de Gn Gerleman). Se respira una atmósfera campestre: viñas y parras, gacelas y ciervos, palomas y zorras. La geografía no siempre resulta fácil de localizar: Quedar, Engadí, el Líbano, Galaad, Ješbón y otros nombres de lugar no identificados muchas veces. Aun con ayuda de un comentario no es fácil que Cant revele en seguida sus secretos. En cualquier traducción se encontrarán muchos pasajes inciertos, cosa que, por otra parte, no ha de extrañar en una

pieza tan corta que al mismo tiempo tiene muchos términos exclusivos (unos cincuenta no aparecen en ningún otro pasaje del AT). En el comentario se irán indicando algunas posibles variantes de traducción.

6 **IV. Contenido.** Por lo dicho se ve que no es posible reducir Cant a un esquema aceptable. En lugar de esto, iremos poniendo unos encabezamientos que sirvan para indicar el tema principal o más característico de cada unidad poética.

I. Título (1,1)
II. Deseos de amor (1,2-4)
III. Orgullo de amar (1,5-6)
IV. Búsqueda del amor (1,7-8)
V. Visión de amor (1,9-11)
VI. Unión de amor (1,12-2,7)
VII. Una cita en primavera (2,8-17)
VIII. Pérdida y recuperación (3,1-5)
IX. Condición regia del novio (3,6-11)
X. Los encantos de la amada (4,1-11)
XI. El enamorado y su jardín (4,12-5,1)
XII. Búsqueda infructuosa (5,2-8)
XIII. Encantos del amado perdido (5,9-16)
XIV. Hallazgo del amado (6,1-3)
XV. Encantos de la amada (6,4-10).
XVI. Encuentro de amor (6,11-12)
XVII. Hermosura de la novia (7,1-6)
XVIII. Deseos de amor (7,7-10)
XIX. Unión de amor (7,10-8,4)
XX. Llegada al hogar (8,5)
XXI. Amor verdadero (8,6-7)
XXII. Castidad (8,8-10)
XXIII. La novia y su dote (8,11-12)
XXIV. Vida común (8,13-14)

COMENTARIO

7 **I. Título (1,1).** (→ 2, *supra*).

II. Deseos de amor (1,2-4). Un comienzo muy típico, a base de un diálogo entre la muchacha y las hijas de Jerusalén. Estas parecen a veces formar parte de un cortejo nupcial, y a lo largo de todo el libro tienen la misión de apoyar el desarrollo del tema amoroso (cf. 5,9; 6,1). La muchacha se dirige al amado como si éste se encontrara presente, y le habla de los efectos embriagadores de su amor (como en las canciones egipcias, cf. Schott, *op. cit.*, 81, 85). En el v. 3 aparece la vitalidad que se atribuye al nombre en el AT. El intercambio de expresiones entre las hijas y la muchacha (v. 4) pone de manifiesto que entre ellas hay cierta tensión, y sirve para informar al lector de los atractivos maravillosos que posee el amado ausente.

8 **III. Orgullo de amar (1,5-6).** Se compara acertadamente el color atezado de la muchacha con metáforas que aluden a las «tiendas» (de color oscuro y hechas con tejido de pelo de cabra) de Quedar, en el desierto de Siria (Sal 120,5; Gn 25,13); «Salmá» (mejor que «Salomón»

del TM) se halla quizá cerca de Quedar. Se escucha por vez primera (1,5) el tema de la viña (cf. 6,11; 7,13; 8,11-12). Aunque sus hermanos le han hecho soportar el calor del sol cuando trabajaba en su viña, la muchacha ha entregado la viña verdadera, que es ella misma, a su amado.

9 **IV. Búsqueda del amor (1,7-8).** «¿Dónde está el amado?», pregunta la muchacha. Algunas traducciones indican que éste responde en el v. 8, pero muchos comentaristas ponen estas palabras en boca de las hijas. La presencia o ausencia del amado es motivo muy frecuente en todos los poemas amorosos (cf. 4,8; 6,1, etc.; el motivo de la «búsqueda» aparece en 3,1-5; 5,2-8). Los versos evocan imágenes bucólicas, lo que implica que el joven es pastor, aunque en 1,4 aparece como un rey. Esta diferencia puede ser resultado de que se han reunido aquí poemas dispersos, aunque es más verosímil que el lenguaje amoroso le presente en «papeles» distintos. En las modernas ceremonias nupciales de Siria se festeja a los novios como si fuesen un rey y una reina.

V. Visión de amor (1,9-11). Interpretando el papel de rey, el hombre compara la hermosura de la mujer con los jaeces que adornan ricamente los carros del faraón.

10 **VI. Unión de amor (1,12-2,7).** Evoca la reacción que experimenta la amada al contacto con su amado; «nardo», «mirto» y «alheña» son aromas preciosos que expresan muy adecuadamente las delicias del amor, al mismo tiempo que sirven para intensificar este lenguaje tan cargado de imaginación. Engadí, «la fuente del cabrito», está en la orilla occidental del mar Muerto. En 1,15 se inicia un intercambio de cumplidos que se prolonga en el cap. 2. Los ojos de las «palomas» (15; cf. 4,1) sugieren inocencia y fidelidad. El diálogo, que tiene lugar en una choza de pastores hecha con ramaje (16-17), empieza cuando la muchacha se compara con las flores: el narciso que crece en la llanura de Šarón, entre el Carmelo y Joppe, en la costa mediterránea, y el «lirio» (¿loto?) que se da en los valles. El, gentilmente, convierte la comparación de ella en un piropo (2,2), al que ella corresponde; el enamorado es el manzano elegido, de cuya sombra y frutos goza ella. No está claro el significado de «sala del banquete» y «emblema», pero sus efectos son el mal de amor (motivo muy corriente en el mundo antiguo y moderno) cuando ellos se abrazan (6). La exclamación del v. 7 (repetida en 8,4) se interpreta como un deseo del amado, que quiere dejar a la amada dormir un sueño tranquilo. Algunas versiones entienden que se trata de una advertencia de la amada, en el sentido de que su amor no es artificioso ni fruto de ningún cálculo humano; tiene «su propio tiempo». *gacelas y ciervas del campo:* Parecen formar simplemente parte del escenario campestre, pero también podría tratarse de una alusión a la divinidad (gacelas = *ṣᵉbā'ôt* = ¿[Señor de las] huestes?), como sugiere Gordis (*op. cit.*, 27-28).

11 **VII. Una cita en primavera (2,8-17).** La muchacha imagina una escena en que recibe la visita de su amado, que corre velozmente hacia ella. Los requerimientos de éste (10-13) se apoyan en el despertar de la naturaleza, que parece invitar a una cita de amor. No está claro por qué se dirige a ella en el v. 14 como si fuese una paloma fuera del alcance de la vista, a menos que este versículo proceda de un contexto diferente. Lo que dice ella acerca de unas «raposas» es una respuesta al deseo que él ha manifestado de escuchar su voz, pero ¿qué significan estas palabras? Podrían ser un fragmento de alguna canción popular en que se increpa a algún poder hostil que quisiera destruir su amor (nuevamente, el tema de la viña, como en 1,6, etc.). Los vv. 16-17, que se atribuyen a la muchacha, se repiten casi exactamente en otros contextos (6,3; 4,16; cf. A. Feuillet, RB 68 [1961], 1-38). El v. 16 expresa la unión entre los amantes, las delicias que él encuentra en la persona de ella («los lirios»); el v. 17 prosigue con la misma idea, si es que las montañas de Beter —desconocidas por lo demás— son un símbolo de la amada, y fija también un plazo: hasta el atardecer.

12 **VIII. Pérdida y recuperación (3,1-5).** Reaparece el motivo de la búsqueda (1,7-8; 5,2-8). Un acuciante deseo impulsa a la amada a buscarle por la ciudad, pero sin éxito. Después de interrogar a los «centinelas» (3), le descubre súbitamente, y resuelve no dejarle marchar (cf. Schott, *op. cit.*, 74) hasta que haya conseguido llevarle «a casa» (4). El conjuro del v. 5 ha de interpretarse en el sentido de 2,7.

13 **IX. Condición regia del novio (3,6-11).** Aunque este poema resulta completamente desconcertante, al encontrárselo aquí el lector se siente invitado a pensar que el novio es de condición regia, otro Salomón escoltado por sesenta hombres de armas (David tenía sus «treinta», 2 Sm 23,13), que se presenta rodeado de esplendores reales en el día de sus bodas. *columna de humo:* Sugiere la nube de polvo que levanta el cortejo al avanzar por el desierto; la mirra y los demás perfumes parecen estar destinados a la amada. La «carroza» (el término hebreo *'appiryôn* parece derivado del griego *phoreion,* indicio de época tardía) está hecha de los mismos materiales preciosos empleados en la construcción del templo. Algunas versiones atribuyen los vv. 6-11 a las hijas, lo que querría decir que éstas se están exhortando a sí mismas.

14 **X. Encantos de la amada (4,1-11).** Todas las literaturas describen la belleza de la amada. En la actualidad, las canciones amorosas de Palestina se llaman *waṣf* (del término árabe que significa «describir»; acerca de este género en el mundo antiguo, cf. W. Herrmann, ZAW 73 [1963], 176-97). En los vv. 1-7, el amado va enumerando las partes singulares del cuerpo que merecen ser alabadas. Las comparaciones no deben ser juzgadas según los gustos estéticos occidentales; evocan un cuadro, no pretenden ser una descripción directa. El cabello negro de la amada hace pensar en los rebaños de cabras que pastan en Galaad, en la llanura del norte de Transjordania. Sus dientes son blancos y apretados. Las mejillas son como naranjas, de profundo color sonrosado. Es dudosa la traducción del v. 4, pero el efecto de conjunto es comparar los adornos de su cuello a los trofeos (?) que se colocan sobre los muros de las ciudades (cf. la comparación de 1,9-11). Quizá deban unirse los vv. 5-6, de manera que «montaña» y «colina» simbolizarían sus

«pechos» (cf. 2,17); ciertamente, se refieren a las delicias que ofrece su persona. Bien pudo pensar Pablo en el v. 7 cuando escribía Ef 5,27.

Las llamadas para partir del Líbano suponen un cambio repentino, típico de Cant, y que viene a evidenciar su carácter de colección a base de poemas inconexos, algunos de los cuales, como éste, son probablemente originarios del reino del norte. El monte Hermón, en la cadena del Antilíbano, al norte de Palestina, es designado también por su nombre amorreo, Senir (Dt 3,9); quizá debiera traducirse: Senir, es decir, el Hermón (sobre el empleo del *waw* explicativo, cf. GKC 154a, n. 1[b]). *Amana:* La cadena montañosa (¿Jebel Zebedani?) en que nacen los ríos de Damasco, Abana y Farfar (2 Re 5,12). La amada recibe el apelativo de «hermana mía» (4,9.12), como en los cantos amorosos egipcios. El *waṣf* termina cuando el amado, como en 4,10, corresponde a los cumplidos que ella le ha dirigido en 1,2. La «miel», etc., del v. 11 equivalen a las palabras con que ella corresponde al amor que él le ha expresado; la «fragancia» de los vestidos que lleva la amada alude a un elemento, normal en nuestros días, del atractivo sexual (cf. Sal 45,9, y en relación con el antiguo Egipto, Schott, *op. cit.,* 86).

15 XI. El enamorado y su jardín (4,12-5,1). El simbolismo de la «fuente», que también aparece en Prov 5,15-19, está claro: se requiere a la amada, que está «sellada» y es «jardín cercado» reservado sólo para su amado. «Parque» es un término persa —*pardēs* (paraíso)—, quizá otro indicio de una fecha posexílica. El amado pondera lo atrayente que es la persona de su amada («todo fruto elegido») sirviéndose como símbolos de las plantas aromáticas, «nardo», etc. La invitación dirigida a los vientos (v. 16) para que difundan el suave aroma de la amada da pie a la invitación que ella dirige a su amado: mejor que los vientos, que venga él en persona y entre «en su jardín». En la exclamación triunfal y gozosa de 5,1 él anuncia que ha entrado en posesión de la amada. Algunas versiones atribuyen el final del versículo a las hijas; sin embargo, lo mismo podría corresponder a unos amigos invitados a una boda, como los convidados de Mc 2,19-20.

16 XII. Búsqueda infructuosa (5,2-8). Esta deliciosa escena es otra manifestación del tema de la búsqueda (cf. 3,1-5). Hay un poema egipcio que respira este mismo aire (Schott, *op. cit.,* 83-84). Incapaz de dormir, la muchacha oye cómo llama su amado. La descripción que hace de sí mismo como «empapado de rocío» está de acuerdo con el tono rústico y cargado de imaginación de la obra. La reacción de ella en el v. 3 no puede tomarse en serio: vestirse de nuevo y mancharse los pies no son, desde luego, grandes obstáculos. Se entiende mejor como una broma entre enamorados, ya que ella se levanta en seguida para abrirle, pues está ansiosa por disfrutar de su compañía. La mirra (5) simboliza la presencia del amado (cf. 5,13), el lugar que ha sido bendecido con su llegada; la mirra se menciona continuamente en Cant (1,13; 3,6; 4,6.14; 5,1.5.13). Pero el amado ya no está allí, y la búsqueda comienza de nuevo. Es difícil entender por qué es golpeada ella por los centinelas (que le arrebatan el «manto», como si fuese una prostituta), en violento

contraste con 3,3. Esta vez no ocurre el rápido encuentro de antes, y ella tiene que recurrir a las hijas para que se unan en la búsqueda (5,8).

17 XIII. Encantos del amado perdido (5,9-16). Si las hijas tienen que buscar al amado, primero han de conocer sus señas personales para identificarlo. Es evidente que su pregunta es tan sólo una señal para que comience el *waṣf,* ahora a cargo de la amada. Esta descripción recuerda el templo de Jerusalén (especialmente 14-15, como no dejan de subrayar los alegoristas) o una estatua. Sus atributos físicos se van enumerando de la cabeza a los pies. La cabeza de oro puro es «preciosa»; las «ramas de palmera» simbolizan sus cabellos. La comparación de las mejillas con «aroma» aludiría a la costumbre de perfumarse la barba. Prosigue la amada describiendo el resto del cuerpo hasta llegar de nuevo a la boca, «la misma dulzura», a causa de los elogios y los besos que ella ha recibido.

18 XIV. Hallazgo del amado (6,1-3). El amado es encontrado, en el sentido de que nunca se había perdido realmente, sino que siempre había pertenecido sólo a su amada. Lo mismo que la pregunta de las hijas en 5,9 preparaba la iniciación del *waṣf,* también ahora la interrogación de 6,1, que indica el deseo que tienen las hijas de encontrar un amado como éste, da ocasión a que la muchacha diga que él le pertenece a ella sola: «mi amado ha descendido a su jardín» (cf. 4,12; 5,1). Esta interpretación resuelve al menos el problema de la supuesta desaparición del amado. Van den Oudenrijn interpreta el v. 3b —«apacienta entre los lirios»— como respuesta de las hijas, que tratan de convencer a la amada de que su amado ha ido en busca de otros amores. Pero esto no es muy verosímil, habida cuenta del paralelismo (cf. también 2,16; 7,11) y del espíritu de mutua fidelidad de que se desprende de todo el libro.

19 XV. Encantos de la amada (6,4-10). Como para confirmar el «descubrimiento» de 6,1, el amado aparece ahora sin introducción alguna y vuelve a describir los encantos de su amada. Tirsá es probablemente Tell el Farʿah, al nordeste de la moderna Nablús; fue en tiempos capital del reino del norte (1 Re 16,23), pero es posible que su nombre se incluya aquí por derivarse de una raíz que significa «placentero». «Terrible como escuadrones en orden de combate» es una tradicional *crux interpretum* (cf. 6,10), pero es una simple comparación, no más sorprendente que los «cabritos» que aparecen en los vv. 5-7 (= 4,1-3). De la amada se dice que es incomparable en los vv. 8-9; el mismo harén real, a su lado, no tiene más remedio que reconocerla por superior. Si el v. 10 ha de tomarse como un enigma (así, Van den Oudenrijn; cf. Jue 14, 12ss), la respuesta obvia es la amada; parece que todo este versículo ilustra las alabanzas del harén.

20 XVI. Encuentro de amor (6,11-12). Estos versículos parecen formar un poema aislado al estilo de la invitación que la amada dirigió a su amado en 7,13, o a semejanza de la que él dirigió a ella en 2,10ss. Parece que ella describe el (primer) encuentro que tuvo con su amado en la «nogaleda». No podemos precisar exactamente lo que ocurrió, pues

el v. 12 resulta absolutamente oscuro (R. Tournay, VT 9 [1959], 288-309). No son satisfactorias las versiones que aluden a los carros de «mi pueblo principesco» o de «Aminadab», según el texto hebreo y las antiguas versiones. La muchacha quiere expresar lo pronto que se enamoró definitivamente, llegando a ser «la bendita entre las mujeres de mi parentela».

21 XVII. Hermosura de la novia (7,1-6). Se han hecho muchas conjeturas acerca de quién puede ser esta Sulamita, pero no ha sido posible identificarla. Quizá una joven de Šulam (¿Šunem?; cf. 1 Re 1,3), en la llanura de Esdrelón; también podría tratarse de un nombre ficticio compuesto de la misma raíz que el nombre de Salomón, *šālôm,* «paz». W. F. Albright cree que es un eco de la diosa mesopotámica de la guerra, Šulmanitu (en D. W. Thomas y W. D. McHardy [eds.], *Hebrew and Semitic Studies* [Hom. G. R. Driver; Oxford, 1963], 5). La invitación a «volverse» (en la danza) ofrece la oportunidad para describir de nuevo la hermosura de la joven, probablemente por boca de las hijas de Jerusalén. En 7,1c la muchacha replica a su invitación haciendo una pregunta, como si ella misma constituyera un espectáculo parecido a la «danza de las dos cuadrillas» (en la que quizá los danzantes se daban la cara unos a otros). Esta alusión no está clara, pero ha dado ocasión para que algunos investigadores vieran aquí la llamada «danza de la espada», entendiendo por «cuadrillas» dos pelotones de soldados. Esta interpretación va asociada al nombre de J. G. Wetzstein, que publicó sus observaciones a propósito de las costumbres nupciales en Siria («Zeitschrift für Ethnologie» 5 [1873], 207-302). Otros investigadores, como K. Budde y C. Siegfried, adoptaron esta idea y elaboraron a partir de ella un sistema de interpretación. Se hizo notar que las bodas duran siete días, durante los cuales los novios son aclamados como rey y reina; se recitan poemas del género *waṣf* y, finalmente, la novia baila la danza de la espada. Estos paralelos son interesantes, pero no bastan para fijar una conexión real entre Cant y las costumbres sirias.

La descripción de la novia es más sensual que en ningún otro *waṣf* anterior, si bien algunas alusiones resultan oscuras. Los pies «calzados de sandalias» y los «muslos redondos» alaban su agilidad y hermosura en la danza. El «ombligo» es probablemente una alusión velada a sus funciones como esposa y madre, intención que se mantiene también en las imágenes del «trigo» y los «lirios», símbolos de fecundidad. En 7,4 se repite 4,5, pero la «torre de marfil» (para designar el blanco «cuello»; cf. 4,4) sólo aparece aquí. Ješbón es la antigua capital amorrea de Transjordania; los «estanques» sugieren unos ojos chispeantes. *puerta de Bat-Rabbim:* Desconocida. Quizá era una puerta de acceso a Ješbón. Tampoco puede identificarse la «torre sobre el Líbano». El promontorio del Carmelo presta un buen punto de comparación para un porte orgulloso y firme. De nuevo se alude al novio como a un «rey».

22 XVIII. Deseos de amor (7,7-10). En uno de los más apasionados poemas de Cant, el amado expresa su deseo de poseer físicamente a la amada, que es simbolizada como una «palmera».

XIX. Unión de amor (7,10-8,4). Quizá se hayan incluido aquí varios poemas. Se mencionan, al menos, dos alternativas: amor en las viñas (7,13); amor en el hogar (8,2-4). La construcción de 7,10 es ingeniosa. El enamorado empieza alabando la «boca» de su amada; ella le interrumpe, sólo para hacer de esta comparación una nueva muestra de su tierno afecto y para rendirse a él. Los sentimientos de ambos y la posesión mutua se expresan en términos familiares (v. 10; cf. 2,16; 6,3); en el v. 11 hay también una alusión al deseo sexual *(tᵉšûqâ)* de Gn 3,16. La invitación de los vv. 12-14 es un eco de las ideas expresadas en 6,11, y alude al encuentro de los enamorados. El tema de la primavera y la eclosión de las flores y plantas es un insistente motivo que alude a su amor. Las fragantes mandrágoras eran tenidas por un afrodisíaco en la antigüedad (Gn 30,14).

En 8,1-3 aparece una fluctuación de lenguaje muy característica, en que se habla al amado en segunda y tercera personas. Se diría que las muestras de afecto en público se permitían más fácilmente entre hermano y hermana que entre enamorados: «nadie me despreciaría». Las lecciones que ella desearía aprender de él son lecciones de amor, simbolizadas en el «vino» y el «mosto». Pone fin al poema el conocido estribillo de 2,6-7 y 3,5, que parece indicar el momento en que ambos concurren a una cita: la sala del banquete (2,4) o el hogar (3,4; 8,2).

23 XX. Llegada al hogar (8,5). En esta escena fragmentaria, la pareja es descrita por las hijas en el momento en que ambos llegan al hogar de la muchacha (deseo que ella había expresado en 8,1); no sabemos qué simbolismo encierra el «desierto». El amado habla de una cita anterior, quizá la primera de todas, que tuvo lugar bajo un «manzano», cerca de la casa donde ella había nacido. Este pasaje exige un cambio de vocales en el TM; tal como los masoretas lo entendieron, los versículos tendrían que haber sido pronunciados por la muchacha, pero lo cierto es que en ningún otro pasaje se alude a la madre del joven.

24 XXI. Amor verdadero (8,6-7). La amada pronuncia ahora los versículos más hermosos y conmovedores de todo Cant; pide que la unión y la posesión duren siempre, y describe la naturaleza del amor. El «sello» se llevaba sobre la mano (cf. Gn 41,42; Jr 22,24) y también pendiente de una cadena que rodeaba el cuello, de ahí la expresión «sobre el corazón». Era un valioso tesoro que todo hombre llevaba consigo. Las cualidades del «amor» *(qin'â,* el mismo término que usualmente se traduce por celos, pasión) son las mismas del *šeol,* el mundo inferior. Para un hebreo, la muerte y el mundo inferior representan los poderes inexorables que acechan al hombre: nadie puede escapar de ellos, pues al final siempre quedan triunfantes. El verdadero amor participa de estas misteriosas cualidades; también termina por imponerse. Las llamas del amor se comparan a un fuego abrasador. En el TM se dice que son «llamas de Yah» *(šalhebetyâ),* que algunos (por ejemplo, Gordis, *op. cit.,* 26) interpretan como un superlativo hebreo: una llama de Yahvé, la más abrasadora. El uso de las «aguas profundas» para significar el océano o el mar (Sal 107,23; Ez 27,26) e incluso una potencia

hostil (Sal 32,6) es bien conocido en la Biblia (cf. O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres* [Berlín, 1959]); el amor triunfará por encima de todos los obstáculos. El v. 7cd insiste en que el verdadero amor está libre de todo artificio y supera cualquier precio.

25 XXII. Castidad (8,8-10). Muchos comentaristas están de acuerdo con A. Robert (RB 55 [1948], 161-83) en que el final de Cant está constituido por varios apéndices que guardan escasa relación con el resto del poema. Pero es mejor intentar comprender este texto tal como ha llegado a nosotros. En consecuencia, los vv. 8-10 pueden interpretarse como las palabras finales de la muchacha a sus hermanos, a los que se aludió poco favorablemente en 1,6. Aquí aparecen preocupados por su futuro matrimonio (8). Si resulta ser una doncella virtuosa y casta, la adornarán («parapeto de plata», 9b). Pero si se porta de manera incorrecta (siendo demasiado complaciente, como una «puerta», 9c), tendrán que limitar su libertad. A estas intenciones cautelosas, que no dan pruebas de una excesiva confianza en ella, la muchacha replica afirmando su castidad, que ha recibido la aprobación (lit., «paz») por parte de su amado. Loretz encuentra cierto humor en los vv. 9-10. Si ella ha madurado («muro»), ellos la hermosearán; si está para casarse («puerta»), la vigilarán. Pero la muchacha se ríe de ellos, pues ya está madura y dispuesta para el matrimonio («torres»).

26 XXIII. La novia y su dote (8,11-12). Estos enigmáticos versículos han sido diversamente interpretados. *Baal-Amón:* Nombre de lugar desconocido. Pero también puede ser un juego de palabras a base de su significado, «señor de riqueza». Es el emplazamiento de una viña muy valiosa perteneciente a Salomón (¿el amado, como en 3,7?), cuyo precio se fija en mil piezas de plata (valoración excesiva; cf. Is 7,23). La viña y su precio pueden entenderse como una alusión a la novia y su dote. En este caso, ella afirmaría en el v. 12 que el don importante es la entrega de sí misma a su amado, aunque éste recibe al mismo tiempo una dote y sus hermanos («los guardianes») una pequeña cantidad (doscientas piezas).

27 XXIV. Vida común (8,13-14). Al igual que en 2,14-15, el amado pide una palabra o una canción, a lo que ella replica con una invitación semejante a la de 2,17. Van den Oudenrijn hace una interesante sugerencia, en el sentido de que el *Sitz im Leben* sería aquí un juego del escondite durante las bodas, en el que todos buscan a la novia, que se ha escondido, si bien sólo el novio tiene derecho a encontrarla.

31

JOB

R. A. F. MacKenzie, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 COMENTARIOS: Antiguos comentarios que todavía conservan su interés: P. Dhorme, EBib (1926); S. R. Driver y G. B. Gray, ICC (1921; reedit. en 1950); N. Peters, EHAT (Münster, 1928).

COMENTARIOS MÁS RECIENTES: G. Fohrer, KAT (1963); G. Hölscher, HAT (²1952); R. Gordis, *The Book of God and Man* (Chicago, 1965); F. Horst, BK (1962-); M. H. Pope, AB (1965); J. Steinmann, *Le Livre de Job* (LD; 1955); *Job* (Témoins de Dieu; París, 1946); S. Terrien, *Job, Poet of Existence* (Indianápolis, 1957); *Job* (CAT; 1963); J. J. Weber, *Le Livre de Job* (Tournai, 1947); A. Weiser, *Hiob* (ATD; ²1956).

TRADUCCIONES CON INTRODUCCIÓN Y NOTAS: C. Larcher, BJ (²1957); G. O'Neill, *The World's Classic, Job* (Milwaukee, 1938); L. A. Schökel, *Job* (LISA; Madrid, 1971); A. Vaccari, LSB (Florencia, 1949).

MONOGRAFÍAS: M. B. Crook, *The Cruel God* (Boston, 1959); G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob* (Tubinga, 1963); H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit* (Tubinga, 1958); J. Lindblom, *La composition du livre de Job* (Lund, 1945); H. Richter, *Studien zu Hiob* (Berlín, 1959); H. W. Robinson, *The Cross in the Old Testament* (Londres, 1955), 9-54; J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel* (Zurich, 1946); C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob* (Tubinga, 1956).

ARTÍCULOS: O. Baab, *The Book of Job:* Interpr 5 (1951), 329-43; J. Baker, *Commentaries on Job:* «Theology» (vol. 66; 1963), 179-85; H. Fine, *The Tradition of a Patient Job:* JBL 74 (1955), 28-32; J. Hempel, *Das Theologische Problem des Hiob:* ZSystTh 6 (1929), 621-89 (también BZAW 81 [1961], 114-73); C. Kuhl, *Neuere Literaturkritik des Buches Hiob:* TRu 21 (1953), 163-205, 257-317; *Vom Hiobbuche und seinen Problemen:* TRu 22 (1954), 261-316; R. E. Murphy, *«Job» in the New Confraternity Version:* AER 133 (1955), 16-29; J. Paulus, *Le thème du Juste Souffrant dans la pensée grecque et hébraïque:* RHR 121 (1940), 18-66; J. Ponthot, *Le scandale de la souffrance du juste selon le Livre de Job:* RevDTour 13 (1958), 271-75; H. H. Rowley, *The Book of Job and Its Meaning:* BJRylL 41 (1958), 167-207; M. Sekine, *Schöpfung und Erlösung im Buche Hiob:* BZAW 77 (Hom. O. Eissfeldt; 1958), 213-23; P. W. Skehan, *Strophic Patterns in the Book of Job:* CBQ 23 (1961), 125-42; *Job's Final Plea (Job 29-31) and the Lord's Reply (Job 38-41):* Bib 45 (1964), 51-62; R. Tournay y otros, *Job, la morte et l'esperance:* VieSp 95 (1956), 339-406; B. Ulanov, *Job and His Comforters:* «The Bridge» 3 (1958), 234-68.

INTRODUCCION

2 **I. Observaciones preliminares.** Este libro pertenece al tercer apartado de la Biblia hebrea, el que comprende los Escritos (*kᵉtûbîm*), cuyos tres primeros libros son Job, Sal y Prov (variando el orden respectivo en las diferentes tradiciones). Se trata de un diálogo poético, enmarcado por dos relatos en prosa, que aborda el profundo problema teológico del sentido y función del dolor en la vida de un hombre justo, con las consecuencias que todo ello trae consigo en cuanto a las relaciones del hombre con Dios. Este libro tiene precedentes en las literaturas egipcia y babilónica, especialmente en algunos diálogos que tratan acerca de los problemas de la vida humana y de la justicia de los dioses (→ Literatura sapiencial, 28:12-31). Es posible que el autor israelita estuviera familiarizado con algunas de estas obras. De ser así, las ha superado, tanto por su teología (monoteísmo y trascendencia del Dios de Israel) como por su genio literario. Es muy improbable que sobre nuestro autor influyera ninguna fuente griega (por ejemplo, Esquilo). Dentro de la tradición literaria de Israel, Job tiene conexiones estrechas no con los libros sapienciales, sino con algunos salmos, especialmente con Sal 49; 73 y 139. Son claras las influencias de Jr, especialmente de las llamadas «confesiones» (→ Jeremías, 19:42); pero tomado en su conjunto, el libro es una composición singular que no puede clasificarse en la misma línea de otras obras.

La mayor parte de Job está en forma poética; de hecho, es el más largo de los antiguos poemas hebreos que han llegado hasta nosotros (quizá sea también el más largo que llegara a componerse). Su núcleo es la segunda parte, el diálogo, que comprende casi las dos terceras partes de la obra, y la originalidad de las partes restantes ha de juzgarse por referencia a este núcleo. En consecuencia, la tercera parte —es decir, los discursos de Elihú— no es probablemente original, sino una aportación de un autor distinto. La unidad de las restantes secciones no está fuera de duda, y ha sido denegada por algunos críticos; pero modernamente se tiende a defenderla. Concediendo que se dan algunas adiciones de menor cuantía, podemos tener por obra de un mismo autor el prólogo, el diálogo, los discursos de Yahvé y el epílogo; indudablemente se trata de un individuo dotado de profundos conocimientos, un gran poeta y un genial pensador religioso.

3 **II. Fecha.** Las indicaciones de fecha son más bien débiles. En 3,2ss hay indicios de que el autor había leído Jr 20,14-18. La presentación del «Satán» (1,6-2,7) se asemeja a Zac 3,1-2 y está menos desarrollada que en 1 Cr 21,1-8. Como fechas extremas podríamos señalar 600-300 a. C., añadiendo que hay mayores probabilidades a favor de la primera mitad de este período que de la segunda; 600-450 fue la época del destierro en Babilonia y del retorno, cuando la predicación de Jeremías y Ezequiel produjo una crisis en la ética colectivista del pueblo israelita.

4 **III. La justicia en Job.** Siempre se había tenido por axioma que Yahvé era justo y fuente de justicia. Pero esta justicia podía ser entendida en dos formas completamente distintas. Desde el punto de vista de los desesperados y oprimidos, la justicia significaba liberación, salvación; los «jueces» de Israel son héroes y campeones, que salvaban al pueblo de Yahvé de la opresión. Según la experiencia del éxodo de Egipto, la justicia de Yahvé tenía un sentido salvífico; su intervención daba por resultado la justicia, el estado en que los hombres tienen lo que deben tener. Los partícipes de su alianza debían tener, naturalmente, seguridad y bienestar (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:93, 136).

Pero si estos partícipes de la alianza se volvían desleales y actuaban como enemigos, entonces no tenían más remedio que conocer la otra cara de la justicia, que significaba destrucción. Esto fue, según los profetas, lo que le ocurrió a Judá en el exilio. De ahí que en el período posexílico se insistiera preferentemente en la lealtad hacia Yahvé, actitud que llegó a concretarse en la observancia ritual y social de una minuciosa ley externa.

Al mismo tiempo, los maestros de sabiduría subrayaban la eficacia de una vida justa. En sus esfuerzos por comprender la existencia humana, trataban de reducir los elementos arbitrarios e imprevisibles de la vida. Afirmaban la existencia de unas leyes morales que gobiernan la vida, cuyo custodio y garante es Dios. Estas leyes pueden ser conocidas y, mediante una sabia elección y una conducta limpia, cualquier hombre puede vivir de acuerdo con ellas y asegurarse la felicidad y el éxito.

El individualismo extremo de Ezequiel (por ejemplo, Ez 18) era una necesidad pastoral en su esfuerzo por liberar el resto de Judá del peso muerto de su pasado. Pero con ello vino a aumentar la dificultad de compaginar la experiencia de la vida real con «lo que debía ser». La insistencia con que los autores de Prov presentaban su ecuación (sabiduría = vida virtuosa = éxito) contribuyó indudablemente a inculcar unos hábitos virtuosos en el pueblo. Pero los pensadores encontraban que esto venía a agravar el problema de la «justicia» en la vida humana (→ Lit. sapiencial, 28:24-36).

5 **IV. Intención del autor.** El autor de Job trataba de demostrar, a la luz de una concepción más exacta de las relaciones entre el hombre y su amoroso creador (y apoyándose, muy verosímilmente, en su propia experiencia religiosa), que el problema estaba mal planteado: Dios puede tener otras miras, aparte del mero ejercicio de la justicia retributiva. Para plasmar su mensaje utilizó un viejo relato que, sin duda alguna, era muy conocido de sus contemporáneos. Ez 14,14.20 (a comienzos del siglo VI a. C.) alude a tres figuras legendarias del pasado: Noé, Daniel y Job, como proverbiales por su rectitud. El Job de Ezequiel correspondería en este libro a 1,1-22; 42,11-17. Nuestro autor volvió a referir esta narración imitando cuidadosamente el estilo de los antiguos, ha-

ciendo aún más duras las pruebas añadiendo 2,1-10. Luego introdujo a los tres sabios y dio comienzo a sus discusiones.

No fue su intención burlarse de Elifaz, Bildad y Sofar; por el contrario, trata con delicadeza a estos personajes y los presenta como defensores elocuentes de la postura «tradicional». Su doctrina, en lo que tiene de positivo, es coherente y valiosa (cf. Sal 37, simple hasta la ingenuidad, pero hermoso y consolador). Hay en sus puntos de vista una gran verdad moral y religiosa, pero la perjudican por su exageración. No quieren dejar un margen a la incertidumbre, no admiten que su manera de entender las cosas tenga limitaciones, se niegan a escribir al pie de cada una de sus tesis un «así será si Dios lo quiere». Para ellos, todas las intervenciones de la Providencia divina deben ser claras, explícitas, matemáticas. Son víctimas de la deformación profesional del teólogo, que llega a olvidarse de que el tema que trae entre manos es un misterio. Han «estudiado» a Dios como un tema que pudiera analizarse, predecirse y entenderse. Pero al forzar los hechos para que encajen en su manera de entender las cosas terminan por hacerse voluntariamente deshonestos (Job 13,6-11).

Tal como el autor lo ha compuesto, el caso de Job viene a ser un caso límite; en consecuencia, aquellos sabios se equivocan en extremo. Pero su doctrina simplista de la retribución ha conocido una larga vida. Todavía en Jn 9,1-3 aparecen los discípulos de Jesús convencidos de que está vigente; se muestran intrigados por la ceguera de un individuo, sólo por el hecho de que había nacido en semejante estado. Su pregunta no es «¿Se debe ello a algún pecado?» (esto se da por supuesto). Su problema se plantea de esta otra forma: «¿Fue por sus propios pecados —en una existencia anterior— o por los de sus padres antes de que él naciera?». Nuestro Señor les corrige muy explícitamente, y lo que les dice podría aplicarse también a Job: este hombre sufre no por pecado alguno, sino «para que en él se hagan patentes las obras de Dios».

6 La corrección de los puntos de vista sustentados por los amigos es relativamente simple y puede quedar a cargo del mismo Job. Pero el error de éste es más sutil, y es a Dios a quien corresponde corregirle. En el prólogo no se establece ninguna conexión entre los sufrimientos de Job y la justicia divina. Pero esta lealtad sencilla no basta para refutar las acusaciones de los amigos, y al afirmar su propia inocencia, sobrevalora esta última, como si Dios la estuviera contradiciendo. No hay lugar a un regateo ni Job puede alegar nada frente a Dios para exigirle: «Por todos estos motivos estás obligado a darme la felicidad». Job tiene razón ante sus amigos, pero no ante Dios. Ninguna reclamación puede presentar a éste. Es lo que Cristo nos advertía en aquel profundo texto: «Cuando hayáis hecho todo lo que estabais obligados a hacer, decid: somos siervos inútiles; no hemos hecho sino lo que debíamos» (Lc 17,10).

El libro está lleno de paradojas, pues trata de aproximarse a la verdad divina, inasequible para el hombre, desde varios puntos de vista. Para la lección que se trata de enseñar es esencial que Job ame verdaderamente a Dios, que sea un santo. De otra manera, sus aflicciones tendrían una cierta proporción de justo castigo. Más aún, sólo un hombre como él sería capaz de soportar semejante prueba. Esta observación podría mitigar el escándalo que sienten algunos lectores ante lo que consideran excesiva dureza de Dios en los caps. 1-2. Se trata de hacernos entender que Dios tiene confianza en que su siervo le servirá y en que ésta es la oportunidad de Job. Podemos comparar esta idea con la teología cristiana del martirio. Los mártires, empezando por Esteban (Act 7) e Ignacio de Antioquía, no acusaron a Dios de injusticia o crueldad al exigir de ellos el supremo sacrificio; ellos le ofrecen de buena gana este testimonio definitivo de amor (Jn 15,13). Pero a fin de que los mártires más débiles no carezcan de aliento, ahí está el ejemplo de la oración de Getsemaní, en que el mismo Hijo de Dios pronuncia su lamentación y pide que se le libre de aquella prueba.

7 **V. Dios en Job.** Merece destacarse la variedad de los nombres divinos en Job. En el prólogo y en el epílogo, el autor se refiere a él en la forma acostumbrada llamándole «Yahvé» (el Señor), el único Dios verdadero y Señor supremo. Pero los interlocutores del prólogo, aparte del nombre Yahvé (1,8b; 2,3a), utilizan también el término genérico *'ĕlōhîm* (Dios). La única excepción es 1,21b, donde Job usa tres veces «Yahvé»; pero, en este caso, el segundo estico es una cita. Por otra parte, en el diálogo sólo se nombra a «Yahvé» una vez (12,9b), pero también se trata de una cita. También se usa una vez «Elohím» (5,8b). En el resto se utilizan constantemente tres nombres poéticos arcaicos: *'êl, 'ĕlôah* y *šadday* (el Todopoderoso). De éstos, el primero y el segundo nunca van en paralelo entre sí, pero lo están con *šadday*. Este artificioso convencionalismo apunta a un monoteísmo rígido: los cinco nombres se aplican al mismo y único Dios, aunque manteniendo el contexto no israelita. Job y sus amigos son verdaderos «creyentes», pero quedan fuera de la alianza con Israel. Hablan en nombre de toda la humanidad, en presencia de un Dios que se ha dado a conocer a través de la revelación a Israel, pero con el que estos hombres se mantienen en relación únicamente en virtud del hecho fundamental de que son criaturas suyas. No esperan su salvación sino a base de mantener una conducta limpia durante toda su vida. Sólo Job anda buscando a tientas una relación más íntima y permanente fundada no en el mero intercambio de servicios y dones, sino en una comunión amorosa.

8 **VI. Estilo.** (Sobre la métrica y el paralelismo hebreos, → Poesía hebrea, 13:10-19). En este comentario utilizamos el término «estico» para designar una frase que está en paralelismo con otra; un «verso» incluye dos esticos paralelos (un «dístico»), y, en ocasiones, tres (un «trístico»; así, por ejemplo, 3,9 es un verso, un trístico). Al citar pasajes poéticos, una *a, b,* etc., añadida al número del versículo indica los esticos que se suceden en el mismo. Los versos se agrupan regularmente a lo largo de todo el poema formando «estrofas» (cf. la convincente demostración de P. W. Skehan, CBQ 23 [1961], 125-42). El análisis de las estrofas adoptado en los caps. 3-23 responde práctica-

mente al de Skehan, con algunas variantes ocasionales, como en los caps. 16-17; 19; 21; 22.

9 **VII. Contenido.** El Libro de Job puede dividirse como sigue:

I. Prólogo (1,1-2,13)
- A) Carácter y prosperidad de Job (1,1-5)
- B) Primera escena en los cielos (1,6-12)
- C) Job pierde sus posesiones (1,13-22)
- D) Segunda escena en los cielos (2,1-7a)
- E) Job es afligido en su persona (2,7b-10)
- F) Llegada de los amigos de Job (2,11-13)

II. Diálogo (3,1-31,40)
- A) Primer soliloquio de Job (3,2-26)
  - a) Job maldice el día y la noche en que nació (3,3-10)
  - b) Mejor es morir pronto (3,11-12.16)
  - c) Razones para maldecir (3,13-15.17-19)
  - d) Lamentación renovada (3,20-26)
- B) Primer discurso de Elifaz (4,1-5,27)
  - a) Doctrina de la retribución (4,2-11)
  - b) Revelación de Elifaz (4,12-5,2)
  - c) Recomendación (5,3-16)
  - d) Alientos (5,17-27)
- C) Primera respuesta de Job (6,1-7,21)
  - a) Miseria de Job (6,2-10)
  - b) Estrofa de transición (6,11-14)
  - c) Job, decepcionado por sus amigos (6,15-27)
  - d) Estrofa de transición (6,28-30)
  - e) Soliloquio (7,1-10)
  - f) Quejas dirigidas a Dios (7,11-21)
- D) Primer discurso de Bildad (8,1-22)
  - a) Introducción (8,2-7)
  - b) Doctrina (8,8-19)
  - c) Conclusión (8,20-22)
- E) Segunda respuesta de Job (9,1-10,22)
  - a) Dios, irresistible en su poder y en su juicio (9,2-12)
  - b) Dios es arbitrario (9,13-24)
  - c) Job, indefenso (9,25-10,1a)
  - d) Especulación y llamada (10,1b-12)
  - e) Luctuoso contraste (10,13-22)
- F) Primer discurso de Sofar (11,1-20)
  - a) Locura de Job (11,2-12)
  - b) Consejos y alientos (11,13-20)
- G) Tercera respuesta de Job (12,1-14,22)
  - a) La sabiduría de Job iguala a la de sus amigos (12,2-25)
  - b) Resumen y advertencia para que no «defiendan» a Dios con errores (13,1-11)
  - c) Job razona con Dios (13,12-27)
  - d) Lamentación sobre la vida humana (13,28-14,12)
  - e) Sueño y realidad (14,13-22)

- H) Segundo discurso de Elifaz (15,1-35)
  - a) Job ha hablado impíamente y con presunción (15,2-16)
  - b) El impío y presuntuoso tiene su castigo (15,17-35)
- I) Cuarta respuesta de Job (16,1-17,16)
  - a) Afligido por los hombres y por Dios (16,2-17)
  - b) El testigo en los cielos (16,18-21)
  - c) Prosigue la lamentación (16,22-17,16)
- J) Segundo discurso de Bildad (18,1-21)
  - a) Reproche contra Job (18,2-4)
  - b) Destino del malvado (18,5-21)
- K) Quinta respuesta de Job (19,1-29)
  - a) Es Dios quien lo hizo, no el hombre (19,2-12)
  - b) Aislamiento y soledad (19,13-22)
  - c) Esperanza de ver a Dios (19,23-27)
  - d) Amonestación a los amigos (19,28-29)
- L) Segundo discurso de Sofar (20,1-29)
  - a) Breve es el triunfo del malvado (20,2-9)
  - b) Tendrá que despedirse de lo mal adquirido (20,10-29)
- M) Sexta respuesta de Job (21,1-34)
  - a) Introducción (21,2-6)
  - b) Felicidad de los hombres sin Dios (21,7-18)
  - c) No hay nexo evidente entre la virtud y la felicidad (21,19-21.23-26)
  - d) Muerte pacífica y fama póstuma del impío (21,27-34)
- N) Tercer discurso de Elifaz (22,1-30)
  - a) Exordio (22,2-5)
  - b) Pecados de Job (22,6-11)
  - c) Refutación del argumento de Job (21,22; 22,12-20)
  - d) Consejo de reconciliarse con Dios (22,21-30)
- O) Séptima respuesta de Job (23,1-24,25)
  - a) Anhelos de encontrar a Dios (23,2-7)
  - b) Dios es inaccesible e imprevisible (23,8-17)
  - c) Miseria del pobre oprimido (24,1-12)
  - d) Enemigos de la luz (24,13-17)
  - e) Sección oscura (24,18-24)
  - f) Conclusión del discurso de Job (24,25)
- P) Capítulos oscuros: 25-27 (25,1-27,23)
  - a) Tercer discurso de Sofar, I parte (25,2-6)
  - b) Octava respuesta de Job, I parte (26,1-4)
  - c) Tercer discurso de Sofar, II parte (26,5-14)
  - d) Octava respuesta de Job, III parte (27,2-6)
  - e) Tercer discurso de Bildad (27,7-10.13-23)
  - f) Octava respuesta de Job, II parte (27,11-12)
- Q) Interludio: búsqueda de la sabiduría (28,1-28)
  - a) No hay una mina de donde sacar sabiduría (28,1-6.9-11)
  - b) Las criaturas no pueden orientar (28,7-8.12-14.21-22)
  - c) Las riquezas del hombre no sirven para comprarla (28,15-19)
  - d) Pertenece sólo a Dios (28,20.23-27)
  - e) Nota (28,28)

R) Soliloquio final de Job (29,1-31,40)
- a) La felicidad pasada (29,1-25)
  - I) La presencia amorosa de Dios (29,2-7)
  - II) Respeto de los demás (29,8-11.21-25)
  - III) Motivos de este respeto (29,12-17)
  - IV) Esperanza de Job (29,18-20)
- b) Miseria actual (30,1-31)
  - I) Desprecio de los demás (30,1-15)
  - II) Presencia hostil de Dios (30,16-22)
  - III) Razonamiento contra este abuso (30,23-26)
  - IV) Miseria de Job (30,27-31)
- c) Juramento de exculpación (31,1-40)
  - I) Ni engaño ni injusticia (31,1-12.38-40ab)
  - II) Ningún fallo en la caridad o en la justicia (31,13-23)
  - III) Ningún culto falso (31,24-28)
  - IV) Ni espíritu vindicativo ni hipocresía (31,29-34)
  - V) Resumen (31,35-37.40c)

III. Discursos de Elihú (32,1-37,24)

A) Relato introductorio (32,1-5)

B) Presentación introductoria (32,6-22)
- a) *Reproche contra los amigos (32,6-14)*
- b) Soliloquio (32,15-22)

C) Primer discurso de Elihú (33,1-30)
- a) Advertencia a Job (33,1-7)
- b) Citas (33,8-11)
- c) Corrección y primera tesis (33,12-18)
- d) Segunda tesis (33,19-24)
- e) Conclusión (33,25-30)

D) Segundo discurso de Elihú (34,1-37)
- a) Advertencia a los amigos y cita (34,2-6)
- b) Cita y corrección (34,7-11)
- c) Primera tesis (34,12-15)
- d) Segunda tesis (34,16-30)
- e) Conclusión (34,31-37)

E) Tercer discurso de Elihú (33,31-33; 35,2-36,25)
- a) Advertencias a Job (33,31-33)
- b) Citas (35,2-4)
- c) Corrección y primera tesis (35,5-16)
- d) Segunda tesis (36,2-15)
- e) Conclusión (36,16-25)

F) Himno (36,26-37,13)

G) Conclusión (37,14-24)

IV. Discurso de Dios y respuesta de Job (38,1-42,6)

A) Habla Yahvé (38,1)

B) ¿Acaso comprende Job el «consejo» de Dios? (38,2-38)
- a) «¿Quién es éste?» (38,2-3)
- b) ¿Acaso estaba Job presente durante la creación? (38,4-15)
- c) ¿Qué sabe Job acerca del cosmos? (38,16-24)
- d) ¿Sabría Job cómo hacerlo funcionar? (38,25-33)
- e) ¿Tiene Job autoridad y poder suficientes? (38,34-38)

C) ¿Sería capaz Job de proveer al sustento de animales y pájaros? (38,39-39,30)
- a) ¿Podría alimentar Job a los más pequeños? (38,39-41; 39,26-30)
- b) ¿Tiene sometidos a su control los animales salvajes? (39,1-12)
- c) El avestruz (39,13-18)
- d) ¿Ha hecho algo Job para que el caballo sea belicoso? (39,19-25)

D) Resumen y primera respuesta de Job (40,1-5)
- a) Desafío (40,2)
- b) Respuesta de Job (40,3-5)

E) Habla de nuevo Yahvé (40,6-41,26)
- a) ¿Es capaz Job de administrar la justicia divina? (40,6-14)
- b) ¡Contempla a Behemot! (40,15-24)
- c) ¡Contempla a Leviatán! (40,25-41,26)
  - I) ¿Serías capaz de domesticarlo? (40,25-32)
  - II) ¿Hay algo capaz de vencerle? (41,1-26)

F) Respuesta final de Job (42,1-6)

V. Epílogo (42,7-17)

A) Expiación por los tres amigos de Job (42,7-10a)

B) Dios restituye y aumenta sus bendiciones a Job (42,10b-17)

COMENTARIO

10 **I. Prólogo (1,1-2,13).** Este relato en prosa se divide en seis escenas que presentan con gran vivacidad el curso de los acontecimientos que provocan el diálogo. El estilo es deliberadamente arcaizante, cargado de reminiscencias de las narraciones sobre los patriarcas de Gn. Es dramático, pintoresco, esquemático, rítmicamente construido, con frases hechas y numerosas repeticiones verbales. Los personajes son pocos, pero agudamente retratados; su psicología se construye a base de un mínimo de palabras. Cada diálogo se desarrolla sólo entre dos personas, y sus expresiones son breves y tajantes.

G. Fohrer, *Zur Vorgeschichte und Komposition des Buches Hiob:* VT 6 (1956), 249-67; *Überlieferung und Wandlung der Hioblegende* (Hom. F. Baumgärtel; Erlangen, 1959), 41-62; H. Rongy, *Le prologue du livre de Job:* RELiège 25 (1934), 168-71; N. M. Sarna, *Epic Substratum in the Prose of Job:* JBL 76 (1957), 13-25.

11 **A) Carácter y prosperidad de Job (1,1-5).** Este comienzo tiene todo el aire de un «érase una vez...». La época es la de los patriarcas seminómadas; el país es la tierra de Us, región que forma parte de Edom (Gn 36,28; Lam 4,21), al sudeste de Palestina (sin embargo, cf. Fohrer, KAT 72-73, con argumentos a favor del nordeste de Transjordania). Se describe a Job como un gran potentado (no viejo, sino relativamente joven; cf. 15,10) que sobresale por su bondad y que ha sido bendecido con grandes posesiones. Sus virtudes se analizan en cuatro expresiones. «Integro» *(tām):* perfecto, un hombre cabal, sin fallos ni inconsecuencias de carácter. *Yāšār* («recto») significa que su vida se

ajusta en todo a las exigencias de un cierto modelo. «Temeroso» de Dios significa que Job establece sus relaciones con la divinidad sobre la base del respeto y la obediencia. «Que evita el mal» equivale a afirmar una buena conciencia que deliberada y constantemente se decide por el bien. **5b.** *han blasfemado de Dios:* El TM y las versiones traen «bendecido» (también en 1,1; 2,5.9), pero parece ser un eufemismo.

12 B) Primera escena en los cielos (1,6-12). Cf. 1 Re 22,19ss (H. W. Robinson, JTS 45 [1944], 151-57). Es una representación antropomórfica de Yahvé bajo los rasgos de un monarca oriental sentado en su trono y recibiendo los informes de sus siervos e impartiendo órdenes. Estos siervos, a través de los cuales ejerce su gobierno, son los «hijos de Elohím», que originalmente se consideraban divinidades de rango inferior, pero reducido luego en la teología yahvista a la condición de ministros de Yahvé. Entre ellos se cuenta el «Adversario» (el «Satán»; no ha de entenderse como un nombre propio), el fiscal que espía las malas acciones de los hombres para informar después a su señor (cf. Zac 3,1ss). No es aún el «demonio» del judaísmo posterior y de la teología cristiana; identificarlo como tal supondría una distorsión de su significado en este libro (A. Lods, *Hom. R. Dussaud* [vol. 2; París, 1939], 649-60). Sin embargo, es un personaje ingrato, cuya actitud cínica frente a las posibilidades humanas para el bien se opone a la idea optimista de Yahvé. Cuando éste, con evidente complacencia y hasta cierto deje de orgullo, llama su atención sobre «mi siervo Job» (título altamente honroso) como un dechado de lealtad humana hacia Dios, el Satán interpreta escépticamente la virtud de Job como mero interés propio. **9.** Esta aguda pregunta es uno de los temas dominantes del libro. *Ḥinnām* (por nada) significa gratis, sin consideración al pago o al premio y por puro amor. ¿Es así como Job sirve a Dios? Y aún podríamos preguntar, ¿hay un hombre que lo haga? ¿Puede hacerlo? Y en caso de que pueda, ¿debe? El Adversario no lo cree así, y tampoco lo creen los tres amigos de Job. **12.** Yahvé acepta el reto y consiente que se lleve a cabo la prueba. Si se le quitan a Job los bienes que le habían sido concedidos se verá en qué se centraban sus sentimientos: en los mismos dones o en el dador.

13 C) Job pierde sus posesiones (1,13-22). Rápidamente, en cuatro pasos sucesivos, todo lo que tiene Job queda destruido en un mismo día. Todos los bienes de que se habló en los vv. 2-3 son liquidados, y en cuatro «instantes» Job se entera de que ha pasado de la riqueza a una pobreza absoluta. **20-21.** Naturalmente, la primera consecuencia es el duelo, de acuerdo con las costumbres de la época. La segunda es que desmiente al Adversario, pues bendice a Yahvé en vez de maldecirle. Para subrayar el contraste, el autor pone tres veces en su boca el nombre de Yahvé, que normalmente evita; la última expresión del v. 21 es una fórmula litúrgica estereotipada (cf. Sal 113,2); es natural, por consiguiente, que en el versículo anterior se emplee el mismo nombre divino.

14 D) Segunda escena en los cielos (2,1-7a). Los vv. 1-3a repiten 1,6-8 casi palabra por palabra. En el v. 3b, «sin motivo» es el mismo adverbio que en 1,9, «por nada», pero el significado se invierte, en un rasgo de humor sombrío: no es la lealtad de Job la que carece de motivos, sino el cinismo del Adversario. Pero éste no admite su derrota. Se insiste nuevamente aquí en una postura individualista (en contra de la vieja idea de la solidaridad del individuo con la tribu y la familia), y en este sentido va la respuesta: los bienes y los hijos no son todavía la misma persona del hombre. Que se le quiten a Job el honor y la salud, que sólo le quede la mera existencia. Cuando ya no tenga absolutamente nada que agradecer a Dios, ¿le seguirá temiendo?

15 E) Job es afligido en su persona (2,7b-10). Job sufre el contagio de una enfermedad innominada de carácter deformante, que produce continuo dolor y desasosiego y le da un aspecto repugnante (en sus discursos subsiguientes se aludirá repetidas veces a los síntomas de esta enfermedad). **8.** *entre las cenizas:* Parece indicar que queda excluido de la sociedad con los demás hombres. Su lugar de refugio es un basurero a las afueras del pueblo, como todavía se ven muchos en Oriente. **9.** No es Job, sino la esposa de éste, quien reacciona de la forma que esperaba el Adversario. Ella interpreta la situación de forma muy parecida a como lo harán después los amigos, pero poniéndose de parte de su marido. Dios ha demostrado ser enemigo de Job; éste debería admitir el hecho antes de morir. **10.** La segunda vez que habla Job lo hace en paralelo con 1,21. Su reprensión es suave, pero firme (y el plural demuestra que comprende la amargura de su esposa; después de todo, también a ella le afectan las mismas pérdidas que a él). Esto excluye cualquier obligación en Dios con respecto a sus criaturas. El hombre nunca podrá decirle: «no debes tratarme así». Ahora, pues, Job está demostrando que puede temer a Dios «por nada». Queda vindicada la confianza que Yahvé tenía en su siervo, y el escepticismo del Adversario es confundido (ya no se le vuelve a mencionar en todo el libro).

Es probable que el relato original continuara dando cuenta en este punto (o a continuación de 1,22) de la consolación de Job y de su vuelta a la antigua prosperidad, como en 42,11ss (A. Alt, ZAW 55 [1937], 265-68). Pero el autor inspirado eligió este momento para insertar su largo y profundo análisis de lo que pudo experimentar un hombre como Job mientras duró una situación tan desesperada.

16 F) Llegada de los amigos de Job (2,11-13). Este pasaje sirve de preparación para el siguiente diálogo. Se supone que han pasado varias semanas o meses antes de la llegada de los amigos, de forma que Job disponga de tiempo para meditar en su propia situación y apurar todas sus consecuencias. Los tres amigos son sabios profesionales de distintas localidades, pero todas ellas relacionadas con Edom, patria proverbial de sabios (cf. Abd 8; Jr 49,7; R. H. Pfeiffer, ZAW 44 [1926], 13-25). Su amistad es auténtica, y sus intenciones son absolutamente caritativas. La simpatía que demuestran hacia el amigo en esta situación deplorable —evidentemente mucho peor de lo que ellos esperaban—

se expresa en el gesto ritual del duelo por un muerto y en un silencio que se prolonga toda una semana. (Cf. N. Lohfink, VT 12 [1962], 260-77). Esperan a que Job rompa a hablar antes de atreverse a consolarle.

17 **II. Diálogo (3,1-31,40).** Aparte de unas breves indicaciones introductorias (por ejemplo, 3,1-2), toda esta sección va en forma poética. Entre los soliloquios introductorio (cap. 3) y conclusivo (caps. 29-31) de Job, hay una serie de discursos alternados a cargo de los amigos, que hablan por turno, y Job. Debido al desorden textual de los caps. 25-27, no podemos afirmar nada con seguridad respecto a los últimos discursos, pero dado que Elifaz es el primero en hablar (caps. 4-5), después del cap. 3, se supone que Sofar es el último que habla, antes de los capítulos 29-31. Tenemos así nueve alocuciones de los amigos, con ocho respuestas alternadas de Job. (La agrupación convencional de los discursos en tres «ciclos» oscurece este punto; además, tiende a imponer una concepción estilística moderna, que no corresponde a la del autor, y que será mejor evitar). En cuanto a la forma, toda la estructura responde al esquema de la lamentación, es decir, una plegaria en que un individuo que sufre pide a Dios ser escuchado, describe su propia aflicción (que puede incluir dolores físicos, angustia mental, desposesión, deshonra y ataques de un enemigo) y le implora para que ponga fin a tal situación y le salve; cf. Westermann, *op. cit.* La función de los amigos consiste en consolar, uniéndose en los lamentos y en la petición. Ellos, en virtud de la doctrina de la retribución, van dispuestos a tomar parte en un salmo penitencial, pero se encuentran con un Job que pronuncia un salmo en que declara su inocencia. Esta divergencia en los respectivos puntos de vista significa que los amigos aparecen como verdaderos enemigos de Job, que le oprimen injustamente y vienen a aumentar sus sufrimientos. De ahí que en la lamentación de Job pasen a ocupar puesto destacado otros dos temas: la denuncia de los enemigos y el juramento de exculpación. Pero hay algo peor, y es que los amigos insisten en que son ellos los que declaran un juicio en nombre de Dios, que la sabiduría que ellos profesan tiene una garantía divina; en consecuencia, Job ha de incluir entre sus enemigos a Dios, el Dios cuya imagen le presentan los amigos. Aquí está la verdadera prueba: contra la autoridad humana y contra las apariencias externas, Job lucha por mantener y afirmar su fe en que Dios le ama.

D. Barthélemy, *Dieu méconnu par le vieil homme, Job:* VieSp 105 (1961), 445-63; A. Feuillet, *L'énigme de la souffrance et la réponse de Dieu:* «Dieu Vivant» 17 (1950), 77-91; T. H. Robinson, *Job and His Friends* (Londres, 1954).

18 **A) Primer soliloquio de Job (3,2-26).** Corresponde al tema de la «queja», de los salmos de lamentación; es decir, que se trata de un simple lamento, descripción y expresión de un dolor. No incluye una petición directa de alivio, y se invoca a Dios sólo implícitamente, cuando el que sufre pregunta por los motivos de su dolor. Job comienza con la más radical afirmación de su miseria, declarando su repulsa de la misma

vida (cf. paralelos en Jr 20,14-18; también en 1 Re 19,4; Jon 4,3.8; Eclo 23,14). Al maldecir el día en que nació, Job da por supuesto que no es buena la vida que Dios le había dado, y que sería preferible no haberla recibido. El pasaje contiene una habilísima transición gradual del Job paciente que aparecía en el prólogo al Job impaciente del diálogo. Las quejas de los vv. 3-10 muy bien podían ser pronunciadas por el mismo personaje que habla en 1,21; 2,10, al volver su atención de Dios hacia sí mismo. Pero con el «¿por qué...?» de los vv. 11-12 y, nuevamente, del v. 20 empieza un desarrollo crucial. (Sobre el elemento interrogativo en las lamentaciones, cf. Sal 13,2-4; 22,2; 42,10; 44,24-25; 74,1.10-11; 77,8-10; 88,15). En el prólogo, Job no preguntaba. Las dos primeras interrogaciones son aún de carácter retórico, pero abren paso a la tercera, en el v. 20, que expresa ya una duda real; formula una interrogación acerca de la manera en que Dios trata a los hombres. Todavía no se hace referencia alguna a la justicia divina (serán los amigos quienes introduzcan este tema), pero hay una actitud de perplejidad con respecto a la bondad de Dios; ¿cómo explicar que pueda haber tal bondad en un don que realmente no es un don, porque se trata, en este caso, de una vida miserable? Job empieza a hacerse preguntas acerca del sentido que pueda tener su propia experiencia, y esto es precisamente lo que sus amigos están dispuestos a explicarle. Este repetido «¿por qué?» provoca el debate que sigue, al igual que la pregunta del Adversario motivó (1,9) el comienzo de la experiencia.

El discurso contiene siete estrofas, de 4, 4; 3, 3, 3; 4, 3 versos. El v. 16 debería ir a continuación del v. 11 (o quizá del 12).

19 a) JOB MALDICE EL DÍA Y LA NOCHE EN QUE NACIÓ (3,3-6.7-10). Job nunca maldice a Dios, pero estas imprecaciones (como las de Jeremías) van directamente contra algo que ha sido creado por Dios. El v. 3 une el día del nacimiento con la noche de la concepción; según esto, los vv. 4-6 (leyendo *yôm,* «día», en 6a) se refieren al primero, mientras que los vv. 7-10 hablan de la segunda. Son personificados como seres sensibles que no sólo conocen, sino que además son responsables de los acontecimientos que presenciaron (cf. Sal 19,3-4); Job quisiera que Dios los borrase del calendario, que los «descrease» (4a dice literalmente «aquel día: haya tiniebla», invirtiendo el «haya luz» de Gn 1,3). **7-10.** La noche, tiempo de la concepción y la fertilidad —del gozo—, debería ser estéril y luctuosa. **8.** Se alude a los magos, que pretendían ser capaces de controlar el abismo y los monstruos que lo habitaban. *Leviatán:* «Personificación de las fuerzas del mal que poblaban el caos primordial, vencidas por Yahvé cuando éste creó el mundo» (DiccBib 1092; cf. H. Wallace, BA 11 [1948], 61-68; J. L. McKenzie, TS 11 [1950], 275-82; G. R. Driver, *Hom. Levi della Vida* [Roma, 1956], 234-49). **9.** No los ojos o los párpados, sino «las pestañas de la aurora», es decir, los rayos desplegados como un abanico que anuncian la salida del sol cuando éste se halla oculto todavía.

20 b) MEJOR ES MORIR PRONTO (3,11-12.16). **11.** *al nacer:* Léase «estando [todavía] en el vientre» (M. Dahood, Bib 44 [1963], 205).

12. *las rodillas:* Más que a la madre o a la nodriza puede referirse al padre, que con ese gesto reconoce a su hijo; cuando tal reconocimiento se negaba, el niño podía ser arrojado para que pereciera.

21 c) RAZONES PARA MALDECIR (3,13-15.17-19). Relegado al mundo inferior en el momento mismo de nacer, Job hubiera «disfrutado» de una no existencia carente de toda inquietud, preferible a la presente angustia. Estaría ahora junto con los espíritus de los grandes de la tierra (14-15), pero también de los desgraciados (18-19), cuya liberación de los sufrimientos le gustaría compartir. **17.** *turbación:* El término alude a la desgracia que se causa a otros, lo que equivaldría a decir que «allí nadie es oprimido por crueles tiranos». Es notable la sensibilidad que demuestra el autor con respecto a la miseria desesperada de los prisioneros y los esclavos (cf. 7,1; 31,13-15); los sentimientos de Job son similares; en consecuencia, las imágenes del conductor de esclavos y el amo sin entrañas se aplican, en su experiencia efectiva, a Dios (en apoyo de la lectura del TM, v. 20, «¿por qué da él la luz...?»).

22 d) LAMENTACIÓN RENOVADA (3,20-23.24-26). ¿Por qué otorgar un don que se convierte en una carga pesadísima para quien lo recibe? **22a.** «Se alegrarían de [llegar a] la tumba», leyendo *gal,* «túmulo». **23b.** Cf. Lam 3,7. El v. 26 forma inclusión con el v. 13, repitiendo «fácil», el mismo término que «tranquilo», y «reposo»; también es un eco de «turbación» y «reposo» del v. 17.

23 B) Primer discurso de Elifaz (4,1-5,27). Es de suponer que Elifaz sea el más viejo de los tres y, por consiguiente, el más sabio; ciertamente, es el más comedido y elocuente. Siente una estima auténtica por Job, y se halla profundamente triste por su situación. Sabe muy bien el consejo que debe darle, la sabiduría que abrirá el camino para que Job logre el alivio en sus sufrimientos. Pero Elifaz se ha sentido un tanto desconcertado por el lamento de Job, en el que éste se ha limitado a desearse la muerte, pero no ha pronunciado ningún ruego con vistas a recuperar la prosperidad y una situación feliz. Ha dado a entender incluso que critica de forma inconveniente a Dios y que considera su desgracia como un misterio incomprensible. Para Elifaz no hay misterio alguno en todo ello. Ha diagnosticado de un vistazo el caso de Job. Evidentemente, estas desgracias han ocurrido para castigar a Job por alguna transgresión o negligencia culpable, quizá inconsciente. Elifaz pretende ayudarle a repasar su conciencia, arrepentirse de sus pecados y recuperar así la benevolencia de Dios. (K. Fullerton, JBL 49 [1930], 320-74). El Sal 32 reflejaría exactamente el caso de Job, en especial sus vv. 3-5.

La estructura de este discurso se presenta muy cuidada, con un cuerpo principal formado por ocho estrofas de cinco versos; una conclusión de dos versos (5,1-2) pone fin a la primera sección; la segunda es interrumpida por una estrofa de tres versos (5,14-16), y finaliza con una conclusión de un solo verso (5,27).

24 a) DOCTRINA DE LA RETRIBUCIÓN (4,2-6.7-11). Los discursos de los amigos comienzan normalmente con una pregunta y aludiendo a las

palabras de Job. Elifaz empieza demostrando una gran delicadeza, apelando además a la sensatez que Job siempre había demostrado al aconsejar a otros. Desgraciadamente, esta actitud queda ya fuera de lugar; Job ha aceptado la doctrina común de la retribución (cf. 29,18-20), cosa que resulta inconcebible, pero justamente ahora empieza a ponerla en duda porque no da cuenta satisfactoria de su actual situación. Luego (v. 6) Elifaz quiere obligarle a confiar apoyándose en los fieles servicios tributados a Dios en el pasado; reconoce que Job fue piadoso e íntegro (en correspondencia con el «temeroso de Dios» y el «íntegro» de 1,1.8). (Pero, más adelante, negará ambas cosas: 15,4; 22,4-5). **7-9.** Elifaz hace un resumen de la doctrina ortodoxa y pregunta a Job ingenuamente si es que no la recuerda. Pretende probarla ante todo fundándose en la experiencia: él mismo ha contemplado cómo la justicia divina actuaba infaliblemente en el mundo (cf. Sal 37,25). Un hombre que pretenda afirmar tal cosa ha debido cerrar sus ojos ante muchas situaciones, como Job señala tajantemente (9,22-24; 21,7-17); pero, en particular, Elifaz se niega a ver el caso que tiene ante sí; no ha querido examinar la posición de Job. Dicho brevemente: tiene una mente cerrada y se encuentra completamente satisfecho con su doctrina tan fácil de comprender, que aplica complacida y fríamente a Job. **7.** *perece:* Este término vuelve a aparecer en los vv. 9a, 11a y 20b. **8.** Como principio general, es correcto; pero Elifaz lo absolutiza hasta el extremo de poder darle la vuelta y afirmar, en tono infalible, que «quienes cosechan turbación es que la habían sembrado con su maldad». **10-11.** El rico vocabulario del autor acierta a encontrar cinco términos distintos para designar a los leones.

25 b) REVELACIÓN DE ELIFAZ (4,12-16.17-21; 5,1-2). Además de la experiencia («he visto», 4,8 y 5,3), Elifaz está en condiciones de aportar como prueba una revelación privada («he escuchado», 4,16). Describe, con gran fuerza evocadora y misterio, una audición espiritual, pero no se explica el origen de este mensaje. Se designa con los términos (v. 12) *dābār* (una palabra) y *šemeṣ* (un susurro), y se afirma que causaba un terror preternatural. Parece que Elifaz insinúa algo que no puede afirmar; el pasaje podría ser una parodia intencionada de los intentos que otros hacían por invocar una autoridad cuasi sobrenatural en favor de las doctrinas sapienciales, lo mismo que los autores de oráculos y los profetas. Lo bien que viene el mensaje al argumento de Elifaz hace que aquél resulte un tanto sospechoso. **17.** Puede entenderse en sentido general —«¿Puede ser [considerado] justo y puro el hombre en comparación con la justicia y la pureza trascendentes de Dios?»— o específico —«En un caso determinado, ¿puede un hombre, acreditándose a sí mismo como justo e inocente, probar que Dios es injusto y reprensible?»—. En cualquier caso, lo que pretende Elifaz es convencer a Job de que éste ha de aceptar la sentencia de Dios que le declara pecador, tanto si entiende su pecado como si no.

5,1-2. Advertencia contra los lamentos inútiles. Ni siquiera uno de los «santos» (los siervos y mensajeros de 4,18) podría salvar del des-

agrado y el justo resentimiento de Dios a un pecador que se niega a reconocer su culpabilidad o a pedir perdón a Dios.

26 c) RECOMENDACIÓN (5,3-7.8-13.14-16). **3-5.** Elifaz ilustra sus afirmaciones de 5,2. El v. 4 alude, astutamente, al destino de los hijos de Job. El v. 6 hace referencia a 4,8. **7b.** *centella:* O «águilas»; lit., «hijos de Resep», dios del fuego y de la peste, pero relacionado también con las aves. **8.** *en tu lugar:* No está en hebreo; el TM dice: «pero yo, yo buscaría a Dios». «Buscar a Dios» *(dăraš)* es un tema favorito de los profetas (por ejemplo, Am 5,4.6). Ello implica que el individuo —Job en este caso— ha abandonado a Dios por cierto tiempo, y ahora debe hacer penitencia y retornar a él. **9.** Omitir el v. 9, que ha sido transferido por error tomándolo de 9,10. **10-13.** Doxología al estilo hímnico (DiccBib 498, 852-53). El *Magnificat* se hace eco de los vv. 11, 15-16 (Lc 1,51-53).

27 d) ALIENTOS (5,17-21.22-26.27). Elifaz termina con un adorno retórico que junta cuidadosamente dos estrofas en un estilo sapiencial muy refinado. **17.** La primera empieza con una bienaventuranza (cf. Sal 94,12). El v. 19 introduce un «proverbio» numérico (cf. Prov 6,16-19; 30,15ss; Eclo 25,7-10; A. Bea, Bib 21 [1940], 196-98; W. M. W. Roth, VT 12 [1962], 300-11). En los vv. 20-21 se mencionan seis calamidades que Dios impedirá: hambre, muerte, guerra, espada, calumnia y ruina. El v. 22a continúa con «ruina [la misma palabra] y hambre» (repitiendo la sexta y la primera calamidad), añadiendo a todas ellas la séptima: los animales salvajes. **23-26.** Se enumeran a continuación las siete bendiciones que Dios otorgará; seis de ellas ocupan un estico (las calamidades fueron mencionadas más brevemente, 20-21), y la séptima ocupa el v. 26 con su pintoresca comparación. **27.** Elifaz resume. La experiencia y la revelación (observado... escuchar) confirman su enseñanza. La última frase («tú, aplícatelo a ti mismo») expresa su tranquila seguridad en que a Job sólo le queda poner en práctica lo que se le ha explicado.

Este discurso es elocuente, y su contenido ortodoxo; pero en el contexto resulta una parodia. El lector sabe ya desde el prólogo que el análisis que Elifaz hace sobre el caso de Job no es correcto; de hecho, al insistir tanto en el «motivo utilitario», su postura se confunde con la del Adversario. Da por supuesto que a Job le animarán todas las clases de premios que se le ofrecen, mientras que éste, en realidad, lo único que desea (cap. 3) es la quietud de la muerte. Cuando se decida a pedir algo más positivo, no será una nueva prosperidad, sino que alguien le explique las acciones de Dios (10,2ss).

28 **C) Primera respuesta de Job (6,1-7,21).** Al dar su respuesta, Job no lo hace como un contrincante que va rebatiendo al adversario punto por punto, sino que lleva a cabo un análisis de su propia situación, muy distinto del que han hecho los amigos. Empieza quejándose de que Elifaz haya abordado su caso con prejuicios. Este pretendido consolador no ha acertado a medir la enormidad del desastre sufrido por Job ni el problema fundamental que ha planteado en la conciencia de éste. Elifaz y los otros dos están unidos a Job por un pacto de amistad, y deberían

demostrarle *ḥesed* o «amor de alianza». Ello hubiera exigido ante todo el expresarle su compasión (cosa que hicieron al principio con su silencio dolorido) para intentar después comprender su punto de vista con respecto a lo acontecido. Deberían haber aceptado el testimonio que les ha dado sobre su propia inocencia, y si no podían estar de acuerdo con él, tendrían que haber alegado su propio testimonio (6,24). No debían haber supuesto que la malicia de Job quedaba suficientemente probada por el hecho de sus sufrimientos. A continuación de esta vehemente protesta, Job reafirma ser inocente, describe su dolor y hace una patética apelación a Dios, a la que mezcla amargos reproches por haber sido tratado sin sentimientos.

El discurso contiene 16 estrofas: cada cuatro, una contiene cuatro versos, mientras que las restantes se componen de tres.

29 a) MISERIA DE JOB (6,2-4.5-7.8-10). Continúa Job en el tono de su lamentación del cap. 3, pero con una referencia más explícita a Dios. **2a.** *angustia: Kaʿas,* traducido por «impaciencia» en 5,2 (y por «disgusto» en 10,17). El tema en cuestión no es la «indignación» de Dios ante el pecador insensato, sino la que experimenta Job por sus sufrimientos inmerecidos. **2b.** Exactamente, «todas mis calamidades fueran amontonadas juntas en los platillos». Angustia y calamidad se corresponden en virtud del paralelismo; cualquiera de ellas pesaría más que las arenas. **4.** Imagen homérica: el arquero divino disparando sus flechas envenenadas contra la víctima. El título *šadday* (el Todopoderoso) había sido empleado ya por Elifaz, 5,17; lo que éste llamaba disciplina es calificado por Job como tortura. El v. 5 justifica el «bramido» de Job (3,24b; 4,10); se encuentra privado de todo lo necesario para vivir, es decir, de todo lo que exige una normal existencia humana. **6-7.** El consejo de Elifaz le ha resultado completamente inútil. «Clara de huevo» es la traducción acostumbrada de un texto difícil; se quiere expresar algo nauseabundo. **8-10.** Job no se deja engañar por las felices perspectivas que Elifaz ha desplegado ante él; su aflicción no se debe a nada que él haya hecho, y no puede ser eliminada por un fácil «arrepentimiento». Todo lo que Job desea es una rápida muerte (como en el cap. 3). **10.** Su único consuelo consiste en no haber fallado, como su misma esposa le proponía, en su lealtad, a pesar de verse tan duramente tratado (cf. 23, 12). Parece que Job alude aquí veladamente a un aspecto de sus pruebas que ya fue presentado en el prólogo.

30 b) ESTROFA DE TRANSICIÓN (6,11-14). Job prorrumpe en apasionadas protestas contra el aumento de su dolor por no haber obtenido el consuelo que esperaba de sus amigos. **12.** «Piedras» y «bronce» implican una alusión a unas estatuas; un ser de mármol o de metal no sentiría nada, pero Job es un hombre de carne y hueso. **14.** Versículo oscuro. «Ternura» es *ḥesed,* y se le debe a un amigo. Quizá deba leerse «el que retira a su amigo la ternura, reniega de...».

31 c) JOB, DECEPCIONADO POR SUS AMIGOS (6,15-17.18-20.21-23. 24-27). Sin entrar propiamente en argumentación alguna, Job expresa

su profundo disgusto. En vez de darle ánimos, sus amigos actúan como enemigos. La reacción de Job es ilustrada con un símil de corte homérico, el más elaborado de todo el libro. Los torrentes que fluyen por los wadis de Arabia y Siria no son continuos en la mayoría de los casos; corren con furia en la estación lluviosa, pero más pronto o más tarde se secan, cuando cesan las lluvias. Los hay también que un año fluyen durante todo el verano, pero quedan secos al año siguiente. Los viajeros que atravesaban el desierto y contaban con hallar agua en uno de estos wadis se exponían a morir de sed en el caso de que la corriente hubiera cesado ya. La tristeza y desesperación de estos viajeros son una imagen de la reacción de Job frente a sus amigos, que se han comportado de la forma que queda ilustrada en el discurso de Elifaz (21a). **22-23.** No es mucho lo que pide a sus «hermanos» (15a): no les ha exigido dinero ni que arriesguen por él su vida (el pacto de amistad que los une podría llegar a plantearles estas exigencias); sólo les ha pedido que le demuestren cierta simpatía haciéndose cargo de su punto de vista y ayudándole, llegado el caso, a encontrar sentido a esta pesadilla. **26-27.** En efecto, la interpretación de Elifaz es inhumana. Le interesa más la enfermedad que el paciente.

32 d) ESTROFA DE TRANSICIÓN (6,28-30). Job plantea un reto formal, apelando al vínculo de la amistad y afirmando su propia sinceridad. **29a-30a.** Se emplea el mismo término, *'awlāh* (traducido por «falsedad» en 13,7 y 27,4). En Job no hay deslealtad alguna; que tampoco la haya en ellos.

33 e) SOLILOQUIO (7,1-3.4-6.7-10). Se supone que los amigos rechazan las exigencias de Job, y éste deja de dirigirse a ellos, volviendo al tema de su lamentación. Compara la vida humana en general a un servicio militar obligatorio, a un jornalero y a la esclavitud pura y simple: los tres estados proverbialmente más miserables de la vida (cf. M. David, «Revue Philosophique» 147 [1957], 341-49). Así replica Job a los argumentos de Elifaz en 5,17ss, donde éste mostraba un optimismo fácil. Cada hombre tiene asignados un plazo de vida y una tarea; el tiempo y la tarea de Job están llenos de miseria. El v. 4 es un trístico; por consiguiente, 4-6 forman una estrofa de tres versos. **7.** *recuerda:* Es la palabra que Elifaz le decía a Job en 4,7; pero ahora, de repente, Job se dirige a Dios. De «mi ojo no volverá a ver...» (así, lit., en 7b), pasa a «el ojo del que me mira» (8a), y después a «tu ojo» (8b, lit., «tu ojo sobre mí, — pero yo ya he desaparecido»). Es revelador el tono de esta primera alocución dirigida a Dios. No se trata de la súplica penitencial que Elifaz le había recomendado (5,8); Job, acostumbrado a unas relaciones imperturbadas con su divino bienhechor, apela implícitamente al amor que Dios le tiene. Sus amigos humanos le han fallado, pero da por supuesto que su amigo divino se cuidará de él; sólo que quizá sea ya demasiado tarde. **9-10.** Esta afirmación sobre la muerte como final absoluto es importante y volverá a repetirse varias veces (cf. 7,21; 10,21; 14,10.12.18-22; 17,13-16). Todo el problema sería diferente si Job tuviera alguna idea de un juicio y una posible

felicidad después de la muerte, pero no tiene prueba alguna a favor de esta creencia (cf. 14,13-17; cf. también comentario a 19,25-27).

34 f) QUEJAS DIRIGIDAS A DIOS (7,11.20cd.12; 13-15; 16-18; 19-20ab.21). Esta es la primera plegaria formal de Job. Elifaz se quedaría asombrado al escucharla. Job nunca ha entendido sus relaciones con Dios sobre la base de la justicia retributiva, según la cual el individuo debe observar determinadas normas, hacer ciertas cosas y evitar otras, por todo lo cual el justo juez le premia en la proporción debida (la idea de Elifaz y también la del Adversario). Job mira a Dios como alguien a quien adora y ama, a quien puede dirigirse con entera confianza; esta relación es de orden personal, y sólo admite las categorías de amistad o enemistad, amor u odio. Este amigo tan querido se ha vuelto ahora contra Job, maltratándole y atormentándole. No hay por qué hablar de justicia o injusticia; el problema es otro: ¿por qué un amigo empieza a comportarse de pronto como si fuese el peor enemigo? El v. 20cd, restituido a su lugar más probable, a continuación del v. 11, sería un comienzo enfático, con su *lāmāh,* «¿por qué?», como en 3, 11.20: «¿Por qué me has hecho blanco de...?» (cf. 6,4). **12.** *yām* y *tannîn* son el mar y un monstruo marino, símbolos mitológicos de los poderes del caos, vencidos por el creador en una batalla cósmica, pero que todavía han de ser vigilados como posibles amenazas contra el poder de Dios (cf. comentario a 3,8). **13-14.** Dios le persigue noche y día. **15.** Léase «mi alma prefiere ahogarse, mis huesos prefieren la muerte» (N. M. Sarna, JJS 6 [1955], 109). **16-18.** Sombrío análisis de la presencia de Dios, cuando esta presencia, como en el caso de Job, no es benigna, paternal y amorosa, sino hostil y opresora. **17.** Sal 8,5 es una exclamación de admiración y gratitud ante el cuidado que tiene Dios del hombre, ser insignificante; con amarga ironía lo cita Job y lo aplica a la vigilancia de que Dios le hace objeto (J. Hempel, *Forschungen und Fortschitte* [vol. 35; Berlín, 1961], 123). De seguro que no es digno del Todopoderoso ocuparse en atormentar a una criatura tan sin importancia. **19b.** Expresión idiomática que todavía se usa en árabe para pedir un momento de respiro. **20b.** Quizá haya de leerse (con los LXX): «Tú, que inspeccionas los corazones de los hombres». **21a.** Este versículo sigue inmediatamente a 20b: aun cuando Job hubiera pecado, no puede haber causado mal alguno a Dios, y la grandeza divina quedaría mucho más patente ejerciendo su perdón. **21cd.** Termina Job explicitando más la idea apuntada en el v. 8. Realmente no es posible que Dios quiera tratarle de este modo; pero cuando Job comprueba en la realidad lo que Dios está haciendo con él, preferiría morir, y entonces sería demasiado tarde para poner las cosas en orden.

35 **D) Primer discurso de Bildad (8,1-22).** Bildad es más joven, de ideas más estrechas y posee mucho menos tacto que Elifaz. Se ha sentido escandalizado por la libertad que se toma Job, por la irreverente familiaridad que éste ha demostrado al hablar de y a Dios. Estas quejas y protestas le parece que minan un principio fundamental de la religión, el que Dios jamás comete injusticias. Al igual que Elifaz, sólo admite la

justicia retributiva como base que sustenta todas las relaciones entre Dios y los hombres. De hecho, da por supuesto que las funciones de Dios son automáticas: los hombres son libres para elegir esto o aquello, pero en los juicios de Dios no queda lugar para el amor o la libertad. Dios sólo puede reaccionar de acuerdo con las acciones de los hombres. De ahí la cruda imagen que traza Bildad: los hombres se dividen en dos grupos: los malvados y los justos; Dios destruye a los primeros, quizá después de un breve espacio de prosperidad, mientras que bendice a los justos. Bildad funda su argumentación no en la experiencia personal, sino en la tradición de las generaciones anteriores, fuente indiscutible de sabiduría.

Su discurso consta de siete estrofas de tres versos.

W. A. Irwin, *The First Speech of Bildad:* ZAW 51 (1953), 205-16; M. Löhr, *Die drei Bildad-Reden im Buche Hiob:* BZAW 34 (Hom. K. Budde; 1920), 107-12.

36 a) INTRODUCCIÓN (8,2-4.5-7). Empezando, como de costumbre, con una pregunta retórica y una alusión a las palabras de Job, Bildad se centra decididamente en la cuestión de la justicia divina (que Job no *había planteado*). **4.** *Se mantiene en la conclusión, que le parece obvia:* los hijos y las hijas de Job debieron de ser muy pecadores y han recibido lo que merecían (Elifaz sólo lo había insinuado, 5,4). **5-7.** Puesto esto en claro, Bildad, de acuerdo con su propósito original (2,11b), pasa a consolar y confortar a Job (sin gran acierto), prometiéndole una prosperidad renovada con tal que acepte el consejo de sus amigos. El v. 5a corrige las últimas palabras de Job, 7,21d, usando el mismo verbo, *šiḥar:* Job debe buscar a Dios, sin esperar que Dios le busque a él. **5b.** *haz súplicas:* Pidiendo el perdón de sus pecados. **6.** Debe omitirse el primer estico por ser una glosa.

37 b) DOCTRINA (8,8-10.11-13.14-16.17-19). Después de citar las autoridades en que se apoya, Bildad desarrolla su doctrina a base de comparaciones, que tienen un indudable colorido egipcio. **11-13.** El papiro y las cañas se marchitan rápidamente cuando se seca el lecho pantanoso en que crecen; así ocurre también con los malvados cuando Dios les retira su favor. **14-19.** El texto está corrompido y puede que en desorden; quizá deba leerse en este orden: 14-15, 18, 16-17, 19. Lo mismo que una planta de jardín, el malvado puede ser desarraigado y destruido en un instante.

38 c) CONCLUSIÓN (8,20-22). Bildad termina con una nota optimista y hasta complaciente. Está seguro de haber convencido y «consolado» a Job. **21.** Adaptación de Sal 126,2ab. **22b.** La última palabra, *'ênennū,* «ya no es», es un eco de la última palabra pronunciada por Job, 7,21d: *'ênennī,* «ya no soy», es decir, que Job, al hablar de esta manera, se está colocando a sí mismo entre los malvados.

La ironía del autor está muy clara en esta estrofa; las promesas de Bildad se cumplirán, pero no como él se figura. **20.** Job ya ha sido declarado perfecto *(tām;* no «justo») por Dios (1,8; 2,3), y Bildad emplea

el singular: «... no rechaza al hombre perfecto» (= Job). Pero «malvados» va en plural (= ¡los amigos!). El v. 21 resultará cierto sin necesidad de que Job siga el consejo de Bildad, y el v. 22 es pronunciado por Bildad en contra de sí mismo (cf. 42,7-8).

39 E) Segunda respuesta de Job (9,1-10,22). Tiene la misma estructura general de los caps. 6-7: una sección en que se responde a los amigos (9,2-24); un breve soliloquio (9,25-10,1a), y una alocución dirigida a Dios (10,1b-22). Tiene un tono menos personal que el anterior discurso; de hecho, las palabras de Job se dirigen a los amigos sólo indirectamente. El discurso de Bildad es prácticamente ignorado; sin embargo, Job acota la observación de Elifaz acerca de la justicia del hombre ante Dios (4,17). La justicia de Dios consiste realmente en su poder; hace aquello que decide hacer y nadie puede oponérsele; si declara a alguien culpable, es que así es. No cabe apelación ni se puede invocar otro criterio de justicia. Pero si la conciencia del hombre está limpia, entonces entiende su dolor no como justicia, sino como ira divina. Este es el caso de Job. La tercera sección constituye otro apasionado alegato y una invocación dirigida a Dios, que desemboca en una queja doliente porque Dios le ha dejado solo (K. Fullerton, *On Job, Chapters 9 and 10:* JBL 53 [1934], 321-49; *Job, Chapters 9 and 10:* AJSL 55 [1938], 225-69).

La primera sección contiene siete estrofas de tres versos, interrumpidas por dos versos de transición: 9,11-12. El soliloquio tiene tres estrofas, de cuatro, tres y cuatro versos. La alocución dirigida a Dios consta de dos versos (10,1b-2) seguidos de cuatro estrofas de cinco versos. Los vv. 9,24.33-34a; 10,3.15.17 son trísticos (cf. Skehan, CBQ 23, 132-34).

40 a) DIOS, IRRESISTIBLE EN SU PODER Y EN SU JUICIO (9,2-4.5-7. 8-10.11-12). **2.** Job altera ligeramente las afirmaciones de Elifaz (4,17) para subrayar el tono jurídico de sus imágenes. Si Dios es parte en este proceso, necesariamente lo ganará, no porque pervierta la justicia, sino porque la justicia es aquello que él decide. **4a.** El TM no dice «Dios es...»; el verso podría significar «Qué hombre, por sabio que sea...». **5.** Job inicia una doxología, más brillante que la de Elifaz (5,10-16), pero significativamente se limita a obras de poder, no justicia o salvación. **9.** (Cf. G. R. Driver, JTS 7 [1956], 1-11). **11-12.** La actividad cósmica de Dios cae más allá del control o el entendimiento humanos; es un misterio en sentido estricto. Según Job, lo mismo puede afirmarse acerca de las intervenciones divinas en la vida humana. Pero los amigos insisten en que pueden explicar esto último, infaliblemente, en términos de justicia retributiva.

41 b) DIOS ES ARBITRARIO (9,13-15.16-18.19-21.22-24). Job pasa de lo general a lo particular. Le es imposible «pleitear» con Dios o establecer su propia inocencia si Dios le condena. Con todo, ello no significa que haya dado necesariamente motivos para que le inflijan este trato tan duro; en modo alguno se ha rebelado contra Dios. **13.** *Ráhab:* «Monstruo marino mitológico que personificaba las fuerzas del caos»

(DiccBib 1642-43; cf. comentario a 3,8). **22.** *inocente: Tām,* «perfecto», como en 8,20; Job contradice a Bildad.

42 c) JOB, INDEFENSO (9,25-28.29-31.32; 10,1a). Soliloquio, pero con algunos apartes dirigidos a Dios (vv. 28b, 31). Si el sufrimiento es un signo infalible de culpabilidad, ello significa que Job ya ha sido condenado por Dios y nada puede hacer para remediarlo. La culpabilidad se entiende como un estado de condenación producido por la sentencia del juez; es algo objetivo e independiente de la conciencia del individuo. **30.** (Sobre el significado de lavarse las manos, cf. R. Press, ZAW 51 [1933], 246-47). **32-33.** ¡Si hubiera un tribunal de apelación, un superdios a quien Job pudiera recurrir para que terciara entre él y su opresor! Esta atrevida idea ilustra otro de los fallos de la teología defendida por los tres amigos (apoyándose en la cual argumenta ahora Job): su concepto de una especie de justicia conmutativa entre Dios y el hombre destruye la trascendencia divina y tiende, en este sentido, a rebajar a Dios a la altura del hombre. De ahí la *reductio ad absurdum* sugerida por Job.

43 d) ESPECULACIÓN Y LLAMADA (10,1b-2.3-7.8-12). Job se dirige al Dios «real». Los amigos no han entendido su caso; Job tratará de hallar una interpretación más fiel a la verdad. Especula desesperadamente sobre los posibles motivos de la persecución que sufre, proponiendo —y rechazando— una serie de teorías disparatadas, en un intento de provocar la respuesta. ¿Acaso es Dios un sádico o (4) ha cometido un error o (5) se siente celoso de los hombres cuando los ve felices, como si su propia felicidad estuviera limitada en el tiempo? **8-12.** «Mano» en el v. 7 lleva a «manos» en el v. 8; esta interesante estrofa resume la embriología del mundo antiguo (Sal 139,13-15). Job recuerda con temor el proceso de su propia formación en el seno materno, por manos de Dios, y los dones que entonces y después le fueron hechos. **12a.** *gracia y favor:* El TM dice «vida y *ḥesed*», un amor especial (cf. Sal 63,4a). Por tanta solicitud, Job nunca podría mostrarse suficientemente agradecido.

44 e) LUCTUOSO CONTRASTE (10,13-17.18-22). **13.** Pero estos sentimientos de gratitud se enturbian al pensar que Dios podía estar preparándose una víctima para torturarla. **15.** Se niega ahora la idea de los amigos sobre una causalidad moral estricta de los actos humanos. No hay diferencia en que Job actúe con rectitud o sin ella; Dios ha decidido atormentarle por razones que sólo a él pertenecen. **17b.** *desagrado: Kaʿas,* como en 5,2a; la «impaciencia» de Dios no alcanza únicamente al insensato, sino que también aflige al justo. **18.** La última estrofa vuelve al tema del cap. 3 y comienza con un enfático *lāmāh,* «¿por qué?», eco de 3,11.20. El v. 20 repite el tema de la presencia ingrata de Dios, como en 7,16.19; Job sólo puede desear que Dios se aparte de él. Los vv. 20b-21a citan, con ligeras modificaciones, Sal 39,14.

45 **F) Primer discurso de Sofar (11,1-20).** El tercero y quizá también el más joven de los tres amigos de Job es Sofar de Naamá. Muestra ser el menos original y el más vehemente de todos. No recurre (como Elifaz) a su propia experiencia ni (cómo Bildad) a la tradición de los antiguos. Su autoridad es la sabiduría misma, un conocimiento que se justifica por sí mismo, que él posee y que se identifica (al menos en su aplicación al vivir humano) con la sabiduría de Dios. Esta doctrina no sólo es clara y cierta en sí misma, sino también en el caso de Job. En cuanto a la forma, el discurso constituye un paralelo bien desarrollado de las dos primeras estrofas de Bildad; 11,2-6 = 8,2; 11,7-12 = 8, 3-4; 11,13-19a = 8,5-7. Pero mientras Bildad emprendió la defensa de la justicia divina, Sofar glorifica la sabiduría de Dios, que, a su juicio, exige también una defensa frente a las críticas escandalosas e ignorantes de Job. Finalmente, al igual que los otros dos oradores, Sofar anima a Job con las perspectivas de una felicidad renovada. En vez de pretender insensatamente que es inocente (su situación es prueba evidente de lo contrario), Job debe arrepentirse de su iniquidad y pedir perdón a Dios; de esta forma alcanzará una prosperidad renovada.

El discurso consta de tres estrofas de seis versos cada una, con dos versos más a modo de conclusión.

46 a) LOCURA DE JOB (11,2-6.7-12). **2.** *tener razón:* En sentido judicial: «Ser juzgado justo y absuelto». Las palabras de Job son sólo palabras, sin sustancia alguna. **4.** No se trata exactamente de una cita, sino de un resumen de todo aquello que Sofar encuentra inaceptable en la actitud de Job (cf. 9,21; 10,7.15b). **6a.** Léase «y declararte los secretos de la sabiduría, que son maravillosos a nuestro entendimiento» en el quinto verso de la estrofa. **8-9.** Bella afirmación poética de la trascendencia divina con respecto al entendimiento humano. **12.** Proverbio citado a manera de conclusión y cuyo significado resulta oscuro.

47 b) CONSEJOS Y ALIENTOS (11,13-19a.19b-20). Sofar desea sinceramente que Job se enmiende y así pueda recuperarse. Deja la cuestión de los pecados que haya podido cometer a su propia conciencia (14) y hace una brillante (e ingenua) descripción de los premios reservados al arrepentimiento. **15.** *seguro que así:* Enfático, contradiciendo a cuanto Job había dicho en 10,15. **19b-20.** La breve estrofa conclusiva es una advertencia veladamente amenazadora; la última frase indica que el deseo de morir, repetidas veces expresado por Job, es ya un rasgo característico del malvado; cf. una pulla semejante en el discurso de Bildad: 8,22b.

48 **G) Tercera respuesta de Job (12,1-14,22).** Este discurso es el más largo de los que pronuncia Job, exceptuando su soliloquio final. Ya han hablado cada uno de los tres amigos, y Job, al comprobar que unánimemente y sin concesiones los tres rechazan el testimonio que él les ofrece de su conciencia limpia, se revuelve contra ellos con amargo sarcasmo. Muchas de las cosas que han dicho son ciertas, pero son simples tópicos; no hace falta ser muy sabio para afirmar que Dios gobierna el universo y que puede hacer todas las cosas que quiere. Job subraya esta verdad con otra doxología, en la que se describe el gobierno ejercido por Dios sobre los asuntos humanos, y cómo Dios, por misteriosas razones que sólo él conoce, provoca la subida y la caída de pueblos y

reinos. Pero los amigos toman estos principios, en los que Job se apoya también, exactamente igual que ellos, y los aplican erróneamente a su caso. Los caminos de Dios, en concreto, no son tan fáciles de interpretar y comprender; resultan extremadamente misteriosos para el hombre. Los amigos no están dispuestos a admitir el misterio. Forzados por la situación, tratan de defender a Dios en términos humanos, y hasta llegan a mentir en el intento. Esta ultrajante perversión es denunciada por Job con términos durísimos. Este, por su parte, defiende que la debida reverencia que es preciso demostrar a Dios exige ante todo respeto a la verdad. Ahora está dispuesto a rendir testimonio en favor de esta verdad, proclamando al mismo tiempo su limpia conciencia, si ello fuera preciso, en presencia del mismo Dios. Por un momento hace suya la conclusión de los tres amigos: si Job es culpable, que Dios aclare en qué consiste su culpa. Pero bien sabe él que Dios no puede hacer tal cosa; lo que pasa realmente es que está portándose con Job como si éste fuera un culpable. ¿Se trata, pues, de una aberración momentánea por parte de Dios? Job se aferra a esta idea: está dispuesto a soportar este extrañamiento de Dios si se le asegura que habrá una reconciliación en el futuro; si, por ejemplo, se produjera un encuentro feliz con Dios después de esta vida miserable. Pero esta idea es ilusoria: la muerte es el final. No es posible una restauración o una recuperación de la felicidad. El discurso finaliza con la misma nota luctuosa de los caps. 7 y 10.

La división en estrofas resulta incierta, debido a las oscuridades del texto. Skehan (CBQ 23, 134-37) propone: nueve estrofas de cinco y seis versos alternativamente (caps. 12-13), una estrofa de cuatro versos que sirve de transición (14,1-3), tres estrofas de tres versos cada una y dos estrofas de cinco versos.

49 a) LA SABIDURÍA DE JOB IGUALA A LA DE SUS AMIGOS (12,2-6. 7-12.13-19.20-25). **2.** El TM dice «vosotros sois gente», no «la», lo que significa que falta una palabra, probablemente «de discernimiento», o una expresión parecida. En todo caso, el sarcasmo aparece claro por el paralelismo del correspondiente estico. **3b.** BJ dice «no os cedo en nada», que debe omitirse, ya que es una transposición de 13,2b. Otras versiones lo omiten, con razón. **4-5.** El texto resulta oscuro y probablemente se halla corrompido. Las correcciones que se han sugerido (Terrien, Horst) darían: «... vecinos, como quien invoca a Dios, pero él le oprime; para la desgracia, hay burla; para la debilidad, desprecio; para el que resbala, un empujón más...». Lo que se quiere expresar (y Job se dispone a desarrollar su pensamiento en las siguientes estrofas) es que las calamidades, de las naciones o de los individuos, vienen a demostrar la supremacía y el misterio de Dios, pero no necesariamente la maldad por parte de quienes las sufren; en consecuencia, los amigos son injustos con él. **7-9.** *tú:* Job habla dirigiéndose a uno de los amigos en particular; seguramente se trata del último que habló, Sofar, al que se pone en ridículo por sus afirmaciones de 11,7-9. En 9b, el TM dice «la mano de Yahvé», la única vez que este nombre divino aparece en todo el diálogo. La frase es una cita de Is 41,20, lo que explica esta

anomalía (cf. la cita de 1,21). **12.** Posiblemente es una expresión sarcástica a propósito de Elifaz. **13-19.20-25.** Estas dos estrofas, que alaban a Dios por su «sabiduría y poder..., consejo y entendimiento..., fortaleza y prudencia», superan a cuanto dijo Sofar sobre estas mismas materias en 11,7-10; éste, sin embargo, saltó a una conclusión sobre la «iniquidad» (11,11) que Job rechaza.

50 b) RESUMEN Y ADVERTENCIA PARA QUE NO «DEFIENDAN» A DIOS CON ERRORES (13,1-5.6-11). **1.** Job opone su propia experiencia a la de Elifaz (cf. 4,8.12; 5,3.27); también él ha visto, escuchado y entendido. **3.** Elifaz había dicho (5,8): «Pero yo recurriría a Dios...»; Job repite las primeras palabras: «Pero yo hablaría...». Job puede decirlo porque se ha acostumbrado a hablar así. A través de todo el diálogo es él el único que ha dirigido sus plegarias a Dios. Los amigos le alaban, pero no se dirigen a él. No sienten la necesidad de esta relación personal. El Dios de quien ellos hablan opera una retribución en acuerdo estricto con los merecimientos humanos, y lo único que necesitan ellos es actuar correctamente. Nada hay que ellos necesiten o quieran decirle, con lo que se excluye toda posibilidad de una relación amorosa. Ellos no «razonan con Dios», sino acerca de Dios, y en parte erróneamente. **5.** Un agudo reproche contra los maestros de sabiduría (cf. Prov 17,28). **6-11.** Después del enfático «¡escuchad!», los restantes versos de esta estrofa empiezan con la misma letra. Este famoso pasaje constituye una enégica advertencia contra una tentación que puede sobrevenir a todos los controversistas y apologistas en cuestiones teológicas o en otras cuestiones. **7a.** La traducción de la Vg. es todavía más enérgica: *Nunquid Deus indiget vestro mendacio?* (¿Acaso tiene Dios necesidad de vuestras mentiras?).

51 c) JOB RAZONA CON DIOS (13,12-16.17-22.23-27). Esta protesta pidiendo una explicación es auténticamente religiosa y está inspirada en la pasada experiencia que Job ha tenido del amor divino y en lo mucho que ahora le preocupa su situación personal con respecto a él. Las imágenes elegidas tienen inevitablemente un tinte forense; de acuerdo con los convencionalismos establecidos en los salmos de lamentación, los enemigos son considerados como oponentes en un pleito, frente a los cuales el afligido ha de demostrar y vindicar su propia inocencia. Los amigos se han mostrado como tales enemigos, y Dios también ha resultado ser su enemigo, de acuerdo con las apariencias externas y la apreciación general de los hombres. En consecuencia, Job se presenta como contrincante de Dios en un juicio (cf. 9,32ss), lo que le lleva a imaginar una paridad ilusoria entre sí mismo y Dios y, por tanto, de concebir una relación de justicia entre uno y otro. Esta falsa representación será el motivo por el que Job habrá de arrepentirse al final del libro. Pero, por fortuna, esta idea no merma su intensa fe en el amor de Dios.

12b. *Gabbîm* podría interpretarse como «respuestas»: «Vuestras respuestas se desmoronan como el barro» (lit., «son respuestas de barro»). **14-15.** Job arriesga su vida al adoptar esta postura ante Dios, pero ya no le importa la vida. **15a.** *yo esperaré en él:* Así, el TM y las versiones;

pero el texto consonántico más antiguo dice «no tengo esperanza», que encaja mejor en el contexto. En consecuencia, el sentido sería: «El puede (o quiere) matarme —no otra cosa espero—, pero yo me defenderé...». **16.** Paradójicamente, Job considera que su disposición a enfrentarse con Dios es la mejor prueba de su inocencia, de su sinceridad, y, por consiguiente, la mejor garantía de que Dios terminará admitiendo que Job es justo («salvación»). Tiene fe absoluta en que, si Dios habla, lo hará en favor de Job.

17. La estrofa comienza con otro «¡escuchad!» enfático, paralelo de 13,6. **18b.** *tengo razón:* Tiene un sentido más técnico: «seré hallado inocente, absuelto». **19.** Job promete conformarse con el veredicto del tribunal. **20-22.** Job suplica (dirigiéndose a Dios) que Dios admita sus razonamientos y que no ponga en juego su poder infinito para aplastarlo. Está dispuesto a actuar como defensor (22a) o como querellante (22b). **23.** Al no recibir respuesta, Job habla el primero. Repite el desafío que lanzó a sus amigos: está seguro de no haber cometido las fechorías que hacen suponer sus actuales sufrimientos. **24.** Dios permanece en silencio. Ni declara a Job culpable ni confirma su inocencia. Y Job resume sus reproches. **26b.** *pecados de mi juventud:* Se alude a ellos como cosa de poca monta, de los que no debe hacerse responsable al hombre ya adulto. **28.** Debe colocarse a continuación de 14,2.

52 d) LAMENTACIÓN SOBRE LA VIDA HUMANA (14,1-2; 13,28; 14, 3.4-6.7-9.10-12). Job generaliza su lamentación, volviendo en el v. 3 al tema de 7,17. **4.** Versículo muy confuso; quizá falten algunas palabras. La mayoría de las versiones parafrasean. Algunos Padres de la Iglesia, apoyándose en la VL y en la Vg., ven aquí una alusión al pecado original, pero el texto hebreo no la justifica. Los vv. 7-9 y 10-12 forman estrofas en paralelismo: subrayan la condición perecedera del hombre con un marcado contraste poético.

53 e) SUEÑO Y REALIDAD (14,13-17.18-22). Dos estrofas paralelas de cinco versos. En la primera, Job contempla con vehemencia y pasión la posibilidad de una restauración de la intimidad con Dios más allá de la muerte, de una reconciliación en que Dios volvería a mostrarse como el amoroso bienhechor que es realmente. **13a.** *mundo inferior: Še'ôl,* morada de los muertos (cf. 13,17ss). Job supone una acusada dualidad en Dios: Dios ocultaría a Job... de su propia ira. El v. 15b es un eco de 10,8 (más que de 10,3, donde las palabras hebreas son distintas). También 16b alude a 10,6: Dios estaría dispuesto a restaurar la antigua relación de gracia y amor. **17.** Otro texto oscuro; en todo caso, no equivale a una confesión de culpabilidad (cf. 13,23). **18-20.** En la segunda estrofa, Job retorna a la triste realidad. **21-22.** Rechaza incluso el tradicional consuelo de dejar una familia próspera. De todas formas, Job ya no tiene hijos que le sucedan.

54 **H) Segundo discurso de Elifaz (15,1-35).** El tono de Elifaz difiere aquí notablemente del que empleó en los caps. 4-5. Antes había considerado a Job como un hombre fundamentalmente sabio y temeroso de Dios (4,3-6), que había incurrido en una justa y repentina cólera de

Dios por algún pecado. Pero ahora ha escuchado, en tres discursos sucesivos, cómo Job niega cualquier clase de culpa por su parte, rechaza el sacrosanto principio de que el sufrimiento es siempre y únicamente un castigo por las malas acciones, y desafía a Dios para que éste dé alguna explicación de sus males. Elifaz se siente no sólo ofendido por la brutal repulsa que opone Job a la doctrina tradicional de los sabios, sino también profundamente turbado ante una actitud de duda que, a su entender, amenaza su propia seguridad religiosa. Su fe en Dios va estrechamente unida a su doctrina sobre la retribución, y está dispuesto a defenderla a cualquier precio. De ahí la energía y el tono airado que da a su respuesta. En lugar del tema alentador —los premios reservados al justo— que subrayó en su primer discurso, ahora insiste en el aspecto negativo y amenazador: el castigo de los malvados.

El discurso comprende seis estrofas de cinco versos, una estrofa intermedia de tres versos (17-19) y una conclusión de un solo verso.

55 a) JOB HA HABLADO IMPÍAMENTE Y CON PRESUNCIÓN (15,2-6. 7-11.12-16). **2.** *sabio:* Enfático —«un hombre auténticamente sabio»— (cf. 8b). **4.** Elifaz había reconocido la piedad de Job (cf. 4,6), pero ahora pretende que su actitud destruye la piedad y la oración; sus palabras resultan ofensivas para «los oídos piadosos». **6.** Es indudable que Elifaz piensa en pasajes como 9,20.24; 10,3, etc. **7-8.** Se hace referencia aquí al mito del *Urmensch,* el hombre primordial, que disfrutaba de igualdad con los hijos de Dios y que, en particular, tenía acceso a la sabiduría de Dios. Este tema se encuentra reflejado, más que en Gn, en Ez 28,11-19 y en Prov 8,22-26, donde es transferido a la Sabiduría divina personificada. El v. 7b resulta aquí prácticamente idéntico a Prov 8,25b. Elifaz olvida oportunamente que él mismo ha pretendido poseer una sabiduría sobrehumana que se le comunicó a través de la audición de 4,12-21; mas en aquel momento su revelación era completamente ortodoxa, pero convencional. **10.** El orador, al parecer, está hablando de sí mismo. **11.** *consuelos... discurso:* Este último término es *dābār,* propiamente «palabra»; ambas expresiones se refieren al primer discurso de Elifaz (el único que se portó «correctamente» con Job), y ambas atribuyen a éste una autoridad que corresponde a las palabras de un profeta: otro toque de ironía del autor, con vistas al final del relato. **14-16.** Elifaz repite sustancialmente su «palabra» de 4,17-21 (citando además la frase pronunciada por Job, 14,1), pero con expresiones más duras en el v. 16; en el v. 16b ha de leerse «un hombre», no el género humano, sino un individuo concreto cuyo nombre no necesita repetir Elifaz.

56 b) EL IMPÍO Y PRESUNTUOSO TIENE SU CASTIGO (15,17-19.20-24. 25-29a.29b-34.35). **18b.** Léase «y cuanto sus padres no les ocultaron». **19.** Este versículo subraya la antigüedad y pureza —y la autoridad, por consiguiente— de la tradición sapiencial, representada por Elifaz. **20-24.** La primera de las tres estrofas que describen las tremendas calamidades que con toda seguridad sobrevendrán al hombre «abominable, corrompido». Primero se le muestra atormentado por su mala conciencia y en constante temor de un desastre. **25-28.** Se ofrecen dos ejemplos

(25.27) de su impiedad, que provoca los desastres de los vv. 26 y 28. El v. 25 en especial constituye la interpretación que da Elifaz de la actitud de Job. En los vv. 27-30, el texto está corrompido y es incierto en cuanto a los detalles. **29b-34.** La tercera estrofa se sirve de comparaciones vegetales para ilustrar la caída del malvado. **35.** Resumen.

57 **I) Cuarta respuesta de Job (16,1-17,16).** Este pasaje continúa en forma de lamentación y desarrolla en especial el motivo de la denuncia de los enemigos. Estos son Elifaz, los tres juntos y el mismo Dios. Pero de pronto se apela sorprendentemente a un «testigo que está en los cielos» y que se encarga, o se encargará, de defender a Job. El discurso de Job finaliza, como anteriormente, con una consideración sobre su muerte cercana y su descenso final al mundo subterráneo.

En el discurso pueden distinguirse doce estrofas: la cuarta, séptima y duodécima tienen cuatro versos; las restantes, tres.

58 a) AFLIGIDO POR LOS HOMBRES Y POR DIOS (16,2-4b.4c-6.7-9b. 9c-11.17.12-13.14-16). Job comienza expresando el tedio que siente: ha oído ya todo eso y no saca ningún provecho. Conoce esos gestos y esas palabras; no expresan una posición realista con respecto a su caso. **2b.** En 15,11, Elifaz ofreció «consuelos divinos». Utilizando un término que suena parecido, Job dice que sus amigos son unos «consoladores tediosos». **3b.** El verbo va en singular, dirigido a Elifaz; en los vv. 4-5, en cambio, habla dirigiéndose a los tres. Igual ocurre en el v. 8 (Elifaz) y en los vv. 9c-10 (los tres). **8b.** Texto corrompido; lo omiten muchas versiones; enmendado, puede leerse «y pronuncia calumnias en mi cara». **9c-11.** Se dice de los amigos que son impíos y malvados, de acuerdo con los convencionalismos de los salmos de lamentación. Job reafirma su inocencia; por consiguiente, sus oponentes en el pleito tienen que ser «culpables». **17.** Es probable que este versículo deba ir a continuación del v. 11. Job reitera lo que Sofar había citado en 11,4, utilizando el mismo término, *zak,* «puro». **12-13.** Pero detrás de los amigos está Dios, y son las acciones divinas las que han dado motivo al abuso de los tres. En términos duros describe Job cómo Dios le ha atacado. Los versículos 12c-13a presentan a Job como un san Sebastián (como en 6,4; 7,20c), convertido en un blanco sobre el que Dios descarga todas sus flechas. **14-16.** Este terrible lamento termina describiendo el estado a que Job se ve reducido por los ataques de Dios. El v. 16 termina con la palabra *ṣalmāwet,* «tinieblas».

59 b) EL TESTIGO EN LOS CIELOS (16,18-21). Desde lo profundo de su desesperación, Job prorrumpe súbitamente en un grito de esperanza. Empieza con un conjuro a la tierra, que va a recibir su sangre injustamente derramada (cf. Gn 4,10; Is 26,21; Ez 24,8); según las ideas de los antiguos, la sangre inocente clama a Dios pidiendo venganza contra quien la derramó (que en este caso sería el mismo Dios); ¡que la tierra no ahogue este grito! **19.** Sin embargo, para que este grito surta algún efecto tiene que haber alguien que lo escuche; Job prevé que ese alguien hará de testigo y defensor en los cielos, y que al enterarse de su destino actuará en favor suyo para vindicar su inocencia. Se han hecho muchos intentos para identificar a este testigo como un ser celeste, ángel o intercesor (cf. 5,1; y Elihú, 33,23-24; S. Mowinckel, BZAW 41 [Hom. K. Marti; 1925], 207-12); pero lo más probable es que sea el mismo Dios. Parece que en el pleito actúa contra Job, pero en realidad está de parte de éste (la misma dualidad que en 14,13); cf. los versículos siguientes. **20b.** *fluyen las lágrimas:* Léase más bien, teniendo en cuenta el acádico *dalāpu,* «permanecer despierto» (Horst, BK): «mis ojos se esfuerzan sin reposo hacia Dios».

60 c) PROSIGUE LA LAMENTACIÓN (16,22; 17,2.3-5.6-8.10-12.13-16). Parece como si Job contara con que su vindicación va a tener lugar en los cielos, mejor que en la tierra, donde su situación resulta desesperada. Se resigna a morir, pero no a ser separado de Dios. **3.** Como los amigos no quieren «testificar» en su favor, Job suplica a Dios que le busque un fiador dispuesto a avalarle en su presencia. **5.** Este oscuro versículo podría entenderse como un proverbio aplicable a los amigos: «Un hombre invita a sus vecinos a compartir [el alimento], mientras los ojos de sus hijos desfallecen [de hambre]»; es decir, los amigos se dedican a consolar al que vive en la prosperidad, mientras que abandonan a Job en su miseria. **6-8.** Se describe nuevamente esta miseria, aludiendo al escándalo que provoca. **9.** Omítase como glosa (no corresponde a la doctrina de Job). **10.** Invitación sardónica a los amigos (los vv. 11 y 12 quizá deban cambiarse de lugar). **12.** Job se burla de su optimismo fácil; así, por ejemplo, en el caso de Sofar, en 11,17. **13-16.** El discurso termina rechazando irónica y tajantemente las perspectivas de felicidad que los amigos le propusieron al principio, como parte de su «consolación». Job no cree en ellas, ni tampoco las desea; lo único que ambiciona es conocer su situación personal con respecto a Dios. Entre tanto, prefiere hacer frente a la triste realidad, que describe una vez más con gran viveza.

61 **J) Segundo discurso de Bildad (18,1-21).** La respuesta de Bildad resulta bastante comedida y la menos apasionada de todas. Refuta a Job por su lenguaje abusivo y por el desprecio que muestra hacia la sabiduría antigua, insinuando que el sufrimiento como pena por el pecado es una ley universal de la que Job no puede pretender ser una excepción. El núcleo de su discurso es una espeluznante descripción del destino reservado al «hombre que no conoce a Dios». Lo mismo que Elifaz, Bildad no dirige esta vez ninguna palabra de consuelo a Job, limitándose a hacerle advertencias que encierran otras tantas amenazas.

El discurso contiene seis estrofas de tres versos cada una y una conclusión de un solo verso.

62 a) REPROCHE CONTRA JOB (18,2-4). **2.** Bildad empieza como en 8,2, con «¿Hasta cuándo [no terminarás...]?». Pero los verbos van en plural, y ello supone una dificultad. Muchos comentaristas los cambian por singular, de modo que las expresiones se refieran sólo a Job. **3.** *bestias:* Puede referirse especialmente a 16,9-10. **4.** Bildad señala fríamente que Job es la causa de sus propios sufrimientos, pues no quiere aplicar

los medios necesarios para evitarlos. Desearía cambiar las leyes del universo a su gusto. La última frase es una cita de 14,18b.

63 b) DESTINO DEL MALVADO (18,5-7.8-10.11-14.15-17.18-20.21). **5-7.** Esta estrofa desarrolla la imagen de la luz que se apaga. **8-10.** Imagen del lazo que atrapa al malvado. **11-14.** Texto corrompido; deben de ser tres dísticos. Después de «... a su costado» (BJ), debe leerse «la peste consume su piel, el primogénito de la muerte consume sus miembros. Ha sido despojado de la seguridad de su tienda, es conducido a presencia del rey de los terrores». Esta última y extraña expresión es una personificación de la muerte, como «primogénito» lo es de la enfermedad. **15.** Empieza: «en su tienda no quedan ni rastros de él, sobre su morada...». **20.** *después... antes:* Se entiende mejor en el sentido de puntos cardinales (determinados a partir del este); la traducción sería: «Ante su destino, los hombres de Occidente se aterrorizan, y los hombres de Oriente se sienten sacudidos».

64 **K) Quinta respuesta de Job (19,1-29).** En contraste con la rígida adhesión de los amigos a sus predeterminadas posiciones, los sucesivos discursos de Job muestran un cierto desarrollo. Las críticas de los amigos le han llevado a analizar su situación a fin de encontrar una alternativa al veredicto inaceptable de los mismos; en este discurso, que es el más importante de los que hace Job, alcanza una visión y pronuncia un acto de fe que, al menos, suponen una solución provisional y le capacitan para superar la peor de sus tentaciones. El mismo estilo alcanza un punto culminante de energía y pasión. Aquí reúne Job una serie de temas rozados ya en sus anteriores discursos: la validez de su conciencia limpia (6,30; 9,29; 10,7; 16,17), que el juez, con sólo que quiera prestar oídos a sus alegatos, no tendrá más remedio que ratificar (10,2.7; 13,23; 16, 21); su intuición de que Dios debe preocuparse de él, lo mismo que él se preocupa de Dios (7,8.21; 10,8-9; 14,15); su esperanza constante en que Dios terminará por acordarse de él, vindicando su inocencia (14, 13-15; 16,19-20).

65 El problema está en el cambio aparente de actitud por parte de Dios; antes se mostraba amigo de Job, pero ahora parece comportarse como un enemigo. La solución de Job es una afirmación de fe: el cambio es sólo aparente; el abandono, sólo temporal. Los amigos demuestran no tener caridad ni justicia en su convicción de que Dios le declara pecador. Sus sufrimientos, que deben desembocar pronto en la muerte, han sido decretados por Dios a pesar de que Job es inocente, y de momento, por alguna razón no explicada, Dios se niega a recibir las quejas y alegatos de Job. Sin embargo, llegará un día, cuando a él le venga bien, en que Dios se acordará de Job y pronunciará una sentencia favorable. Y Job, aun cuando haya muerto entre tanto, lo presenciará y podrá ver a Dios como es realmente, como un amigo.

Entre las dos estrofas, introductoria y conclusiva, cada una de dos versos, el capítulo contiene cuatro estrofas de tres versos, una de cuatro, otra de tres y una de cinco; o sea, 2; 3, 3, 3; 3, 4, 3; 5; 2.

66 a) ES DIOS QUIEN LO HIZO, NO EL HOMBRE (19,2-3.4-6.7-9. 10-12). **2.** Empieza Job retorciendo contra Bildad el exordio de éste (usa las mismas expresiones, «¿hasta cuándo...?» y «palabras», como en 18, 2). Ya es bastante con que Job haya de soportar el misterioso disgusto de Dios. ¿Era necesario que vinieran ellos a empeorar las cosas con su falta de humanidad? **4.** Si Job está equivocado, sólo se causa daño a sí mismo. ¿Por qué han de ser ellos tan amargos e intolerantes? (La razón está en que Job les amenaza en su existencia religiosa; es preciso que no tenga razón, pues de otra manera toda la fe de ellos se vendría abajo. La inseguridad les hace sentirse crueles). **6.** Insisten en buscar «la raíz de la cuestión» en él, cuando la verdad es que deberían mirar a Dios para dar con ella; y, por supuesto, sea cual fuere, no es la justicia de Dios. Job contradice aquí a Bildad, 18,4a; cf. 18,8. Los vv. 7-9 y 10-12 describen con tintes patéticos lo que Job está experimentando. **7.** *si:* Mejor, «¡mirad!», como llamada enfática de atención para introducir lo que sigue. «Gritar ¡violencia!» es una frase técnica que alude a un acto público en el que un individuo al que se ha hecho injuria reclama que la comunidad (o Dios en su caso) emprenda una acción para vindicar su derecho (cf. Hab 1,2). Job no admite que sus sufrimientos (8-12) sean la consecuencia automática de alguna mala acción impersonal (cf. las imágenes usadas por Bildad en 18,5-7.8-10); por el contrario, le son infligidos por una acción deliberada y personal de Dios. Nótese en especial el v. 11.

67 b) AISLAMIENTO Y SOLEDAD (19,13-15.16-19.20-22). La aparente hostilidad de Dios es causa de la hostilidad de los hombres. Probablemente se intenta llegar a un clímax en la descripción de las relaciones, avanzando progresivamente de una menor a una mayor intimidad. **13a.** *mis hermanos:* Se refiere, probablemente, a los tres interlocutores (cf. 6,15). **17b.** *hombres de mi familia:* Lit., «hijos de mi vientre», es decir, de mi madre, hermanos uterinos. **19.** El círculo de los amigos íntimos, de los que se podía esperar una lealtad mayor que de la misma esposa o los hermanos. *mis amigos íntimos:* Lit., «hombres de mi consejo secreto». *éstos... han:* El TM tiene un pronombre singular (Vg.: *quem maxime diligebam);* por tanto, es posible que esta expresión originariamente fuera singular, «él... ha» (una ilustración tomada de los Evangelios: el v. 19a equivaldría al grupo de los doce, el v. 19b al «discípulo que Jesús amaba»). El tejido de las relaciones humanas que dan su consistencia a toda una vida ha sido desgarrado. Job ha sido relegado al ostracismo, aislado, reducido al límite de la no existencia. **20.** Traducción incierta, pero el sentido debe de ser: «nada soy y nada tengo, a no ser mi piel y mis huesos». Se ha quedado reducido a la simple supervivencia física. **21.** Pero al menos todavía siguen en su presencia los tres amigos; aún es posible establecer comunicación, y Job profiere su famoso grito dirigido a los únicos oyentes que le quedan. *mano de Dios:* Es un eco de 1,11, y especialmente de 2,5 (cf. también 6,9; 12,9; 13,21). La mano de Dios es instrumento de creación y salvación, pero también

lleva a cabo la destrucción (cf. 5,18). **22b.** *no os sentís ahítos de mi carne:* Equivale a decir: «¿No dejáis ya de calumniarme?».

68 c) ESPERANZA DE VER A DIOS (19,23-27). Hasta la anterior llamada ha sido en vano, como veremos por los discursos que siguen. En este punto, Job está completamente solo, sin familia, ni amigos, ni hombre alguno, y hasta parece que Dios mismo nada quiere con él. Y a pesar de todo, desde esta profundidad (como en 16,18), Job da un «salto de fe». Si Dios no quiere hablar ahora, ya lo hará en el futuro. A ese futuro apela Job. Puesto que va a morir pronto, quiere que su testimonio quede consignado con vistas al día en que su caso pase a ser juzgado. La consignación ha de hacerse por escrito, de forma tan duradera e indestructible como se pueda. **23.** *inscritas en un monumento: Sēper* se entiende comúnmente como un rollo de pergamino o papiro, pero también puede significar cualquier cosa escrita, una inscripción; en este caso, «inscribir» equivale a «cincelar» o «esculpir». También los vv. 23 y 24 se refieren a este mismo procedimiento (H. S. Gehman, JBL 63 [1944], 303-307). **24.** *plomo:* El empleo de este término podría explicarse por una costumbre persa consignada en la inscripción de Darío I en Behistún: «Las inscripciones... grabadas en la roca fueron también rellenadas con plomo» (G. G. Cameron, NatGeog 98 [1950], 844; K. Galling, WO 2 [1954], 3-6).

25. Este versículo no debe separarse del precedente: son las palabras que han de consignarse solemnemente (23a). Este importante testimonio ha sufrido, por desgracia, una corrupción del texto, especialmente en el v. 26a, y se discute mucho cuál pueda ser su sentido exacto. *vengador:* El término *gō'ēl* designa al pariente próximo que estaba obligado a rescatar de la pobreza, redimir de la esclavitud o vengar la muerte de alguien (A. R. Johnson, VTSup 1 [1953], 67-77). Al parecer, se trata de Dios mismo (cf. 16,19). Pero ¿cuándo espera Job que sea efectiva su vindicación: antes o después de su muerte? Y de ser esto último, ¿cómo entiende Job su situación entonces? La primera solución parece muy inverosímil, dada su constante espera de una muerte infeliz, como lo prueba el anterior pasaje sobre la inscripción. Si la segunda alternativa es la correcta, entonces es que Job espera tener en el mundo subterráneo una visión de Dios pronunciando su sentencia absolutoria «sobre el polvo», es decir, sobre la tierra (?). Esto resulta extraño, pero está de acuerdo con lo anteriormente dicho y es, en conjunto, la interpretación más verosímil. *vive:* O «está vivo». Un discutidísimo texto religioso ugarítico dice: «Yo sé que [él está] vivo, poderoso Ba'al» (ANET 140; cf. E. G. Kraeling, *The Book of the Ways of God* [Nueva York, 1939], 89), pero el paralelo podría ser fortuito; de todas formas, la idea de Baal en Ugarit difiere notablemente del concepto de Yahvé que se refleja en el libro de Job. Lo que importa es la creencia israelita; ésta subrayaba la idea de que Yahvé es el «Dios vivo», y ello parece insinuar una conexión con lo que Job piensa acerca de una «supervivencia de su conciencia» después de la muerte. La vitalidad divina es tal, que podrá hacer, incluso estando Job en el mundo inferior, que éste tenga al menos

un conocimiento momentáneo, o más bien una visión, de lo que sucede en la tierra. (Cristo llevará mucho más adelante las consecuencias de esta línea de pensamiento al hablar de la supervivencia de los patriarcas apoyándose en el concepto de «Dios vivo»; Mt 22,32). Pero esto no nos permite —como hizo san Jerónimo (Vg.)— introducir en el texto la idea de una efectiva «resurrección de los cuerpos», ni aun limitándola al caso singular de Job. *al fin:* en el TM tiene un matiz personal: el Ultimo; se aplica a Yahvé en Is 44,6.

Los vv. 26-27 comprenden cinco esticos, pero únicamente de estas frases puede darse una traducción segura: «... desde mi carne yo veré a Dios..., mis ojos verán..., no extraño. Mis sentimientos se consumen dentro de mí». «Ver» es *ḥāzāh,* el verbo que se aplica a ver visiones. Este ver a Dios es lo que Job ambiciona realmente (cf. 42,5).

E. Dhorme, *L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque:* RHR 123 (1941), 113-42, esp. 140; W. A. Irwin, *Job's Redeemer:* JBL 81 (1962), 217-29; C. Larcher, *Le livre de Job* (BJ; París, 1957), 27-31; J. Lindblom, *«Ich weiss, dass mein Erlöser lebt»:* ST 2 (1940), 65-77; R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (Neuchâtel, 1956), 133-44; T. J. Meek, *Job XIX, 25-27:* VT 6 (1956), 100-103; S. Mowinckel, *Hiobs gō'ēl und Zeuge im Himmel:* BZAW 41 (Hom. K. Marti; 1925), 207-12; C. R. North, *The Redeemer God:* Interpr 2 (1948), 3-16; R. Tournay, *Relectures bibliques concernant la vie future et l'angélologie:* RB 69 (1962), 481-505, esp. 489ss.

69 d) AMONESTACIÓN A LOS AMIGOS (19,28-29). *atraparle:* El mismo término que en el v. 22 *(rādap),* «acosar». **28b.** Este versículo resume en pocas palabras el error de los amigos. Ellos insisten en que este giro de la fortuna puede explicarse por las acciones de Job; atribuirlo a una acción misteriosa de Dios significaría invalidar sus pretensiones de entender cómo actúa la justicia retributiva de Dios. **29.** El estico intermedio puede ser una glosa. La última palabra, *šaddîn* (o *šaddûn)* es desconocida y difícil de explicar. Se siente uno tentado a interpretarla como una variante de *šadday,* «que [así] podéis llegar a conocer al Todopoderoso» (L. R. Fisher, VT 11 [1961], 342-43).

70 **L) Segundo discurso de Sofar (20,1-29).** Este discurso tiene muchos puntos de contacto con el de Bildad en el cap. 18; ambos abordan el mismo tema: la destrucción del malvado. Juntos sirven de marco y dan relieve a la gran profesión de fe que Job ha expuesto en el cap. 19. En contraste con la fe viva y dinámica de Job, los amigos presentan la rigidez inflexible de su doctrina «tradicional» de la retribución. Los rasgos característicos de Sofar son su mayor vehemencia y algunas imágenes un tanto crudas (vv. 7, 15). La división en estrofas más probable es una introducción de dos versos, cuatro estrofas de seis versos y un final de un solo verso. (B. H. Kelly, *Truth in Contradiction. A Study of Job 20 and 21:* Interpr 15 [1961], 147-56).

71 a) BREVE ES EL TRIUNFO DEL MALVADO (20,2-3.4-9). **2.** El TM comienza con *lākēn,* «por consiguiente», lo que sugiere que falta un dístico que debía ir delante. Algunas versiones intercambian los primeros esticos de los vv. 2 y 3, cosa que también es posible, pero así perdemos

la acostumbrada pregunta retórica y la alusión a las palabras de Job. Sin embargo, por primera y única vez, uno de los amigos admite sentirse impresionado por las afirmaciones de Job; su «reproche» (¿19,21? o ¿29?) ha desconcertado momentáneamente a Sofar. Pero éste reacciona y replica violentamente, para darse a sí mismo seguridad. El desastre no tarda en abatirse sobre el malvado; esto es, ha sido y será un hecho de experiencia universal. El quiere que Job reconozca este principio y confiese que se ha verificado en su propio caso. **7.** *pábulo de su fuego:* Más bien significa «su excremento».

72 b) TENDRÁ QUE DESPEDIRSE DE LO MAL ADQUIRIDO (20,11-16. 17-22.23-28.29). El texto es oscuro y está sobrecargado, pero el sentido de las imágenes es bastante claro: las riquezas del impío son como un alimento que se convierte en veneno una vez ingerido. Terminará por vomitarlas. **10.** «Sus hijos habrán de compensar al pobre, sus manos [de él o de ellos] devuelven sus riquezas». El verso está fuera de lugar y puede ser una glosa. **23.** *Dios:* No está explícito en el texto hebreo, pero éste debe ser el sujeto. Los amigos evitan generalmente aludir a las acciones divinas en términos crudamente físicos. **29.** Conclusión muy semejante a la de Bildad (18,21), y que finaliza con el mismo nombre divino, «El».

73 **M) Sexta respuesta de Job (21,1-34).** Job ha salido victorioso de su lucha personal; ha superado la tentación que le presentaban sus amigos, al igual que antes venciera la de su mujer. Ha afirmado su creencia en que Dios conoce su inocencia y que en su día (aunque sea después de muerto Job) dará testimonio de ello. Aunque su actual estado miserable no se ha visto aliviado en nada, su fe en la bondad de Dios se mantiene incólume y cuenta con una base firme para rechazar las acusaciones de los amigos. Ahora pasa de la simple defensa al ataque. Ellos le han condenado sobre la base de un principio fijo. Job demostrará que su condena es injustificada, ya que el principio es falso. Según la experiencia humana, generalmente Dios no concede una retribución segura en esta vida; ni el malvado ni el impío son destruidos en el momento. En los vv. 5-6 se hace destacar la seriedad de esta afirmación, que a los sabios les sonaría a blasfemia. El mismo Job se siente horrorizado de ella, pero es la verdad; no es que al impío le vayan siempre bien las cosas, pero así ocurre con mucha frecuencia (cf. Jr 12,1ss; Sal 73; Ecl 7,15).

Este es el único discurso de Job enteramente polémico; no contiene ningún soliloquio u oración. Por el momento, su caso está «resuelto», y sólo se ocupa de la doctrina propuesta por los amigos.

La división por estrofas es dudosa. El v. 16 (y quizá también el 18) parece ser una glosa; el v. 22 pertenece al discurso siguiente; los vv. 30-33 son oscuros. Es probable que haya ocho estrofas, de 5; 3, 4, 4 (o 3); 3, 4; 3 y 5 versos.

74 a) INTRODUCCIÓN (21,2-6). Job les advierte que cuanto van a escuchar ahora les sorprenderá más que todo lo que hasta ahora han oído. **2.** Cf. 13,5; 16,3. **3b.** El verbo va en singular; por consiguiente, se dirige a sólo uno de los amigos, quizá Elifaz. Los restantes verbos del contexto en segunda persona son plurales. La respuesta de Job contiene algo más que una burla (cap. 22). **5.** Poner la mano sobre la boca es un gesto de silencio voluntario (cf. 29,9; 40,4), que en este lugar significa horror y asombro. **6.** Los hechos estaban claros, pero Job no había sabido interpretarlos hasta que las calamidades (y los argumentos de sus amigos) le obligaron a revisar la vida humana y preguntarse si el principio de la retribución actúa universal e infaliblemente. Honradamente no tiene más remedio que negarlo. El mismo se siente sobrecogido al comprobar hasta qué punto la experiencia contradice a un principio religioso fijo (y exagerado).

75 b) FELICIDAD DE LOS HOMBRES SIN DIOS (21,7-9.10-13.14-18 [omítase 16]). Es una prueba de la sutileza y la visión aguda del autor el que no proponga el trillado ejemplo del tirano triunfante, que conculca las leyes divinas y humanas y siembra miseria y desastre a su alrededor. Sería demasiado fácil argumentar (cf. Elifaz, 15,20; Sofar, 20, 12-14.18; Platón, *República)* que semejante individuo no encuentra la verdadera felicidad y es la primera víctima de sus vicios. En lugar de esto, Job describe la figura del «buen pagano», del ateo moralmente íntegro, que, en medio de las posibles pruebas externas, disfruta de una vida naturalmente feliz, llena de todas las bendiciones que sólo Dios puede conceder. Semejante individuo, en posesión de los bienes de la vida, independientemente de toda creencia o práctica religiosa, no siente necesidad de Dios. Por otra parte, y puesto que por hipótesis esta felicidad viene realmente de Dios, ¿no será él mismo quien, con esta distribución arbitraria de sus dones, estará fomentando el ateísmo? (En Mt 5,45, Cristo cita este mismo hecho como prueba del amor del Padre hacia los hombres: él «envía la lluvia sobre justos e injustos por igual». Esto es ininteligible en términos de amor, pero no sobre la base de la justicia retributiva). De nuevo quedan patentes las limitaciones de la moral mercantilista de los amigos. A través de todo el diálogo no han sabido proponer otro motivo para servir a Dios que el miedo al castigo o la esperanza del premio. Cualquier otro principio más elevado —la posibilidad de servir a Dios «por amor» (como lo hace Job)— está fuera de su alcance. **7.** Al contrario de lo que se afirma en 20,5, la prosperidad del «malvado», es decir, del hombre irreligioso, muchas veces resulta duradera y hasta va en aumento. Job no tiene que molestarse en aducir ejemplos; sólo pregunta: ¿Cómo lo explicaríais? (el «cómo» equivale aquí a la palabra hebrea *maddūaʿ*, «¿por qué?», en vez de *lāmāh* [3,20; 7,20, etc.], cuyo significado es «¿para qué?»). Deben compararse los vv. 8-13 con la descripción de Elifaz en 5,20-26. Todo cuanto allí se consideraba premio al arrepentimiento resulta que ahora puede disfrutarse sin referencia alguna a Dios. **10.** Este detalle casero de la fecundidad animal tiene gran importancia, pues se veía en ella una importante y misteriosa bendición de Dios. Así se consideraban también los hijos numerosos y sanos (11). **14-15.** «¿Qué aprovecha...?». Esa gente feliz carece del motivo fundado en el propio interés, ni siente la necesidad de

reconocer o tributar culto a Dios. Tampoco los amigos serían capaces de sugerir ninguna otra razón. Sólo Job podría afirmar que tienen una «obligación» de gratitud y amor. **16.** Glosa. Debe omitirse. **17.** Job alude despectivamente a las palabras de Bildad en 18,5-6 («lámpara... apagarse»), 18,12 («destrucción») y 18,10 («lazo», el mismo término que «porción»).

76 c) NO HAY NEXO EVIDENTE ENTRE LA VIRTUD Y LA FELICIDAD (21,19-21.23-26). **19-21.** Cabría dar una respuesta fácil a la «dificultad» de que un hombre irreligioso prospere, al parecer, durante toda su vida. Los sabios pueden apelar al principio de la solidaridad, insistiendo en que sus hijos habrán de sufrir la pena de su impiedad. Job replica que en tal caso no se daría satisfacción a las exigencias de la justicia; la parte culpable no sabría nada ni sentiría nada de semejante «castigo». **23-26.** Un resumen global, empírico, de lo que es la vida humana (cf. Ecl 8,14; 9,2.11). Los amigos no se enfrentan con esta verdad (cf. 34b).

77 d) MUERTE PACÍFICA Y FAMA PÓSTUMA DEL IMPÍO (21,27-29. 30-34). **28.** No se trata de una cita verbal; pero cf. 18,15.21; 20,9. **34a.** *confortáis:* Forma una inclusión con «consuelo» (término afín) en el v. 2. **34b.** *perfidia: Ma'al;* generalmente significa una ofensa sacrílega contra Dios; los amigos están «mintiendo a cuenta de Dios» (cf. 13,7).

78 N) Tercer discurso de Elifaz (22,1-30). Elifaz, hombre de carácter más enérgico que Sofar, no se siente menos perturbado por el razonamiento de Job. Le ha horrorizado, aunque no ha sido para él una sorpresa. Desde un principio, Job le ha parecido obstinadamente perverso. Su repulsa de los mismos fundamentos de la moralidad (así lo cree Elifaz) en el discurso que acaba de pronunciar ha sido el golpe de gracia. Elifaz renuncia ahora a toda delicadeza y declara sin rodeos su pensamiento. En su primer discurso (caps. 4-5) había sido de aliento; en el segundo (cap. 15) habló severamente acerca de la actual irreverencia de Job; ahora declara abiertamente que éste ha debido ser en todo momento un hipócrita y un pecador secreto, y a modo de ejemplo cita algunos de los crímenes que, sin duda, ha cometido. El autor sagrado traza un frío retrato, pero verosímil, del hombre piadoso y devoto que, sin embargo, está lleno de corrupción intelectual y moral y que ha confundido sus propios razonamientos con la revelación divina. El principio teísta que sirve como punto de partida a Elifaz es cierto (Dios es justo), pero no dice toda la verdad (porque Dios también es amor); al desarrollarlo aisladamente, sacando conclusiones como si ésa fuera la única verdad, desvirtúa todas las relaciones del hombre con Dios. Más aún, él mismo comete graves pecados de injusticia y falta de caridad al proferir mentiras y calumnias contra su vecino.

El discurso contiene seis estrofas, pero la extensión de las cuatro primeras es incierta. Probablemente deben omitirse los vv. 8 y 18 como glosas; 21,22 debería colocarse delante de 22,12. Así, las estrofas constarían de 4, 5; 4, 5; 5, 5 versos.

79 a) EXORDIO (22,2-5). Elifaz no puede hacerse aún a la idea de servir a Dios «por nada». Alguien tendría que salir ganando con ello. Si

la religión —como piensa Job— no trae consigo provecho alguno para el hombre, entonces es Dios el que se beneficia. **2-4.** Elifaz plantea una serie de preguntas retóricas con intención de demostrar lo absurda que es la posición de Job. De nuevo aflora aquí la ironía del autor, pues las preguntas pueden ser contestadas, con toda seriedad, afirmativamente. El amor y la lealtad de Job son ciertamente una «ganancia» para el Todopoderoso, que en 1,8 y 2,3 expresó ya su complacencia por la perfección de su siervo. Casi podría decirse que está orgulloso de Job. En cierto sentido, Job es sometido a pruebas repetidas precisamente porque es hombre piadoso; es lo que ha conseguido con su ataque el Adversario. Pero a Elifaz, confinado en la estrechez de su doctrina de la justicia retributiva, todo esto le suena a pura fantasía. So pena de admitir que Dios es injusto, la única alternativa que le queda es declarar malvado a Job, y esto es precisamente lo que se dispone a probar sin otro fundamento que las exigencias lógicas de su sistema dogmático.

80 b) PECADOS DE JOB (22,6-11). Elifaz toma casi al azar la lista de crímenes sociales que podía cometer impunemente un individuo rico y poderoso en el mundo antiguo. **6.** Cf. Ex 22,25-26; Dt 24,6.12-13.17. **7.** Cf. Ez 18,7; Is 58,7. **9.** Cf. Dt 24,17-22. **10.** *por consiguiente:* Expresióno enfática que hace aún más evidente la falacia. El razonamiento real de Elifaz ha sido precisamente el contrario: como Job está sufriendo «lazos... terror... tinieblas... diluvio...», «en consecuencia» ha tenido que cometer las acciones de los vv. 6-9.

81 c) REFUTACIÓN DEL ARGUMENTO DE JOB (21,22; 22,12-14. 15-20). **12-14.** Elifaz sugiere que Job piensa que Dios está demasiado lejos como para poderle ver, mientras que la realidad es que su propia vista es muy débil; cf. «él no puede ver» (14a) con «tú no puedes ver» (11a). La cita aparente es difícil de conectar con las afirmaciones de Job (cf. más adelante, 23,8). **17.** Elifaz se fija en los dichos que Job ha atribuido a los «buenos paganos» (21,14-15), insinuando (15) que ésa es precisamente la postura de Job. De hecho, pretende Elifaz (16) que tal era «el camino» de los antiguos pecadores que fueron destruidos en el diluvio; es decir, que ha habido gentes tales como Job las describe, pero lejos de haber consumido sus vidas en paz, les tocó sufrir el más terrible de los desastres. Es posible que el v. 20b trate de establecer una conexión entre la destrucción de Sodoma, el siguiente gran juicio consignado en Gn, con el diluvio, considerando a sus habitantes como herederos de los pecadores antediluvianos (Gn 6,11ss; 19,24ss).

82 d) CONSEJO DE RECONCILIARSE CON DIOS (22,21-25.26-30). A pesar de sus denuncias, Elifaz no renuncia a esperar la conversión de su amigo. Sus advertencias son sinceras (y se expresa bellamente); pero «conversión» equivale, para él, a entablar un negocio con Dios (21) en el que Job saldría ganancioso (28). **22.** Traiciona la arrogante seguridad que tiene Elifaz de ser el oráculo de Dios y portador de sus palabras.

83 O) Séptima respuesta de Job (23,1-24,25). No es seguro que este discurso haya llegado completo a nosotros. El desorden de los capí-

tulos 24-27 salta a la vista, y el texto se encuentra tan corrompido en algunos lugares, que carece de sentido.

Así como el cap. 21 tenía un tono enteramente polémico, el cap. 23 se dedica todo él a las reflexiones personales de Job y a su búsqueda de Dios. No contiene ninguna alusión a los amigos o a sus doctrinas, exceptuando la refutación indirecta de las calumnias de Elifaz en los vv. 11-12. En comparación con los anteriores discursos de Job, esta lamentación resulta menos apasionada, si bien su tono es profundamente luctuoso. Su profesión de fe (cap. 19) ha resuelto sus dudas, pero no ha esclarecido su desolación. Job se detiene ahora en el tema de la inaccesibilidad y lejanía de Dios, la cual le hace imposible «salir airoso» en su contienda con él. Job describe una noche oscura del alma en términos de teología mística; la ausencia real de Dios es el peor de los tormentos para el hombre que le ama y está acostumbrado a tratar con él (cf. VieSp 95 [1956], 372-91).

En el cap. 23 hay cinco estrofas, la cuarta es de cuatro versos y las restantes de tres.

84 a) ANHELOS DE ENCONTRAR A DIOS (23,2-4.5-7). **2-3a.** El TM dice: «hasta hoy mi queja es rebelde, mi mano pesa sobre mi rugido. ¡Oh, si supiera cómo llegar a él...!». Sólo parece necesaria la corrección de «su mano». **3b-7.** Job evoca una vez más la escena judicial de 9, 13-21; 13,14-27, pero con un humor más tranquilo. Ya no teme que Dios quiera aplastarle o se niegue a oírle. Más bien quisiera escuchar y responder con palabras de consolación. **7.** Eco de 13,16. *mantener mis derechos:* «Asegurar mi absolución, vindicación».

85 b) DIOS ES INACCESIBLE E IMPREVISIBLE (23,8-10.11-14.15-17). **8-9.** Cf. exactamente lo contrario en Sal 139,8-10. **11.** Negación de 22, 6-9. **12.** Alusión a 22,22. Job siempre lo ha hecho así; no necesita que las palabras de Dios le vengan a través de Elifaz. **14b.** Cf. 10,13. **17.** Texto corrompido y oscuro. Quizá sea una afirmación: «Porque de él yo estoy escondido por tinieblas, y mi rostro está velado en espesa penumbra», imitando el orden de las palabras en hebreo. Tal es la situación espiritual de Job: la noche oscura.

86 c) MISERIA DEL POBRE OPRIMIDO (24,1-12). Lo mismo que en el cap. 21, Job pasa ahora de su experiencia concreta a un plano general. En términos agitados describe la opresión practicada por los gobernantes sin escrúpulos y la miseria de los pobres y desamparados. El pasaje constituye un paralelo negativo de 21,7-17. Allí Dios no intervenía para castigar al impío; aquí no salva al oprimido. Según la teología ortodoxa israelita, éstas eran dos de sus principales funciones con respecto a los hombres. **1.** *tiempos... días:* Concretamente, para juzgar. **9.** «Saquean el campo del huérfano, toman prendas del pobre». Debe omitirse como duplicado del v. 3. **12c.** Corregido, podría leerse «escucha [su] oración».

87 d) ENEMIGOS DE LA LUZ (24,13-17). Breve ensayo sapiencial. Los asesinos, adúlteros y ladrones tienen en común su odio a la luz (cf. Jn 3,19-20). Es dudosa la conexión con el discurso de Job.

88 e) SECCIÓN OSCURA (24,18-24). Esta sección hubo de resultar casi ilegible ya en una etapa muy antigua de la transmisión textual. Los siguientes copistas hicieron lo que les fue posible para poner remedio, pero no lograron darle apenas sentido. Lo mismo nos ocurre a nosotros. Probablemente, ni siquiera está en el lugar que le corresponde.

89 f) CONCLUSIÓN DEL DISCURSO DE JOB (24,25). *esto:* Puede referirse especialmente a 24,2-12.

90 **P) Capítulos oscuros: 25-27 (25,1-27,23).** Estos capítulos contienen quizá el tercer discurso de Bildad, la octava respuesta de Job y el tercer discurso de Sofar. El texto se encuentra ahora en desorden y quizá también esté incompleto a causa de la mutilación o destrucción parcial del manuscrito en una etapa muy temprana de la historia de este libro, o quizá debido a arreglos intencionados de un redactor. También puede haberse perdido una parte del original. El resultado es que hoy no es posible intentar una restauración completa. Sugerimos como orden original más probable el siguiente:

Bildad	27,7-10.13-23
Job	26,1-4; 27,11-12.2-6
Sofar	25,4-6.2-3; 26,5-14

De esta forma se obtiene una secuencia aceptable; 26,2-4, que podría representar una respuesta de Job a uno de los amigos, supone que inmediatamente antes se ha dicho algo parecido a 27,7ss, mejor que el cap. 25 o 26,5ss. Más aún, 25,4-6 encaja perfectamente como una réplica a la afirmación desafiante de Job en 27,5-6, donde éste mantiene su «justicia». Sin embargo, para facilitar las consultas, nuestro comentario se atiene al orden actual del texto (con dos ligeras variaciones).

G. Barton, *The Composition of Job 24-30:* JBL 30 (1911), 66-77; P. Dhorme, *Les chapitres XXV-XXVIII du Livre de Job:* RB 33 (1924), 343-56; C. Kuhl, TRu 21, 277-81; A. Régnier, *La disposition des chapitres 25-28 du livre de Job:* RB 33 (1924), 186-200; R. Tournay, *L'ordre primitif des chapitres XXIV-XXVIII du livre de Job:* RB 64 (1957), 321-34.

91 a) TERCER DISCURSO DE SOFAR, I PARTE (25,4-6.2-3). La transposición de los vv. 4-6 delante de 2-3 parece necesaria, a menos que supongamos una laguna; difícilmente puede considerarse 25,2 como el comienzo de un discurso, mientras que 25,4 resulta especialmente adecuado. Los vv. 4-6 reafirman un argumento que ha sido aplicado dos veces por Elifaz (4,17; 15,14), y resulta perfectamente natural que siga una doxología (2-3, continuando en 26,5ss). **4b.** *hijo de mujer:* La frase empleada por Job en 14,1. **3b.** Tradúzcase: «¿Contra quién no brilla su relámpago»; el dominio de Dios no conoce límites. «Relámpago» es paralelo de «tropas».

92 b) OCTAVA RESPUESTA DE JOB, I PARTE (26,1-4). Dado que el pronombre va en singular, algunos críticos prefieren atribuir estos versos a Bildad o Sofar. Pero Job no ha dado consejos y advertencias (y estaría fuera de lugar aludir ahora a los consejos que diera antes de ver-

se hundido en la calamidad, como en 4,3-4), mientras que los amigos no han dejado de hacerlo. El contenido y el tono sarcástico (que sólo tiene paralelo en los discursos de Job a los amigos; cf. 6,25; 12,2; 13, 1ss; 16,2ss) indican que este pasaje forma parte de la respuesta a Bildad. **4.** *de quién el aliento:* Los amigos han afirmado repetidas veces que hablaban en nombre de Dios (15,11; 20,2; 22,22).

93 c) TERCER DISCURSO DE SOFAR, II PARTE (26,5-14). Este magnífico pasaje es la sección cosmológica más bella de todo el diálogo por la amplitud imaginativa y la fuerza de expresión. En los vv. 5-11, los verbos van en participio o en imperfecto (que debe traducirse por presente) y describen la acción continuada de Dios en el cosmos; en los vv. 12-13 están en perfecto, y narran obras realizadas en la creación (léase «batió... quebrantó...», etc.). Los vv. 5-6, que aluden al mundo inferior, se contrapone a 25,2-3, que se refieren a los cielos. **7.** *el norte:* La estrella polar y las constelaciones que giran a su alrededor. *nada en absoluto:* Esta visión de la tierra sostenida en el espacio vacío por el poder de Dios llama la atención para ser obra de un poeta tan antiguo. **10.** *círculo:* El horizonte, sobre el que sale y se pone el sol. **11.** *pilares:* Las cadenas montañosas sobre las que se apoya la bóveda del firmamento. **13a.** En el TM, «por su aliento los cielos son [hechos] hermosos»; la corrección de algunas versiones (que leen «hendió... traspasó») ofrece un buen paralelismo, de acuerdo con el relato babilónico del «descuartizamiento» de Tiamat, el dragón (ANET 67, verso 137). **14.** «Los flecos de su poder» (M. Dahood, TS 13 [1952], 593-94). *apagado eco:* El TM añade «pero el trueno de su omnipotencia, ¿quién podrá comprenderlo?». Este tremendo final concluye el diálogo, y va seguido de 29,1ss.

94 d) OCTAVA RESPUESTA DE JOB, III PARTE (27,2-6). Es posible que esta sección estuviera colocada originalmente entre los caps. 30 y 31, como introducción al gran «juramento de exculpación». Sin embargo, la forma directa del discurso en el v. 5 favorece más el que se tome como conclusión de las últimas palabras dirigidas por Job a los amigos (en los caps. 29-31 ya no mantiene un verdadero diálogo, y como en el cap. 3 no se dirige a los amigos). Jura no admitir jamás que tienen razón, puesto que ello equivaldría a reconocer que en su vida anterior hubo hipocresía e impiedad. Semejante confesión iría contra su conciencia y contra la verdad. Está dispuesto a mantenerse siempre en su sinceridad. **2.** *como Dios vive:* El juramento más solemne posible (J. Guillet, *L'homme devant Dieu* [Hom. K. Rahner; París, 1964], 19-20). *me niega mis merecimientos:* Se niega a pronunciar sentencia y declararme inocente. **4.** *falsedad... engaño:* Las mismas palabras que en 13,7. **5.** *reconocer vuestro derecho:* Lit., «justificaros», es decir, admitir que habéis ganado el pleito. *renunciar:* El mismo término que «me niega» en el v. 2.

95 e) TERCER DISCURSO DE BILDAD (27,7-10.13-23). Es posible que se hayan perdido algunos versos iniciales. Debería leerse en lugar de 25, 2-6; en este caso iría a continuación del discurso de Job en los caps. 23-24. Es la afirmación final, lo que ya resulta monótona, del tema favorito de los amigos. Sin decir (como Elifaz) abiertamente que Job es un malvado,

Bildad hace alusiones veladas a ello (v. 8, cf. 23,13ss; v. 9, cf. 19,7; vv. 14 y 19, cf. el prólogo).

96 f) OCTAVA RESPUESTA DE JOB, II PARTE (27,11-12). **11.** *vosotros:* Job se dirige a los tres. *la manera:* Lit., «acerca de la mano de Dios» (cf. comentario a 19,21). Entre estos dos versículos deben de faltar algunos esticos; el v. 11 sugiere el comienzo de un desarrollo, y el v. 12, su conclusión. Es posible que la sección omitida resultara un tanto semejante a 9,22-24 o 19,6ss.

97 Q) Interludio: Búsqueda de la sabiduría (28,1-28). Este hermoso poema resulta difícil de situar dentro del diálogo, e incluso en el conjunto del libro. Carece de las alusiones personales propias de los anteriores discursos y sólo tiene una remota relación con los problemas abordados por los interlocutores. Lo mejor sería considerarlo como un interludio (algo así como la intervención del coro en el drama griego) en que se desarrolla un «tema fundamental». Este sería el de la trascendencia de la sabiduría divina, que es inaccesible a los hombres. Dios, con su propia sabiduría, creó el universo y lo sigue gobernando ahora. El hombre explora ese universo y va extrayendo, con ingenio y sin descanso, todos sus tesoros ocultos. Pero la sabiduría, el más valioso de todos ellos, queda fuera de su alcance. Nunca conseguirá encontrarla, ni las restantes criaturas podrán darle una pista segura.

Es probable que esta pieza existiera ya independientemente y que fuera luego insertada en el libro, pero resulta tan similar en estilo y vocabulario al diálogo que posiblemente es obra del mismo autor. Desgraciadamente, el texto se halla en desorden, y la secuencia original de los versículos es incierta. Desarrolla cuatro ideas principales: *a)* el hombre explora las entrañas de la tierra, pero no consigue dar con un «filón» de sabiduría; *b)* las criaturas dotadas de una vista más penetrante, o que habitan en parajes remotos, no son capaces de indicarle dónde puede buscarla; *c)* los mayores tesoros acumulados por el hombre no bastarían para comprarla; pero *d)* sólo Dios conoce y posee la sabiduría. Al principio de *b)* y *d)* aparece un estribillo (vv. 12.20); el abrupto comienzo del v. 1 sugiere que falta algo anterior; quizá el estribillo (omitiendo el *y* inicial) deba restituirse antes del v. 1 y al v. 15. Proponemos la siguiente reconstrucción:

a) (12)1-6.9-11.
b) 12-13.7-8.21-22.14.
c) (20)15-19.
d) 20.23.25-27.

A. Hulsbosch, *Sagesse créatrice et éducatrice:* «Augustinianum» 1 (1961), 217-35.

98 a) NO HAY UNA MINA DE DONDE SACAR SABIDURÍA (28,1-6.9-11). La frase inicial sería probablemente: «La sabiduría, ¿dónde podrá ser hallada?, y ¿dónde está el lugar del conocimiento?». **1.** *mina:* El término es literalmente «lugar de hallazgo». El poeta juega con los términos «hallar» *(māsā')* y «lugar» *(māqôm),* que significa fuente u origen (en el v. 6, «fuente» es *māqôm).* Estos versículos, aunque desespera-

damente oscuros, dan una idea aproximada de las antiguas técnicas mineras. **3-4.** Traducción conjetural: «[El hombre] pone un límite a la tiniebla y hasta en el más alejado término busca las piedras de la tiniebla y la oscuridad. Perfora un paso... en lugares no hollados penden, se mecen lejos de los hombres».

99 b) LAS CRIATURAS NO PUEDEN ORIENTAR (28,12-13.7-8.21-22.14). Nuestra reconstrucción supone que la parte central de esta estrofa fue omitida por un copista y que un intento de insertarla nuevamente (quizá escribiéndola en una línea seguida al pie de dos columnas) dio por resultado el que quedara dividida, la mitad (7-8) delante de su contexto y la otra mitad (21-22) a continuación del mismo. **13.** *no conoce nada que la iguale:* Léase, de acuerdo con los LXX, «no sabe el camino hacia ella».

100 c) LAS RIQUEZAS DEL HOMBRE NO SIRVEN PARA COMPRARLA (28,15-19). Probablemente hay que insertar antes del v. 15: «Pero la sabiduría, ¿de dónde procede?, y ¿dónde está la fuente del conocimiento?».

101 d) PERTENECE SÓLO A DIOS (28,20.23.25-27). **24.** Omítase por tratarse de una glosa. (Daría una falsa interpretación: esta sabiduría no se encuentra «bajo los cielos»; está únicamente «con Dios»). **25-26.** Este pasaje lleva al clímax: «Cuando dio peso al viento y puso medida a las aguas; cuando fijó normas... entonces...». **27.** Final solemne y enfático, con sus cuatro verbos.

102 e) NOTA (28,28). Esta adición homilética al poema atribuye un significado completamente distinto a la «sabiduría». La auténtica sabiduría, tal como antes ha sido descrita, es trascendente, un atributo divino inasequible al hombre. Los sabios posteriores, como Ben Sirac (Eclo 24,22), describirán la entrega de la Torah, que es un acto de revelación, como la comunicación por Dios de su propia sabiduría. Pero este versículo recurre más bien a la analogía. Para los hombres, el equivalente de la divina sabiduría es la piedad que se alaba en 1,8; 2,3: temer a Dios y evitar el mal.

103 R) Soliloquio final de Job (29,1-31,40). Con sus 95 versículos, éste es el más largo de los discursos pronunciados por Job. Técnicamente, cae fuera del diálogo, al que proporciona una conclusión (al igual que el cap. 3 constituía su introducción). Formalmente es un soliloquio, si bien supone la presencia de unos oyentes que, en su caso, podrían testificar del juramento. Se resume ahora todo cuanto Job desea que quede bien sentado, ante Dios y ante los hombres, con respecto a su situación y a la responsabilidad personal que en ella pueda caberle. Esta reanudación del salmo de lamentación desarrolla tres temas: la felicidad pasada (cap. 29), en contraste con la miseria actual (cap. 30), el juramento (cap. 31) de ser inocente. Los demás elementos importantes que debería incorporar un salmo de este género —denuncia de los enemigos y ruego dirigido a Dios pidiendo la salvación— son simplemente aludidos, el primero en 30,9-14, el segundo en 30,20-26 y 31,35-37, donde

adopta la forma de una queja porque no ha sido escuchada su oración ni se ha pronunciado la sentencia absolutoria que se pedía.

104 a) LA FELICIDAD PASADA (29,1-25). Job describe, con imágenes tomadas de la vida patriarcal, la existencia ideal de un gran jeque, rico en bienes materiales, rodeado de su familia y disfrutando del honor y la veneración generales. El estilo de vida que se retrata no es propiamente nómada (los nómadas trasladan su morada de un pastizal a otro), ya que Job ocupaba un puesto de autoridad en una comunidad sedentaria en una ciudad. Allí se hizo famoso por su sabiduría, su beneficencia y su generosa protección a los pobres y desamparados.

El capítulo contiene ocho estrofas de tres versos. Los últimos, 21-25, han de colocarse entre los vv. 10 y 11.

I) *La presencia amorosa de Dios* (29,2-4.5-7). Job pone mucha pasión al describir el tiempo en que era feliz como aquel en que «Dios velaba por mí» y «mis hijos me rodeaban». **4.** *amparaba:* Un eco de 1,10. **6.** Expresión poética de la abundancia idílica. Los vv. 5-7 forman unidad.

II) *Respeto de los demás* (29,8-10.21-23.24-25.11). Como personaje importante de su distrito, Job tenía un puesto en el consejo de la ciudad y formulaba decisiones que no contaban únicamente con el apoyo de su riqueza (signo de la bendición divina), sino que estaban respaldadas también por su superioridad moral. **25.** *les señalaba su camino:* Significa que «decidía los asuntos políticos» que se ponían a discusión en la asamblea. **11.** Una traducción literal resultaría más típica: «La oreja oía, y me bendecía; el ojo veía, y me aprobaba».

III) *Motivos de este respeto* (29,12-14.15-17). Job era universalmente reconocido como modelo de beneficencia y caridad, como ejemplo de un poderoso que actúa siempre para proteger al débil. **16b.** *extraño:* Lit., «uno al que yo no conocía». Aparte de sus parientes y vecinos, Job se desvivía por ayudar a gentes con las que no tenía ningún compromiso.

IV) *Esperanza de Job* (29,18-20). Naturalmente, de acuerdo con la ortodoxia que Job había aprendido y aceptado, esperaba que las bendiciones de Dios, a las que él había respondido con tanta lealtad, continuasen hasta el final de su vida, larga y dichosa (cf. 30,26).

105 b) MISERIA ACTUAL (30,1-31). Tanto más agudamente experimentada por la violencia del contraste (subrayado por la expresión «pero ahora...», que se repite en 1.9.16). La descripción, naturalmente, corresponde a la del cap. 29, alterando el orden de 29,2-7 y 29,8-11.21-25.

El capítulo comienza con cuatro estrofas de tres versos, continuando las del cap. 29. La corrupción del texto en 30,12-27 hace problemático el intento de llevar más allá la división por estrofas.

I) *Desprecio de los demás* (30,1-15). Ancianos, jefes y príncipes mostraban su respeto a Job (29,8-10); ahora es despreciado por los más bajos y miserables de los hombres. La descripción de estos últimos es sorprendentemente refinada (3-8), pero cf. otras presentaciones similares de los enemigos en los salmos de lamentación (Sal 59; 64; 73, etc.).

10b. *escupen en mi rostro:* Demasiado literal; significa «escupen en el suelo frente a mí», gesto de desprecio que ya resulta suficientemente insultante.

II) *Presencia hostil de Dios* (30,16-22). Peor que los malos tratos de los hombres es la persecución de Dios. **16.** «Pero ahora mi alma se disuelve dentro de mí, los días de aflicción se han apoderado de mí». Si en el v. 9 «pero ahora...» introducía la aflicción que viene de los hombres, aquí sirve para presentar la que procede de Dios. Este versículo debería ponerse a continuación del v. 15. **20.** Desde su cuarta respuesta (17,3), Job no había dirigido ninguna otra plegaria a Dios. Ahora, después de referirse a él en tercera persona (vv. 18-19; cf. 16, 12; 9,31), vuelve al estilo de petición; pero ¿acaso le escucha Dios? **22.** Cf. 13,25.

III) *Razonamiento contra este abuso* (30,23-26). Los vv. 24-25 presentan un pasaje intensamente doloroso. En 6,13ss aparecía Job lamentando la falta de simpatía por parte de sus amigos (cf. también 19, 21). Ahora se anima a recordar la compasión que él mismo, un simple hombre, había sabido demostrar para con los tristes y dolientes (29, 12-17). ¿No hará otro tanto Dios con él? (Cf. la alabanza de la compasión como virtud cristiana en Rom 12,15; 1 Pe 3,8). El v. 26 contrasta con 29,18-20.

IV) *Miseria de Job* (30,27-31). Los vv. 27 y 30 aluden a la enfermedad; el v. 29, a la soledad. **30b.** *calor:* Seguramente se refiere a la fiebre.

106 c) JURAMENTO DE EXCULPACIÓN (31,1-40). En los procedimientos legales del antiguo Israel, el «juramento de inocencia» negando una acusación tenía gran importancia. Venía a completar los testimonios e incluso los suplía. A falta de pruebas claras, era aceptado como medio para zanjar una cuestión, es decir, transfería la decisión a Dios, el cual, si el reo había jurado en falso, haría recaer sobre éste las maldiciones que él mismo había invocado en la fórmula del juramento. De esta forma, el juramento pasaba a ser un acto religioso solemne, que sometía un pleito a la sentencia de Dios. Más aún, si el asunto en litigio no era simple cuestión de derechos humanos, sino que implicaba una acusación de impiedad o blasfemia, la «existencia» religiosa de un individuo podía quedar pendiente de él, condicionando su derecho a participar en el culto y recibir las bendiciones de Dios. Cf. Sal 139, que parece ser un juramento en que se niega la participación en el culto a otros dioses (E. Würthwein, VT 7 [1957], 165-82). Job jura que es inocente de los crímenes que le imputan los amigos, crímenes que, según ellos, también le son imputados a Dios. Desafía al juez divino para que pronuncie su sentencia, es decir, para que reconozca la inocencia de Job.

S. Blank, *The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath:* HUCA 23 (1950), 73-95; *An Effective Literary Device in Job XXXI:* JJS 2 (1951), 105-107; F. Horst, *Der Eid im Alten Testament:* EvT 17 (1957), 366-84; J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* (Leipzig, 1914).

Este juramento no es una mera formalidad. Job examina su conciencia y enumera exactamente los crímenes que, en su época y situación, hubiera podido sentirse tentado a cometer. El código moral que supone este juramento es el que corresponde a un aristócrata oriental de la antigüedad, jefe de una familia patriarcal, que no teme imposiciones de un gobierno u otra potencia. Sólo una motivación religiosa y, en menor grado, la opinión pública pueden impulsar a un hombre como Job a practicar la virtud y el dominio de sí mismo. El único motivo de Job era agradar a Dios. Sus esquemas morales son, de hecho, los más elevados que se puedan hallar en todo el AT; cf. un código hasta cierto punto similar en Ez 18,5-9. Dignos de destacar son el respeto a la dignidad de los demás (incluidos los esclavos) y la importancia atribuida a las actitudes interiores con respecto a Dios. Se refutan de pasada las acusaciones pronunciadas por Elifaz en el cap. 22 (como ya se hizo en 23,11; 29,11ss): 31,16-18, cf. 22,7.9; 31,19-20, cf. 22,6.

La forma del juramento es la habitual entre los hebreos: «Si yo he hecho esto o aquello, que me ocurra tal cosa» (por ejemplo, 31,9-10. 21-22). Suprimiendo la apódosis, la expresión «si yo he...» viene a significar por sí sola «juro que no he...» (por ejemplo, 31,5.16). La lista de las exculpaciones de Job es difícil de determinar (algunos autores enumeran doce; otros, catorce; otros, dieciséis); la cuestión se complica debido a las incertidumbres textuales y a las posibles glosas. Por esta misma razón es dudosa la división en estrofas.

107 I) *Ni engaño ni injusticia* (31,1-12.38-40ab). Los LXX omiten los vv. 1-4, y en el TM plantean un problema; el v. 2 es prácticamente una repetición, en forma de pregunta, de 20,29 y 27,13. El v. 3 implica lo opuesto de cuanto Job viene manteniendo, y el v. 4b discrepa del v. 37a. Puede considerarse, por consiguiente, que los vv. 2-4 son, con toda probabilidad, anotaciones primitivas al texto. El v. 6 sería un comienzo muy adecuado (a continuación de 30,31). Es conveniente, por tanto, desplazar los vv. 1 y 5.

5. Primera exculpación. En virtud del paralelismo, es uno solo el crimen que se expone aquí: el engaño con todo lo que éste implica (cf. 27,4). **7.** Segunda negación; cualquier desviación o corrupción. **8.** La autocondenación que completa la fórmula de juramento.

38-40ab. Es incierta la posición original; la semejanza más estricta se da con los vv. 13-15. Niega haber explotado a labradores o renteros.

1. En el TM es una simple afirmación, sin condicional. Los dos esticos no son paralelos y es posible que pertenezcan a versículos distintos. **9-10.** Niega haber cometido adulterio. La pena prevista se ajusta a la ley del talión. **11-12.** Probable glosa.

II) *Ningún fallo en la caridad o en la justicia* (31,13-23). Una lista de crímenes específicamente sociales. Demuestra una conciencia notablemente desarrollada. La enumeración sigue un orden del quiástico: 13-15 va en paralelo con 21-22; 16-17 con 19-20. **13-15.** Niega haber tratado injustamente a los esclavos, que en el mundo antiguo no eran normalmente considerados sujetos de derecho, como si fuesen animales.

Job, sin embargo, funda los derechos de los esclavos en el hecho de que todos los hombres han sido creados por Dios. **16-20.** Job insiste en que ha compartido sus bienes con los pobres, cuyos derechos se fundan en que Dios es padre común de todos (si el v. 18 está bien interpretado). **21-22.** Job no ha abusado de su posición en la comunidad para imponerse, legal pero abusivamente, sobre otros individuos más débiles. *partidarios en la puerta:* Los amigos que ocupan puestos en el tribunal. La comunidad local, reunida para juzgar, debía sentir un gran temor ante Job y no se atrevería a pronunciar una sentencia que le fuera contraria. **23.** Adaptación de 13,11; probablemente se trata de una glosa.

III) *Ningún culto falso* (31,24-28). Dos tipos de idolatría; el primero (24-25) es lo que el NT llama «culto de Mammón». «Confiar» y «alegrarse» tienen aquí un sentido enfático (en el dinero más que en Dios). El segundo tipo (26-28) sería la infidelidad secreta de invocar al sol y a la luna en calidad de divinidades.

IV) *Ni espíritu vindicativo ni hipocresía* (31,29-34). **29-30.** Esta preocupación de conciencia está muy por encima del nivel normal que refleja el AT. Su único paralelo es Eclo 28,3-7 (cf. Prov 24,17s). **31-32.** Como en los vv. 16-20; se afirma la práctica constante por parte de Job de la hospitalidad, virtud sagrada y de la máxima importancia en aquella sociedad. **33-34.** Niega haber incurrido en la hipocresía, simple apariencia de virtud inspirada en consideraciones humanas.

V) *Resumen* (31,35-37.40c). Job ha recorrido un largo camino desde la simple aceptación de 1,21; 2,10, e incluso desde su deseo de no haber existido del cap. 3. Pero ahora exige con términos desafiantes el reconocimiento de su sinceridad e inocencia que a partir del cap. 19 había comenzado a suplicar. El rollo de la acusación se convertirá para Job en un título de honor, pues nada podría consignarse en él que significara un descrédito.

35b. «Aquí está mi *tau;* ¡que el Todopoderoso me responda!»; algunas versiones colocan este versículo a continuación del v. 37, atendiendo a que la *tau* es la última letra del alfabeto hebreo. Sin embargo, es posible que el v. 35a deba leerse: «¡Oh, que Dios se decida a escucharme!», y que el v. 35b vaya en paralelo. En este caso, los vv. 35c-36 formarían un trístico: «Si mi acusador ha escrito sus cargos contra mí, juro que los llevaré sobre mi hombro, los llevaré como una corona». **37.** *un príncipe:* Dramática afirmación de la orgullosa seguridad en su propia inocencia con que Job defiende su conducta ante Dios (cf. 13, 14-16).

108 Así, pues, Job ha dado fin a sus respuestas a los amigos y al desafío que presenta a Dios. En cuanto a los primeros, nada tiene ya que decirles. El juramento debe prevalecer, a falta de otras pruebas; por consiguiente, Job les ha ganado el pleito. Pero frente a Dios, Job no ha conseguido ninguna sentencia favorable. La imagen de una audiencia judicial, con sus alegatos y argumentaciones, no puede reflejar la situación de un hombre ante su creador; por el contrario, la falsea. Desde el momento en que Job ha incurrido, como sus amigos, en la

tentación de analizar sus circunstancias actuales, creyendo que Dios era su adversario en una contienda judicial, se ha colocado en una posición falsa. Su conciencia irreprochable no le confiere ningún derecho frente a Dios; ni de ella ni de su dolor tiene derecho a concluir lo que Dios debe hacer. Pensar de otro modo equivale a olvidar la trascendencia divina y la distancia infinita que media entre Dios y sus criaturas.

Sin embargo, Job ha proclamado aquí su «derecho» (cf. 9,20; 13,18; 19,7; 23,7; 27,2.6), su demostración sincera e incontrovertible de que siempre ha sido tal como Dios quiso que fuese (1,8; 2,3): temeroso de Dios y moralmente perfecto. Pero era inevitable que en estos sentimientos se mezclase algo de presunción, lo que los griegos llamaban *hybris*. La integridad moral del hombre justo se ha alzado como una barrera entre él y Dios, como si fuese una condición que Dios está obligado a aceptar. Job se ha sobrepasado (Weiser, *op. cit.,* 212-16).

109 III. Discursos de Elihú (32,1-37,24). Se suele admitir (aunque no por unanimidad) que esta sección es un suplemento añadido al libro por otro escritor (al que llamaremos crítico, para distinguirlo del autor). De ser así, no se trataría de una pieza independiente, como ocurría con el cap. 28, sino que la escribiría expresamente para incluirla aquí. Es de suponer que el crítico no se daría por satisfecho con la conclusión original del libro (caps. 38-42) y quisiera aportar algunas correcciones más explícitas a algunos exabruptos de Job. Entendía además que los discursos de los amigos no hacían justicia a la doctrina de la tradición sapiencial y que se podía hacer una mejor exposición de la misma. Su obra, por consiguiente, es un ejemplo interesante de crítica doctrinal y literaria muy primitiva, prácticamente contemporánea de la composición original. Este autor tuvo la iniciativa —e incluso el valor— de dramatizar su crítica en forma de discursos, creando un nuevo personaje que actuase como su portavoz e integrando su propia aportación, con gran pericia, en la gran obra maestra que él había estudiado tan detenidamente. (No es preciso decir que toda esta sección ha de considerarse como parte integrante del libro canónico, y que su autor, sea quien fuere, tuvo el carisma de la inspiración).

Desde el punto de vista literario, los discursos de Elihú son un escrito sapiencial de alto nivel, comparable con lo mejor de Prov. Pero resultan mucho menos brillantes que los diálogos originales; su estilo es cerradamente didáctico, de argumentación recargada y un tanto reiterativo. El lenguaje es mucho menos pintoresco y contiene además una alta proporción de aramaísmos. En cuanto a la doctrina, el crítico reprueba la autoafirmación de Job frente a Dios y su insistencia en la propia integridad y honradez. Pero tampoco está de acuerdo con la función exclusivamente retributiva que los amigos atribuyen al sufrimiento. La aflicción, según él, puede constituir una advertencia, una admonición paternal con que Dios quiere prevenir la tendencia que muestra el hombre hacia la *hybris*. Si el hombre se apresura a humillarse, Dios le devuelve su gracia; si se muestra obstinado, Dios le castigará aún más por esta falta, pero siempre con la intención de llevarlo hacia el arrepentimiento.

En consecuencia, Elihú está en desacuerdo con los amigos en cuanto al significado del sufrimiento, subrayando su carácter medicinal; pero en la práctica, el consejo que da a Job coincide con el de aquéllos. Por otra parte, recuerda enérgicamente a Job la superioridad infinita de Dios con respecto al hombre (que Job, al parecer, corría el peligro de echar en olvido), y se anticipa a los discursos divinos de los caps. 38ss, insistiendo en la sublimidad de Dios y en el misterio de los planes divinos.

La sección comienza con una introducción en prosa y continúa con una composición poética de unos 150 versos (compárese con el total de unos 220 versos concedidos a los tres amigos juntos en el diálogo). Esta última se divide en cuatro apartados de desigual longitud señalados por las indicaciones de 34,1; 35,1; 36,1. Sin embargo, el último de ellos (que se diferencia de los otros tres y de 32,6) puede ser una inserción errónea. En realidad, 33,1-36,25 constituyen únicamente tres discursos, compuestos según idéntico esquema. Cada uno empieza con una llamada de atención a Job (dos veces) o a los amigos para que escuchen. Luego se citan, para rebatirlas, algunas expresiones de Job. Elihú sienta una primera tesis y luego una segunda, desarrollada con una extensión ligeramente superior. En una conclusión se amonesta a Job y se alaban la bondad y la misericordia divinas. (Hemos tomado este análisis estructural, con ligeras modificaciones, de Fohrer [KAT]. El análisis de la división por estrofas lo hacemos independientemente). Así, pues, en la alocución de Elihú distinguimos: una presentación introductoria (32, 6-22); los tres discursos (33,1-30; 34,1-37; 33,31-33 + 35,2-36,25); un himno (36,26-37,13), y una conclusión (37,14-24).

L. Dennefeld, *Les discours d'Elihou:* RB 48 (1939), 163-80; G. Fohrer, *Die Weisheit des Elihu:* AfO 19 (1959-60), 83-94; W. A. Irwin, *The Elihu Speeches in the Criticism of the Book of Job:* JRel 17 (1937), 37-47; J. H. Kroeze, *Die Elihu-Reden im Buche Hiob:* OTS 2 (1943), 156-70; W. E. Staples, *The Speeches of Elihu* (Toronto, 1924).

110 **A) Relato introductorio (32,1-5).** Si 38,1 viniera a continuación de 31,40, nadie podría sospechar una laguna. El crítico, deseoso de dar cabida a su propia aportación, tenía que fijar el momento oportuno para introducir un nuevo personaje, hasta ahora no mencionado, justificando además su irrupción repentina en la discusión. Lo consigue explicando que los amigos ya han cesado de argumentar (sobre el motivo de este silencio, cf. comentario al v. 1); así queda abierta la posibilidad para introducir un nuevo interlocutor. Se trata de Elihú, hijo de Barakel (se le da un patronímico, cosa que no ocurre ni con Job 1,1, ni con los otros tres, 2,11). Elihú es el clásico «joven airado»; se insiste en ambos atributos (ira, vv. 2a-3.5; juventud, 4.6b.9-10). También resulta, al menos para la sensibilidad moderna, rotundamente satisfecho de sí mismo, pomposo e ingenuo. Emplea 24 versículos (32,6-33,7) para decir: «¡atended!; voy a hablar», y supera a Elifaz, de cuyos razonamientos toma algunos materiales, en su confianza y complacencia personal. Hay tal contraste entre la ridícula autosatisfacción del personaje y el valor religioso de su doctrina (a partir de 33,7), que cabe preguntarse si el crítico no estaría parodiando alguna «escuela joven» de maestros de sabiduría.

1. *sus propios ojos:* Los LXX y la Pesh. leen «en sus ojos», lectura probablemente correcta. No expresa necesariamente la intención del autor del diálogo, pero ofrece una razón lógica para poner fin a los argumentos de los amigos; el crítico parece suponerlo así al hacer que Elihú reparta sus reproches por igual entre Job y sus amigos, lo cual va más de acuerdo con el v. 3. **3.** *una buena respuesta:* El crítico reconoce que Job ha sabido llevar mejor la discusión. Tal era la intención del autor, pero el crítico no está de acuerdo. *no condenaron a Job:* En el texto original no aparecen ni «no» ni «Job». Lo que realmente escribió el crítico fue: «Y [así] condenaron a Dios». Pero esta expresión resultaba tan chocante, que los escribas cambiaron «Dios» por «Job»; los traductores introdujeron luego el «no».

111 **B) Presentación introductoria (32,6-22).** Un exordio que llama la atención por su prolija elaboración y su verbosidad. Hay cuatro estrofas: la tercera contiene tres versos; las otras constan de cinco cada una.

a) REPROCHE CONTRA LOS AMIGOS (32,6-10.11-14). **8.** *es un espíritu:* Expresión extraña. Quizá haya que leer, de acuerdo con el paralelismo, «el espíritu de Dios». Elihú pretende poseer una especie de inspiración profética. **13.** Hace destacar la idea del crítico de que los amigos se han visto forzados a mostrarse de acuerdo con Job.

b) SOLILOQUIO (32,15-17.18-22). Elihú describe dramáticamente el desconcierto de los amigos y el impulso que le obliga a hablar. **21-22.** Cf. Job en 13,8.10. Elihú, en su estilo hiperbólico, piensa en el castigo extremo.

112 **C) Primer discurso de Elihú (33,1-30).** Hay nueve estrofas, de 3, 4, 4; 3, 4, 4, 3; 4, 2 versos, respectivamente.

a) ADVERTENCIA A JOB (33,1-3.5-6.4.7). **4.** Probablemente debe leerse a continuación del v. 6. Elihú se refiere (quizá sarcásticamente) a las palabras de Job en que se quejaba de no poder expresarse libremente en la presencia terrorífica de Dios (9,17.34, etc.).

b) CITAS (33,8-11). Elihú cita dos de las pretensiones expresadas por Job: que es inocente (cf. 9,21; 10,7; 16,17; 23,10-12; 27,5; 31) y que Dios es su enemigo (cf. 10,17; 13,24.27; 19,11).

c) CORRECCIÓN Y PRIMERA TESIS (33,12-14.15-18). Elihú se ocupa de la primera pretensión (de la otra lo hará en el siguiente discurso). **12b.** *mayor que el hombre:* «Enemigo» implica una cierta igualdad; Dios está demasiado por encima del hombre para que exista proporción. (La fina conciencia que tiene Job de la personalidad de Dios le hizo caer fácilmente en esta manera demasiado humana de pensar en él). **14.** Elihú argumenta en contra diciendo que Dios ya estaba hablando a Job, pero que éste se negaba a escuchar. La primera forma eran los sueños terroríficos a que Job hizo alusión (7,14); su finalidad era impedirle caer en el orgullo, y eran el efecto de la bondad de Dios.

d) SEGUNDA TESIS (33,19-22.23-24). La segunda manera que tiene Dios de hablar a los hombres es la misma aflicción. Por consiguiente, los sufrimientos de Job tenían una finalidad medicinal; trataban de hacerle humilde, pero él ha manifestado su orgullo al reaccionar con rebeldía. Nótese que Elihú evita incurrir en una cruda simplificación de la doctrina sostenida por los amigos; no pretende afirmar que las calamidades de Job constituyan una prueba segura de un pecado anterior ni que los premios otorgados por Dios sean una consecuencia automática del arrepentimiento. **23-24.** Un hermoso texto que ha provocado numerosas discusiones (F. Stier, *Das Buch Iyyob* [Munich, 1954], 333-34). Elihú no comparte el escepticismo de Elifaz (5,1). Un mensajero celeste puede actuar como mediador (lit., «intérprete»), es decir, hacer que el hombre entienda el significado de su aflicción, mostrarle sus faltas e interceder por él ante Dios. En consecuencia, los hombres necesitan gracia e instrucción incluso para arrepentirse como es debido.

e) CONCLUSIÓN (33,25-28.29-30). Los vv. 25 y 26 quizá deban cambiar de lugar. **27-28.** Típico salmo de acción de gracias (cf. Sal 30; 41; 116). El v. 29 forma inclusión con el v. 14; el v. 30 es un eco del v. 22 (los vv. 31-33 introducen 35,2).

113 D) Segundo discurso de Elihú (34,1-37). Ocho estrofas de 5, 5; 4, 5, 5, 5 (?); 4, 4 versos, respectivamente.

a) ADVERTENCIA A LOS AMIGOS Y CITA (34,2-6). Elihú se ocupa ahora del primer punto que había citado en 33,9. **3.** Cf. 12,11. **5.** Cf. 27,2.

b) CITA Y CORRECCIÓN (34,7-11). A la afirmación de inocencia hecha por Job, Elihú une (9) el dicho de los «buenos paganos», que tanto había impresionado a Elifaz (22,15-17). Elihú le antepone su propia expresión de horror (7) y dice (8) que Job se pone de acuerdo con esos ateos (cosa que es verdad, pero sólo en este punto; cf. 9,22). «Temer a Dios» no es una receta infalible para alcanzar la felicidad temporal, como Job ha puesto en claro. Pero Elihú toma las palabras de éste como un ataque contra la justicia divina y, consecuentemente, las niega.

c) PRIMERA TESIS (34,12-15). Dios es el supremo Señor, y a nadie se somete. Si él fuese injusto, el mundo no podría marchar adelante. **14-15.** Cf. Sal 104,29.

d) SEGUNDA TESIS (34,16-20a.20b-24.25-29). Elihú aplica el mismo argumento al control de la vida humana por Dios. **17.** Si Dios no fuera justo, tampoco sería el ser supremo (habría un modelo de justicia que le superaría). Pero, de hecho, todas las demás justicias se derivan de él; todas las criaturas, indistintamente, le están sometidas, y es inimaginable que en él haya parcialidad. En Dios, poder y justicia son una misma cosa. **23.** Quizá sea una respuesta a 24,1; Dios no tiene por qué someterse a ninguna averiguación ni comparecer ante ninguna «audiencia». (Colocando el v. 25 a continuación del v. 22, la estrofa terminaría con el v. 23). **26.** El TM, corregido, dice: «A cuenta de sus maldades, él los marchita, los ata en el lugar del condenado». **29.** Aun cuando no sea posible discernir las acciones de Dios, ningún hombre

tiene derecho a decir que no está actuando. **30.** Debe omitirse, por ser un duplicado.

e) CONCLUSIÓN (34,31-33.34-37). Elihú propone un argumento *ad hominem:* Job no está conforme con toda la acción de Dios; por consiguiente, tampoco estará de acuerdo con su costumbre de perdonar por amor. Si niega a Dios el poder actuar «arbitrariamente» por razones que sólo a él pertenecen, entonces tendrá que estar de acuerdo con sus amigos en que Dios debe limitarse a ejercer una simple retribución automática. Es indudable que Elihú se apunta aquí una buena baza. Las críticas de Job, a impulsos de su propia experiencia infeliz, sólo tienen un valor subjetivo. **33c.** *tú, que debes elegir:* Admitir o no que Dios puede suavizar su justicia con la misericordia. **36.** Job ha experimentado una advertencia de parte de Dios; al rechazarla, merece ser duramente castigado.

114 E) Tercer discurso de Elihú (33,31-33; 35,2-36,25). La introducción ha sido desplazada por error al final del cap. 33. Hay once estrofas de 3, 3; 4, 4, 4; 3, 3, 5, 3; 5, 5 versos.

a) ADVERTENCIAS A JOB (33,31-33). **32.** No es, como podría pensarse, una invitación a que se muestre en desacuerdo y siga adelante con su punto de vista. Elihú no discute con Job, sino que le adoctrina. Aquí le invita a que muestre contrición, lo que significaría que ya ha sido «justificado».

b) CITAS (35,2-4). **2b.** Job no ha dicho esto, pero está bien seguro de su justicia, al mismo tiempo que mantiene que Dios es muy misterioso (cf. 13,18; 19,6-7; 27,2-6). **3b.** *qué ventaja tendría yo:* Teniendo en cuenta la siguiente estrofa, podríamos leer con los LXX: «En qué puedo herirte al pecar», y mantener «te aprovecha» en el v. 3a (como TM).

c) CORRECCIÓN Y PRIMERA TESIS (35,5-8.9-12.13-16). Cf. 7,20; 22,2-3. Elihú está de acuerdo con ambos: las malas acciones del hombre en nada pueden perjudicar a Dios (como afirma Job) ni las buenas le proporcionan provecho alguno (como piensa Elifaz), pero ambas clases de acciones ejercen un efecto real sobre los demás hombres. **13.** Pero sólo por el hecho de ser justo, Dios impone sanciones. **36,1.** Omítase por ser una errónea inserción de un redactor.

d) SEGUNDA TESIS (36,2-4.5-7.8-12.13-15). En la conducta de una persona, más importantes que las consecuencias para los demás hombres son las que repercuten sobre el interesado. Cuando Dios interviene, trata a los hombres de acuerdo con sus merecimientos, si bien al malvado le incita antes a arrepentirse (8-10). **13.** Pero los malvados no aceptan la invitación a arrepentirse, implícita en su aflicción. Este es el segundo, y más grave, estadio de impiedad.

e) CONCLUSIÓN (36,16-20.21-25). El texto de la primera estrofa se halla totalmente corrompido. **21b.** El texto consonántico podría leerse «por eso eres probado con aflicción». **24.** En vez de criticar, Job debería unirse a los himnos de alabanza, que son la respuesta adecuada del hombre a Dios. **25b.** *de lejos:* Cf. 26,14.

115 F) Himno (36,26-29.30-33; 37,1-4.5-8.9-13). El mismo Elihú entona un himno de alabanza a Dios, que se manifiesta en las lluvias invernales. En esas tormentas se experimentan a la vez el despliegue de su poder y, por la fertilidad que dan a la tierra, su solicitud para con los hombres (cf. Sal 8; 19,2-7; 29; 104; 147). El texto resulta dudoso, pero según parece tiene cinco estrofas de cuatro versos cada una.

116 G) Conclusión (37,14-18.19-21.22-24). Elihú resume su alocución a Job. Parece que esta sección está concebida expresamente para que sirva de introducción al discurso de Yahvé que le sigue. Elihú describe unas tinieblas crecientes, pero al mismo tiempo un resplandor que viene «desde el norte», punto tradicional del que proceden las teofanías (Is 14,13; Ez 1,4). **15-16.** Las preguntas anticipan el estilo de la sección siguiente. **17-18.** Quizá haya aquí, en conexión con el himno anterior, una alusión a la estación seca que sigue a la de las lluvias. Los vv. 22-23 describen la venida de Dios; se subrayan su poder y su justicia. **24b.** El TM dice: «No ve a todos los sabios de corazón»; quizá sería mejor corregir por «a él hacen reverencia todos los sabios de corazón», conclusión semejante a la de 36,25.

Con estas palabras desaparece Elihú de la escena tan repentinamente como apareció. El crítico le ha hecho decir lo que quería y no ve la necesidad de introducirlo ni en el prólogo ni en el epílogo.

117 IV. Discurso de Dios y respuesta de Job (38,1-42,6). Sección clave del libro. Si bien se han puesto en duda muchas veces su originalidad y conexión con el diálogo, la mayoría de los comentaristas modernos lo aceptan en principio como parte integrante de la obra original del autor. Se siguen expresando algunas dudas con respecto a diferentes partes del texto tal como hoy se encuentra. Damos por supuesta la originalidad, al menos, de 38,1-39,12; 39,19-40,14; 42,1-6 (sin embargo, cf. P. W. Skehan, Bib 45 [1964], 51-62).

Después del ingenuo relato del prólogo sobre la escena que se desarrolla en los cielos, y del alambicado debate del diálogo que tiene lugar en la tierra, Dios mismo pronuncia una palabra en los cielos para que sea escuchada en la tierra. Habla el mismo Yahvé del prólogo dirigiéndose al Job del diálogo, este hombre atormentado, devoto y rebelde que se ha enfurecido contra la situación humana y ha exigido a Dios que «justifique su manera de actuar» con los hombres. El autor, con la audacia del genio, aborda el problema de poner en boca de Dios unas palabras que no constituirán un anticlímax después de la tempestuosa elocuencia de su héroe. Y lo consigue con acierto. El discurso divino va descartando una tras otra todas las inconsecuencias y las falsas cuestiones en que la argumentación con los amigos había enredado a Job. Sitúa el problema de Job en una nueva perspectiva y abre un debate en que no cesa de pedir una respuesta que, por otra parte, nunca llega a darse. A lo largo de todo este extenso discurso, y dejando aparte las meras descripciones, Yahvé no hace ninguna afirmación; se limita a plantearle a Job, majestuosa, paciente e irónicamente, una serie de preguntas sin posible

respuesta. Un crítico debe conocer aquello de que habla, y quien pretendiera corregir a Dios habría de poseer un conocimiento divino. Yahvé actúa como si Job lo tuviera, y le examina acerca de la actividad divina en el universo. Si Job es incapaz de dar la más simple de las respuestas, ¿cómo va a entablar un debate con Yahvé? ¿Podría acaso Yahvé explicarle siquiera el profundísimo misterio de su providencia para con los hombres y la forma en que trata a los que ama? Las preguntas abarcan los fenómenos más conocidos de la naturaleza: las estrellas, el clima, la tierra y el mar, un conjunto de animales salvajes y aves. Maravillas por todas partes; por todas partes, misterios. (Y digámoslo entre paréntesis, el misterio no resulta menor en nuestros días. Nosotros sabemos mucho más que el poeta antiguo sobre la mecánica de estas cosas; pero sus secretos íntimos se nos escapan hoy como entonces). Se destacan claramente dos puntos: uno es el cuidadoso amoroso de Yahvé por todas sus criaturas, especialmente por las más alejadas del hombre; el otro, la infinita variedad y riqueza de la creación, incluidos aquellos seres que para el hombre resultan grotescos o monstruosos. Pero aun éstos tienen su puesto en la sabiduría divina, y Dios se complace en ellos. La analogía tiene validez en el orden moral, en el que los caminos de Dios tampoco son como los caminos de los hombres.

Pero todo lo anterior es únicamente el sentido superficial del pasaje. Su contenido, después de todo, nada nuevo añade a lo que ya ha sido dicho por otros interlocutores en las alabanzas hímnicas dedicadas a Dios (cf. 5,10-16; 9,4-10; 12,13-25; 22,12-14; 26,5-14). Lo que más llama la atención es que se ignora por completo el problema personal de Job: Yahvé no dice una sola palabra acerca de la inocencia o la culpabilidad de éste ni explica el sentido que puedan tener sus sufrimientos. En su acto de reconocimiento (42,5), Job no dice «entiendo tu enseñanza», sino «te he visto». Este discurso es una revelación del que lo pronuncia. Dios es conocido en su palabra. La experiencia real de Job es una teofanía, el encuentro con Dios, de la que esta obra poética da un pálido reflejo en beneficio del lector.

El catálogo de criaturas pertenece a la tradición derivada de la onomástica, o listas de palabras, de la sabiduría egipcia (→ Literatura sapiencial, 28:20-21); cf. enumeraciones semejantes en Eclo 43,1-27; Sal 148; Dn 3,57-87. Las series de preguntas irónicas son características del llamado «estilo polémico», del que hay un notable ejemplo en una composición satírica egipcia (papiro Anastasi I; cf. ANET 477-78; VDBS 4, 452). Estas dos observaciones se deben a G. von Rad.

G. Fohrer, *Gottes Antwort aus dem Sturmwind, Hi. 38-41:* TZ 18 (1962), 1-24; W. Lillie, *The Religious Significance of the Theophany in the Book of Job:* ExpT 68 (1957), 355-58; R. A. F. MacKenzie, *The Purpose of the Yahweh Speeches in the Book of Job:* Bib 40 (1959), 435-45; H. Richter, *Die Naturweisheit des Alten Testaments im Buche Hiob:* ZAW 70 (1958), 1-20; C. Stange, *Das Problem Hiobs und seine Lösung:* ZSystTh 24 (1955), 342-55; R. Voeltzel, *Ironie biblique à l'égard de l'homme:* «Foi et Vie» (vol. 51; 1953), 214-15; G. von Rad, *Hiob XXXVIII und die altägyptische Weisheit:* VTSup 3 (1955), 293-301.

118 A) Habla Yahvé (38,1). Desde 3,2 hasta 26,1, y de nuevo en 32,6; 34,1; 35,1, se ha venido utilizando invariablemente la misma fórmula para introducir cada uno de los discursos: «Entonces X habló, y dijo...». Ahora, sencillamente, pero no sin cierto efecto dramático, la misma fórmula incluye el nombre divino y dos expresiones más: «Entonces Yahvé habló — a Job — desde la tempestad, — y dijo...». La primera sirve para indicar el cumplimiento de lo que Job tanto había anhelado (cf. 13,22; 23,5; 30,20; 31,35b). La segunda es suficiente para sugerir la escena tradicional de una teofanía (cf., por ejemplo, Sal 18,8-14).

119 B) ¿Acaso comprende Job el «consejo» de Dios? (38,2-38). La primera parte del discurso se refiere a lo que podríamos llamar «naturaleza inanimada», pero muy viva para el poeta. La división se establece en pasado, presente y futuro, con referencia a Job. ¿Qué sabe éste de la historia, y de cómo empezó? ¿Estuvo acaso presente en el momento de la creación? ¿Sabe dónde «encontrar cada cosa», es decir, los rincones más apartados del universo y lo que éstos contienen? ¿Sabe cómo funciona todo? ¿Podría, a partir de ahora, gobernar las cosas y dar las órdenes oportunas?

La estructura estrófica es cuidadosamente simétrica: 11 estrofas, de 2; 4, 4, 4; 3, 3, 3; 3, 3, 3; 4 versos. No parece necesario reordenar el texto; únicamente el v. 36 se sale del contexto.

120 a) «¿QUIÉN ES ÉSTE?» (38,2-3). El tremendo interrogatorio comienza con esta aguda observación. ¿Quién y qué es Job a fin de cuentas? ¿Otro dios, rival de Yahvé? **2a.** Todo lo que ha hecho ha sido «oscurecer» el consejo. La última palabra, *'ēṣāh,* significa la suma total de los planes y obras de Dios. **3b.** Job lo ha provocado imprudentemente (13,22a).

b) ¿ACASO ESTABA JOB PRESENTE DURANTE LA CREACIÓN? (38, 4-7.8-11.12-15). Se describen sucesivamente los orígenes de la tierra, el mar y la luz (cf. el orden inverso en Gn 1,3-10). La tierra es presentada como una construcción: un arquitecto la planeó (5a), un aparejador midió el emplazamiento (5b), se pusieron los cimientos (6a), luego la piedra angular (6b), con acompañamiento de canciones y gritos de alegría (7). Cf. las ceremonias descritas en Esd 3,10-13. El mar, por otra parte, ese elemento tumultuoso y amenazador, se describe primero como un niño que necesitaba y recibió los cuidados amorosos de Yahvé. **13-14.** Las imágenes nos resultan oscuras. Quizá el v. 14 aluda primero a los contornos grises de las cosas, tal como aparecen antes de la aurora, y luego a su pleno colorido una vez que sale el sol.

c) ¿QUÉ SABE JOB ACERCA DEL COSMOS? (38,16-18.19-21.22-24). Yahvé, en cambio, lo conoce perfectamente: el abismo, que lleva al mundo subterráneo (17); los «lugares» en que la luz y la oscuridad permanecen guardadas cuando «no funcionan» (la luz durante la noche; la oscuridad durante el día); los almacenes de donde saca la nieve, el granizo y los vientos.

d) ¿SABRÍA JOB CÓMO HACERLO FUNCIONAR? (38,25-27.28-30. 31-33). Yahvé tiene su «consejo» supremo con respecto a todo ello, y no únicamente con vistas al bienestar del hombre (26-27). **31-32.** Se creía que las estrellas y las constelaciones ejercían cierto influjo en el clima, y por ello se las trae aquí a colación.

e) ¿TIENE JOB PODER Y AUTORIDAD SUFICIENTES? (38,34-38). Aun cuando acertara a dar las órdenes oportunas, ¿serían puestas en práctica? **36a.** *Tuḥôt* es un término de significado desconocido, pero, a juzgar por el paralelismo, debe de ser el nombre de un ave. El versículo está ciertamente fuera de lugar y quizá sea una adición al texto.

121 C) ¿Sería capaz Job de proveer al sustento de animales y pájaros? (38,39-39,30). Se describen ocho criaturas, cada vez más detalladamente (dos versos para la primera, dos estrofas para la última): el león; el cuervo, el halcón, el águila; el rebeco, el onagro, el uro; el caballo de combate. Las siete primeras viven libres e independientes del hombre, pero son maravillosamente atendidas y alimentadas por su creador; el caballo, por otros motivos, es la más asombrosa de todas estas criaturas.

39,26-30. Debe restituirse a su lugar, a continuación de 38,41; nótese el tema común de «sus crías» en 38,39.41; 39,3-4; 39,30. Las tres aves van juntas, simétricamente con las tres bestias que siguen. **39,13-18.** Inserción que rompe la simetría. Hay siete estrofas, de 3, 4; 4, 4, 4; 4, 3 versos.

a) ¿PODRÍA ALIMENTAR JOB A LOS MÁS PEQUEÑOS? (38,39-41; 39,26-30). Hasta las bestias y aves más grandes y feroces dependen de Dios en cuanto al alimento necesario para sus crías. **39,27b-28.** Algunas versiones omiten dos variantes y combinan el texto para obtener dos esticos en vez de tres; probablemente es correcta tal disposición.

b) ¿TIENE SOMETIDOS A SU CONTROL LOS ANIMALES SALVAJES? (39,1-4.5-8.9-12). Los rebecos no necesitan ayuda del hombre para dar a luz, pero Dios conoce hasta las fechas de su preñez. También se preocupa Dios de que el onagro encuentre los pastos que necesita. El uro le sirve, pero sería cómico pensar en él como servidor de Job (9-12), como si fuese un buey doméstico. Este animal es el *rîmu,* una especie de búfalo (hoy extinguida), muy poderoso y que para el hombre resultaría un peligro.

c) EL AVESTRUZ (39,13-18). Este fragmento sapiencial constituye una adición relativamente tardía (no viene en los LXX). Carece de la introducción interrogativa común a los restantes temas (38,39.41; 39, 26.27.1.5.9.19); al contrario de todos ellos, no destaca el punto, esencial en este contexto, de la incapacidad de Job. Se limita a subrayar el curioso contraste entre la (aparente) falta de sentimientos (proverbial; cf. Lam 4,3) y la notable velocidad de esta ave. La alusión al caballo en el v. 18b explica esta inserción.

d) ¿HA HECHO ALGO JOB PARA QUE EL CABALLO SEA BELICOSO? (39,19-22.23-25). Este famoso pasaje marca el clímax. En el antiguo Oriente, el asno era la bestia de carga; el buey servía para las labores del campo; las mulas o los asnos eran las monturas acostumbradas. El

caballo se reservaba para la guerra o la caza, primeramente (por parejas) para tirar de un carro, y después, a partir poco más o menos del siglo VIII a. C., como cabalgadura. Es este último, el caballo de combate, el que admira y sorprende al poeta. La excitación del animal y su ansia de entrar en combate, su reacción al toque de la corneta, su falta de atención al peligro son los rasgos que más le han impresionado.

122 D) Resumen y primera respuesta de Job (40,1-5). En los capítulos 40-41, la división en capítulos (establecida en el siglo XIII d. C.) y la numeración por versículos (siglo XVI) han variado, desgraciadamente, y ello puede ser causa de confusiones al hacer referencias. Los tres diferentes sistemas en uso pueden resumirse así:

Biblias hebreas impresas, LXX, BJ, CCD		Versiones no católicas inglesas: AV, RSV, etc.		Vg., Douay-Challoner, Knox
40,1	=	40,1	=	39,31
40,6	=	40,6	=	40,1
40,25	=	41,1	=	40,20
41,1	=	41,9	=	40,28
41,2	=	41,10	=	41,1
41,26	=	41,34	=	41,25

Nuestro comentario sigue la numeración del texto hebreo, como lo hacen BJ y CCD. El esquema anterior ayudará a los lectores que utilicen otras versiones a hacer sus propios reajustes.

La introducción (40,1), que interrumpe el discurso de Yahvé, supone una dificultad. Es señal de que el texto se encuentra en desorden, como ocurría ya en el caso de otras anomalías semejantes en 27,1 y 29,1 y en la repetición de 40,6-7. Si admitimos que 40,15ss es una adición al texto original, el proceso podría explicarse así: el autor escribió un discurso divino, en el que 40,8-14 seguía inmediatamente a 39,25, y 40,2 era el versículo final. A continuación iba una respuesta de Job, 40,3-5; 42,2-6. Más tarde, un redactor, deseoso de insertar 40,15-41,26 como parte del discurso pronunciado por Yahvé, separó la última sección del discurso original, 40,8-14 (reemplazándola por 40,1), y la segunda mitad de la respuesta de Job, 42,2-6 (reemplazándola por la repetición de 40,6-7), y las situó en su actual posición, en calidad de introducción y conclusión, respectivamente, a su propia aportación. (Pfeiffer, *Introd.*, 675). Por otra parte, esta explicación supone un paso abrupto de 39,25 (o 30) a 40,8, la «conversión» de Job es psicológicamente menos verosímil en dos etapas y 40,15ss podría ser original.

a) DESAFÍO (40,2). Nótese que esta conclusión vuelve al solemne empleo de la tercera persona, como en 38,2 (K. Fullerton, AJSL 49 [1933], 197-211).

b) RESPUESTA DE JOB (40,3-5). Job había insistido en que la explicación de su problema había de buscarse en Dios, no en él mismo (cf. 19,28). Ahora ha tenido que centrar su atención en Dios, y ha quedado patente su absoluta incapacidad para comprender los caminos de Dios. ¿Qué otra cosa puede hacer más que admitir el misterio y la vanidad de sus esfuerzos? Pero, al menos, la presencia de Dios, una presencia que sólo se había hecho sentir a base de golpes repetidos de desgracia y sufrimiento, una presencia de la que él había pedido ser liberado, ahora se manifiesta como presencia que habla, y en ella Job llega a comprender a Dios como alguien que se dirige a él personalmente y que se preocupa de su siervo.

123 E) Habla de nuevo Yahvé (40,6-41,26). Tenemos aquí dos secciones muy diferentes. El discurso de 40,8-14 tiene el mismo estilo que el primero: preguntas e invitaciones irónicas dirigidas a Job, que hacen evidente hasta el absurdo la incapacidad humana de «ser como Dios». Pero el tema es distinto. En vez de la divina providencia actuando en el orden cósmico y en el reino animal, ahora se la muestra en relación con el orden moral y el mundo humano. También se pone de manifiesto la incompetencia de Job en estos terrenos. La sección siguiente, 40,15-41,26, difiere en estilo, y su tema es difícil de poner en relación con el anterior. Se describen dos extraños animales, el segundo de ellos muy detalladamente. Sólo en 40,15.25-32 se sigue manteniendo el estilo de las preguntas directas, pero incluso aquí (y mucho más en el resto) el tono resulta didáctico y objetivo; faltan la viveza y el desafío de los caps. 38-39. En consecuencia, muchos críticos han negado la originalidad de este segundo pasaje. Pero sus defensores (bastantes escritores recientes) sostienen que forma parte integrante de la proclamación divina. Behemot y Leviatán son símbolos de los poderes caóticos, monstruosos y amenazadores, e incomprensibles para el hombre; sin embargo, también ellos son criaturas de Dios, que se complace en ellos. A su modo, estos seres manifiestan ciertos aspectos del ser divino.

124 a) ¿ES CAPAZ JOB DE ADMINISTRAR LA JUSTICIA DIVINA? (40, 6-14). Los vv. 6-7 son virtualmente idénticos a 38,1.3. **8.** Ahora al menos Yahvé hace una alusión a las actuales circunstancias de Job. Vuelve contra éste la acusación de «torcer la justicia» (9,24; 19,6; 27,2). ¿Está Job tan convencido de su propia rectitud como para creer que, de los dos, Dios es el injusto? La culpabilidad de Dios quedaría establecida a base del pleito (como Job ha reclamado) en el que una parte es declarada inocente y se condena a la otra. Job se ha equivocado, porque entre el creador y la criatura no se puede establecer semejante relación. **9-14.** La esencia de la situación (anticipada en el discurso de Elihú, 34, 10ss): sólo el omnipotente, que gobierna el mundo y todo lo ve, puede considerarse perfectamente justo. **14.** *sálvate:* Expresión enfática: «¡Proporciónate justicia y salvación!».

125 b) ¡CONTEMPLA A BEHEMOT! (40,15-24). Este término es el plural de «animal», pero ciertamente se alude a una sola criatura, y la descripción sugiere que se trata del hipopótamo. El gran volumen de la

bestia, su fuerza, su potencia sexual resultan especialmente asombrosos. **17.** Probablemente ha de leerse «atiesa su verga como el tronco de un cedro, los tendones de sus testículos están estrechamente enlazados». **19a.** Se aplica a este animal la misma frase que a la sabiduría en Prov 8,22: es la obra maestra (el primero y mayor efecto) del poder de Dios (no «caminos»). El texto del v. 19b es incierto. **24.** «¿Puede alguien prenderle por los ojos? ¿Puede alguien horadar sus ollares?». Todo el *texto resulta oscuro.*

126 c) ¡CONTEMPLA A LEVIATÁN! (40,25-41,26). El nombre pertenece a un monstruo marino mitológico (cf. 3,8), y podría referirse a la misma criatura que «Behemot». Pero esta otra descripción se fija más en la ferocidad e invulnerabilidad; probablemente se piensa en un dragón mitológico, que se describe bajo los rasgos de un cocodrilo gigante.

i) *¿Serías capaz de domesticarlo?* (40,25-32). La misma idea que en 39,9-12, y expresada en la misma forma directa. Este pensamiento resulta simplemente ridículo; sin embargo (ello va implícito), Yahvé puede jugar con Leviatán como le plazca. **25a.** Este versículo puede significar «sacar a Leviatán con un anzuelo», es decir, arrastrarlo por tierra con una caña y un sedal, como si se tratara de un pez corriente.

ii) *¿Hay algo capaz de vencerle?* (41,1-26). Se describe la ferocidad del cocodrilo y la dureza de su piel, que desafía a toda clase de armas (4-9; cf. 18-21). El terror que inspira se expresa en términos mitológicos, como si fuera un dragón que respira fuego (10-13); hasta el océano le teme (17). **25-26.** Este monstruo terrorífico, superior a todas las demás fieras, no puede ser controlado por el hombre. Y, sin embargo, es una más entre las criaturas de Yahvé, que lo cuida y se complace en él.

127 **F) Respuesta final de Job (42,1-6).** En el TM se intercalan tres frases (3a y 4), dos de las cuales son citas de 38,2.3b; la tercera es «escucha mientras yo hablo». Muchos comentaristas omiten estas frases como anotaciones marginales.

2-3. Job acepta la lección. El v. 2b es un eco de la expresión que Yahvé aplica a los constructores de la torre de Babel (Gn 11,6). **3.** Job renuncia a la *hybris* en que había incurrido y reconoce que los caminos y los planes de Dios caen infinitamente más allá de su entendimiento. **5.** El gran contraste. El servicio ejemplar de Job se fundaba en la fe. Esta fe ha sido lo bastante fuerte como para resistir al ataque de los amigos, pero ¡al precio de qué lucha y sufrimiento! Muy distinta es la experiencia del encuentro cara a cara. Las palabras de Yahvé han podido ser muy distintas de lo que Job esperaba, pero esto carece de importancia. La noche oscura ha pasado; Dios se ha dignado dejarse encontrar por Job. **6.** Y nada le cuesta a Job, que hasta se alegra de despojarse de su presunción y de sus especulaciones y quejas desvariadas, aunque sinceras. Llega incluso a desentenderse de su famoso punto de apoyo, su integridad. No puede comprarle a Dios su justificación; ha de aceptarla como un regalo (L. J. Kuyper, VT 9 [1959], 91-94).

128 **V. Epílogo (42,7-17).** Este relato en prosa tiene una relación evidente con el prólogo y unas mismas características de estilo y contenido. También ha sido cuidadosamente relacionado con el diálogo; los vv. 7-9, al menos, y una frase de 10a han sido compuestos por el poeta con esta intención.

129 **A) Expiación por los tres amigos de Job (42,7-10a).** Sin volver a mencionar la tempestad, Yahvé aparece hablando con Elifaz, lo mismo *que antes hizo con Job; pero (a pesar de ciertas repeticiones) el discurso* es brevísimo. Expresa la ira de Dios contra los tres; para aplacarla habrán de ofrecer un holocausto en presencia de Job, el cual elevará sus oraciones por ellos. (Este holocausto parece ser el mismo que Job ofrecía antes cada semana por sus siete hijos [1,5], lo cual implicaría que los discursos de los tres amigos equivalían a una blasfemia). Los tres cumplen lo ordenado, y la intercesión de Job resulta eficaz. Este relato, al parecer carente de artificio, implica cuatro cosas:

1) Deja bien sentada (cosa que el discurso de Job había pasado completamente por alto) la verdad de las vehementes afirmaciones pronunciadas por Job contra sus amigos durante el diálogo: él es un hombre perfecto, intachable, y sus oraciones son aceptables a Dios. La doctrina, las conclusiones que sacaron y las acusaciones de los amigos contra él eran falsas; su intolerancia y falta de caridad (con que creían defender a Dios y su justicia) eran culpables y han provocado la ira de Dios. Se han cumplido las palabras pronunciadas por Job en 13,7ss.

2) Yahvé los trata con misericordia e indulgencia; su perdón no se hace esperar, pero les llega a través del hombre al que ellos condenaron como tercamente malvado. Cuatro veces (7b-8) Yahvé los contrapone a «mi siervo Job» (cf. 1,8; 2,3). Si todavía cabe hablar de justicia, los amigos han de admitir, con su humilde petición, que Job es más justo que ellos. Este definitivo e irónico cambio de situación va muy bien con la afición que ha demostrado el autor por la ironía. Ya había preparado el terreno desde el diálogo, haciendo que los amigos se condenaran a sí mismos por adelantado (por ejemplo, Bildad en 8,20-22).

3) Si los amigos tienen que humillarse, Job ha de perdonarlos. Han aumentado considerablemente sus sufrimientos; sin embargo, Job debe reconciliarse con ellos y convertirse en su «redentor», comportándose como él mismo proclamó en 31,29. El v. 10a subraya cuidadosamente esta idea: Yahvé restauró la posición afortunada de Job cuando «éste hubo intercedido por su vecino» (el TM va en singular).

4) Hay aquí una aproximación a la idea de la satisfacción vicaria, más ampliamente desarrollada en el cuarto cántico del Siervo (Is 52,13-53,12). Si Job es un intercesor eficaz, ello es debido a los sufrimientos que ha soportado. Incluso mientras los amigos le maltrataban, ya se estaba él «cualificando» para obtenerles el perdón que necesitaban.

130 **B) Dios restituye y aumenta sus bendiciones a Job (42,10b-17).** Nada se dice acerca de la desaparición de la enfermedad que sufría Job, causada por el segundo ataque del Adversario; sólo se describe el remedio a la pérdida de los hijos y de las propiedades. **11.** Esta noticia

parece ser una inserción poco afortunada; probablemente la tomó el mismo autor de una versión anterior de la historia de Job, en la que, después del despojo sufrido en el cap. 1, se narraba este consuelo aportado por sus familiares. El autor lo sustituyó por la visita de los tres amigos, como marco para el diálogo; pero decidió conservar aquí esta anotación procedente de la otra versión más antigua. **12-17.** El hecho de que se dupliquen las posesiones de Job es otro signo de arcaísmo; es una forma de decir que «Dios amó a Job dos veces más que antes». Muchos lectores sienten escrúpulos ante esta cruda insistencia en las posesiones materiales, como si ello fuera en contra de la importancia que, en el diálogo, el mismo Job atribuía a la idea de que virtud y prosperidad no tienen por qué ir unidas. Pero Job nunca negó que los bienes materiales fuesen una consecuencia natural del amor de Dios hacia los hombres; sólo negó que le fuesen quitados siempre y únicamente al malvado. Además este estado es normal para un hombre como Job, como veíamos al comienzo del libro. Si Dios otorga bienes a los hombres es sólo por su bondad; lo que necesita una explicación es la falta o la pérdida de ellos, y ello se explica por los pecados de los hombres o, como en el caso de Job, por sus virtudes.

32

ECLESIASTES (QOHELET)

ROLAND E. MURPHY, O. CARM.

BIBLIOGRAFIA

1 G. A. Barton, *The Book of Ecclesiastes* (ICC; Edimburgo, 1908); A. Bea, *Liber Ecclesiastae* (Roma, 1950); M. J. Dahood, *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth:* Bib 33 (1952), 30-52, 191-221; K. Galling, *Prediger Salomo* (HAT; Tubinga, 1940); R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World* (Nueva York, ²1955); E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes* (TBC; Nueva York, 1961); O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient* (Friburgo de Br., 1964), esp. la bibliografía; R. Pautrel, *L'Ecclésiaste* (BJ; París, ³1958); E. Podechard, *L'Ecclésiaste* (París, 1912); O. S. Rankin, *The Book of Ecclesiastes* (IB 5; Nueva York, 1956); E. T. Ryder, *Ecclesiastes* (PC; Londres, 1962); R. B. Y. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes* (AB; Nueva York, 1965); J. J. Weber, *Le Livre de Job et l'Ecclésiaste* (París, 1947); A. G. Wright, *The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth:* CBQ 30 (1968), 313-34; W. Zimmerli, *Prediger* (ATD; Gotinga, 1962).

INTRODUCCION

2 **I. Título.** La forma hebrea *Qohelet* es el participio femenino singular de la forma *qal,* de *qāhal,* de la que se deriva el nombre que significa «asamblea», «congregación». El término, por consiguiente, designa a alguien que tiene una determinada relación con una asamblea e indica posiblemente algún oficio en concreto (quizá maestro; cf. 12,9). La forma castellana «Eclesiastés» transcribe el término latino y griego *(ekklēsiastes,* dirigente de la *ekklēsia* o «asamblea»); el nombre de «Predicador» deriva de Lutero *(Prediger),* y en última instancia, de san Jerónimo *(concionator).*

3 **II. Fecha.** El término *ad quem* viene señalado por el descubrimiento de algunos fragmentos hebreos en Qumrán; éstos indican que hacia 150 a. C. ya había una copia del libro en circulación (J. Muilenburg, BASOR 135 [1954], 20-28). Los aramaísmos que contiene no bastan para cimentar un argumento concluyente, pero la presencia de términos persas («parque», 2,15; «sentencia», 8,11) sugiere que el tér-

mino *a quo* ha de fijarse hacia 500 a. C. Muchos autores se deciden por el siglo III o el IV. Su lenguaje es tardío, y semejante al hebreo de la Mishna. Algunos investigadores (por ejemplo, H. L. Ginsberg) defienden que es una traducción del arameo; M. J. Dahood ha sostenido que el autor sufrió una fuerte influencia fenicia.

4 **III. Estructura y tema.** En 12,9-14 hay un epílogo en que se habla claramente de Qohelet en tercera persona. El encabezamiento de 1,1 va seguido de un sumario de temas en los vv. 2-3. Quizá los vv. 4-11 sean también una adición, pues parece que el autor se presenta a sí mismo en el v. 12. Muchos investigadores, como C. Siegfried y E. Podechard, han tratado de rastrear la mano de ciertos glosadores tardíos (un «sabio», un «piadoso», etc.) a lo largo de todo el libro, pero actualmente se tiende a explicar el libro como obra unitaria. A pesar de los esfuerzos de A. Bea y H. L. Ginsberg, no se ha llegado a la unanimidad en cuanto a la división de esta obra. K. Galling ha trabajado en dirección contraria, y ha visto en el libro un conjunto de 37 sentencias distintas *(Einzelsentenzen)*. El estudio de O. Loretz *(op. cit.,* 135-217) aduce argumentos convincentes para una más adecuada valoración de las particularidades del autor. La obra se estructura de acuerdo con los diferentes temas abordados (Loretz enumera 71, *op. cit.,* 197-208): la sabiduría divina reflejada en la naturaleza; la importancia del «nombre» o recuerdo; lugares comunes de la literatura sapiencial, etc. Según esto, no ha de buscarse en el libro una unidad lógica; el desarrollo va adquiriendo un sentido circular cada vez más acusado conforme Ecl pasa de un tema a otro. Esta pequeña obra contiene una notable variedad de géneros literarios. En 7,1ss y 10,1ss encontramos dos colecciones de típicas sentencias y admoniciones sapienciales. Las sentencias al estilo de «pero mejor es...» son también frecuentes (4,6; 5,4, etc.). El autor ha decidido conscientemente la presentación en primera persona; no se intenta con ello dar al libro un carácter autobiográfico, pero indudablemente sirve para acentuar el tono dramático, sin salirse por ello del movimiento sapiencial (Prov 7,6-20; 24,30-34).

5 Si bien se ha sostenido frecuentemente que el autor está bajo la influencia de la literatura griega, resulta difícil aducir pruebas decisivas. Más bien parece que se sitúa en la gran corriente sapiencial característica del Próximo Oriente antiguo, especialmente en relación con la literatura mesopotámica; cf. el consejo a Gilgamesh (ANET 90) y 9,7-10 (→ Literatura sapiencial, 28:29-31). Tanto en Israel como en Mesopotamia aparecen una y otra vez los temas de la justicia divina, la función del propio nombre, etc. «Vanidad de vanidades» resume el tema del libro, pero no agota el interesante conjunto de pruebas a las que el autor somete la vida. Todo lo sopesa —el placer, las riquezas, el esfuerzo humano, la misma sabiduría— y todo lo encuentra deficiente. Vuelve una y otra vez a las incertidumbres de la vida, a la falta de una señal clara de sanción divina, al hecho lamentable de la muerte (2,15-17; 3,14-22; 8,5-15; 9,11-12). Dada la humana condición, lo único que se puede hacer es aceptar los pequeños goces que Dios «da» al hombre

(doce veces se dice en el libro que Dios «da» algo: 3,12-13; 5,17-18; 9, 7-10, etc.).

6 Qohelet es un duro crítico del movimiento sapiencial. Los sabios anteriores, en su afán de establecer categorías en la naturaleza y en la conducta humana, se habían permitido el lujo de establecer unas posiciones fijas y seguras: la justicia conduce a la vida; la maldad, a la muerte. Aun reconociendo en el plano teórico que los caminos de Dios son insondables (Prov 20,24; 21,30), se tendía a meter a Dios en los estrechos esquemas de la mente humana. Al ejercer el dominio sobre la creación (Gn 1,26-28), los sabios daban la impresión de poner en peligro las prerrogativas divinas. La optimista e ingenua teoría de la providencia y la retribución divinas resume esta posición. Para apreciar bien en la obra del Qohelet su carácter auténticamente religioso, es necesario no perder de vista esta perspectiva. Propugna la soberanía e independencia de Dios, que no puede ser limitado ni obligado por consideraciones humanas (cf. W. Zimmerli, ScotJT 17 [1964], 155-58). Qohelet restituye a Dios la libertad para «dar».

7 **IV. Contenido.** El libro del Eclesiastés puede dividirse como sigue:

I. Vanidad de las cosas (1,1-11)
II. Vanidad de la sabiduría (1,12-18)
III. Vanidad del placer (2,1-12)
IV. Se comparan la sabiduría y la necedad (2,13-17)
V. Vanidad del esfuerzo humano (2,18-26)
VI. Orden inmutable de los acontecimientos (3,1-13)
VII. Incertidumbre del futuro (3,14-22)
VIII. Desórdenes sociales (4,1-16)
IX. Reverencia debida a Dios (4,17-5,6)
X. Justicia pervertida (5,7-8)
XI. Vanidad de las riquezas (5,9-6,6)
XII. Vanidad de los deseos (6,7-12)
XIII. Contraste entre la sabiduría y la necedad (7,1-12)
XIV. El mundo es un enigma (7,13-25)
XV. Las mujeres (7,26-8,1)
XVI. Obediencia a los gobernantes (8,2-4)
XVII. La sanción moral es indiscernible (8,5-15)
XVIII. Todos corren la misma suerte (8,16-9,10)
XIX. Incertidumbre de la fortuna (9,11-17)
XX. Proverbios varios (9,18-11,6)
XXI. La juventud (11,7-10)
XXII. La vejez (12,1-8)
XXIII. Epílogo (12,9-14)

COMENTARIO

8 **I. Vanidad de las cosas (1,1-11). 1.** (Sobre el significado de Qohelet, → 2, *supra*). La aclaración ulterior, «hijo de David», probablemente quiere referirse a Salomón (cf. Prov; Cant). Qohelet emplea la ficción de presentarse como un rey sabio y rico, pues la sabiduría se asocia comúnmente con la realeza, y el hecho de ser rico le capacita para

examinar más detenidamente las realidades de la existencia. **2.** *Hebel,* «vanidad», es un término favorito del autor (lo emplea 35 veces en el libro), y parece ser el *leitmotiv* de la obra. Literalmente significa «aliento» o «vapor», y en hebreo va en superlativo (como «Rey de Reyes»). También se emplea en otros lugares (Sal 39,6-7; 94,11, etc.) para indicar algo transitorio, vacío, sin valor. Lo mismo que en 12,9, la mención de Qohelet en tercera persona sugiere que se trata de una adición de un redactor. **3.** Se resume otra idea importante de nuestro autor (cf. 2,18ss). «Bajo el sol», expresión favorita (usada 28 veces), aparece en algunas inscripciones semíticas; por tanto, no puede aducirse como prueba de influencia griega. **4-8.** Un «mashal» o sentencia proverbial, referente a la naturaleza («mundo», «sol», «viento», «mar»), utilizado para simbolizar la condición humana. La incesante monotonía que se advierte en esos cuatro ámbitos, sin llegar nunca a un término definido, simboliza la incapacidad del hombre para lograr cualquier cosa; al igual que los elementos, los seres humanos se repiten constantemente y «nada hay que el hombre pueda decir» (8). **9-11.** Tampoco sirven las obras humanas para forjarse un nombre o un «recuerdo» (tema frecuente; cf. 2,16; 9,5.15); los nuevos logros de nada sirven, pues no son «nuevos», sino pura repetición de lo que ya fue olvidado. Se podría traer a colación el proverbio babilónico: «La vida de la pasada noche [es la misma que la de] cada día» (BWL 249).

9 **II. Vanidad de la sabiduría (1,12-18). 12-13.** En este punto comienza el discurso en primera persona, característico de Qohelet; quizá sea ello un signo de que los versículos anteriores son un resumen temático de su enseñanza. Como señala Zimmerli, Qohelet se sirve de la «sabiduría» como de una base para juzgar la realidad (cf. 2,3.9; 7,23); una tarea «ingrata». **14.** La metáfora de «perseguir el viento» (lit., «apacentar vientos») significa el esfuerzo baldío (cf. Os 12,2). **15.** Independientemente de su aplicación original, este proverbio está referido aquí a la totalidad de la vida; el hombre es un ser incapaz, y sólo Dios puede enderezar lo que está torcido (7,13). **16.** La alusión a sus predecesores no es un anacronismo, sino que forma parte de la ficción que ha montado el autor. **17-18.** Es sorprendente que Qohelet «desmitifique» el mundo de los sabios, al que él pertenece (cf. 7,23-24; 8,17). Ilustra la vaciedad de la sabiduría mediante un proverbio que, originalmente, servía para recomendar la diligencia y la disciplina necesarias para alcanzar la sabiduría, pero que ahora es utilizado para destacar el esfuerzo y las desilusiones inherentes a esa búsqueda sin esperanza.

10 **III. Vanidad del placer (2,1-12).** Se mantiene la ficción del rey rico y sabio (cf. 1 Re 5-10) ahora que Qohelet fija su atención en otro ámbito de la existencia, en busca de algo realmente valioso. Su juicio sobre la risa y el regocijo (2) debe contrapesarse con 8,15. Se hace la prueba del vino y de la ligereza mediante una aplicación crítica de la sabiduría (3). Describe su experiencia sobre el lujo (4-9) en términos que recuerdan las riquezas de Salomón. La posesión de riquezas y la realización de un fastuoso programa de construcciones era uno de los

convencionalismos aceptados por los monarcas orientales. Los «lujos» del v. 8 se refieren probablemente al placer sexual, si bien algunas versiones omiten como dittografía la oscura frase que otras traducen por «muchas concubinas». En el v. 10 se alude a que esta experiencia fue muy completa; el autor no puede negar, sinceramente, la alegría, que es la «parte» (*ḥēleq* significa normalmente en Ecl la porción que Dios concede al hombre) que le ha correspondido en esta prueba. El juicio que se pretendía dar queda consignado en el v. 11, cuando «se volvió a todas las obras» y pronunció el mismo veredicto que en 1,14.17. El TM da por finalizada aquí la sentencia, sin más explicaciones. Pero hay varios autores (Galling, Zimmerli) que prefieren poner el v. 12b a continuación del v. 11, dado que parece incorrecta su situación después de 12a. En este caso, Qohelet aparece pronunciando otra sentencia: él tendrá que morir, y su sucesor (quizá una alusión al indigno Roboam, 1 Re 12) seguirá el mismo camino. Aquí, sin embargo, era de esperar una conclusión semejante a 6,9.

11 **IV. Se comparan la sabiduría y la necedad (2,13-17).** También habremos de tener en cuenta esta sección cuando comentemos 2,1-12. El v. 12a podría ponerse como introducción a las consideraciones que siguen sobre la sabiduría. **13-14.** Las ventajas de la sabiduría sobre la necedad son completamente teóricas: la luz vale más que la oscuridad (cf. Prov 4,18-19). La sabiduría ve; no está ciega. Sin embargo, esta afirmación es cierta únicamente en el plano abstracto, el de los proverbios, como el que se consigna en el v. 14. Pero en el terreno de lo concreto, ¿qué ocurre con el sabio y el necio? **15-17.** En realidad, tanto el sabio como el necio correrán una misma suerte penosa (*miqreh,* «suceso», «encuentro», «suerte»), de la que se habla por extenso en 3,19-21; 9,2-3; esencialmente, esta «suerte» es la muerte (v. 16), que quita al hombre toda pretensión sobre la existencia. ¿Habrá que preocuparse de mantener la memoria del propio nombre en la posteridad (tema que mereció una alta consideración en la literatura tradicional de los sabios; Prov 10,7; Sal 112,6)? Qohelet niega que tal cosa sea una especie de inmortalidad, pues lo cierto es que luego nadie recuerda a nadie (cf. 1, 11). El odio a la vida que siente Qohelet es también contrario a la valoración tradicional de los sabios, que asociaban sabiduría y vida (v. 17). Este difícil problema llevará a Israel a un más profundo conocimiento de la vida.

12 **V. Vanidad del esfuerzo humano (2,18-26).** El problema surge de nuevo; en el v. 18 puede haber un eco de 2,10, donde el autor afirmaba que encontraba alguna satisfacción en su esfuerzo. Ahora halla motivos para aborrecer su trabajo, pues no es posible llevárselo consigo y hay que dejar sus resultados a un heredero, que podrá disponer de cuanto le viene por herencia, lo mismo si es un hombre sabio que si resulta ser un necio. Esto desespera a Qohelet. La misma consideración se repite, en forma impersonal, en los vv. 20-23. La vanidad es subrayada mediante la descripción concreta de las penalidades y pruebas inherentes al trabajo (23). No crea el lector que Qohelet menosprecia el

aspecto familiar y el natural consuelo que supone el dejar una herencia. Basta con hallar una sola limitación a lo que se persigue en la vida; así, pues, lo que le preocupa es la sombría realidad de la muerte.

13 La conclusión que saca Qohelet en 2,24-26 es un tema que aflora en toda su obra: 3,12-13.22; 5,17-19; 7,13-14; 8,15; 9,7-10; 11, 7-10. Ya que es imposible tener satisfacción completa, lo mejor que puede hacer el hombre es aceptar día tras día los pequeños goces que puede tener a mano. Esta insistencia ha hecho que muchos autores tachen a Qohelet de hedonista o epicúreo. Pero esos goces, concretados en la comida y la bebida, son considerados evidentemente como regalos que Dios otorga a una criatura, y se muestran aquí como una conclusión resignada que puede proporcionar algún consuelo en la vida (cf. comentario a 9,7-10). Algunos (por ejemplo, Podechard) han sostenido que el v. 26 enuncia una proposición relacionada con la retribución temporal que sería contraria a las ideas del autor (7,15; 8,10, etc.). Lo que Qohelet dice aquí es más bien que Dios resulta inescrutable en su voluntad; da a quien le place, y, paradójicamente, hasta el pecador a quien todo le va bien debe dejar sus cosas a quien Dios quiere. Algunas versiones acentúan el contraste entre el hombre bueno y el pecador; pero en lo que realmente se fija la atención es en la voluntad divina, no en la situación de los individuos. Una vez más, el autor está pensando en la tradición sapiencial (cf. Prov 13,22; 28,8; Job 27,16ss; Eclo 14,4). Su reflexión final sobre la vanidad parece ser una conclusión acerca de las incertidumbres (y la correspondiente libertad de Dios) que antes mencionó.

14 **VI. Orden inmutable de los acontecimientos (3,1-13).** La meditación de Qohelet sobre el tiempo en general y el tiempo para cada cosa se ha hecho famosa. Enumera los acontecimientos que se suceden en un orden decretado por Dios (1-8; cf. 1,4-11) y pone en contraste con ellos la situación del hombre. Este no es capaz de entender las intenciones que Dios tiene en el mundo, debido a «lo intemporal» que Dios ha puesto en su corazón (9-11). La consecuencia es que tiene que conformarse con disfrutar de todo lo que le viene como un regalo de Dios (12-13). **1.** En la literatura sapiencial se reconoce la importancia de acertar con el tiempo oportuno (por ejemplo, Prov 15,23; 25,11). Se da por supuesto aquí el dominio de Dios sobre el tiempo (y sobre los acontecimientos que se producen en él); el autor se dispone a presentar catorce antítesis. **2.** El hombre no puede fijar el tiempo para plantar y mucho menos para nacer o morir; las condiciones requeridas para cada cosa —esto se da por supuesto— están únicamente en manos de Dios. **5.** *esparcir piedras... recoger:* Se han propuesto muchas y variadas interpretaciones. El paralelismo con «abrazar» sugiere que se trata de un eufemismo para designar el trato marital. **9.** Esta pregunta parece ser la conclusión de la letanía de «tiempos» que antecede. La estructura general de la vida y los tiempos concretos son ya conocidos, pero el hombre no sabe la hora precisa y nunca está seguro de los resultados que va a obtener de sus actos. **10-11.** La razón del apuro en que se encuentra el hombre es que Dios ha puesto *hāʿōlām* (lit., «duración indefinida»; de ahí, «eternidad», «mundo», etc.) dentro de su corazón. Parece que hay un contraste intencionado entre *ʿēt* (el tiempo fijo) y *ʿōlām* (lo intemporal); Dios dispone las cosas según su propio tiempo, y el hombre no es capaz de conectar con este esquema debido a lo intemporal que Dios ha puesto en su corazón. De ahí que no acierte a descubrir «la obra que Dios ha hecho»; una limitación que los anteriores sabios no llegaron a apreciar. **12-13.** Cf. 2,24-26.

15 **VII. Incertidumbre del futuro (3,14-22). 14-15.** Continúa el juego de palabras con el término *ʿōlām;* ésta es la esfera de actuación propia de Dios (y de ahí la incapacidad humana para entender, aunque «la eternidad» esté en su corazón; v. 11). La descripción de la actividad divina como inmutable (que nada quita o añade) tiene una larga prehistoria (cf. también Eclo 18,6; 42,22). En Dt 4,1-2; 13,1, se afirma esto mismo de la Torah, idea que parece derivar de las acostumbradas amenazas que hallamos en los tratados e inscripciones (sobre la supuesta dependencia de 3,14 con respecto a un dicho de Ptah-hotep, cf. la exposición en Loretz, *op. cit.,* 66-69). La alusión al temor de Dios («que se le tema») ha de entenderse sobre el trasfondo de las ideas de Qohelet. Zimmerli (ATD) comenta agudamente esta expresión. El temor del Señor no significa aquí «caminar por senderos de luz que aseguran a quienes marchan por ellos la cosecha de frutos y honores que puede proporcionar la vida. El temor de Dios equivale aquí a caminar bajo un cielo misteriosamente cerrado, sin la seguridad de que no pueda caer un rayo y herirte conforme avanzas, sino confiando siempre en el don libre de Dios, pero dispuesto también a cada paso a soportar los enigmas y la opresión que Dios pueda mandar». El v. 15 parece reasumir la idea de 1,9-11 (cf. 6,10), pero quizá el pensamiento dominante sea aquí el de la total sumisión de las cosas creadas al gobierno de Dios. No está claro el significado y la traducción que haya de darse al v. 15b (literalmente, «Dios busca lo que se intentaba»).

16 **16.** Qohelet plantea el problema de la injusticia en los asuntos humanos; su comentario se expresa en los versículos siguientes. **17.** Parece que su primera consideración se contradice con lo esencial de su punto de vista (por ejemplo, 7,15; 8,5ss). Por ello, algunos lo han considerado una glosa correctiva; otros (Gordis, Scott) lo entienden como una cita de la sabiduría tradicional contra la que el autor estaría argumentando. Quizá debe tomarse como una declaración válida del autor, que simplemente afirmaría su fe en el gobierno divino (aunque al hombre no le resulte claro). El «tiempo para cada asunto» recuerda 3,1-8; es el tiempo que el hombre no comprende; se mantiene en pie el misterio de que exista la injusticia, aun teniendo en cuenta que Dios es el juez definitivo (por el hecho de la muerte). **18.** Es difícil aclarar el matiz de «la manera en que Dios somete a prueba»; quizá trate de insinuar que Dios permite la injusticia para que el hombre tome conciencia de lo limitada que es su capacidad de entender y su condición humana, que el autor asimila a la de los animales (en cuanto a la mortalidad) en los

siguientes versículos. **19-21.** No debemos caer en el error de interpretar estos versículos con categorías aristotélicas; se comparan hombres y animales no desde el punto de vista de las respectivas naturalezas, sino teniendo en cuenta únicamente su suerte común: la muerte ineludible. El trasfondo de este pensamiento es la idea del *šeol* («ambos van a parar al mismo lugar»; cf. 9,10). La descripción se funda en Gn 2 («tienen el mismo espíritu vital»: una imagen de Dios alentando sobre la materia para comunicarle la vida; cf. Gn 2,7; 3,19; también Sal 104,29-30). El hecho inquietante de la muerte está en la base de las incansables preguntas de Qohelet. Da la impresión de que ya en sus tiempos algunos buscaban la diferencia entre el aliento vital de los hombres y el de los animales (v. 21), pero nuestro autor se sentía incapaz de encontrar prueba alguna a favor de esta idea (12,7 ha de interpretarse a la luz de estos versículos). **22.** Cierra su exposición con la única idea consoladora que puede ofrecer (2,24-26; 3,12); aquí, el término equivalente a «suerte» (*ḥlq,* «porción») difiere del que se emplea en el v. 19 (*mqrh,* «acontecer»). Su pregunta final (v. 22) pone en evidencia su constante preocupación: el hombre no conoce el futuro (cf. 6,12).

17 **VIII. Desórdenes sociales (4,1-16).** Con este título aludimos —un tanto vagamente— a las observaciones siguientes, entre las que se incluyen también los temas de la fatiga, la soledad y un ejemplo de la vanidad de la sabiduría. **1-3.** Qohelet siente profundamente el enigma de la violencia y la opresión social, a pesar de que en su actitud no entra el rasgo profético de la amenaza o la consolación. La triste realidad le lleva a una comparación entre los vivos, los muertos y hasta los no nacidos. En este aspecto, se opone decididamente a las corrientes de la sabiduría tradicional, que sentía un gran aprecio a la «vida». Así y todo, en 9,4 pronunciará un juicio favorable a la vida. Esta dialéctica resulta ininteligible habida cuenta del enfoque particular que constituye la trama de cada pasaje: aquí, la liberación de la opresión; allí, la esperanza. **4-6.** Contra la estima tradicional de la diligencia (Prov 10,4-5; 12, 27, etc.), Qohelet hace una elocuente puntualización acerca de la «rivalidad» que caracteriza el esfuerzo humano. Su cita de dos proverbios opuestos en los vv. 5-6 es típica de su posición siempre cambiante. Se condena la pereza en el v. 5 (cf. Prov 6,10; 24,33) y el esfuerzo excesivo en el v. 6 (cf. Prov 16,8; 17,1). Gordis y Scott opinan que Qohelet expone su propio punto de vista en el v. 6, pero puede ocurrir que simplemente trate de contraponer dos proverbios para apoyar lo que él había dicho en el v. 4.

18 **7-12.** Se ilustra la vanidad de la diligencia y el esfuerzo con el ejemplo del hombre solitario. No disfrutará del placer de compartir el fruto de sus trabajos (lo contrario de cuanto se dijo en 2,18-19) y se supone que sólo tiene que satisfacer su propia «ansia» (en hebreo, *ʿênāw,* «ojos»). Se ponen tres ejemplos para ilustrar que la compañía es «mejor» que la soledad; el «buen salario» de que se habla en el v. 9 es la ayuda que pueden prestarse mutuamente los compañeros (10). **13-16.** Este oscuro relato puede aludir a la vanidad de toda emulación

(v. 4). El ejemplo se toma de la vida en la corte (y debe entenderse como un tópico, tal como sugiere Zimmerli, a pesar de los esfuerzos que se han hecho para identificar esta situación; así, por ejemplo, con el relato de José en Gn; sobre el supuesto trasfondo egipcio de este relato, cf. Loretz, *op. cit.,* 69-72). Las riquezas y el poder de un rey nada significan si se las compara con la volubilidad del pueblo que le apoya.

19 **IX. Reverencia debida a Dios (4,17-5,6).** El autor toma los temas del sacrificio, la oración y los votos desde el punto de vista de un maestro de sabiduría (nótese que se razonan los consejos). **17.** Esta valoración de la obediencia y el sacrificio es un lugar común en el AT (por ejemplo, Prov 21,3; Os 6,6; 1 Sm 15,22).

5,1-2. Advertencia contra la palabrería; «proferir una palabra» no se refiere únicamente a hacer una promesa o un voto (tema que se trata en 3-4). La idea es similar a Prov 10,19. **3-4.** El asunto de los votos se trata de manera parecida en Prov 20,25; Eclo 18,22-23. Muchos comentaristas (por ejemplo, Zimmerli) subrayan el empleo del término genérico «Dios» en vez de «Señor» (o Yahvé), que indudablemente refleja la costumbre del autor, quien en este punto se amolda a los usos de los escritores sapienciales. Sin embargo, se alude siempre a Yahvé, el Dios que Israel ha experimentado en su historia. **5-6.** Algunos interpretan estas observaciones en el contexto de lo dicho sobre los votos, pero Zimmerli señala la posibilidad de relacionarlo con Nm 15,22-31, el ritual de expiación por los pecados cometidos sin advertencia. También hace notar, en relación con el mandamiento de «temer a Dios», que la reserva y cautela de Qohelet no provienen, cuando aborda estas materias (versículos 1-6), de una supuesta mezquindad por su parte, sino de una profunda conciencia de su posición como criatura con respecto a Dios. Algunas versiones omiten el v. 6a («en una multitud de pesadillas, y vanidades, y muchas palabras», texto corrompido) considerándolo dittografía de 5,2.

20 **X. Justicia pervertida (5,7-8).** No está claro el significado de estos versículos. La razón para no dejarse impresionar por la opresión (cf. 3,16; 4,1) es la estructura misma del estado, cuyo rasgo dominante es una continua vigilancia. Pero la alusión al rey y al país resulta oscura.

21 **XI. Vanidad de las riquezas (5,9-6,6).** Esta serie de sentencias enumera las pruebas a que puede verse sometida la persona que posee bienes. **9-11.** La vanidad de la codicia y ambición (9) corresponden a 1,8 (el hombre nunca acierta a darse por satisfecho). Por añadidura, el rico atrae «amigos» codiciosos (10). La alusión a los «ojos» del que posee bienes, en el v. 10, ha podido motivar la observación sobre el desasosiego del rico (11). **12-16.** Otro tipo de desventaja que traen consigo las riquezas. Cuando éstas se pierden por algún revés de la fortuna, el rico se ve reducido a la pobreza; si cuenta con un heredero, no tiene nada que dejarle. En los vv. 15-16, el autor generaliza partiendo de estos casos («se marcha como vino») y saca la conclusión de que es inútil el esfuerzo humano. **17-19.** Se aconseja también que el hombre (2,24-26; 3,12-13) acepte su «suerte» («Dios da» - «don de Dios»). Hay un deje

sardónico en los «días limitados» y en la «brevedad de la vida», pero se afirma netamente la soberanía de Dios en sus disposiciones.

6,1-6. Esta sección comienza exponiendo la suerte lamentable del rico (cf. 5,9ss) que se ve forzado a dejar sus riquezas en manos de otro; de ahí pasa a la sombría realidad de la muerte. **1-2.** No se explican las circunstancias que impiden al rico disfrutar de sus bienes; se dice, simplemente, que Dios así lo dispone. **3-6.** Una triste comparación entre un hombre próspero y un aborto. Las exageraciones referentes a los hijos y a la edad (reminiscencias de los patriarcas) subrayan el duro destino que todavía puede sobrevenirle a un individuo: el no poder disfrutar de sus bienes o el verse privado de una honrosa sepultura (la peor de las tragedias según las ideas del AT). En tales circunstancias, el niño «que nace muerto» tiene un destino mejor, porque al menos «descansa» (cf. 4, 2). La hipérbole del v. 6 (el doble de la edad de los patriarcas antediluvianos; cf. los «cien hijos» del v. 3) hace más tajante la preocupación de Qohelet con respecto al *šeol,* el «lugar de todos».

22 **XII. Vanidad de los deseos (6,7-12).** El hecho fundamental es que los deseos del hombre no pueden tener cumplimiento (el sarcasmo del v. 7 es diferente de una sentencia similar de Prov 16,26). De ahí que el sabio no tenga ventaja alguna sobre el necio; el pobre tampoco saca provecho alguno de su conducta. La sentencia citada en el v. 9 equivale a nuestro refrán «más vale pájaro en mano que ciento volando». Se considera que la visión («lo que ven los ojos») es una especie de posesión, al menos si se compara con el mero deseo. Y, sin embargo, habida cuenta de las muchas incertidumbres que ya han sido enumeradas por el autor, está clara la fundamental «vanidad» de toda forma de posesión. En el v. 10 vuelve sobre la idea de 3,14-15; la causalidad divina es absolutamente soberana, y para el hombre resulta ininteligible e incontrolable. En contraste con Job (Job 13,21-22; 31,37) y Jeremías (Jr 12,1-5), Qohelet no se atreve a discutir con Dios; las «muchas sentencias» no son capaces de disimular el hecho de que el hombre nada sabe acerca del futuro, especialmente el suyo (cf. 3,22).

23 **XIII. Contraste entre la sabiduría y la necedad (7,1-12).** Una serie de sentencias del tipo «pero mejor es...» («proverbios de valoración comparativa», Scott) siguen en los vv. 1-3.5.8.11. **1.** Resulta llamativa en hebreo la aliteración y el juego con la palabra «nombre» *(šēm;* mientras que «aceite» es *šemen).* En sí, el significado del v. 1a podría compararse con Prov 22,1, pero el paralelismo sugiere que el énfasis de Qohelet en la idea de la muerte (cf. 4,2) da un nuevo significado al v. 1a; el sentido sería entonces que una buena reputación (después de la muerte) vale más que el comienzo de la vida (la unción que se aplica al recién nacido) o que una vida bien empleada es más valiosa que una vida en sus comienzos. **2.** Esta sentencia continúa la idea del v. 1 e ilustra el realismo del autor (cf. 6,12; 9,5) con relación a la muerte. **3.** *tristeza:* Más cerca de la realidad de la vida que el reír (cf. Prov 14,13). **4.** Cf. 7,2. **5-6.** El texto hebreo contiene una aliteración, y la sentencia se parece a Prov 13,1.18; sin embargo, el contexto no es una alabanza

de la sabiduría. **7.** Cf. Ex 23,8; Dt 16,19. **8.** Cf. 1 Re 20,11; no obstante, en el contexto de este capítulo, el v. 8 recuerda al v. 1. El segundo dicho de la serie previene contra el orgullo («espíritu altanero»). **10.** Esta advertencia se desprende lógicamente de 1,10-11. **11-12.** Entre los sabios es frecuente comparar la sabiduría con las riquezas (por ejemplo, Prov 16,16); se alude también a la superioridad relativa de la sabiduría (cf. 2,13-14), pues ésta va asociada con la vida.

24 **XIV. El mundo es un enigma (7,13-25). 13-14.** La «obra de Dios» es su gobierno ,y su causalidad suprema se reconoce en una expresión que es un eco de 1,15. El consejo del v. 14 se asemeja a la resignada conclusión que ya conocemos: aceptar las cosas buenas que Dios nos depara (por ejemplo, 5,17-19). Pero también hay que aceptar los «días malos» (las dificultades) y reconocer que vienen de Dios. Las palabras finales del v. 14 constituyen una peculiaridad lingüística aramea («hallar falto») y tienen semejanzas con Eclo 39,25-34; 42,22-25. **15-18.** Este enigmático pasaje se suele interpretar en el sentido del *ne quid nimis,* o «la virtud consiste en el justo medio», pero tal interpretación no está muy de acuerdo con las ideas del autor. En el v. 15 afirma claramente el hecho incómodo de la injusticia presente en el mundo; como hace notar Zimmerli, este hecho no se propone como una contraproposición dogmática frente a la teoría optimista de los sabios, según los cuales el bien recibe su premio y el mal su castigo; se trata, sencillamente, de una experiencia inevitable de la vida. En el v. 16, las expresiones «justo en exceso» y «demasiado sabio» parecen aludir a una filosofía que pretendiera controlar el mundo de acuerdo con los dogmas de los sabios. A una persona de este talante es a quien dirige Qohelet la pregunta: «¿Por qué arruinarse?». La experiencia demuestra que semejante postura no cuenta con garantía alguna frente a la adversidad. Por otra parte (17), el pecador no puede esperar que las cosas le vayan mejor. Finalmente, con su estilo casi burlón, Qohelet advierte a su lector que preste mucha atención a estas dos sentencias, pues ninguna de las dos ofrece seguridad: ambas eran probablemente opiniones de su tiempo. Su propio juicio es que «el temor de Dios» (18; cf. comentario a 3, 14-15) es la única actitud viable, actitud que implica todas las preguntas planteadas en este libro, pero también toda su carga de resignación.

19-20. La valoración de la sabiduría expresada en el v. 19 se encuentra también en Prov 21,22; 24,5 (cf. Ecl 9,16). Gordis cree que la alusión a los «diez» se refiere al consejo de diez ciudadanos de las ciudades helenísticas. No está clara la conexión de este versículo con el v. 20; quizá este último se refiere a la justicia excesiva de que se habla en el v. 16. **21-22.** Este ejemplo concreto alude a la condición pecadora del hombre (20). Dios tolera al pecador; ¿no debería acaso el hombre, consciente de la poca caridad que tiene al hablar de otros, pasar por alto las críticas de su siervo? **23-24.** El autor admite que la búsqueda de la sabiduría es un intento vano, puesto que es inasequible (cf. 1,13; Job 28). **25.** En hebreo no se dice claramente que «reconoció que la maldad es una locura»; el autor parece preguntar si ello es así, pero tal conclusión

está de acuerdo con otras afirmaciones del mismo (2,13-14). No está claro si este versículo enlaza con lo anterior (Gordis) o con lo que sigue (Zimmerli).

25 **XV. Las mujeres (7,26-8,1).** El veredicto se aplica a la humanidad en conjunto (cf. 29), si bien el autor empieza con el tema de las mujeres. **26.** La «mujer» en cuestión es la adúltera, figura estereotipada en la literatura sapiencial egipcia y del AT (cf. Prov 2,16-19; 5,3-14; 7,1-27). Pero Qohelet, al igual que otros sabios (cf. Prov 18,22; 31, 10-31), también es capaz de formarse un juicio positivo acerca de la mujer (cf. 9,9). Sin embargo, él —a diferencia de los sabios— no se limita a dar un consejo, sino que mira directamente a la soberanía de Dios, expresada en 2,26, para decir que si Dios lo quiere, el hombre se salvará de esa trampa. **27-29.** La estructura del texto hebreo es muy complicada, y algunos (Bea, Loretz) lo traducen de manera que el dicho del «uno entre mil» aparezca como una afirmación que Qohelet rechaza. Otros comentaristas prefieren el sentido de una conclusión a la que ha llegado el autor después de mucho investigar. A pesar de todo, no es difícil entender el significado último; «uno entre mil» no ha de tomarse como favorable al varón contra las mujeres. La intención está suficientemente indicada en el v. 29: la «humanidad» es responsable de sus males. **8,1.** Esta sentencia alaba a la sabiduría y al sabio en el estilo de la antigua literatura sapiencial (cf. Eclo 13,24). No parece ir a continuación de lo anterior; en consecuencia, muchos comentaristas lo unen con 8,2-4.

26 **XVI. Obediencia a los gobernantes (8,2-4).** En los escritos sapienciales es un lugar común la conducta que se debe observar para con el rey (cf. Prov 16,12-15; 25,2-7). Se urge la obediencia en virtud del «juramento» (probablemente de lealtad al rey) y del poder indiscutible del rey.

27 **XVII. La sanción moral es indiscernible (8,5-15).** Con este subtítulo indicamos la idea general de esta sección, si bien algunos versículos no parecen encajar en los puntos de vista característicos del autor. Algunos comentaristas hacen que la discusión acerca del rey (2-4) se prolongue hasta los vv. 8-9. **5-6.** Algunas versiones indican que esta sentencia se propone como tema de consideración. ¿Está de acuerdo con ella el autor? La alabanza de la sabiduría recuerda el optimismo de Prov 19, 16, pero la alusión a los «tiempos y juicios» remite a 3,1ss; éstos están realmente fuera del control del hombre (¿es posible que el «corazón» verdaderamente sabio conozca los tiempos y juicios en el sentido de que son misteriosos?). Pero Qohelet no niega a Dios el poder de juzgar; lo que niega es que ese juicio esté claro para el hombre, incluso admitiendo que «hay un tiempo» para él. **7.** Esta queja es un eco de 6,12. **8.** Aunque algunos entienden *rûaḥ* como «aliento vital» (paralelo con «día de la muerte»), este término también puede traducirse por «viento» (cf. Prov 30,4, donde se dice que no es posible dominar el viento). Si «lucha» se entiende en el sentido de «guerra» *(milḥāmāh)*, el cuarto elemento que entra en la sentencia es «maldad». La intención del versículo es ilustrar ciertos límites que se dan en la experiencia humana,

con lo que se demuestra la imposibilidad de controlar los acontecimientos de la vida.

9. Parece mejor tomar este versículo como una introducción al tema que se desarrolla en los siguientes, si bien la opresión del prójimo sólo se menciona incidentalmente. **10.** Siguiendo a las antiguas versiones, algunas modernas corrigen ligeramente el texto hebreo, de manera que el sentido sea una alusión a la hipocresía del «malvado» y a la vanidad de que otros le tributen su reconocimiento porque frecuenta el «lugar sagrado» (el templo). El TM dice: «Yo vi a los malvados sepultados, y llegaron y se marcharon del lugar santo; y fueron olvidados en la ciudad aquellos que actuaron justamente». Muchos comentaristas están de acuerdo en que el texto está corrompido. Algunos conservan el «lugar sagrado», pero refiriéndolo a la tumba; esta frase ha sido señalada como prueba de influencia egipcia (cf. discusión en Loretz, *op. cit.*, 75-77); pero el texto es demasiado confuso y no se puede construir sobre él ninguna hipótesis. **11-13.** Hay aquí una clara afirmación del escándalo que suponen el éxito y la prosperidad del malhechor: «El pecador hace el mal cien veces, y sobrevive». Pero a continuación sigue otra sentencia que parece negar lo anterior y está más de acuerdo con el optimismo tradicional de los sabios, en el sentido de que Dios juzgará a los malvados. De ahí que esta sección se tenga por adición de otra mano, o se interprete en sentido irónico o bien como un punto de vista que Qohelet se limita a citar. Mejor parece entenderla como una afirmación de hecho: Dios juzgará; pero el autor nada sabe acerca de cómo haya de ser esto (cf. v. 14). Como observa Loretz, «el que reconozca Qohelet el error de la doctrina sapiencial no significa que niegue el dominio soberano de Dios sobre la vida del hombre» *(op. cit.,* 296). **14.** La ingrata realidad a que siempre vuelve Qohelet (y a cuya luz han de entenderse los vv. 12-13). **15.** Como tantas otras veces (por ejemplo, 2,24-26), el autor pasa de una «vanidad» a un consejo práctico. Es fácil ver que su alabanza del «regocijo» tiene ahora motivos diferentes de 2,2, donde la alegría se consideraba como un valor posiblemente satisfactorio de la vida.

28 **XVIII. Todos corren la misma suerte (8,16-9,10).** Una vez más (cf. 2,15-17; 3,18-22), Qohelet se debate con el sentido de la muerte. **8,16-17.** Algunas versiones transfieren la sentencia sobre el desasosiego del v. 16 al v. 17. La conclusión es semejante a lo que se dijo antes acerca de la «obra de Dios» (7,13-14; 1,13-15), que escapa al conocimiento del hombre; pero aquí el autor lanza un reto a las pretensiones de los sabios. Como observa Zimmerli (ATD), «todos sus esfuerzos se concentran fundamentalmente en una argumentación contra aquel tipo de sabiduría que cree posible comprender los complejos asuntos del mundo, y también a Dios; partiendo de ahí para construir una filosofía optimista de la vida».

9,1. Esta idea no ha de interpretarse en el sentido de Sab 3,1. Qohelet se limita a observar que Dios es soberano y también enigmático, pues no hay un método para juzgar su actitud a partir de los acontecimientos

que la manifiestan en esta vida («amor a partir del odio»). Carece de interés el plantear la cuestión de la actitud del autor con respecto a la historia de la salvación y el pasado de Israel; lo que a él le interesa es el presente y la interpretación que le dan los sabios, como claramente lo sugiere el v. 2. **3.** La «suerte» *(miqreh;* cf. 2,15; 3,19) mencionada en el v. 2 se explicita ahora mediante la dolorida descripción de la vida y su final, la muerte. **4-6.** Para resaltar las ventajas de la vida sobre la muerte, se aduce un típico proverbio en que se compara lo más alto con lo más bajo (cf. 4,2 con un contexto diferente como trasfondo). Pero resulta que las ventajas son ante todo teóricas, como lo indica la ironía del v. 5. Porque los vivos saben una cosa con toda certeza: que tienen que morir. Las supuestas ventajas sólo sirven, en definitiva, para subrayar el carácter irreducible de la muerte (6). **7-9.** Cf. el consejo dado a Gilgamesh (ANET 90; → Literatura sapiencial, 28:31). La similitud merece ser destacada en vista del contexto de la condición fatalmente mortal del hombre. **10.** Una clásica descripción del *šeol,* el mundo inferior. En vista de la inactividad que en él reina, el autor recomienda moverse durante la vida (cf. 11,9).

29 **XIX. Incertidumbre de la fortuna (9,11-17).** El autor vuelve al tema del tiempo (cf. 3,1-17) y la adversidad (11-12), ilustrando la vanidad de la sabiduría con un relato (13-17). **11-12.** Los ejemplos demuestran que una vida llena de éxitos no logrará eludir el «tiempo de la calamidad» *(hendíadis:* lit., «tiempo y calamidad»). Zimmerli apunta que Rom 9,16 hace suya esta dura verdad en el contexto de una invitación a creer en Dios, que tiene en sus manos este «tiempo». **13-15.** Este típico relato sapiencial (cf. Prov 21,22) sirve para ilustrar el «tiempo de calamidad» que hubieron de soportar el sabio pobre que salvó la ciudad. **16.** El autor saca la conclusión de que el duro destino del sabio hace vano el proverbio («la sabiduría es mejor que la fuerza») que exalta el valor de la sabiduría. **17.** En sí, este proverbio también exalta la sabiduría, pero en el contexto puede oírse a Qohelet preguntándose si no será vanidad.

30 **XX. Proverbios varios (9,18-11,6).** Encontramos aquí otro grupo de proverbios (cf. 7,1-12); no es necesario suponer que fueran compuestos por el autor. Probablemente se trata de sentencias ya conocidas que él comunicó a sus discípulos (12,9), con los cambios y modificaciones que él mismo pudo introducir (quizá, por ejemplo, 11,6). **9,18-10,1.** Omitiendo el v. 18a como dittografía y combinando 10,1a con 18b, el versículo referente a la insensatez constituye un comentario a una sentencia popular. El sentido es que un solo error puede echar a perder toda una obra, y esta observación puede aplicarse especialmente al poder de la sabiduría o del dinero. **10,2.** Al igual que 2,14, este proverbio reconoce una cierta superioridad a la sabiduría; «derecha» se entiende en sentido favorable, en contraste con «izquierda». **3.** Sería un error absolutizar esta sentencia, como si ella sola representara todo el pensamiento del autor; sin embargo, éste no deja de reconocer una superioridad teórica de la sabiduría (cf. 2,14). **4.** Semejante a las sentencias de Prov 16,14; 14,30; 15,4. **5-7.** Ejemplos típicos (cf. también Prov 19,10) de las incertidumbres de la vida, de que el autor se ha venido lamentando. **8.** El primer versículo es un lugar común en todo el AT (cf. Prov 26,27; Sal 7,16; 9,16; 57,7; Eclo 27,26), pero Qohelet no lo tiene por «ley»; es algo que puede ocurrir, de ahí que se recomiende ser cauteloso. La posibilidad de ser mordido por una serpiente (cf. Am 5,19) era muy real en Palestina. **9.** Estas sentencias vienen a ilustrar el aviso dado en el v. 8. Se supone, naturalmente, que la sabiduría y la diligencia, virtudes tan recomendadas por los sabios, no tienen nada que ver con estas posibilidades. **10-11.** Ambos proverbios vienen a probar que también el sabio puede fallar no aplicando como es debido su propia capacidad. Eclo 12,13 está muy próximo, por el contenido, al v. 11. **12-15.** Esta alabanza de las palabras sabias, por oposición a las palabras necias, es un lugar común en la literatura sapiencial (Prov 14,3; 18,7, etc.), pero en el v. 14 Qohelet añade una de sus típicas reflexiones (cf. 3,22; 6,12). **16-17.** Dos sentencias en contraste que ensalzan la nobleza (cf. 10,5-7) y la sobriedad de los reyes. **18.** Esta condenación de la pereza es semejante a la de Prov 20,4; 21,5. Los terrados de las casas en Palestina habían de ser reparados después de la sequedad de los calores estivales. **19.** El último versículo resulta ambiguo en hebreo; podría significar que «el dinero asegura todo esto». Estas sentencias son simples observaciones, no juicios de valor. **20.** Cf. 7,21-22; 8,2-4. La base para controlar la propia lengua es el hecho de que las palabras llegan a conocimiento de los demás; la asociación de ave y palabra (cf. «me lo dijo un pajarito»; «las paredes oyen») ya aparece en la sabiduría de Ajikar (ANET 428).

31 **11,1.** Si alguien hubiera pensado que los diversos análisis de Qohelet le han llevado a la inmovilidad, éste y los siguientes proverbios indican (v. 9) que se decidió a actuar, a pesar de la vanidad. Esta sentencia es bastante conocida y ha sido aplicada a la caridad y la limosna. Pero es difícil que tal sea su intención. Más bien se reduce a recomendar que se aproveche la oportunidad para sacar partido de ella. Posiblemente haya aquí una alusión de fondo al comercio marítimo. **2.** Este proverbio contrasta con la audacia del v. 1. Ha de reconocerse que siempre hay un riesgo real de fracaso, pero es posible prevenirse mediante una cuidadosa planificación (como hizo Jacob según Gn 32,6-7). **3.** Los ejemplos de la «nube» y el «árbol» ilustran la férrea ley del «tiempo señalado para cada cosa» (3,1). **4.** El exceso de precauciones lleva a la inacción. **5.** La «obra de Dios», el misterio a que varias veces se ha referido el autor (7,13; 8,17), se compara con los orígenes de la vida. **6.** Con este proverbio recomienda Qohelet una optimista diligencia. No tiene sentido el retraerse de la vida, por muy confusa que ésta resulte.

32 **XXI. La juventud (11,7-10).** Estos versículos contrastan con el tema de la ancianidad (12,1-8). **7-8.** Esta inesperada aprobación de la vida (cf. 4,2; 9,4) indica que el mismo autor sentía profundamente su valor positivo, en especial ante la perspectiva futura de los «días de oscuridad». Hay que tener en cuenta esta actitud frente a las numerosas acusaciones de «escepticismo» que se le lanzan. **9-10.** Prosigue la insis-

tencia sobre la juventud y la alegría (cf. 7,4 y las numerosas recomendaciones a lo largo de toda la obra), aunque todo ello ensombrecido por el pensamiento de su brevedad (10). Los versos referentes al juicio de Dios resultan sospechosos, ya que en 12,14, que casi con toda certeza es adición de mano tardía, aparece la misma expresión («llevar a juicio»). Si se interpretan como una solución final, habrá que considerarlos como probable adición tardía. Sin embargo, también podrían entenderse por comparación con 3,17; 8,5-6 (cf. *comentarios* a 3,17; 8,5-6). Lo «fugaz» de la juventud sirve como introducción a la alegoría de la vejez en el cap. 12.

33 **XXII. La vejez (12,1-8).** Todos están de acuerdo en que estos versículos describen la proximidad de la muerte (cf. un paralelo en Ptah-hotep, ANET 412), pero los comentaristas sostienen opiniones encontradas a la hora de interpretar cada una de las metáforas en particular (alusiones anatómicas, fenómenos tormentosos, etc.). Algunos (por ejemplo, Loretz subraya el «antes de» como clave de toda la estructura; vv. 1-2.6) niegan que esta sección sea una alegoría, una metáfora extensa en la que cada detalle haya de tener un sentido translaticio. **1.** Se da un consejo, sin alegoría alguna, para los «días malos» de la vejez. No hay razón convincente para cambiar «creador» por «cisterna» o «pozo» (así, Galling, entendiéndolo en el sentido de «fosa»). **2.** Se describe el típico invierno palestinense, con su tiempo nuboso día y noche, sugiriendo el ingrato efecto del final cercano de la vida. **3.** Algunos interpretan este versículo como aludiendo al abandono en que se encuentra una «casa»; la postura alegorista ve el equivalente de los «guardianes», etc., en los brazos, piernas, dientes y ojos. **4.** El silencio y la inactividad propios de la senectud se indican mediante metáforas que pueden aludir al cuerpo («puerta», labios u oídos). **5.** Los dos primeros esticos describen los naturales temores de un anciano que ha perdido la agilidad. En todo este pasaje varían las interpretaciones: el «almendro» puede entenderse como alusión al cabello cano de los viejos; la torpeza de la langosta sugiere el paso cansino; la «alcaparra» —un estimulante del apetito— ya no sirve de nada. Los últimos esticos contienen una clara alusión a la muerte, la «morada eterna» (lit., «casa de eternidad», como se llama también a la tumba en las literaturas egipcia y fenicia). **6.** La descripción del cuerpo humano da paso a una exposición en que se simboliza el hecho de que todavía hay vida: un cuenco dorado (lámpara) pendiente de un cordón plateado; un pozo que ya no se usa, con la polea rota y los restos de un cántaro a su lado. Todo ello sugiere agudamente la impresión de la muerte cercana. **7.** Se alude a la muerte en términos de Gn 2,7; el hombre se disuelve. Hay que recordar que el hombre está vivo en virtud del «aliento vital» (aquí *rûaḥ;* también *nᵉšāmāh)* que ha recibido de Dios; esta idea no tiene nada que ver (en este contexto) con el alma y su retorno a Dios. Está fuera de dudas que Qohelet ignora todo lo referente a una inmortalidad bienaventurada (cf. 3,19-21; 9,10). **8.** El tema del libro (cf. 1,2) se repite cuando ya la obra toca a su fin. Qohelet ha citado una larga lista de supuestos valores:

sabiduría, placer, trabajo, riqueza, etc. Ninguno de ellos le ofrecía la seguridad y la satisfacción que andaba buscando. Si es verdad que hay pequeños placeres concedidos por Dios, de los que puede disfrutar, como algo que le ha correspondido en «suerte», no es posible eludir la incertidumbre de la vida.

34 **XXIII. Epílogo (12,9-14). 9-11.** Este juicio sobre Qohelet, evidentemente añadido al libro (cf. la alusión en tercera persona) por uno de sus discípulos, lo valora primero en sí mismo («además de ser un sabio») y en relación con los demás («enseñó a la gente»; cf. Eclo 37, 24-25). La descripción de su actividad —«pesó, escrutó y ordenó»— se refiere a sus tareas docentes, como sabio. Las sentencias sapienciales eran el producto de una destreza literaria («palabras gratas») intencionada y cultivada con asiduidad. *compilador:* Lit., «pastor», término sorprendente que revela afecto y respeto hacia el maestro. **12-14.** Aunque no estemos de acuerdo con Zimmerli en que estos versículos son obra de un segundo epiloguista, parecen distar mucho del tono que caracterizaba a los vv. 11-12. Se refieren al libro, no al hombre que lo compuso; el libro mismo se presenta acompañado de una advertencia (v. 12) como si fuese una reflexión sobre las sentencias más extremosas del autor. El autor de los vv. 13-14 ha tomado algunas ideas de Ecl (cf. 3,14; 8, 12-13) y las absolutiza para darles una interpretación «segura». En realidad, el «juicio» de Dios (14) es mucho más misterioso según Qohelet que según este otro escritor, que se sirve de ese concepto a la manera tradicional de los sabios.

33

ECLESIASTICO (SIRAC)

THOMAS H. WEBER

BIBLIOGRAFIA

1 W. Baumgartner, *Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach: ZAW* 34 (1914), 161-98; G. H. Box y W. O. E. Oesterley, *The Book of Sirach* (APOT; Oxford, 1913); A. DiLella, *The Hebrew Text of Sirach* (La Haya, 1966); H. Duesberg y P. Auvray, *Le Livre de l'Ecclésiastique* (BJ; París, 1958); V. Hamp, *Sirach* (Echter-B; Wurzburgo, 1951); J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach* (AnalBib 30; Roma, 1967); C. J. Kearns, *Ecclesiasticus* (CCHS; Nueva York, 1953); I. Levy, *L'Ecclésiastique* (París, 1898-1901); R. E. Murphy, *Seven Books of Wisdom* (Milwaukee, 1960); W. O. E. Oesterley, *Ecclesiasticus* (Cambridge, 1912); N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach* (Münster, 1913); R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times* (Nueva York, 1949); O. Schilling, *Das Buch Jesus Sirach* (HBk; Friburgo, 1956); M. S. Segal, *Sēper ben Sîrā' Ha-šālēm* (Israel, 1958); L. A. Schökel, *Eclesiástico,* en *Proverbios* y *Eclesiástico* (LISA; Madrid, 1968); R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt* (Berlín, 1906); C. Spicq, *L'Ecclésiastique* (PSB; París, 1946); B. Vawter, *The Book of Sirach* (PPBS; Nueva York, 1962).

INTRODUCCION

2 **I. Nombre y autor.** Para el lector moderno que se siente perplejo ante los problemas suscitados por la autenticidad y la unidad de los libros bíblicos, la obra de Sirac resulta un grato alivio Exceptuando quizá el último capítulo, el libro del Eclesiástico fue escrito por un solo autor, que además firmó su obra. Si bien las variantes de los manuscritos hebreos, griegos y siríacos han complicado la cuestión, los investigadores están de acuerdo en que el autor es Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sirâ. El libro se conoce por dos nombres: Eclesiástico, o libro de la Iglesia, bien sea por el amplio uso que de él hizo la Iglesia, bien por la disputa histórica referente a su autoridad canónica; libro de Ben Sirá, o simplemente Sirac, por el apellido del autor, cuyo abuelo parece que disfrutó de mayor notoriedad (la *c* final se debe al traductor griego que añadió una *ji* al nombre original para indicar el *alef* final del hebreo o el carácter indeclinable de este nombre).

Nacido y criado en Jerusalén, Sirac fue escriba y maestro muy estimado, hombre culto y acomodado, que viajó mucho durante su vida quizá en calidad de diplomático ante las cortes extranjeras. En sus últimos años dirigió una escuela en Jerusalén, impartiendo a los jóvenes sus conocimientos y comunicándoles su amor a las Escrituras, así como la sabiduría práctica que había adquirido con su experiencia.

3 **II. Fecha de composición.** Los investigadores han llegado a la conclusión de que este libro se escribió en 195-168 a. C., y muy probablemente *ca.* 180. En el elogio que dedica a Simón, sumo sacerdote (50, 1-21), que seguramente es Simón II *(ca.* 220-195), Sirac da la impresión de que la muerte de aquél está aún reciente. Más aún: a pesar de que en el horizonte del libro se hacen sentir ya las nubes que anuncian la tormenta, no hay indicio alguno de que haya dado comienzo la sublevación de los Macabeos. Finalmente, el nieto de Sirac, que es el traductor griego, nos dice en su prólogo que llegó a Egipto el año 38 de Tolomeo Evergetes, que sólo puede ser Tolomeo VII (170-116). Retrocediendo dos generaciones a partir de 132 a. C., obtenemos la fecha de *ca.* 180 a. C. Sin embargo, algunos investigadores argumentan que el texto griego supone que el prólogo de Eclo se escribió en 116 a. C. (cuando murió Evergetes) o poco después.

4 **III. Ocasión, intención y destinatarios.** El libro de Sirac es esencialmente una apología del judaísmo. Escribiendo en defensa de la cultura y la herencia religiosa de su pueblo frente al desafío del helenismo, el autor intentaba demostrar a los judíos de Palestina y de la Diáspora, así como a los paganos de buena voluntad, que la auténtica sabiduría reside en Israel. Llevó a cabo su intento componiendo una síntesis de la religión revelada y de la sabiduría empírica.

5 **IV. Texto.** La historia del texto de Eclo es complicada. La traducción griega del nieto de Sirac hizo tradicional en la Iglesia y constituyó la base de la VL, que luego pasaría a la Vg. También influyó sobre la Pesh., que se realizó a partir del hebreo (entre los siglos II y IV). El texto griego se ha conservado en dos formas distintas: la de algunos códices —S, B, etc.— y otra forma mucho más larga, la del manuscrito 248 y otros cursivos.

El texto hebreo desapareció a comienzos de la Era cristiana, exceptuando unas cuantas citas contenidas en escritos rabínicos, hasta que en 1896-1900 Solomon Schechter y otros descubrieron en la Geniza de El Cairo dos tercios del libro repartidos en cuatro manuscritos fragmentarios (A, B, C, D). A partir de entonces, J. Marcus descubrió un fragmento de un quinto manuscrito (E) en 1931; en 1958 y 1960, J. Schirmann encontró nuevas porciones de B y C; en 1963 se halló un rollo fragmentario (caps. 39-44) en Masada.

Parece ser que los manuscritos de El Cairo derivan en último término de unas copias procedentes de las grutas de Qumrán *ca.* 800 d. C. y utilizadas por la secta judía de los karaítas de Egipto (cf. A. DiLella, CBQ 24 [1962], 245-67). En la cueva 2 de Qumrán se descubrieron algunos fragmentos de Eclo, esticométricamente iguales a dos de los

manuscritos de El Cairo (B y E), y que deben datarse antes del 68 d. C. Si bien no puede negarse la autenticidad de las copias medievales procedentes de la Geniza de El Cairo, también es verdad que presentan signos de retroversión a partir del siríaco (→ Textos, 69:29, 30, 43).

6 **V. Canonicidad.** Eclo es un libro deuterocanónico; no encajaba en la teología farisaica, a la que se debe la fijación del canon. Sin embargo, el libro tuvo buena acogida, en general, dentro del judaísmo, como lo prueba su uso en el culto y en los escritos judíos. Su exclusión del canon judío quizá se debiera en parte a su fecha tardía, pero la razón más importante fue su relación con la literatura saducea. Sirac no era saduceo, pero el tono de la obra con su atención al culto, su falta de interés hacia la vida futura y su mínima preocupación mesiánica hicieron que fuera alineado entre los escritos de tendencia saducea.

La Iglesia, sin embargo, siempre lo tuvo por canónico. No sólo se nota su influencia en el NT, sino que su canonicidad cuenta con testimonios patrísticos más frecuentes que muchos libros protocanónicos. Sin embargo, debido a la repulsa judía, no dejaron de surgir algunas dudas. La cuestión quedó definitivamente zanjada en el Concilio de Trento (DB 783-84).

7 **VI. Contenido.** Se admite generalmente que han fallado los numerosos intentos de establecer un claro esquema de Eclo, lo cual no significa que se le niegue cualquier tipo de orden. Pueden aislarse numerosos temas, clasificándolos como hacen las versiones modernas. Sin embargo, el plan general de la obra se nos escapa. Si queremos una explicación, baste decir que Sirac era un semita y un maestro. Por consiguiente, no es extraño que, al reunir sus notas de clase para publicarlas, siguiera una presentación de temas en que podían darse muchas digresiones.

Dentro de la obra aparecen numerosos pasajes de carácter introductorio. Tomando este dato como base, trazamos la siguiente división con vistas a ayudar al lector moderno. En modo alguno se pretende sugerir que ello responda a la intención del autor.

Por tanto, podemos establecer la siguiente división en el libro del Eclesiástico:

I. Prólogo

II. Sección I (1,1-16,21)

- A) Alabanza de la sabiduría (1,1-29)
  - a) Origen divino de la sabiduría (1,1-8)
  - b) Temor del Señor (1,9-18)
  - c) Cómo puede el hombre alcanzar la sabiduría (1,19-29)
- B) Deberes para con Dios (2,1-18)
- C) Deberes para con los padres (3,1-16)
- D) Humildad (3,17-28)
- E) Dar limosna al pobre (3,29-4,10)
- F) Recompensas de la sabiduría (4,11-19)
- G) Sinceridad y justicia (4,20-31)
- H) Contra la presunción (5,1-10)
- I) Sinceridad en el hablar (5,11-6,4)

J) La verdadera amistad (6,5-17)
K) Bendiciones de la sabiduría (6,18-37)
L) Conducta en la vida pública (7,1-17)
M) Deberes que imponen la vida familiar, la religión y la caridad (7, 18-36)
N) Prudencia en el trato con los demás (8,1-19)
O) Consejos acerca de las mujeres (9,1-9)
P) Saber elegir los amigos (9,10-16)
Q) Sobre los gobernantes (9,17-10,5)
R) El pecado del orgullo (10,6-18)
S) La verdadera gloria (10,19-11,6)
T) Moderación (11,7-28)
U) Cuidado en la elección de los amigos (11,29-12,18)
V) Cautela para con los socios (13,1-14,2)
W) Uso de las riquezas (14,3-19)
X) La búsqueda de la sabiduría y sus bendiciones (14,20-15,10)
Y) La libre determinación del hombre (15,11-20)
Z) Dios castiga a los pecadores (16,1-21)

III. Sección II (16,22-23,27)

A) La sabiduría divina contemplada en la creación (16,22-17,18)
B) Llamada para retornar a Dios (17,19-27)
C) El poder y la misericordia de Dios (18,1-13)
D) Necesidad de la prudencia (18,14-29)
E) Control de sí mismo (18,30-19,4)
F) Uso adecuado de la lengua (19,5-16)
G) Cómo reconocer la verdadera sabiduría (19,17-26)
H) Conducta del sabio y del necio (20,1-30)
I) Debe evitarse el pecado (21,1-10)
J) El sabio y el necio son distintos (21,11-28)
K) Sobre la pereza y la necedad (22,1-18)
L) Conservación de la amistad (22,19-26)
M) La oración (22,27-23,6)
N) Uso adecuado de la lengua (23,7-15)
O) Pecados de la carne (23,16-27)

IV. Sección III (24,1-32,13)

A) Alabanza de la sabiduría (24,1-31)
B) Quiénes merecen alabanza (25,1-11)
C) Mujeres malvadas y virtuosas (25,12-26,18)
D) Peligros que corren la integridad y la amistad (26,19-27,21)
E) Malicia, ira y venganza (27,22-28,11)
F) La lengua maliciosa (28,12-26)
G) Préstamos, limosnas y garantías (29,1-20)
H) La frugalidad y sus ventajas (29,21-28)
I) La educación de los hijos (30,1-13)
J) Salud de alma y cuerpo (30,14-25)
K) La actitud más adecuada frente a las riquezas (31,1-11)
L) Corrección en la mesa (31,12-32,13)

V. Sección IV (32,14-42,14)

A) La providencia de Dios (32,14-33,18)
B) Propiedades y siervos (33,19-33)
C) Confiar en el Señor y no en los sueños (34,1-17)
D) El verdadero culto de Dios (34,18-35,24)
E) Una oración por el pueblo de Dios (36,1-17)
F) Saber elegir los socios (36,18-37,15)
G) Sabiduría y templanza (37,16-30)

H) Enfermedad y muerte (38,1-23)
I) La vocación del artesano y del escriba (38,24-39,11)
J) Alabanza de Dios creador (39,12-35)
K) Gozos y miserias de la vida (40,1-41,13)
L) Verdadero y falso rubor (41,14-42,8)
M) Cuidados de un padre para con su hija (42,9-14)

VI. Elogio de los Padres (42,15-50,24)

A) Las obras de Dios en la naturaleza (42,15-43,35)
B) Elogio de los grandes antepasados de Israel (44,1-15)
C) Los primeros patriarcas (44,16-23)
D) Elogio de Moisés, Aarón y Pinjás (45,1-26)
E) Josué, Caleb y los Jueces (46,1-20)
F) Natán, David y Salomón (47,1-24a)
G) Elías y Eliseo (47,24b-48,16)
H) Ezequías e Isaías (48,17-25)
I) Josías y los profetas (49,1-10)
J) Los héroes posteriores al exilio (49,11-13)
K) Los primeros patriarcas (49,14-16)
L) Simón (50,1-24)

VII. Epílogo (50,25-29)

VIII. Apéndices (51,1-30)

COMENTARIO

8 **I. Prólogo.** Este prefacio, escrito por el nieto de Sirac, nos proporciona valiosas informaciones acerca del autor y su obra, así como sobre las circunstancias de su traducción. Por consiguiente, se ha hecho ya costumbre el incluirlo junto con el texto, a pesar de que no es canónico y se omite en numerosos manuscritos griegos y versiones, que frecuentemente traen en su lugar un prólogo espúreo del Pseudo-Atanasio. La numeración de los versículos se basa en la edición de los LXX de Rahlf.
9 **1-2.** *la ley... los otros:* Primera mención explícita de la división tripartita de la Biblia hebrea. Las tres veces que alude a ella, el traductor lo hace en términos muy vagos por lo que respecta a la tercera sección, y ello implica que aún no estaba bastante definida y que por el momento se hallaba incompleta. Se ve claro que el título oficial, *K^{e}tûbîm* (Escritos), todavía no estaba en uso. Sin embargo, no hay duda alguna acerca de la autoridad de estos «otros libros», pues son citados junto a la ley y los profetas. **11-12.** De acuerdo con Dt 4,6, Israel ha demostrado su «instrucción y sabiduría» ante el mundo, al hacer de las verdades que ha recibido el fundamento de su vida moral y el medio para impartir sabiduría. El traductor se esfuerza por inculcar a su pueblo un mayor aprecio de su propia herencia, al mismo tiempo que procura atraer a sus vecinos no judíos. La familiarización de Sirac con la Biblia hebrea salta a la vista por el giro característicamente bíblico que sabe imprimir a sus frases. Este fenómeno ha recibido el nombre de «composición antológica» y es característico de los sabios (Prov 1-9; Sab). Sirac es al mismo tiempo un escriba y un maestro de sabiduría que sabe entretejer normas

prácticas para la vida en sus enseñanzas religiosas. Sus consejos sapienciales se elevan al objetivo de ayudar a los lectores para que «progresen» (v. 14) en la observancia de la ley.

15-26. El nieto reconoce francamente las dificultades con que tropieza la labor de traducción. Tiene sobre todo conciencia de que las palabras pierden irremediablemente fuerza y matices en la traducción. Es interesante leer su crítica de las traducciones griegas de los libros sagrados, que él presente como una excusa por las deficiencias de su propia obra. Esta es la primera vez que encontramos la expresión «en hebreo» (v. 22) aplicada a la lengua hebrea.

29. *reproducción:* El oscuro término griego *aphomoion* es entendido por muchos como sinónimo de *aphomoiōma,* «copia» (aludiendo quizá a los LXX). Básicamente, *aphomoion* puede significar «algo diferente», o también «algo parecido» o «similar», quedando a cargo del contexto especificar cuál es en cada caso el matiz exacto. Por consiguiente, la traducción podría ser «encontré una gran diferencia en la enseñanza», es decir, entre los judíos palestinenses y los egipcios, que no encajaría bien en el contexto, o «encontré una gran semejanza en la enseñanza», que va mucho mejor con el contexto. El nieto se siente en el deber de añadir la obra de su abuelo al tesoro de sabiduría que ya se estaba formando. **32.** *en el intervalo:* Durante su estancia en Egipto, probablemente hasta que murió Evergetes en 116 a. C. Había llegado a este país «en el año 38» (v. 27), es decir, el 132.

10 **II. Sección I (1,1-16,21).** El libro comienza con un elogio de la sabiduría, que podemos considerar como introducción a la primera sección del libro, o incluso a toda la obra en conjunto.

11 **A) Alabanza de la sabiduría (1,1-29).** Al describir la sabiduría, Sirac nos da una clave para que sepamos qué concepto se ha formado de ella. Absolutamente hablando, toda sabiduría tiene su origen en Dios, que la comunica libremente a su creación. En un sentido más estrictamente religioso, el autor se fija en la sabiduría considerada desde el punto de vista del hombre. La verdadera sabiduría tiene sus fundamentos en el temor del Señor; finalmente, como el hombre es un ser libre, ofrece una serie de consejos de tipo general para hacer comprender que es preciso cuidar mucho este don divino o para recuperarlo en caso de que se haya perdido.

12 a) ORIGEN DIVINO DE LA SABIDURÍA (1,1-8). **1.** En esta sentencia introductoria, Sirac nos invita a contemplar a Yahvé, fuente de la sabiduría. La sabiduría creada —cualquier conocimiento de la realidad, en el orden especulativo, práctico, ontológico o moral— tiene su origen en aquel que nada pierde al comunicarla, y que es el único que la posee de modo completo. **3.** *altura de los cielos:* El lenguaje está tomado de la cosmogonía de Gn. **4.** El autor personifica la sabiduría como una criatura intermedia entre Dios y el resto de la creación, de acuerdo con Prov 8,22-31. **5-8.** Reafirmación aclarando el sentido de los vv. 1-4. La sabiduría tiene su origen en Dios, pero no se identifica con él. Tampoco

es accesible la sabiduría, porque Dios es el único que la posee plenamente; sin embargo, ha sido derramada «sobre todas sus obras».

13 b) TEMOR DEL SEÑOR (1,9-18). **9.** La alusión a la revelación divina en el v. 8c sugiere que la alianza de Dios con los judíos es otra fuente de sabiduría. El autor inserta tres aforismos para ilustrar la primera e introducir la segunda. La consecuencia de la revelación sería la virtud de la religión y una piedad filial expresada en el término «temor del Señor», que lleva consigo los frutos de un bienestar material y espiritual. **10.** *largos días:* Una vida larga. Se consideraba que la vida breve era un castigo de Dios. **11.** Sirac mantenía la doctrina tradicional del *šeol* (cf. 14,16) y de la retribución en esta vida. La solución que aporta es que el malvado recibirá duros castigos en sus últimas horas (cf. 11, 26-28). Por el contrario, cuando un hombre ha practicado la virtud, disfrutará no sólo de una larga vida, sino de una muerte pacífica. **12.** *comienzo:* Es el griego *archē,* que indica no sólo el tiempo, sino la esencia. El temor de Dios se considera como un don, pero que puede perderse (cf. 1,23-24). **15.** *casa:* El almacén de los tesoros destinados a aquellos que temen a Dios. **16.** *paz:* Del hebreo *šālôm,* bienestar general y prosperidad. **18.** Una sabiduría fundada en las relaciones adecuadas con Dios podrá contar con el premio de una larga vida.

14 c) CÓMO PUEDE EL HOMBRE ALCANZAR LA SABIDURÍA (1,19-29). La brusca ruptura que se advierte en el hilo del pensamiento, así como la incertidumbre del texto en la Pesh. y VL, hacen pensar que a la traducción griega le falta algo. Quizá estén fuera de lugar los vv. 19-22 y convenga transferirlos a otro contexto. **19-22.** Estos versículos se refieren a los frutos de la sabiduría en un caso práctico. *dechado de prudencia:* Del griego *parabolai epistēmēs,* «sabios proverbios». Las máximas aprovechan poco al pecador, ya que éste desprecia la base necesaria de la verdadera sabiduría. **23.** Parece que se considera la sabiduría como el premio concedido por observar la ley, mientras que en 24,22 se identifica la sabiduría con la ley. La sabiduría existía ya antes de la creación, y es el don generosamente otorgado por Dios a los judíos desde el comienzo de su existencia. Sin embargo, es posible perder o rechazar este don, cuando se descuida la base fundamental de la sabiduría —el temor del Señor— cuya expresión es la observancia de los diez mandamientos. **29.** *corazón lleno de astucia:* No basta la mera conformidad exterior. Sirac dirige esta observación a sus contemporáneos.

15 **B) Deberes para con Dios (2,1-18).** Sirac tiene conciencia de que esta concepción referente a la verdadera base de la sabiduría choca con las ideas imperantes en el mundo helenista. Por consiguiente, pone en guardia sobre las pruebas que aguardan a quien acepte su doctrina. Pero insiste también en que son pruebas que vienen de Dios y propone la paciencia y la confianza en Dios como medio para salir victorioso. Esta paciencia y confianza en Dios tendrán sus premios correspondientes, como ya se vio claro en tiempos pasados. Quien se anda con componendas está perdido, mientras que quien actúa resueltamente puede esperar el cuidado lleno de ternura que Dios demuestra a los que le aman.

1. *hijo mío:* Forma en que tradicionalmente se dirigían los maestros de sabiduría a sus discípulos (cf. Prov 1,15; 2,1; 3,1). **5-6.** Sirviéndose de una expresión tradicional, el autor señala que toda aflicción está bajo el control de Dios y es dirigida por su providencia. La adversidad, para el justo, no es un castigo, sino una prueba (cf. 4,17; 33,1). Sirac no abandona la teoría tradicional de la retribución, sino únicamente su aplicación mecánica (→ Literatura sapiencial, 28:34-36). **7-9.** El autor enumera en una triple exhortación los premios, el más importante de los cuales es la misericordia (en griego, *eleos,* que en los LXX sirve normalmente para traducir el término hebreo *ḥesed),* es decir, aquella atención amorosa que Dios tiene para con el hombre como resultado de las relaciones fundadas en la alianza. **10.** *estudiad las generaciones:* Sirac remite a sus estudiantes a las Escrituras como prueba de lo que les ha dicho. **12-14.** Si los fieles pueden esperar un premio; aquellos que se comprometen, aunque sólo sea externamente, incurrirán en condenación. **15-18.** Se ponen en paralelo el amor y el temor, pues el temor no es indicio de miedo, sino de la virtud que consiste en una auténtica piedad.

16 C) Deberes para con los padres (3,1-16). La fidelidad para con Yahvé exige el cumplimiento de otras numerosas exigencias, y entre todas las demás virtudes Sirac da preferencia al amor que se debe a los padres. Comenta en forma halákica el mandamiento de Ex 20,12, yendo aún más allá al prometer (3) el perdón de los pecados. No hay excusa alguna para el cumplimiento de esta ley; quien la quebranta es igual que un blasfemo. **1.** *vida:* El premio tradicional, una vida larga y próspera. **3.** *expía por los pecados:* Cf. 35,1. **5-6.** Se enumeran las bendiciones tradicionales, que parecen ir casi de acuerdo con la ley del talión.

17 D) Humildad (3,17-28). La actitud altanera de unos hijos indignos sugiere al autor la virtud de la humildad. Se nos explican su naturaleza y sus ventajas, y se trae a la memoria el triste destino de quien no la posee. **17.** *con humildad:* Conciencia de las propias limitaciones y de la situación en que uno se encuentra ante Dios como pecador y como criatura; pero cf. 10,27. **18.** *mayor:* Los que se hallan en posición social encumbrada necesitan tanto más la virtud de la humildad. **21.** *lo que fue confiado:* La ley. El helenismo introdujo en Palestina la especulación filosófica, que resultó desastrosa muchas veces para la fe judía. **25.** *ama el peligro:* La curiosidad que trata de escrutar cosas que están más allá del alcance humano resulta peligrosa (cf. v. 20). También ahora piensa Sirac en la especulación helenística. **28.** *sabios:* El autor se incluye entre ellos. Los discípulos fieles son un motivo de alegría para el maestro.

18 E) Dar limosna al pobre (3,29-4,10). Si la piedad para con los padres equivale a un sacrificio por el pecado, así ocurre también con la compasión hacia el pobre y el afligido. Tenemos aquí un pequeño discurso sobre la compasión que debe mostrarse para con los oprimidos según la visión tradicional del AT: el pobre, el huérfano y la viuda (cf. Dt 24,14-18). **4,1.** *no quites:* Los ricos están obligados a cuidar de los pobres. **7.** Quien practique la ley será alabado por los ancianos de la

comunidad. Algunos, sin embargo, quisieran ver aquí una alusión a los en otro tiempo ricos que habían perdido sus bienes en las conmociones políticas de la época. La asamblea sería en este caso la de los pobres, y el dirigente un individuo noble que antes fue también rico.

19 F) Recompensas de la sabiduría (4,11-19). Hasta este momento, el autor ha venido analizando la virtud de la fidelidad para con Dios en cuanto a sus aspectos básicos: hacia Dios, los padres, uno mismo y los menesterosos. Antes de pasar a diversos temas sapienciales, quiere mostrar los frutos de la sabiduría en un esfuerzo por animar al lector para que acepte sus principios. **11.** *sabiduría:* Personificada como una madre que instruye a sus hijos en los caminos de la vida. **15.** *naciones:* La sabiduría va tradicionalmente asociada a las funciones de los gobernantes (Prov 8,15); el sabio disfrutará de la posición que correspondería a un juez y príncipe sobre las naciones. Pero semejante interpretación no parece encajar bien en el contexto. Quizá deba leerse como si se tratara de la expresión hebrea *'ĕmet,* «en verdad», «correctamente». La sabiduría capacita al hombre para discernir correctamente entre lo verdadero y lo falso. **17.** *prueba:* Aunque el judío ha nacido dentro de la herencia de la revelación y de la verdadera sabiduría (1,12), debe cooperar libremente. Se requiere un período de prueba antes de que pueda disfrutar de los bienes que proporciona. Tiene que decidir por sí mismo el permanecer fiel.

20 G) Sinceridad y justicia (4,20-31). El helenismo había inducido a muchos contemporáneos de Sirac a adoptar una doble línea de conducta. El autor previene contra la doblez y el respeto humano, y aconseja sobre la actitud correcta. **20.** *emplea bien tu tiempo:* En hebreo es *šᵉmōr ʿēt hāmôn,* «vigila [este] tiempo de confusión», es decir, ten cuidado, porque vivimos en unos tiempos que militan contra la práctica de la ley. **21.** *vergüenza:* Cf. 41,14-42,8. **28.** *hasta la muerte:* Tanto tiempo como te dure la vida.

21 H) Contra la presunción (5,1-10). El doble aspecto de la avaricia mencionado en 4,31 sugiere la estampa de aquellos ricos a quienes el orgullo y la presunción llevan a perderse. Sirac no condena a los ricos por el hecho de serlo. Más bien señala el peligro de autosuficiencia inherente a la posesión de riquezas. **1-4.** En típico estilo sapiencial (cf. 15, 11), Sirac previene contra el sentimiento de poder que crea la riqueza y contra la falsa seguridad. **5-9.** No podrá escapar del castigo divino quien no se convierte. El «día de la ira» (10) es el día en que el Señor envía su castigo, y se caracteriza por alguna catástrofe o por la misma muerte.

22 I) Sinceridad en el hablar (5,11-6,4). Un proverbio genérico referente al oportunismo y la inestabilidad se especifica mediante dos normas de conducta aplicables a la conversación. **14.** *conocimiento:* La competencia en un asunto que implica la obligación de responder. **17.** *ladrón:* Quien calumnia y quita su buen nombre al prójimo merece llamarse ladrón. **6,2-4.** Estos versículos son una advertencia contra los deseos in-

controlados, tema que no está en la misma línea de los avisos que da el autor sobre el hablar.

23 **J) La verdadera amistad (6,5-17).** La idea de un hombre aislado como consecuencia del abuso en el hablar sugiere el caso opuesto: el de un hombre que sabe guardar su lengua. Este contará con muchos amigos. En la amistad, sin embargo, la cautela debe constituir la nota dominante. Sirac insiste en el tema de la amistad mucho más que cualquier otro autor bíblico; es indudable que en sus palabras se reflejan muchos años de experiencia personal. **7.** El criterio fundamental para discernir un verdadero amigo es su capacidad para resistir una prueba. **8-12.** Ejemplo de amistades «de ocasión». **16.** *remedio que salva la vida:* Así, en griego; el hebreo dice *ṣᵉrôr ḥayyîm,* «bolsa de la vida». Se creía que Dios guardaba la vida de sus fieles en una bolsa (cf. 1 Sm 25,29). La idea es que uno puede estar seguro cuando cuenta con un amigo fiel. **17.** La auténtica piedad es garantía de una amistad sincera; los verdaderos amigos deben parecerse en el temor a Dios.

24 **K) Bendiciones de la sabiduría (6,18-37).** En tres estrofas reiterativas, Sirac insiste en que los frutos de la sabiduría, expuestos mediante una serie de metáforas, podrán ser alcanzados por aquel que tenga decisión, perseverancia y docilidad. **18.** La disciplina asegura el seguir creciendo en sabiduría hasta alcanzar la ancianidad. **23.** *disciplina:* En hebreo es *mûsār,* de *yasār:* «reprender», «castigar», «instruir». Mediante un juego de palabras, el autor señala que la disciplina es «inaccesible» o que no está al alcance (en hebreo, también *mûsār)* de quien se niega a someterse a ella. **25-27.** Se utiliza el símbolo de un esclavo que lleva una carga a las espaldas (cf. Mt 11,29-30). **28.** Metáfora cinegética. **30-31.** Aquel que parecía un esclavo, en realidad es un rey. **37.** De nuevo se asocia la sabiduría con la ley, y se describe como un don (cf. 1,23; 15,1, etc.).

25 **L) Conducta en la vida pública (7,1-17).** Dado que la verdadera sabiduría tiene su fundamento en la ley, la conducta en la vida pública excluye necesariamente el pecado. El orgullo es lo que más se debe evitar. **3.** *siete veces más:* La recompensa será plena y repetida. **4-6.** El deseo de honores, aunque no sea malo en sí mismo, está plagado de peligros. En la corte de los Seléucidas, donde muchos judíos trabajaban como secretarios y pedagogos, surgían muchos peligros morales. Más de una vez fallaban los principios. **7.** *mal:* El favoritismo y el soborno. **11.** *hombre amargado:* Aquel cuyas aflicciones se consideraban resultado de la ira divina, según la teoría tradicional de la retribución. Sirac señala que este principio no ha de aplicarse mecánicamente. **15.** *tareas trabajosas:* Algunos ven aquí una alusión a los trabajos forzados a que estaban condenados los judíos durante su deportación. *labranza:* Quizá se trata de una alusión a una crisis agrícola como resultado de la preferencia que los judíos mostraban por el comercio; sin embargo, cf. 38,25-26.

26 **M) Deberes que imponen la vida familiar, la religión y la caridad (7,18-36).** Después de tratar las normas que rigen la conducta en público, Sirac vuelve a las normas básicas de conducta en la vida privada (cf. 3,1-4,10). **29-31.** En la literatura sapiencial del AT son bastante escasas las alusiones a la liturgia. **36.** El pensamiento de la retribución en los *últimos días* (que para el pecador serán tristes y desolados) debe apartar al hombre del pecado (cf. 1,11).

27 **N) Prudencia en el trato con los demás (8,1-19).** Habiendo considerado las normas de conducta que deben regir la vida pública y privada, Sirac pasa ahora a una serie de situaciones en que ha de observarse la prudencia. **1.** *contender:* Ante un tribunal. **2.** *no pleitees:* El rico puede dar un fuerte soborno para ganar el pleito. Sirac insinúa que esta práctica del soborno era muy corriente en su época. **9.** *tradición:* Los preceptos sapienciales se transmiten oralmente de generación en generación. El autor piensa en las normas prácticas de conducta que tienen su fundamento en la experiencia, aunque no se excluye de su idea la ley con sus distintas interpretaciones y adaptaciones (cf. Dt 4,9). **10.** *carbones:* Imagen clásica de una mala pasión. **15.** *osado:* En hebreo, *ʾakzārî,* «atrevido», «audaz». Un individuo pródigo, inconsciente, acepta cualquier clase de riesgos. **16.** *desierto:* En un lugar aislado el hombre puede dar curso libre a sus pasiones.

28 **O) Consejos acerca de las mujeres (9,1-9).** Si la prudencia es necesaria para tratar con los hombres, mucho más lo será para entenderse con las mujeres. Si se relajan las precauciones, ello traerá consigo el desastre. **1-2.** Hay que huir de dos extremos con relación a la propia esposa. La falta de confianza incita a pecar; el exceso de confianza causa la propia ruina. **5.** *daños:* Como resultado de las relaciones con una doncella (cf. 9,9).

29 **P) Saber elegir los amigos (9,10-16).** Cf. 6,5-17. **11-12.** Se aplica la ley de la retribución a estos casos. **13.** Sirac se muestra desconfiado con respecto al poderoso. **14-16.** El sabio habrá de formarse un juicio prudente sobre el carácter de su vecino y entrar en relaciones sólo con el que se muestre piadoso.

30 **Q) Sobre los gobernantes (9,7-10,5).** El mejor amigo es el sabio. Este es también el gobernante ideal. Con dos versículos de transición, el autor introduce su nuevo tema, en el que considera brevemente las consecuencias que trae consigo el que un gobernante sea bueno o malo. Puntualiza que toda autoridad viene de Dios. **17-18.** El genio del artesano experto se demuestra en el uso que sabe hacer de sus manos; el buen gobernante se acredita por la habilidad con que usa su lengua y por el éxito en la tarea de guiar a su pueblo. **10,4-5.** Dios cuida en su providencia de que sus designios sean ejecutados por sus instrumentos, los gobernantes de la tierra, sean buenos o malos desde el punto de vista humano.

31 **R) El pecado del orgullo (10,6-18).** Quizá la imagen de los gobernantes, cuyo orgullo y arrogancia se daban por supuestos en el mundo antiguo, llevó a Sirac a tocar el tema del orgullo. Este es «la fuente del pecado» y lleva al hombre a la destrucción. **8.** Probable alusión a la transferencia del poder de los Ptolomeos a los Seléucidas. **13-14.** No

pueden determinarse los ejemplos históricos. Quizá aluda a las plagas de Ex 7-11 o al destino de Nínive y Babilonia.

32 S) La verdadera gloria (10,19-11,6). La verdadera gloria no será para el hombre orgulloso, sino para el humilde, que es sabio porque teme a Dios (esta virtud básica se menciona cuatro veces en cinco versículos). **21.** El texto es incierto. El sentido parece ser que, sea cual fuere el estado en que uno se encuentre, la verdadera gloria viene del temor de Dios. **22.** La pobreza es un signo ambiguo; puede ser debida a la pereza, o constituir un castigo, pero en algunos casos («sabio, pero pobre») constituye simplemente un hecho sin explicación. De ahí que la actitud del sabio ante el pobre resulte muchas veces ambivalente. **27.** Esta sentencia de Sirac habrá de tenerse muy en cuenta en vista de sus restantes afirmaciones sobre esta materia. La humildad, en definitiva, es la verdad, y una exacta valoración de sí mismo entra a formar parte de ella. **30.** Esta observación se refiere a las diferencias que crea la riqueza (cf. 13,3.20-22).

33 T) Moderación (11,7-28). En tres versículos de transición, que lo mismo podían constituir la conclusión de la anterior sección sobre la humildad, Sirac introduce una extensa reflexión sobre la visión tradicional de la retribución, que consideraba la prosperidad como signo del divino agrado. La piedra de toque del éxito —afirma el autor— no consiste en la cantidad de riquezas que uno haya logrado acumular, puesto que ello depende de Dios, sino más bien en cómo se conduce uno a lo largo de la vida. Si un malvado prospera es porque Dios quiere. Pero antes de que le llegue la muerte, la situación será puesta en orden. **10.** *ávido de riquezas:* Semejante individuo abandonará la búsqueda de la sabiduría (cf. 38,24). **14.** *mal:* La idea de una causalidad secundaria y permisiva es ajena a la mentalidad veterotestamentaria. Yahvé causa el bien y el mal. **17.** *don:* Una prosperidad estable es la recompensa del justo, aunque es posible que sea diferida (22). **19.** La suerte del avaro es la muerte inesperada. **21.** *luz:* Metáfora que indica la liberación que viene de Dios. **26-28.** Las últimas circunstancias que rodean la vida de un individuo manifiestan la clase de hombre que fue (cf. 1,11; 7,36).

34 U) Cuidado en la elección de los amigos (11,29-12,18). Los verdaderos amigos nunca podrán ser hallados entre los malvados (29-34), los cuales, por serlo, resultan odiosos a Dios (12,1-7). **12,1-2.** El sabio está convencido de que la bondad recibirá algún premio; la piedad trae como consecuencia el asegurar una cierta recompensa (2-4). **3-7.** Esta dura actitud ante el mal está motivada por el v. 7 (cf. 27,24). **7.** *venganza:* Como enemigo de Dios, el pecador merece su justa retribución en esta vida. Según ve las cosas Sirac, el justo debe hacer suya esta actitud divina en sus relaciones con los pecadores. No se hace, pues, distinción entre el pecado y el pecador. **13.** Cf. Ecl 10,11. **16.** Cf. 13,4-13.

35 V) Cautela para con los socios (13,1-14,2). No sólo debe evitarse la amistad con el rico orgulloso, sino que cualquier relación con esta clase de hombres debe reducirse al mínimo. En la sociedad en que vivía Sirac, integrada por dos clases, era frecuente que los pobres hubieran de

sentir duramente su condición. Es más fácil encontrar compañeros entre los de la propia clase. **3.** Este amargo contraste indica las diferencias que establece la riqueza. El rico impío abusa de su posición y puede permitirse pagar para salir de dificultades (cf. 8,2; 10,30), mientras que al pobre no le queda más recurso que humillarse a fin de evitar mayores males. **8.** *presuntuoso:* Si alguien cree que es posible entenderse bien con un rico orgulloso, demuestra estar loco. **14-15.** Este principio básico de que para asociarse hay que buscar a los iguales tiene sus raíces en la misma naturaleza. **20-22.** Estos versículos expresan las diferencias que impone el hecho de poseer riquezas (cf. v. 3). **23.** Pobreza y riqueza son indiferentes en sí mismas desde un punto de vista moral. Lo que introduce la cuestión moral es la actitud que el hombre mantenga ante ellas.

36 W) Uso de las riquezas (14,3-19). Si la actitud del individuo es la causa de las dificultades que surgen en torno a la riqueza, será preciso regular esta actitud mediante principios adecuados. El sabio no debe mostrarse egoísta con sus riquezas, sino que ha de compartirlas con los demás. **5-6.** Sin amor bien ordenado hacia sí mismo tampoco habrá amor al prójimo. **10.** El avaro actúa y vive como un indigente. **11.** *disfruta:* Cf. Ecl 3,13. No se trata aquí de hedonismo; el temor de Dios habrá de regular siempre los actos del hombre, según Sirac. **12.** *el tiempo previsto de la tumba:* La expresión hebrea *ḥōq liš'ôl* quiere decir «la «ley del *šeol*», es decir, el decreto que fija una fecha para cada individuo (cf. Is 28,15). **13.** *sé bueno:* El autor piensa en la hospitalidad, no en la limosna. **14-16.** La advertencia se debe a la desposesión que se experimentará en el *šeol* (16). **18-19.** Se inculca la lección de que es preciso resignarse ante el hecho de que el hombre y las demás criaturas son efímeros (cf. Ecl 1,4).

37 X) La búsqueda de la sabiduría y sus bendiciones (14,20-15,10). El hombre que posea la virtud fundamental del temor del Señor alcanzará la sabiduría (cuya búsqueda se describe con vivos tonos en los vv. 21-27), con todos sus gozos y beneficios. **21-27.** Se personifica la sabiduría y se la muestra viviendo en una casa (Prov 1-9). Nótese la progresión de las ideas: el hombre que va en busca de la sabiduría tiene que esforzarse primero por conseguirla. Cuando se ha ganado su favor como vecino puede vivir finalmente junto a ella. **15,1.** *experto en la ley:* La expresión hebrea *tôpēś tōrâ* significa «escriba». Los escribas estudiaban y enseñaban la ley; Sirac los presenta ahora como primer ejemplo de los que desean alcanzar la sabiduría, virtualmente identificada con la observancia de la ley. **2-4.** Se personifica a la sabiduría como una «novia», igual que en Sab 8,2. **10.** *alabanza:* De Yahvé. Sólo el justo está en condiciones de dirigir a Dios un salmo de alabanza (cf. Sal 32,1).

38 Y) La libre determinación del hombre (15,11-20). Si los hombres de este mundo están divididos en dos campos —sabios y pecadores— ello no es obra de Dios, sino del mismo hombre. Raro será encontrar en todo el AT una afirmación tan enérgica de la libre voluntad de los hombres. No hay al mismo tiempo ningún intento de reconciliarla con la idea de que Dios es la causa primaria de toda actividad. La elección de que

se habla en el v. 17 recuerda a Dt 30,15. **11.** *no digas:* La forma típica de responder a una objeción en el *bēt midrāš,* «escuela» (51,23). La objeción presupone que el mal y el pecado se deben sencillamente a Dios. Sirac opone una enérgica refutación: el pecado no procede de Dios, porque Dios lo odia. De esta forma se enfrenta con la actitud fatalista de su objetor. **13.** Dios no sólo odia el pecado, sino que también evita que el hombre piadoso caiga en él. **14.** *hombre:* A diferencia del autor de Gn, que se interesaba por explicar el origen del mal en la raza humana, a Sirac le preocupa cada individuo en particular. *libre elección:* La solución del problema que plantea la existencia del mal ha de buscarse en la voluntad libre del hombre. El hebreo *yēṣer* no es el *yēṣer hārāʿ,* o mala inclinación, de los escritos rabínicos posteriores (sin embargo, cf. Bib 39 [1958], 334-44). **20.** *mandamiento:* Se reafirma el principio general. El pecado no viene de Dios. El poder y la omnisciencia de Dios, que se exponen en los vv. 18-19, nada dicen en contra del principio general. *mentiras:* Acciones contrarias a los preceptos de Dios.

39 Z) Dios castiga a los pecadores (16,1-21). El hombre es libre para elegir el bien o el mal; pero, como responsable de su elección, habrá de temer la ira de Dios si se decide por el mal. Esta doctrina no se deduce solamente de la atenta consideración de la naturaleza divina —Dios es justo juez que premia y castiga—, sino de la historia (el caso de Sodoma y Gomorra) que atestigua este mismo hecho. La excusa de la insignificancia del hombre ante Dios no es más que una pobre racionalización, como lo es también el engañarse a sí mismo pensando que el hombre puede actuar en secreto, sin que Dios se entere. Nótese que Sirac comparte con Ezequiel una actitud individualista en materias religiosas (cf. Ez 33,10-20). **1-3.** Para alguien como Sirac, que cree en la existencia del *šeol,* la vida de un hombre se prolonga en sus descendientes, mientras éstos sean piadosos. **4.** Un ejemplo de lo que vale «un solo hombre sabio». **6.** Cf. Nm 16 sobre «Coré y sus compañeros». **7.** Cf. Gn 6,4; Sab 14,6. **8.** No se alude a los abusos sexuales de los sodomitas, sino más bien a su «orgullo». **10.** Cf. Nm 11,20; 14,12ss. **11.** *misericordia e ira:* La misericordia templa la justicia, pero quien no se arrepienta no se beneficiará de ello. **15.** *no digas:* Cf. 15,11. En los vv. 15-21 se presentan los necios pensamientos del pecador. *espíritus:* En hebreo es *rûḥôt,* es decir, el mundo de los vivos (cf. Gn 2,7).

40 III. Sección II (16,22-23,27). Por el tono solemne y la semejanza de este pasaje con 1,1-18, muchos lo consideran como el comienzo de un nuevo e importante apartado de este libro.

41 A) La sabiduría divina contemplada en la creación (16,22-17,18). Con unas expresiones típicas de la literatura sapiencial, Sirac da comienzo a un tratado sobre la sabiduría divina en la creación. A la manera característica del AT, interpreta la creación bajo el aspecto de la economía de la salvación, uniendo a las obras de la creación las grandes intervenciones salvíficas de Dios en favor de Israel. Se sigue insistiendo en que la sabiduría humana no es sino un reflejo de la divina. El ser humano ocupa un puesto privilegiado en la creación, y ello es singularmente cierto aplicado a los israelitas que han recibido especiales favores de Dios. Pero nunca ha de olvidarse que se está en deuda con Dios. El hombre es libre de aceptar o rechazar la sabiduría que le ha sido otorgada, pero en todo caso tendrá que contar con la retribución que merezcan sus acciones. **24.** *les asignó sus tareas:* En griego, *diesteilen meridas autōn.* Algunos lo entienden referido inmediatamente a las obras de ornato de Gn 1,14. Otros, sin embargo, prefieren tomar *diastellō* en sentido de separación, con lo que este versículo aludiría más bien a la obra de Gn 1,3-13. **25.** *ordenó:* Independientemente del sentido que se dé al v. 24, éste se refiere a las obras de ornato del cuarto día. Sirac piensa sobre todo en las estrellas (cf. Gn 1,14-19). **26.** El autor se fija sobre todo en la estabilidad de las estrellas, para subrayar más adelante el contraste que ofrece la condición humana. **28.** *retornan:* Nota melancólica, más explícita que en Gn, para señalar los límites de la vida sobre la tierra.

17,3. El «poder» del hombre es una participación en el dominio de Dios. **6.** Aquí se aparta Sirac de Gn, donde nada se dice acerca de una «sabiduría» otorgada al hombre. *bien y mal:* En Gn, el hombre llega a conocer el mal únicamente después de la caída. Sirac se permite una interpretación bastante libre del relato de Gn; no mira al hombre antes y después de haber caído; lo toma en su condición actual. **7-8.** *obras... acciones:* En la naturaleza y en la historia; sin embargo, para Israel, donde Dios se revela de manera especial es en la historia. **9-10.** *conocimiento:* Revelación. Sirac une explícitamente la economía de la salvación con la creación introduciendo aquí la alianza del Sinaí. **11.** *sus ojos vieron:* El autor alude a los elementos de la teofanía del Sinaí. En Gn, Adán sólo oyó la voz de Dios. **14.** Esta idea se refleja en Dt 4,19-20; 32,8-9; Dn 10,13-21. **18.** No se da indicación alguna acerca del tiempo o modo de la retribución.

42 B) Llamada para retornar a Dios (17,19-27). Sirac ha explicado la situación del hombre en el universo y la ha puesto en contraste con la del resto de la creación. Al hacerlo así, ha mostrado la existencia de dos tipos humanos: el bueno y el malo. Pero al mismo tiempo ha comprobado que incluso el malo tiene la oportunidad de cambiar. Con tal que se arrepienta, podrá salirse de su mal camino y volverse al Dios misericordioso, que está dispuesto a recibirle. El autor insiste en su invitación, animando al pecador a que se dé prisa. **19.** *pierden la esperanza:* Los que desconfían de la misericordia divina, aun estando dispuestos a arrepentirse. **20.** Se enumeran las tres condiciones del arrepentimiento. *quita obstáculos:* Cf. 1 Cor 8,9; Rom 9,32. **22-23.** El tiempo apto para arrepentirse es esta vida, pues tanto los buenos como los malos van al *šeol,* donde comparten una existencia sombría y son incapaces de alabar a Dios (cf. Sal 6,6; 30,10, etc.). Sirac ha insistido en que Dios visita al malvado para castigarlo con una muerte prematura. **26.** *pensamientos de carne y sangre:* El texto es incierto; algunas versiones lo entienden en el sentido de que el hombre es incapaz de entender los designios de Dios.

43 **C) El poder y la misericordia de Dios (18,1-13).** No contento con poner de relieve la desproporción que hay entre el hombre y Dios por lo que se refiere a las respectivas naturalezas, el autor subraya ahora la superioridad de Dios en sus obras. Aunque esta desproporción es inconmensurable, el pecador debe recordar que de todas las obras divinas, una de las más grandes es la ternura con que Dios cuida del hombre, cosa que supera con mucho toda misericordia humana. **1-4.** Dios es verdaderamente incomparable. **5.** El hombre, ser finito, no puede comprender al infinito (cf. Sal 139,18). **6.** El hombre es insignificante (cf. Sal 8). **7.** *cien años:* Sirac exagera la duración de la vida para subrayar el punto que le interesa (cf. Sal 90,10). **9-10.** La razón de la misericordia del Señor. **11.** Vivo contraste entre un vecino («el prójimo») y todo el ámbito de la creación («toda carne»).

44 **D) Necesidad de la prudencia (18,14-29).** Sirac ha explicado ya el puesto que ocupa el hombre en la creación y ha enumerado las diferentes clases de hombres. El sabio observará los mandamientos; el necio no los tendrá en consideración. Una vez bien puestos los cimientos, ahora pasa a explicar puntos de conducta concretos, que tienen entre sí escasa relación. Empezando por la virtud de la caridad, que le es sugerida por el amor divino en los anteriores versos, pasa bruscamente a tratar de la prudencia y la circunspección. **14.** La manera de dar es más importante que la misma dádiva. **15.** *viento abrasador:* El siroco, cuyos efectos son mitigados por el «rocío». **19.** *visitación:* Del Señor, cuando interviene para dar su merecido a cada hombre (durante la vida). **20.** *arrepentimiento:* Cf. 17,19. **21.** *desgracia:* Como visitación de la ira divina por los pecados. **24.** *día de la muerte:* Sirac, para quien la divina retribución tiene lugar en esta vida, consideraba que el día de la muerte era la ocasión en que Dios da a cada hombre lo que han merecido sus obras, si es que no lo había hecho ya antes (cf. 11,26-28).

45 **E) Control de sí mismo (18,30-19,4).** El dominio de los deseos sensuales constituye un caso concreto en que el hombre prudente se da a conocer como tal. El necio pierde el control y atrae sobre sí no sólo la pérdida de su fortuna, sino también la ruina física y espiritual. **32.** *placeres:* Sirac piensa especialmente en los gastronómicos (33). *pobreza redoblada:* La que consiste en carecer de bolsa y de salud. **19,3.** *podredumbre y gusanos:* Su castigo consistirá en una muerte prematura. La motivación está en el egoísmo consciente.

46 **F) Uso adecuado de la lengua (19,5-16).** Entre los sabios es un consejo muy común el de vigilar la lengua. Para el hombre resulta tarea muy difícil el guardar silencio cuando anda en juego la reputación del prójimo. Sin embargo, la ley del silencio no es absoluta. Deben establecerse los hechos y, en caso necesario, dar lugar a la corrección fraterna. **9.** *no reventarás:* Es la imagen del vino nuevo metido en un odre (cf. Job 32,18). **11.** *flecha:* La comparación se apoya en la rápida extracción de una flecha. **12.** *amonesta:* El griego *elegchō* puede significar interrogar o corregir; el matiz exacto lo dará el contexto.

47 **G) Cómo reconocer la verdadera sabiduría (19,17-26).** La mención de la ley en el versículo precedente sugiere ahora este excursus sobre la verdadera y la falsa sabiduría. Un hombre puede poseer talento intelectual, capacidad especulativa y destreza para aplicar estas cualidades. Sin embargo, el criterio fundamental para determinar si alguien es verdaderamente sabio no son éstas, sino la posesión de la virtud básica del temor de Dios. **17.** *toda sabiduría:* A primera vista parece que Sirac identifica el temor del Señor con la sabiduría, equiparando ley y sabiduría. Tendríamos así la siguiente tesis: sabiduría = temor del Señor = ley. Muchos autores sostienen esta opinión. Pero un examen más atento da a entender que el autor no hace otra cosa que expresarse como ya lo hiciera en la introducción: el temor del Señor es la base de la verdadera sabiduría (cf. 1,12-18). Esta interpretación viene sugerida por la consideración del texto griego del v. 17b, *kai en pasē sophia poiēsis nomou,* en que hemos de prestar atención a la preposición *en.* Podríamos traducirlo: «y en la sabiduría completa hay un cumplimiento de la ley». Si ello es cierto, y si el paralelismo con 17a es sinónimo, podríamos traducir *pasa sophia phobos Kyriou* (17a) por «la sabiduría completa [incluye] el temor del Señor». **19.** *detestable:* La astucia no es mala en sí misma, pero si se aplica al mal y conduce al pecado, entonces es reprensible. *hombre simple:* Alguien que anda escaso de inteligencia puede hallarse en mejor posición que un hombre despierto que comete pecados. **20.** Sirac piensa indudablemente en los helenistas de su tiempo. La juventud de entonces comparaba la intelectualidad helenista con aquellos judíos que no podían estar a la altura del helenismo. Sirac quiere poner bien en claro que las simples comparaciones, inteligencia = sabiduría, estupidez = necedad, no son válidas, pues el criterio esencial para definir al sabio es el temor del Señor. **25.** Los sabios estaban convencidos de que la sabiduría y la necedad no dejaban nunca de notarse en el comportamiento exterior (cf. v. 26).

48 **H) Conducta del sabio y del necio (20,1-30).** En una extensa serie de sentencias, a veces paradójicas y con un nexo muy flojo entre sí, que pueden unificarse bajo el tema general del uso de la lengua, Sirac da testimonio de la complejidad que reviste la existencia humana y al mismo tiempo propone una manera práctica de comportarse en las diferentes circunstancias de la vida. Las lecciones que trata de inculcar llegan hasta el lector por la vía del contraste. El necio siempre termina por comportarse torpemente, porque no acierta a encarar una situación adecuadamente o porque demuestra su despreocupación con respecto a la ley moral. **1.** *reprensión:* Sirac retorna al tema de la corrección fraterna iniciado en 19,12. **3.** Una reprensión dada bajo los efectos de la pasión podrá lograr una conformidad externa, pero no será capaz de desarraigar la disposición interior de apego al pecado. **8-10.** El silencio es ambiguo; necesita ser interpretado (cf. Prov 10,19; 17,27-28). El sabio no juzga sólo por las apariencias. **8-11.** Una serie de paradojas. **13.** *igual a siete:* Ha de esperar que le devolverán mucho más de lo que dio. **14.** *crítica:* Porque no ha recibido dones a cambio. **16.** *comen mi pan:* El necio

piensa que la popularidad puede comprarse, y no cae en la cuenta de que la verdadera amistad no puede comprobarse cuando las cosas van bien (cf. 12,8). **19.** Cf. Prov 26,7. **20.** *en esta tranquilidad:* En griego es *en tē anapausei autou ou katanygēsetai,* «en su descanso, no será perturbado». El hombre cuya pobreza le impide pecar es como el que parece sabio porque guarda silencio (cf. 20,5). Este no es necesariamente distinto del necio locuaz precisamente porque presente apariencia de virtud. **21.** *vergüenza:* Un silencio que procede de la falsa modestia puede llevar a la ruina. **27-28.** Observación práctica, no consejo moral. **29-30.** El hombre sabio está obligado a enseñar sabiduría. Si no lo hace así, se está comportando de manera menos sabia que el necio que tiene al menos la sabiduría de guardar silencio.

49 I) Debe evitarse el pecado (21,1-10). Puesto que el verdadero sabio posee la virtud del temor del Señor, quien aspire a la sabiduría habrá de desechar el pecado, convertirse a Dios y no volver a pecar en adelante. **1.** Cf. 17,20. **2.** *almas de los hombres:* Sus vidas. **3.** *espada de doble filo:* El autor trata de inculcar un vivo horror al pecado aludiendo a la espada utilizada por los mercenarios tracios de aquella época. **5.** *es escuchado:* Por Dios. *justicia:* El griego *krima* es «juicio», el juicio favorable de Dios. **8.** *túmulo funerario:* Un hombre así sufrirá el castigo de una muerte prematura. **9.** *manojo de estopa:* La comparación de los criminales con la estopa destinada al fuego es una buena imagen para expresar la desgracia final que les aguarda. *fuego abrasador:* Sus cuerpos serán arrojados al basurero situado extramuros de Jerusalén, en el valle de Hinnón. **10.** El griego *'omalismenē ek lithōn* significa «alisada sin piedras». En Oriente se desconocían por aquella época las calzadas pavimentadas. Repararlas quería decir nivelar las rodadas que habían dejado los carruajes y quitar las piedras. Las «piedras lisas» aceleran el avance de los pecadores hacia el *šeol.* Estos dos últimos versículos, abstracción hecha del contexto total del libro, parecen implicar cierta idea de retribución penal para los malvados en el *šeol.* El cristiano puede entenderlos en el sentido del castigo eterno reservado a los pecadores. Pero no era éste el caso de Sirac, pues ello no encajaría con el resto de sus enseñanzas. La vida que sigue a la muerte era una existencia crepuscular idéntica para buenos y malos (cf. 14,16; 17,22-23; 28,21; 41,4; 48,5). En consecuencia, aborda todo el problema de la retribución en términos de la vida presente (cf. 1,11; 7,1-3; 10,13-17; 11,26-28; 16,14; 23,14-26; 27,3; 34,13-17; 41,5-10; 44,10-13).

50 J) El sabio y el necio son distintos (21,11-28). El temor del Señor proporciona la base para el agudo contraste entre el sabio y el necio. El sabio que tiene esa virtud acogerá bien el conocimiento. Como resultado de ello, tanto sus palabras como su conducta se ganarán el respeto de los demás. El necio, que carece de tal virtud, despreciará las palabras de la sabiduría y se manifestará tal como es en su lenguaje y en sus actos. **11.** *impulsos:* Probable alusión al *yēṣer hārāʿ,* o «mal instinto», de la literatura rabínica posterior, que prácticamente corresponde a nuestro concepto de concupiscencia. Muchos ven aquí una alusión a la realidad del pecado original. Aunque Sirac admite la existencia de tales impulsos, cree que el hombre puede controlarlos, poniendo así una vez más el origen del pecado en la libre voluntad de cada hombre (cf. 15,14). **13.** *inundación:* El griego dice *kataklysmos.* Puesto que implica una idea de catástrofe, algunos sugieren que el traductor griego leyó el término hebreo *mabbul,* término técnico que designa el diluvio del Gn, en vez de *mabbuaʿ,* manantial. **18.** *palabras inescrutables:* Como fórmulas carentes de sentido (cf. 20,19). **20.** Este versículo está fuera de lugar; el v. 21 debe leerse a continuación del v. 19 por antítesis. *ríe:* Sin comedimiento. Hasta en la manera de expresar su alegría, el sabio y el necio son diferentes. **22-24.** El hombre sabio se porta correctamente, a diferencia del necio, pues tal conducta implica dominio de sí mismo. **26.** El necio habla sin pensar, pero el sabio no expresa todo lo que siente; cuando tiene que decir algo, antes lo piensa.

51 K) Sobre la pereza y la necedad (22,1-18). Sirac hace una digresión para centrarse en la suerte que aguarda al necio. En una serie de máximas flojamente conectadas expone las distintas consecuencias de la necedad y aconseja cómo comportarse en el trato con los necios. Finalmente vuelve a su tema original, poniendo en contraste la constancia del sabio con la inestabilidad del necio. **3.** *pobreza:* Una hija ingobernable trae consigo la desgracia y la ruina. Nadie querrá casarse con ella y habrá que mantenerla en casa. **4.** *desvergonzada:* La idea es la misma que en el v. 3b. Algunos, sin embargo, traducen el griego *kataischynousa* como «la que avergüenza», es decir, a su marido. Esta situación cede en desdoro para el padre de la mujer, pues se hace culpable de no haberla educado bien. **6.** *azota:* Los maestros sapienciales tenían mucha fe en los castigos físicos (cf. Prov 13,24; 19,18; 22,15; 23,13-14). **11.** *siete días:* El tiempo tradicionalmente consagrado al duelo se pone en contraste con el «tiempo de la vida». **14-15.** Cf. 21,16. Es preferible soportar cualquier carga o desgracia mejor que asociarse con el necio. **16.** Este método corriente de construir respondía a una necesidad práctica en Palestina. **18.** *piedras pequeñas:* Alusión a la costumbre palestinense de colocar pequeños cantos sobre los muros que rodeaban una viña o jardín, de manera que cualquier animal que intentara saltarlos chocaba con ellos y, al derribarlos, hacía ruido y atraía así la atención del guarda.

52 L) Conservación de la amistad (22,19-26). La constancia en las propias resoluciones sugiere la constancia en la amistad. Esta falla a veces y constituye una violación deliberada de una virtud moral, con lo que se destruye irreparablemente la amistad. Por otra parte, el mantenerse al lado del amigo en el tiempo adverso no quedará sin su correspondiente premio. **21-22.** Los actos que proceden de la ira en un momento de disputa no han de traer necesariamente consigo la quiebra de la amistad, pues una vez llegada la calma pueden ponerse en orden todos los asuntos. *insulto... ataque:* Son acciones premeditadas y deliberadas. Las consecuencias son irreparables. **23.** *pobre:* Quienes caían en la pobreza o sufrían una gran desgracia eran los más necesitados de amigos, pero frecuentemente se encontraban sin ellos, pues la pobreza y la des-

gracia se consideraban justos castigos de Dios por el pecado. Pero es en tales ocasiones cuando se demuestra que la amistad es sincera (cf. 6,8; 12,1). La pobreza y la desgracia no deben ser motivo para echarse atrás, ya que la aplicación automática de la teoría de la retribución no es válida (cf. 2,5). *así:* Semejante acción tendrá su premio. Sirac no ofrece «prosperidad» simplemente como una motivación, sino que la presenta como un resultado lógico. **24.** Este versículo rompe el hilo de las ideas; estaría mejor a continuación del v. 20.

53 **M) La oración (22,27-23,6).** Para dar fin a esta sección, Sirac considera con detenimiento dos ámbitos de la conducta humana, el lenguaje y el sexo, que son aquellos en que el hombre experimenta con más frecuencia las mayores dificultades para observar la virtud fundamental del temor de Dios. Para introducir estos temas, dirige una oración al Señor pidiendo la ayuda divina para sí mismo, a fin de poder evitar los pecados relacionados con ellos. El texto resulta bastante incierto, como lo demuestran las variantes de las versiones. Muchos autores recurren a una reordenación del texto, de manera que el pensamiento discurra con más lógica. Se sugiere comúnmente que 23,1 es un duplicado de 23,4, y debe eliminarse. De esta forma, 22,27-23,3 sería la introducción a la plegaria, y 23,4-6, la plegaria en sí. Pero es difícil admitir la necesidad de este arreglo. Ya que a continuación de la plegaria vienen dos temas, podríamos entender que hay también dos plegarias. Una se refiere a la lengua, sirviendo 22,27 de introducción a la oración de 23,1; la otra se refiere al sexo, con 23,23 como introducción a la plegaria de 23,4-6. **23,2.** *a mi mente:* El griego *epi tês kardias* significa «a mi corazón». En el pensamiento semítico, el corazón simboliza el aspecto intelectual del hombre. **5-6.** Sirac reconoce humildemente que depende de Dios para vencer el mal. A primera vista parece situar el origen del mal en las malas inclinaciones del individuo. Pero en 15, 14-15 también atribuye el mal a la libre decisión del hombre. Sirac no olvida a pesar de todo que el hombre es capaz de luchar contra sus malas inclinaciones (cf. 21,11).

54 **N) Uso adecuado de la lengua (23,7-15).** El hombre que pierde el control de su lengua pronto llega a hacerse esclavo de ella y llama al desastre. Sirac previene en especial contra los juramentos, la blasfemia, la grosería en el hablar y la palabrería, cosas todas que dan a conocer el mal carácter del hombre. **11.** *en error:* Falsamente, cuando sabe que lo contrario es lo cierto. *doblemente grande:* No sólo quebranta un juramento, ofendiendo con ello a Dios, sino que además hace daño a su prójimo al no cumplir su palabra. **12.** *palabras que merecen la muerte:* Alusión a la blasfemia, pecado de tal enormidad que Sirac ni siquiera se atreve a mencionarlo explícitamente.

55 **O) Pecados de la carne (23,16-27).** Sirviéndose de un proverbio numérico, Sirac presenta tres diferentes tipos de pecados carnales, todos ciertamente graves, si bien el tercero, el adulterio, es el peor. Este último se trata con algún mayor detenimiento. No sólo le corresponden unas sanciones sociales, sino que por encima de todo es una violación de la

ley divina, y revela en quien lo comete la carencia de la virtud fundamental para la sabiduría. **16.** *pues la pasión ardiente... brota:* Parece aludir al hombre que se entrega a los pecados solitarios de impureza. Este, pues, sería el primer término del proverbio numérico. **17.** *todo pan:* El fornicario no resulta difícil de complacer. Todas las mujeres, de cualquier condición, incluso las prostitutas, le agradan. **21.** *castigado:* No se menciona explícitamente la muerte, lo que indicaría una mitigación de las sanciones previstas en Lv 20,10, en lugar de las cuales se pone ahora el público deshonor (cf. Prov 5,11-14; 6,32-33). *capturado:* Por los ministros del orden para someterle a castigo público. **24-25.** *castigo:* Junto al público deshonor, la mujer sufría el divorcio, la pérdida de los derechos de propiedad y la expulsión del hogar. Sus hijos ilegítimos la acompañaban, compartiendo con ella la desgracia y el castigo. **27.** *así:* Este versículo concluía ciertamente las anteriores consideraciones sobre los pecados de la carne. Algunos autores ven aquí un final solemne de la primera parte del libro, o al menos de la sección que empezó en 16,22.

56 **IV. Sección III (24,1-32,13).**

A) Alabanza de la sabiduría (24,1-31). Sirac introduce su próxima serie de asuntos prácticos con un elogio de la sabiduría que supera a otros pasajes similares en doctrina y valor poético. Ha sido considerado como uno de los más bellos capítulos del libro. La sabiduría personificada habla de sí misma y se presenta como la primera criatura de Dios, que ejerció una función intermediaria en la creación de todas las cosas. Nuevamente se afirma que la sabiduría se encuentra de manera especial en Israel. Esta vez, sin embargo, es enviada por mandato expreso de Dios. Hablando por su cuenta, Sirac identifica explícitamente por primera vez a la sabiduría con la ley. Es algo que ya estaba implícito en su insistencia anterior sobre la religión de Israel como la base de la verdadera sabiduría. Ahora, sin embargo, la sabiduría es la Torah, el libro que contiene las normas precisas que regulan el comportamiento de los hombres. Sirac no excluye la existencia de una sabiduría experimental ni limita la sabiduría únicamente al orden moral. Lo que hace es insistir en que el Libro de la Alianza no sólo contiene la base de la sabiduría, sino que la encarna. Finalmente, habla el maestro Sirac. Se compara a sí mismo con una corriente en la que fluyen las aguas de la sabiduría hasta desbordarse; Sirac tiene la tarea de comunicar su sabiduría a los demás.

3. *de la boca:* Lo mismo que toda la creación fue obra de la Palabra divina, también lo fue la sabiduría. Muchos ven aquí una alusión y una prefiguración de la doctrina del Logos (cf. Jn 1,1-14 y C. Spicq, *Mémorial Lagrange* [París, 1940], 183-95). Si bien no puede afirmarse que Sirac presenta la sabiduría como una persona, su pensamiento prepara el camino para una ulterior revelación. *como una niebla:* Alusión simbólica a la sabiduría como *rûăḥ ʾĕlōhîm* (el espíritu de Dios), que envolvía por completo la tierra. La sabiduría preexistía en Dios y tomó parte en todas las obras de la creación (cf. Gn 1,2; 2,6). *columna de nube:*

Cf. Ex 13,21-22. La columna era el signo de la presencia de Dios en el desierto. La morada propia de la sabiduría está, por consiguiente, junto a Dios. **5-6.** La sabiduría ocupa también un lugar propio en toda la creación, tanto animada como inanimada (cf. 1,8). **7.** *lugar de reposo:* Una morada especial en la tierra. **8.** *me formó:* Sirac considera la sabiduría claramente como una personificación; llegó a habitar en Jacob, es decir, en Israel. **9.** Este resumen de las ideas contenidas en los versículos precedentes sirve para introducir la siguiente descripción del papel de la sabiduría en Israel. **10-12.** Se hace evidente el interés de Sirac por el culto (cf. 50,1-21). **13-17.** Sirviéndose de un rico conjunto de imágenes inspiradas en la flora palestinense, la sabiduría describe la posición privilegiada de Israel, que es resultado de su presencia especialmente activa en medio de este pueblo. **18-21.** Se invita ahora a buscar la verdadera sabiduría de Israel. Sirac piensa indudablemente en aquellos judíos que se sentían atraídos por el helenismo. Se ha dicho que 24,20-21 sirvieron de inspiración al himno *Jesu dulcis memoria* de san Bernardo. **22.** Terminado el discurso de la sabiduría, Sirac prosigue con sus propias reflexiones para esclarecer lo que es la sabiduría en Israel, identificándola con la ley. Alcanzar la sabiduría consiste en adherirse a la ley; conociéndola y practicándola es como el hombre llega a ser verdaderamente sabio. Esta es la posesión y la herencia primordial de Israel (cf. Dt 4,6-8). **23-25.** Sirac menciona los cuatro ríos de Gn 2, a los que añade el Jordán y el Nilo. Algunos proponen identificar aquí el Pišón con el Indo y el Guijón con el Nilo. Sin embargo, por el paralelismo parece que Sirac piensa en seis ríos, que vendrían a ser símbolos de fertilidad. Las indicaciones sobre los tiempos agrícolas abarcan todas las etapas de la cosecha. De esta forma, la sabiduría manifestada en la creación y conseguida mediante la experiencia sapiencial se une simbólicamente a la sabiduría revelada, que se ha difundido desde Israel a la Diáspora. **26-27.** *el primero... el último:* Hebraísmo que significa «todo el mundo». Algunos, sin embargo, interpretan tales términos en sentido temporal. Estos versículos son el *locus classicus* citado por los Padres en apoyo de la riqueza del sentido de la Escritura.

57 B) Quiénes merecen alabanza (25,1-11). Después de haberse elevado con el elogio de la sabiduría, el autor vuelve a sus preceptos prácticos. En los próximos capítulos se detendrá a considerar diferentes aspectos de la conducta en la vida familiar y en la sociedad. Empieza con dos proverbios numéricos modificados en que se opone la caridad a los vicios, que tienden a ahogarle. Después de una corta digresión sobre la vejez, vuelve a servirse del recurso numérico, esta vez utilizándolo en su forma clásica. Nueve son las manifestaciones de sabiduría que merecen alabanza, pero la décima supera a todas. De nuevo se presenta el temor del Señor como fundamento de toda auténtica sabiduría. **3-6.** La ancianidad y la sabiduría suelen ir juntas, como en Prov 16,31 (sin embargo, cf. Sab 4,7-9). **7.** *vive para ver:* No ha de entenderse en el sentido de mantenerse en una expectativa llena de espíritu vengativo. Recordemos lo que Sirac piensa acerca de la retribución en esta vida; el hombre se

alegra al ver cómo se pone de manifiesto la justicia de Dios (cf. Prov 24,17-18). **8.** *inferior:* De posición social humilde. Quizá, sin embargo, se aluda a los paganos que vivían en Palestina. **10.** *sabiduría:* La cultura y el conocimiento experimental en los negocios humanos.

58 C) Mujeres malvadas y virtuosas (25,12-26,18). Sirac no es un misógino, sino que escribe desde el punto de vista de la mentalidad masculina predominante en la cultura de Israel. La mujer malvada ha de ser bien vigilada por su esposo, o éste deberá divorciarse de ella. La alabanza de la mujer honesta excluye cualquier sospecha de misoginia. Sirac describe hermosamente a la mujer virtuosa y lo que ésta aporta a la felicidad de su marido. **13.** *enemigos:* Por el contexto, este proverbio general se aplica aquí a la mujer malvada. **23.** *comienzo del pecado:* Alusión a Gn 3,1-24. El autor recuerda simplemente la sucesión de los acontecimientos narrados en Gn, pero al estilo de 1 Tim 2,14. *por su causa:* La transmisión del pecado original y sus castigos se deben a Adán como cabeza de la raza humana (cf. Rom 5,12). Dentro de este contexto, Sirac se las arregla para destacar el papel desempeñado por la mujer: como ésta intervino en la caída de Adán, también comparte la responsabilidad del castigo. **25.** *sepárala:* Divórciate de ella. En Gn 2,24 los dos cónyuges son una sola carne, pero la ley mosaica permitía el divorcio (cf. Dt 24,1-4).

26,5-6. Proverbio numérico en el que lo peor de todo es «una esposa celosa». **9.** *párpados:* Sinónimo de ojos o quizá una alusión a los cosméticos (cf. Jr 4,30). **18.** A continuación de este versículo, algunos manuscritos griegos traen varios versículos no canónicos.

59 D) Peligros que corren la integridad y la amistad (26,19-27,21). Sirac subraya los riesgos que amenazan la integridad del hombre, especialmente cuando éste se dedica al comercio. Un hombre así comprometido fácilmente deja de ser honrado, y ello hace necesario establecer algunas normas de conducta. Estas consideraciones llevan a reflexionar en un plano más general acerca del dominio de la lengua. La sección termina con el daño que supone el revelar una confidencia. **27,2.** *estaca:* El piquete de una tienda, que se sujeta con piedras para lograr una mayor estabilidad. **4.** *cascarillas:* La expresión griega *kopria* significa «desechos». Una vez trillado el grano, se deposita en una criba, en la que quedan las granzas. **8.** *la alcanzarás:* El autor reconoce que son posibles la virtud y la honradez. **12.** *limita el tiempo:* La misma expresión que en 4,20, pero en este contexto se refiere al tiempo que se malgasta en compañía de los impíos. **21.** *sin esperanza:* Cuando se traiciona una confidencia, la reconciliación se hace imposible.

60 E) Malicia, ira y venganza (27,22-28,11). El hombre insincero se atrae el odio de los demás, mientras que el sabio evita la venganza, pues ésta pertenece a Dios. Domina su cólera, rehúye las discusiones y perdona a sus enemigos por consideración hacia Dios y hacia sí mismo. **22.** *ojos inquietos:* Cf. Prov 6,13. **25-27.** Ejemplos de la ley inexorable de la retribución. **29.** *dolor:* Los males de esta vida o una muerte prematura. Sirac se adhiere firmemente a la idea tradicional de la retribu-

ción (cf. Job 21,20-21). **28,2.** Los vv. 3-5 constituyen casi un comentario a la sexta petición del padrenuestro. Representan un avance definitivo sobre la ley del talión. **3.** *curar:* En el sentido moral de perdonar (cf. Is 6,10; Jr 3,22). **6-7.** Las motivaciones no rebasan el horizonte de esta vida. **10.** *fuerza:* No en sentido material, sino moral, fundada en su rango social.

61 **F) La lengua maliciosa (28,12-26).** Volviendo al tema específico del uso de la lengua, Sirac examina detenidamente los incidentes que provoca el hablar malicioso, uno de sus temas favoritos (5,12-6,1; 19, 5-16; 20,17-25; 23,7-15). **12.** *ambas cosas:* El hombre puede servirse de su lengua para el bien y para el mal, para la paz o para la discusión; a él corresponde elegir. **14.** *entremetido:* Lit., «tercera lengua». En la literatura rabínica se emplea como término técnico para designar al calumniador. Puede referirse a la persona que va y viene entre los amigos o a las tres víctimas de la calumnia: el que la dice, el que la padece y el que la escucha. **21.** *ganancia:* La muerte física y la existencia sombría en el *šeol* son preferibles a los daños que causa la lengua maliciosa.

62 **G) Préstamos, limosnas y garantías (29,1-20).** Otro problema que plantea la vida en sociedad es el de prestar dinero a otros. Es algo que está lleno de peligros, y el miedo a perder el dinero prestado puede retraer a muchos de practicar esta obra. Pero un espíritu generoso siempre la considerará como una especie de limosna y un gesto de obediencia a la ley de Dios. También aceptará avalar a su vecino. Pero en este asunto, como en tantos otros, Sirac aconseja proceder con cautela. **29,1.** La ley prohibía percibir intereses; por eso no se mencionan aquí. Los préstamos eran considerados como una forma de caridad fraterna. **3.** El hombre que paga lo prestado puede esperar razonablemente que le harán nuevos préstamos cuando llegue otra necesidad. **4.** *añade:* Porque no paga sus deudas. **8.** *limosna:* Un préstamo que no se espera recuperar se convierte en una limosna. **19.** El hombre justo que acepta avalar a otros puede encontrarse un día en la ruina a causa de la maldad ajena. El pecador que avala con la esperanza de salir beneficiado va inevitablemente a la ruina. **20.** La conclusión de Sirac es que semejante acción, si va acompañada de la cautela y la prudencia debidas, constituye un acto de caridad. Sin embargo, muchos proverbios antiguos aconsejan en contra (cf. Prov 11,15; 17,18; 22,26).

63 **H) La frugalidad y sus ventajas (29,21-28).** Sirac se ha ocupado de las obligaciones que pesan sobre el hombre de buena posición. Ahora se ocupa de los pobres. La independencia económica y el contentarse con tener cubiertas las necesidades fundamentales de la vida también tiene sus ventajas. El hombre que sacrifica su independencia para vivir más lujosamente como parásito del rico se condena a una vida miserable. **24-25.** El parásito paga su estancia en casa de los ricos realizando tareas serviles. **27.** *hermano:* Entendido aquí en sentido amplio.

64 **I) La educación de los hijos (30,1-13).** El autor vuelve a la sabiduría práctica del círculo familiar y aborda el importante tema de la educación de los hijos. Este asunto presenta siempre un interés práctico,

pero mucho más para quienes esperaban obtener una recompensa en esta vida, pues sólo una cuidadosa educación de los jóvenes podía procurar satisfacción en los últimos años. El consejo práctico de Sirac coincide con el viejo adagio «quien bien te quiere te hará llorar». **6.** El «vengador» y «el que paga» es el hijo. **7.** *heridas:* El paralelismo sugiere que las heridas son las del hijo. El padre excesivamente complaciente no tendrá descanso.

65 **J) Salud de alma y cuerpo (30,14-25).** La buena salud y la vida sin penas son beneficios personales que aventajan a las riquezas, mientras que una enfermedad crónica es un azote peor que la muerte. Un medio para conservar la salud es mantenerse en una alegre disposición de ánimo y evitar cuanto pueda hacerla imposible. **18.** Se considera sin sentido la costumbre de colocar alimentos sobre las tumbas. **19.** La habitual polémica contra los ídolos se sitúa ahora en un contexto diferente (cf. Dt 4,28). **22-24.** Sirac está condicionado por su visión de la vida en el *šeol,* pero sus observaciones tienen raíces en la experiencia. **25.** Siguiendo un arquetipo manuscrito menos antiguo, en el que dos pares de hojas habían sido transpuestas, todos los manuscritos griegos traen 30,25-33,16a después de 33,16b-36,10a. Nosotros seguimos el orden del hebreo, Pesh. y VL; tiene mejor sentido y responde al orden verdadero.

66 **K) La actitud más adecuada frente a las riquezas (31,1-11).** Sirac une sus reflexiones sobre la riqueza con las consideraciones anteriores mostrando cómo la atención desmedida a las riquezas destruye la salud de alma y cuerpo. Así pasa a señalar los peligros morales que acechan al hombre en su búsqueda de la riqueza (1-7). El hombre justo y rico a la vez, por muy raro que sea, merece especiales alabanzas (8-11). **5.** El deseo inmoderado de riquezas lleva al pecado. **8.** *ganancia:* En hebreo es *māmôn,* término de origen arameo (cf. Mt 6,24). **9.** *quién es éste:* Resulta difícil encontrar un hombre así.

67 **L) Corrección en la mesa (31,12-32,13).** Siguiendo el ejemplo de sus predecesores egipcios (cf. ANET 412-13), Sirac propone un pequeño código de etiqueta en la mesa. Su principio orientador es que las buenas maneras han de ser una manifestación de las convicciones morales. **13.** Este oscuro versículo parece moralizar acerca del significado de las lágrimas. **21.** Es evidente que Sirac piensa en un caso excepcional sin asomo de mala intención, no en la práctica deliberada de los romanos gentiles. Da su consejo como un remedio medicinal. **32,1.** *elegido:* Alude a la costumbre griega de nombrar un «director de banquete», encargado de confeccionar la lista de invitados, señalar a cada uno su puesto en la mesa, etc. Sirac no condena en principio esta práctica que había sido introducida en Palestina, sino que da normas de conducta al respecto. **3.** El sabio anciano tiene derecho a hablar, pero siempre conviene demostrar respeto y consideración hacia los demás. **7.** *más de una vez:* El hebreo *bᵉḥōzeq paʿămayîm wᵉšālôš* significa «a lo sumo dos o tres veces». El joven se debe mezclar poco en la conversación, y sólo cuando se le pida que hable. Su papel consiste en aprender sabiduría de los de-

más. **9.** *insistente:* En sus preguntas. **11-12.** En casa se puede prescindir de las normas sociales, pero nunca hasta el extremo de caer en pecado.

68 V. Sección IV (32,14-42,14). Con una rápida sucesión de temas e ideas que ya fueron expuestos en los anteriores capítulos, el autor parece introducir una nueva sección de su libro.

69 A) La providencia de Dios (32,14-33,18). Sirac quiere que el lector comparta sus convicciones de que Dios domina el universo y todos los hombres, que, si bien de manera diferente, contribuyen a la realización de los planes divinos. Sin embargo, a diferencia de los deterministas paganos, el autor afirma la libre voluntad del hombre y exhorta a sus lectores a fundar su vida en la ley y a seguir los consejos de los sabios. Prosigue, pues, la polémica contra el helenismo. El autor concluye afirmando su derecho a hablar. **15.** *el hipócrita:* El que estudia la ley, pero no la cumple; tal conducta es la causa de su caída. **33,3.** *oráculo:* En hebreo, *kā'ûrîm.* Alusión a los *urim* y *tummim* (cf. Ex 28,30). La ley es un guía infalible y una revelación directa de Dios. **7-11.** El autor quiere demostrar que así como es voluntad de Dios que haya días festivos y días ordinarios, así también es voluntad suya que entre los hombres haya ciertas diferencias. **12.** Se mencionan sucesivamente los israelitas, los sacerdotes y levitas, y los cananeos. Sin embargo, es probable que Sirac piense también en las naciones paganas de su época. **14-15.** El autor insiste en que se dan contrastes incluso entre los hombres y afirma que también en este caso actúa la voluntad divina. No puede sacarse válidamente la conclusión de que ahora niega lo que tan vivamente ha afirmado en otros lugares (la voluntad libre, en 15,11-20). En un estilo típicamente veterotestamentario se limita a eludir el problema de conciliar la causalidad divina y la libertad humana.

70 B) Propiedades y siervos (33,19-33). De nuevo ofrece Sirac una serie de consejos particulares. Aunque la ley prescribía la generosidad y la misericordia, estos preceptos no excusan a los hombres de actuar con prudencia. Hay que evitar caer bajo el dominio de otros e impedir que un siervo díscolo se salga con la suya. Si bien Sirac acepta la esclavitud, su respeto a la dignidad personal del individuo que ha venido a ser esclavo es notable para la época en que vive. **25-26.** Se comparan la dura vida de una acémila y la de un esclavo. **31.** *sangre de tu vida:* Con tu propio dinero. **33.** Un esclavo fugitivo no se recuperaba nunca (cf. Dt 23,15-16).

71 C) Confiar en el Señor y no en los sueños (34,1-17). El autor agrupa tres temas aparentemente inconexos: la vanidad de los sueños, la sabiduría fundada en la experiencia y la confianza en el Señor. Su intención es dar una lección de prudencia: el sabio prudente no incurre en la superstición, sino que se enriquece por la experiencia y pone su confianza en Dios. **34,1.** *sueños:* Sirac se muestra hostil hacia los sueños, actitud que difícilmente podría compartir el supersticioso mundo en que vivía. En general seguía la actitud de los legisladores y profetas de Israel (cf. Dt 13,2-6; Jr 29,8). **3.** *reflejo:* En un espejo. Al igual que un espejo sólo refleja lo que se halla colocado frente a él, un sueño sólo refleja

lo que en él proyecta quien sueña. **6.** Sirac sólo admite una excepción. **8.** *sin fallo:* La ley es suficiente. La superstición no es necesaria, y el sabio cuidará mucho de evitar caer en ella. **11.** *he aprendido:* Sirac no simpatizaba con las naciones paganas, pero no se le puede tachar de exclusivista. **13.** Es natural que concluya con un himno de acción de gracias después de recordar los peligros de sus viajes. Al mismo tiempo apunta a una cualidad básica del sabio: la confianza en Dios.

72 D) El verdadero culto de Dios (34,18-35,24). De la confianza en Dios el autor pasa a dar advertencias contra la falsa seguridad que proporciona el formalismo externo en religión. Para él, lo mismo que para los profetas, las prácticas externas que no se apoyan en unas disposiciones interiores son pura burla. Sin embargo, no deja de insistir en la necesidad del culto externo. Los que se portan con sinceridad pueden esperar las bendiciones y la protección de Dios; los otros conocerán el castigo de Dios. Este pensamiento lleva a Sirac a concluir, con pocas palabras, que Dios protege ahora a Israel en medio de la dominación pagana. **18.** *falsos presentes:* Los bienes mal adquiridos que luego se ofrecen a Dios son como una burla. **19.** Cf. Am 5,21-24. **21.** *pan de caridad:* Quien se niega a mirar caritativamente por el pobre viene a ser igual que quienes le oprimen. **22.** La injusticia es una especie de asesinato (cf. Dt 24,14-15). **23-24.** La maldición del pobre oprimido anula la plegaria del rico. Es como si alguien se dedica a derribar un edificio conforme otro lo va levantando. **35,1.** La observancia de la ley es un sacrificio igual a los cuatro enumerados. Algunos quieren ver aquí indicios de la falta de consideración hacia el sistema sacrificial que se manifestaba entre algunos judíos, especialmente los de la diáspora. Sirac no critica el sacrificio en sí (cf. 50,12-17), sino las disposiciones puramente externas de muchos que ofrecían sacrificios. **7-9.** Cf. Dt 12,6. **11.** Se mira el culto insincero como un intento de soborno. **19-24.** El tema pasa del pobre oprimido al Israel dominado. Antíoco III de Siria (223-187) fue favorable a los judíos. Sin embargo, el hecho de que los gentiles gobernaban por derecho de conquista y representaban a la cultura helenística causaba resentimientos y afán de rebeldía entre los judíos ortodoxos. Aquí, por vez primera, Sirac introduce una perspectiva mesiánica.

73 E) Una oración por el pueblo de Dios (36,1-17). Sirac cree y espera que Dios vindicará a Israel. Este pensamiento pone en sus labios una oración pidiendo a Dios que la venganza se cumpla cuanto antes. En esta hermosa plegaria recuerda las pasadas hazañas de Dios y pide que se renueven ahora, de forma que se cumpla el destino de Israel y todas las naciones reconozcan que el Señor es el Dios verdadero. **3.** *contra nosotros:* Durante el exilio, la santidad de Dios se manifestó al mundo en el castigo de Israel. Sirac supo entender muy bien Ez 20,41. *contra ellas:* Ahora llega a las naciones el turno de ser castigadas por haber oprimido al pueblo elegido. Si Dios lo hace así, Israel conocerá a su Dios. **7.** *día... tiempo:* La era mesiánica, que raramente se menciona en la literatura sapiencial. Dios es libre de adelantar o diferir el tiempo seña-

lado. **10.** *reúne:* El autor piensa en la diáspora; la restauración que los gobernantes persas permitieron no podía considerarse completa.

74 **F) Saber elegir los socios (36,18-37,15).** El autor vuelve a los consejos prácticos que comenzó en 33,19. Enuncia unos proverbios generales sobre la discreción y los aplica a los temas de las mujeres, los amigos y los consejeros. **21.** La costumbre oriental otorgaba al varón el derecho a elegir su esposa. La mujer debía aceptar el marido que le proponían. **37,6.** Un sabio permanece al lado de su amigo en tiempos de prosperidad y de adversidad. **11.** Algunos ejemplos prácticos de consejeros que no son desinteresados. *rival:* Una segunda esposa. Sirac no condena la poligamia, pero señala claramente sus límites. *acerca de negocios:* Sobre la propia mercancía. *acerca del valor:* El precio que deberá pagar. *trabajador estacional:* El que es contratado para el tiempo de la sementera. Una vez terminado su trabajo, el hombre podía marchar sin preocuparse de la cosecha.

75 **G) Sabiduría y templanza (37,16-30).** El autor pone fin al tema de la discreción señalando no sólo el origen de la buena y la mala conducta, sino también los diferentes tipos de hombres que han de ser tenidos por sabios. Luego recoge el tema de la templanza para introducir el próximo capítulo. **16.** *palabra:* El término hebreo *dābār* quizá deba tomarse aquí en el sentido de «reflexión» o «razonamiento». **17-18.** La estructura en quiasmo presenta la opción fundamental del hombre (cf. 33,14). La lengua es el medio inmediato y habitual para expresar las propias intenciones. **19.** Algunos son capaces de dar buenos consejos a los demás, pero no aciertan a aconsejarse a sí mismos. Esto significa que realmente no son sabios. **20.** Los maestros cuyas palabras son rechazadas por su falta de habilidad para expresarse o por otras razones se verán privados de los medios de subsistencia que les permitirían disfrutar de los legítimos placeres de la vida. Tampoco éstos son sabios. **21-25.** En contraste, el verdadero sabio sabe ayudarse y disfruta de las compensaciones materiales y del aplauso de sus contemporáneos. También ayuda a otros y consigue para sí una especie de inmortalidad (25), aunque la inmortalidad de la comunidad (23) es de orden más elevado.

76 **H) Enfermedad y muerte (38,1-23).** Por mucho que cuide uno su salud, es inevitable que sobrevenga la enfermedad, y entonces son indispensables los servicios del médico. Este consejo de sentido común, que para nosotros es evidente, constituía un problema para muchos contemporáneos de Sirac, que consideraban el acudir al médico como una falta de confianza en Dios (cf. 2 Cr 16,12). En consecuencia, el autor ensalza la función del médico y procede a explicar la manera adecuada de acudir a su consulta. Concluye con algunas palabras sobre lo que debe observarse con respecto a los muertos. **5.** *endulzada con un madero:* Alusión al episodio de Mará (Ex 15,25); toda curación viene de Dios, que se sirve del médico y de las medicinas como de instrumentos. **9-12.** Nótese el orden. Un hombre limpia su alma, ofrece plegarias y sacrificios, y luego acude al médico; la confianza en Dios no excluye el sentido común. **14.** El médico implora ayuda para aplicar con acierto

sus artes. Aquí no trata de curación por la fe. **16.** Los servicios fúnebres estaban regulados por normas precisas (cf. Jr 9,7; Am 5,6; Ez 24,15-24). **18.** *un día o dos:* Cf. 22,11, donde se habla de siete días. Puede que el autor esté pensando en diferentes partes del ritual, algunas de las cuales podían finalizar pasados uno o dos días. **23.** Cf. Ecl 12,7.

77 **I) La vocación del artesano y del escriba (38,24-39,11).** Cf. la *Sátira de las profesiones:* ANET 432. No hay que sorprenderse de que Sirac ensalce su propia profesión. Otros, antes y después que él, no tuvieron inconveniente en desacreditar las demás profesiones a fin de demostrar la superioridad del escriba. Pero nuestro autor muestra su habitual equilibrio y moderación. La vocación del escriba es superior. Pero los artesanos tienen un papel importante y necesario en la sociedad. Este pasaje nos informa acerca de los oficios que se practicaban en Jerusalén en tiempos de Sirac y nos da al mismo tiempo una elevada idea de las actividades del escriba judío. No cabe duda que muchas de las cosas que dice aquí el autor tienen carácter autobiográfico. **24.** *libre de esfuerzos:* Los propios del trabajo manual. **33-34.** Hay una jerarquía social. La tarea del artesano es noble, pero en cuestiones relacionadas con la autoridad le corresponde ser gobernado más que gobernar. **39,1.** Cf. Sal 1,2. La primera obligación del escriba es estudiar las Escrituras. Nótese la división tripartita: ley, sabiduría y profetas. Sirac pone los libros sapienciales en segundo lugar; ello es debido a su interés personal. Después de todo, la verdadera sabiduría consiste en la ley, y la actividad esencial de los sabios es meditarla y exponerla. **2.** También se ocupa el escriba de las tradiciones orales. Sirac piensa aquí principalmente en las tradiciones sapienciales, no en las de carácter legal. **6.** Por encima de todo reconoce que Dios es la fuente de toda sabiduría. Por consiguiente, después de limpiarse del pecado mediante una plegaria contrita (cf. 51,19), busca la ayuda de Dios en su tarea. *espíritu de conocimiento:* Cf. Is 11,2; Job 12,13.

78 **J) Alabanza de Dios creador (39,12-35).** Sirac nos ofrece ahora un ejemplo concreto de las tareas propias de un escriba. Si bien muchos comentaristas abordan esta sección como si se tratara de un himno sobre la creación y el gobierno divino del mundo, análogo a 42,15-43,33, parece más bien que el autor intenta dar una solución concreta al problema del bien y el mal. Sitúa toda la cuestión en un contexto teológico: ofrece un himno a Dios y luego afirma el hecho dogmático que se declara en Gn: todas las obras de Dios son buenas. Sin embargo, es consciente de la objeción que podría presentarse en el sentido de que, desde un punto de vista físico y moral, no todo lo que hay en el mundo puede considerarse bueno. Por consiguiente, ¿de dónde viene el mal? La experiencia parece ir en contra de su fe. Sirac resuelve el problema mediante una distinción. Todo es bueno en la medida en que sirve a los planes de Dios. El pecado es el culpable de todo lo malo, pues no sólo es la raíz del mal, sino que ciega al hombre y no le deja ver los hechos. Si el mundo físico parece malo, ello es debido únicamente a que los hombres no quieren entender que Dios se sirve de la naturaleza para castigar el

pecado. El autor, satisfecho con su solución, da gracias a Dios en una oración para poner fin a sus reflexiones. **16.** Afirmación del hecho dogmático. **21-25.** Se responde a la supuesta objeción; Dios castiga o premia según lo pidan las circunstancias. **23.** Alusión a la expulsión de los cananeos y a la destrucción de Sodoma y Gomorra. Los malvados miran estos actos de la ira divina como malos. En realidad manifiestan la justicia de Dios, que es buena. **25-27.** Sirac se adhiere a la tesis tradicional de la retribución. **32-34.** Resumen y reafirmación de su visión optimista. **35.** A modo de inclusión y a fin de cumplir con el precepto de dar gracias, el autor termina en estilo hímnico.

79 **K) Gozos y miserias de la vida (40,1-41,13).** Esta larga sección se ocupa de varios temas. Comienza con una lamentación por los males que sufre la humanidad, continuando así la idea del cap. 39. Al principio se diría que el autor renuncia a su solución optimista del problema del mal. Pero, una vez más, el pensamiento de Sirac ha de situarse en un contexto teológico. Meditando sobre Gn 3,17, pasaje al que se alude continuamente a lo largo de toda esta sección, comprueba que toda la creación sufre las consecuencias del pecado. La experiencia atestigua cuántos son los dolores del hombre, pero su explicación es el pecado. Quienes añaden sus pecados personales al primer pecado reciben un castigo adicional. Por consiguiente, se mantiene la tesis original del autor. Toda la creación es buena; lo malo que hay en ella procede del pecado. Vuelve luego a su tema fundamental de los consejos prácticos, del que se ha apartado varias veces. Hay muchas cosas que contribuyen a la felicidad del hombre; la mejor de todas, sin embargo, es el temor del Señor. Hay que procurar no caer en la miseria. La muerte es inevitable, pero sólo el malvado ha de temerla como un flagelo.

40,1. *Dios asignó:* Esta miseria universal es consecuencia del pecado de Adán, y Dios la consiente como una maldición. **5.** Nótese que los males son siete, signo de plenitud. **11.** *lo que viene de arriba:* No se alude al «alma» en sentido cristiano, sino al aliento vital (cf. Ecl 12,7; 3, 19-22). **17.** Con este versículo se inicia una serie de sentencias en el estilo de «mejor es...», que culminan con el temor del Señor (26-27). **18.** *ciudad:* En tiempos del autor era frecuente que las ciudades llevaran el nombre de sus fundadores. **41,1-4.** No podemos sino admirar la fe y la resignación de Sirac ante el hecho de la muerte. **5.** *necio:* Que no teme a Dios. Los hijos saldrán a sus padres. **8.** *abandonado:* Sirac piensa, sobre todo, en aquellos judíos que dejaban su religión por culpa del helenismo. **10.** *el vacío al vacío:* Los impíos, que no gozaron de buena fama en vida, son olvidados después de su muerte, como si nunca hubieran existido, en contraste con los hombres virtuosos (vv. 11-13).

80 **L) Verdadero y falso rubor (41,14-42,8).** Aplicando su habitual técnica de contrastes, Sirac presenta primero ejemplos de acciones vergonzosas. Siguen luego otros actos de los que un sabio no tiene por qué avergonzarse. La norma de conducta debe ser la que imponen los principios, no el respeto humano. **16.** *príncipe y gobernante:* Admonición dirigida a los judíos que ocupaban cargos en la corte. **42,2.** *de la ley:*

Aviso para que nadie comprometa la práctica de su fe por complacer a los gentiles helenistas. **5.** *negocios:* Sirac nunca los condena, pero tiene conciencia de los peligros que entrañan. **6.** *sello:* Medidas de seguridad para recluir a una mujer de semejante condición. **7.** Todas las transacciones sobre la propiedad deben quedar consignadas por escrito.

81 **M) Cuidados de un padre para con su hija (42,9-14).** El último de los consejos prácticos de Sirac se refiere a un problema eterno: las preocupaciones que a un padre le sobrevienen por causa de su hija. Aunque el pasaje refleja las costumbres sociales de aquella época, sigue teniendo valor la insistencia de Sirac en la vigilancia. **9.** *repudiada:* Cf. Dt 24,1. **10.** *en casa de su padre:* Cuando aún está soltera. **11.** *celosía:* Cf. Prov 7,6.

82 **VI. Elogio de los Padres (42,15-50,24).** Brusca, pero solemnemente, Sirac da comienzo a la última parte de su obra. Con un *Te Deum* a la omnipotencia y a la omnisciencia de Dios, tal como se manifiestan en la naturaleza, desea preparar al lector para su elogio de los Padres, en el que se sirve de la historia para corroborar su tesis del cap. 24: la verdadera sabiduría reside en Israel. Este mezclar la intervención de Dios en la naturaleza y en la historia no es una innovación de Sirac, pues muchos salmos (por ejemplo, 135; 136) siguen este mismo procedimiento. Su originalidad está en que abandona los consejos morales prácticos y el género gnómico y echa mano de la poesía lírica para inculcar la sabiduría. Lo mismo si se quiere ver en esta sección el «núcleo de toda la obra» (Vawter) o una especie de doxología final (Spicq), lo cierto es que Sirac trata de animar a sus discípulos para que aprecien las obras de Dios tanto en la naturaleza como en la historia, oponiéndose de esta manera a los avances del helenismo en su pueblo.

83 **A) Las obras de Dios en la naturaleza (42,15-43,35).** En esta sección introductoria, el autor considera primero la omnipotencia y la omnisciencia de Dios en términos generales. Pasa luego a demostrar cómo estos atributos se manifiestan también en el mundo de la naturaleza. Su conclusión es que el hombre no sólo resulta incapaz de sondear los atributos de Dios, sino incluso de alabarle adecuadamente.

15. *palabra:* La potencia creadora de la palabra divina forma parte de la doctrina del Logos (cf. Jn 1,3). En la literatura sapiencial, el medio habitual de creación es la Sabiduría misma como primera criatura de Dios. **17.** *los santos:* Los miembros de la corte celestial, o ángeles (cf. Job 5,1; 15,15). **18.** La «profundidad» de los almacenes subterráneos y el «corazón» del hombre son generalmente considerados como inescrutables. **24-25.** Es sobre todo la armonía que se manifiesta en la variedad de la creación lo que revela la sabiduría de Dios. **43,1.** Se alude a los cielos en sentido material. **6.** *luna:* Los judíos seguían un calendario lunar. **8.** *cuán maravillosamente:* Para quienes no entendían de astronomía ello era un gran misterio. **28.** *él es todo en todo:* La creación no puede explicarse sin Dios, y la contemplación de las cosas creadas revela al hombre la perfección divina.

84 **B) Elogio de los grandes antepasados de Israel (44,1-15).** Acude Sirac a la historia para exponer su tesis de que la verdadera sabiduría reside en Israel. Al estilo de un midrash haggádico, pasa revista e interpreta las vidas de los grandes hombres de la historia israelita que pueden servirle como elemento demostrativo frente a sus contemporáneos helenistas. Por consiguiente, no sólo le mueve una intención primariamente apologética, sino que elige a sus héroes teniendo en cuenta el valor apologético de sus vidas. Al mismo tiempo, sin embargo, todo el elogio adquiere una proyección más simple, ya que esta sabiduría de los héroes israelitas sirve para glorificar la sabiduría divina, que es su fuente. De esta manera completa la alabanza de la sabiduría de Dios a que dio comienzo en 41,15. Algunos autores ven también una perspectiva de futuro en la exposición de Sirac, pero ésta no va más allá de la esperanza mesiánica inherente a la historia salvífica de Israel.

Todo el discurso, teocéntrico por su perspectiva y dominado por los temas de la alianza y el culto, se divide en cuatro secciones: la introducción (44,1-15), un repaso cronológico desde Henoc a Nehemías (44,16-49,13), un breve repaso desde Henoc a Adán (49,14-16) y un elogio de Simón, el sumo sacerdote (50,1-24; P. T. Maertens, *L'Éloge des pères* [Brujas, 1956]; R. Siebeneck, CBQ 21 [1959], 411-28).

La primera sección ilustra al lector acerca de los diferentes tipos de héroes que se dieron en Israel. En ella el autor subraya el hecho de que, con la ayuda de Dios, llegaron a ser verdaderamente sabios y por ello sus nombres se siguen considerando ilustres hasta el día presente. **44,1.** *hombres piadosos:* Hombres de *ḥesed*. Es la época en que empezaba a surgir la secta de los *ḥasidim* (cf. 1 Mac 2,42; 7,13). **2-6.** Sirac enumera doce categorías de grandes hombres del pasado. Dado que el sacerdocio no se menciona, algunos han supuesto que se refiere a héroes paganos, con los que quiere poner en contraste a los hombres de Israel. Pero es muy improbable que Sirac llamase hombres piadosos a algunos de esos héroes paganos (cf. 44,10). Son mayoría los que prefieren considerar esta sección como una visión global de los grandes hombres de Israel, que luego el autor enumerará en concreto. **8-10.** Cf. 37,21-25. Sólo el hombre piadoso sobrevive en sus obras y en su buen nombre. **12.** *alianza:* En toda esta sección, Sirac atribuye al término la significación amplia de promesa graciosa.

85 **C) Los primeros patriarcas (44,16-23).** Fijándose en personajes concretos, Sirac elige sólo dos entre los patriarcas antediluvianos: Henoc y Noé. Luego pasa a Abrahán, Isaac y Jacob. Toma el AT como principal fuente de información y supone que el lector está familiarizado con los incidentes a que alude. El lector moderno encontrará una buena ayuda en las referencias marginales de las versiones. **16.** *caminó... fue arrebatado:* Cf. Gn 5,24. Esta pieza misteriosa de la tradición P fue causa de numerosas leyendas sobre Henoc, que más adelante se desarrollaron en los escritos apócrifos. *las siguientes generaciones pueden aprender:* Esta adición significa que Sirac pretende recordar a sus lectores no sólo los datos del AT, sino también las aportaciones de las leyendas apócrifas.

Según cierto relato, Henoc vio las generaciones pasadas, presentes y futuras en el paraíso (cf. Jub 4,16-19). En consecuencia, Henoc se convierte en un prototipo de hombre piadoso que posee un conocimiento muy superior al de cualquier héroe griego. **17.** *renovó la raza:* Por su piedad, Noé se salvó de la destrucción y se convirtió en el resto santo en que Dios cumpliría sus promesas. El autor quiere animar a sus lectores para que se mantengan fieles en medio de la sociedad pagana que les rodea. El hombre piadoso no sólo se salvará del castigo, sino que recibirá las promesas de Dios. **19.** *gloria:* De los muchos aspectos de la vida de Abrahán, el autor se fija sólo en que fue fiel a la voluntad de Dios, a pesar de todas las dificultades, y, en consecuencia, fue objeto de las promesas divinas. En una nación de reducida población y despojada de su territorio era absolutamente necesario mantener viva la esperanza de que todavía estaban vigentes las antiguas promesas para los celosos cumplidores de la voluntad de Dios. **22-23.** Isaac y Jacob recibieron estas mismas promesas, que se cumplieron en parte con la creación de la nación israelita.

86 **D) Elogio de Moisés, Aarón y Pinjás (45,1-26).** Nótese que José no es mencionado en la lista de Sirac. Algunos han supuesto que su nombre fue borrado de 45,1, pero no hay ninguna prueba textual en apoyo de esta hipótesis, y este versículo, tal como hoy lo leemos, se refiere claramente a Moisés. Este héroe recibió de Dios especiales poderes, pero lo que Sirac destaca es que tuvo el privilegio de acercarse a la fuente de la sabiduría para recibir los mandamientos. La sabiduría israelita, por consiguiente, procede directamente de Dios. El helenismo no puede gloriarse de nada semejante. Luego se ensalza a Aarón en un largo pasaje que describe la gloria del sumo sacerdocio. Especialmente notable es la insistencia en el carácter perpetuo de su ministerio, instituido directamente por Dios, y en el valor de los servicios del sumo sacerdocio. No cabe duda que el autor veía asomar en el horizonte las nubes de tormenta que dentro de pocos años convertirían el sumo sacerdocio en un instrumento político (cf. 2 Mac 4,13-17). Luego aduce el ejemplo de Pinjás para insistir en el derecho de legítima sucesión y concluye con una ardiente plegaria pidiendo que se aleje de este oficio cualquier abuso. **6.** La extensión con que se presenta la figura de Aarón demuestra el especial interés que tiene Sirac por el culto y el sacerdocio, que superaban con mucho todo lo que pudieran aducir los griegos en este orden de cosas. **9.** Cf. Ex 28,35. **14.** La misión principal del sumo sacerdote consistía en ofrecer el sacrificio diario (cf. Lv 6,7-16). **17.** El sumo sacerdote tenía también a su cargo la custodia, la enseñanza y la administración de la ley. **25.** Se discute sobre el sentido de este difícil texto. Algunos lo consideran como una simple comparación. Así como la descendencia y el poder de David eran hereditarios, también lo eran los de Aarón. Otros ven aquí un contraste entre la herencia davídica y la sucesión en el sumo sacerdocio en favor de este último. **26.** *bendiga el Señor:* Estas palabras van dirigidas al sumo sacerdote contemporáneo y a sus sucesores.

87 **E) Josué, Caleb y los jueces (46,1-20).** Josué y Caleb, los jueces y Samuel son excelentes ejemplos para los contemporáneos de Sirac. Fiel al Señor y fortalecido por él, Josué peleó los combates del Señor y consiguió una herencia para Israel. Las naciones paganas se vieron obligadas a reconocer que en Israel residía un poder superior. Sirac se fija sólo en los hechos guerreros de Josué, oponiéndolo a la fama de los conquistadores extranjeros de Israel. También Caleb fue fiel al Señor. Sólo él y Josué escaparon al castigo y recibieron el premio, siendo así un ejemplo para todos los judíos que se encontraban frente al helenismo. Estas mismas lecciones se desprenden del caso de Samuel y los jueces. Los jueces fieles son ensalzados y bendecidos. Samuel, al igual que Josué, se mantuvo fiel al Señor y peleó sus batallas frente a la opresión de los extranjeros. **9.** *las alturas de la tierra:* Las plazas fuertes que rodeaban a Hebrón. **11.** Se alaba únicamente a los jueces que fueron fieles a Yahvé. **12.** *vuelvan a la vida sus huesos:* El paralelismo indica que el autor ruega que en su tiempo haya quienes imiten la piedad y la fe de los jueces fieles; no es un deseo de resurrección corporal.

88 **F) Natán, David y Salomón (47,1-24a).** Después de aludir brevemente a Natán, el más importante profeta después de Samuel, Sirac se ocupa de David. Lo ensalza no sólo en calidad de guerrero esforzado contra los enemigos de Israel, sino por sus grandes aportaciones a la liturgia. Aunque cayó en pecado, se arrepintió; en consecuencia, Dios le otorgó su recompensa. Una vez más piensa el autor en sus contemporáneos. Quisiera apartarlos del pecado y hacerles volver a la práctica de su fe. Salomón es un perfecto ejemplo en apoyo de la tesis de Sirac sobre la verdadera sabiduría. Mientras se mantuvo en el temor del Señor, todo le fue bien; cuando se apartó de Dios, abandonó también la sabiduría, a pesar de toda su erudición. De ahí se siguió el deshonor y la ira de Dios. Su hijo mantuvo vivas las promesas de Dios, pero también tuvo que sufrir las consecuencias de su necedad y Dios le castigó dividiendo su reino. **2.** *grasa seleccionada:* La grasa que rodeaba los órganos internos de las víctimas del sacrificio (cf. Lv 4,8-10). Lo mismo que esta grasa era separada del resto de la víctima, también David fue puesto aparte del resto de Israel por Dios. **3-8.** La fortaleza y la bravura de David se hicieron legendarias, y su piedad fue igual a su valor. **18.** *nombre:* Alusión al primer nombre de Salomón, Yedidías, «amado de Yahvé» (cf. 2 Sm 12,25; Jr 11,15). **20-21.** Como causa del cisma, Sirac menciona únicamente la violación de la ley por Salomón en lo concerniente a los matrimonios mixtos. A diferencia del autor de 1 Re 11,1-10, nada dice explícitamente acerca de la idolatría.

89 **G) Elías y Eliseo (47,24b-48,16).** Se recuerdan las historias de estos dos profetas como sombríos presagios de la destrucción y devastación que aguardan a los que se olvidan de Dios. Sus figuras se alzan como ejemplo de hombres temerosos de Dios en contraste con los reyes de Israel, entre los que Sirac no encuentra ninguno que merezca ser alabado. **11.** Texto difícil que también podría traducirse «bendito es el

que te vio antes de morir». En este caso, el versículo aludiría a Eliseo y serviría de transición.

90 **H) Ezequías e Isaías (48,17-25).** Solamente dos reyes de Judá son alabados: Ezequías y Josías. Ezequías resistió a los poderosos asirios y recibió ayuda de Dios (701 a. C.). Los contemporáneos del autor, impresionados por los ejércitos de los Seléucidas, no dejarían de advertir la intención. La presencia de fuerzas armadas no era una excusa para volverse al helenismo. La fuerza en que se apoyaba Ezequías era el profeta Isaías, cuya sabiduría era un don de Dios. **24-25.** Estos versículos son un testimonio implícito de que en tiempos de Sirac el libro de Isaías comprendía ya los 66 capítulos con que ha llegado a nosotros. También son prueba de que Sirac consideraba como autor de todo el libro al profeta contemporáneo de Ezequías (pero este hecho no garantiza la autenticidad de Is 40-66). En un contexto de este tipo, la intención de Sirac no era zanjar problemas históricos o literarios. Más aún: es posible que Sirac aluda aquí no sólo al libro de Isaías, sino también a las leyendas surgidas en torno a la figura del profeta, y que tienen un reflejo en el apócrifo *Ascensión de Isaías.*

91 **I) Josías y los profetas (49,1-10).** Josías es el otro ejemplo de piedad elegido de la larga lista de reyes judaítas sucesores de David. Una vez más, el autor destaca la práctica de la virtud en los tiempos difíciles. Jeremías, Ezequiel y los doce profetas merecen también una alusión. Sirac no incluye entre ellos a Daniel. Se hace difícil entender cómo pudo Sirac omitir a este héroe, cuya vida le habría proporcionado un fuerte argumento apologético contra el helenismo. Quizá debamos concluir de ahí que todavía no existía el libro de Daniel. **4.** *todos ellos fueron malvados:* En Re sólo son explícitamente aprobados Asá, Josafat y Joás. **9.** *también mencionó a Job:* La forma en que se alude a Job (cf. Ez 14,14.20) sugiere que quizá Sirac no conoció el libro canónico; sin embargo, también puede ser que el autor se sirva de este recurso para incluir a Job, un no israelita, en su lista de héroes. **10.** *los doce profetas:* En el judaísmo, los profetas menores formaban un solo libro.

92 **J) Los héroes posteriores al exilio (49,11-13).** Zorobabel, Josué y Nehemías se distinguieron por el celo de la ley. En medio de obstáculos casi insuperables consiguieron restaurar el culto oficial después del exilio y protegieron la santa ciudad de Dios contra los bandidos. La sorprendente omisión de Esdras, el gran escriba y reformador, es un misterio insoluble. **11.** *anillo sellado:* Cf. Ag 2,23. **13.** *memoria:* Cf. Neh 13, 14.22.31.

93 **K) Los primeros patriarcas (49,14-16).** Otro problema insoluble es la brusca transición de Sirac a los períodos patriarcal y prehistórico. Algunos creen que estos versículos son una conclusión. El autor pasa revista rápidamente a los personajes de las épocas antiguas a fin de poder terminar en el cabeza de la humanidad. Otros piensan que se trata de una sección independiente. O bien Sirac se olvidó de estos nombres en su primera lista, o su tarea le empezaba a resultar cansada y no completó su plan original, limitándose a apuntar simplemente los nombres.

También es posible que el libro represente una primera redacción que el autor nunca llegó a revisar. Finalmente, hay quienes consideran estos versículos como introducción a la sección siguiente. Cada una de estas opiniones tiene sus ventajas y sus inconvenientes. En todo caso, vuelve a hablarse de Henoc y, por razón de él, también de José, como lo indica el paralelismo (14-15) referente a sus cuerpos. Siguen luego los piadosos representantes de las épocas antediluviana y posdiluviana; finalmente, se habla de Adán, el progenitor de todos. **16.** *esplendor de Adán:* Porque Adán salió directamente de las manos de Dios, posee una gloria superior a la de todos los demás.

94 **L) Simón (50,1-24).** No es necesario mantenerse dentro de la historia para demostrar la superioridad del culto mosaico sobre el griego. En el recuerdo de todos estaba la figura de Simón II, el sumo sacerdote cuyo celo por el culto público y cuya sola presencia el día de la Expiación atraía el corazón de todos. El que se considere esta sección como un apéndice o como el final de la lista de héroes recordados por Sirac depende del punto de vista que se adopte con respecto a 49,14-16. En todo caso, el autor pone fin a los caps. 44-50 renovando sus alabanzas a Dios.

50,1. *Simón:* Con toda probabilidad, Simón II, hijo de Onías II (*ca.* 220-195). *en cuyo tiempo:* Cuando escribía Sirac, este personaje ya había muerto. *renovó:* Antíoco el Grande (223-187) se mostró favorable a los judíos y, sin duda, proporcionó los fondos necesarios para esta y otras empresas. **5.** *velo:* Cf. Ex 36,35-38. **15.** *suave olor:* Término técnico, sinónimo de sacrificio agradable. **20.** *gloria:* El sumo sacerdote era el único que tenía el privilegio de pronunciar el nombre divino, Yahvé, en aquella ocasión. **21.** *bendición:* Cf. Nm 6,24-26.

95 **VII. Epílogo (50,25-29).** Quizá la vívida descripción del sacrificio hizo pensar al autor en la rivalidad religiosa y litúrgica existente entre samaritanos y judíos; ésta puede ser la explicación de la invectiva en estilo numérico (25-26) que precede a la firma del libro. Otros autores, sin embargo, la consideran fuera de lugar. **26.** *en Seír:* Los idumeos (edomitas) ocupaban la región de Hebrón. *Filistea:* Las ciudades filisteas eran centros de helenismo. *pueblo degenerado de Siquem:* Los samaritanos.

96 **VIII. Apéndices (51,1-30).** A continuación de la firma de Sirac vienen unos apéndices ciertamente canónicos, pero cuya autenticidad es discutible. Contienen un salmo de acción de gracias por la liberación de un peligro (1-12) y un poema alfabético sobre la adquisición de la sabiduría (13-20). El último ha aparecido entre los salmos hebreos encontrados en la gruta 11 de Qumrán (cf. J. Sanders, DJD 4). **1.** Algunos dan a este salmo una interpretación colectiva, aplicándolo a toda la nación. Los argumentos, sin embargo, no son concluyentes. Muchos lo tienen por una plegaria individual, y se suelen atribuir las palabras a Sirac. No está clara la naturaleza exacta del peligro que se describe. **12.** El texto hebreo añade aquí un segundo salmo, muy semejante a Sal 136 y que posiblemente refleja la mentalidad del sacerdocio sadoquita (cf. P. Trinquet, VT 1 [1951], 287-92). Aunque puede datar de la época de Sirac, no se le considera auténtico ni canónico. **13.** Algunos que no atribuyen este poema a Sirac explican su presencia en el libro diciendo que el escriba inspirado no se dio por satisfecho con la breve conclusión de Sirac. Casi todo el poema se refiere a la búsqueda intensa de la sabiduría. **23.** *escuela:* En hebreo es *bēt midrāš,* término técnico para designar el lugar en que se reunían los estudiantes bajo la dirección de un maestro para recibir la instrucción acerca de la ley. El texto griego, sin embargo, dice *paideia,* «enseñanza». **28.** La sabiduría es tan valiosa como el oro y la plata. La escuela de sabiduría asegura una buena recompensa y hace al hombre verdaderamente rico. **30.** *tarea:* La búsqueda de la sabiduría.

34

SABIDURIA

ADDISON G. WRIGHT, SS

BIBLIOGRAFIA

1 Además de las obras generales mencionadas en la introducción a la literatura sapiencial (→ Literatura sapiencial, 28:1), cf. R. Cornely y F. Zorell, *Commentarius in Librum Sapientiae* (CSS; París, 1910); W. J. Deane, *The Book of Wisdom* (Oxford, 1881); A. Drubbel, *Wijsheid* (Roermond, 1957); F. Feldman, *Das Buch der Weisheit* (BB; Bonn, 1926); J. Fichtner, *Weisheit Salomos* (HAT; Tubinga, 1938); J. Fischer, *Das Buch der Weisheit* (Echter-B; Wurzburgo, 1952); J. Geyer, *The Wisdom of Solomon* (TBC; Londres, 1963); A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom* (Nueva York, 1913); J. A. F. Gregg, *The Wisdom of Solomon* (Cambridge, 1909); C. L. Grimm, *Das Buch der Weisheit* (Leipzig, 1860); P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit* (EHAT; Münster, 1912); S. Holmes, *The Wisdom of Solomon:* APOT (Oxford, 1913); E. Kalt, *Das Buch der Weisheit* (HBk; Friburgo, 1938); W. O. E. Oesterley, *The Wisdom of Solomon* (Londres, 1918); E. Osty, *Le Livre de la Sagesse* (BJ; París, ²1957); J. Reider, *The Book of Wisdom* (Nueva York, 1957); J. Weber, *Le Livre de la Sagesse* (PSB 6; París, 1946); G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* (BBB; Bonn, 1956). Cf. una reseña de los comentarios en J. A. Emerton, «Theology» 68 (1965), 376-80.

La edición crítica del texto es la de J. Ziegler, *Sapientia Salomonis* (Gotinga, 1962).

INTRODUCCION

2 **I. Título, idioma, fecha, origen.** «Libro de la Sabiduría» es el título que lleva esta obra en la Vg.; los LXX la titulan «Sabiduría de Salomón»; en la actualidad se la designa con ambos nombres. La mención más antigua de Sab se encuentra en el Fragmento Muratoriano (del siglo III d. C.), donde se la cuenta entre los escritos del NT (!) bajo el nombre de «Sabiduría, escrita por los amigos de Salomón en su honor».

El libro no figura en la Biblia hebrea y sólo nos es conocido en griego. Si bien algunos han defendido la existencia de un original hebreo, hoy se tiene por seguro que fue escrito directamente en griego. Entre otros indicios, presenta un griego fluido y libre de la violencia inevitable

en una traducción; hay en el texto recursos literarios, como aliteración, asonancia y paronomasia, que difícilmente podría haber empleado un traductor. Además, el autor utilizó el AT en la versión de los LXX y su obra está pensada en griego.

Está claro, por consiguiente, que a pesar de la atribución a Salomón, Sab se escribió muchos siglos después de este rey. Ciertamente lo fue cuando ya estaban completos los Profetas y los Escritos en la versión de los LXX *(ca.* mediados del siglo II a. C.), y es anterior a los escritos de Filón (20 a. C.-54 d. C.) y al NT, pues el autor de Sab ignora al primero, mientras que el NT ya utiliza Sab (cf. Rom 1,18-32; Ef 6,11-17; Jn; Heb 1,2-3, etc.). Estos dos puntos nos dan el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* para nuestra obra. No nos equivocaremos mucho si le asignamos como fecha de composición la primera mitad del siglo I a. C. Sab, por consiguiente, es el último libro del AT.

El lugar de composición es, al parecer, Egipto; probablemente Alejandría, el gran centro intelectual y científico del mundo mediterráneo y uno de los más importantes centros de la diáspora judía. La lengua de los LXX (versión alejandrina del AT) y la de Sab están estrechamente relacionadas, y las ideas de Sab muestran una gran afinidad con las de otras obras judeo-alejandrinas del mismo período. Otro indicio puede ser la insistencia con que se nombra a Egipto y sus relaciones con Israel (caps. 11-19).

El autor del libro pretende hacerse pasar por Salomón. Ya lo pusieron en tela de juicio Orígenes, Eusebio, san Agustín y san Jerónimo, y por todo lo dicho se ve claro que se trata simplemente de un recurso literario, usual en la literatura sapiencial del AT (cf. Prov, Cant, Ecl). Desgraciadamente, el autor de este libro permanece anónimo. Todos los esfuerzos de identificación (Filón, Zorobabel, Apolo, Aristóbulo) han resultado infructuosos, y lo más que podemos afirmar es que se trataba de un judío piadoso de lengua griega, que conocía bastante bien la filosofía y la cultura griegas y que probablemente pertenecía a la comunidad alejandrina.

3 **II. Unidad del libro.** Muchos investigadores propugnan la idea de que Sab tiene más de un autor y distinguen dos secciones independientes (1,1-11,1 y 11,2-2-19,22, o 1-5 y 6-19); otros señalan tres y hasta cuatro secciones. A favor de la diversidad de autores hay estos argumentos: la diferencia de estilo y tono entre la primera y la última parte del libro; la falta de alusiones, en los caps. 11-19, a la sabiduría (excepción hecha de 14,2.5) y a la inmortalidad; cierto número de chocantes diferencias lingüísticas, especialmente en el uso de partículas y la elección de palabras (cf. Holmes, *op. cit.,* 522-23). Sin embargo, la mayoría de los críticos, a partir de Grimm, defienden la unidad de autor, aduciendo que los argumentos en contra quedan ampliamente compensados por la homogeneidad del vocabulario y la actitud general, así como por la mutua cohesión de las partes. Las diferencias que se dan entre éstas se explicarían suponiendo que fueron redactadas en períodos un tanto distantes entre sí y admitiendo que los caps. 11-19, inferiores en valor

artístico y teológico al resto de la obra, fueron compuestos por el autor siendo ya viejo (P. W. Skehan, «Traditio» 3 [1945], 5).

4 **III. Género literario.** Desde el punto de vista de su contenido, el libro pertenece a la literatura sapiencial y puede clasificarse, de acuerdo con J. Fichtner (ZNW 36 [1937], 113-32), como un libro sapiencial apocalíptico. En cuanto a su forma, la primera parte de Sab no es la instrucción de un maestro a sus discípulos (Prov, Eclo) ni la meditación de un hombre erudito (Ecl), sino una alocución pública, más popular que 4 Mac (que va dirigida a lectores cultos) y, por consiguiente, más cercana al género de la diatriba cínico-estoica. La segunda parte de Sab es un midrash en forma homilética. Por supuesto, la primera parte nunca fue pronunciada oralmente tal como hoy está redactada, pues su tono oratorio es claramente artificial; lo mismo puede afirmarse de la segunda parte. El tono poético del libro (que se mantiene en los caps. 1-5 y 9, y aparece esporádicamente en otras partes, aunque es más notorio en los caps. 6-8 y 10-12 que en 13-19) constituye una mezcla de paralelismo hebreo y prosodia griega; a veces resulta verdaderamente impresionante.

5 **IV. Ocasión, intención, significado doctrinal.** Partiendo del mismo libro podemos sacar la conclusión de que el autor intentaba robustecer la fe de sus hermanos alejandrinos. La comunidad judía, viviendo en medio de paganos, se hallaba en intenso contacto con todos los elementos que constituían aquella nueva sociedad que era el mundo helenístico. Los avances científicos abrían a la mirada de los hombres la belleza y el misterio del mundo que les rodeaba (7,17-20). Una gran variedad de religiones y sistemas filosóficos ofrecían sabiduría y salvación, o el conocimiento del verdadero sentido de la vida. La nueva mentalidad cosmopolita e individualista, el escepticismo y la insatisfacción pugnaban con las ideas tradicionales. Era un tiempo de crisis en la fe, que algunos judíos habían abandonado (2,12), sustituyéndola con las religiones paganas, las filosofías seculares o las superficiales versiones que de ellas se formaba cada cual (2,1-20); otros judíos estaban en peligro de seguir el mismo camino. A los problemas que esta atmósfera intelectual planteaba a muchos judíos venía a sumarse otro, viejo ya de siglos, pero reavivado ahora por los sufrimientos presentes y el antisemitismo: el de la retribución. ¿Cómo es que los malvados e impíos prosperan mientras que los justos sufren? ¿Cuándo y dónde imparte Dios su justicia?

Nuestro autor trata de encontrar respuesta a estas preguntas, y para ello investiga en las Escrituras. Son muy pocos los versículos y pasajes, a lo largo de los 19 capítulos de Sab, que no signifiquen en gran parte el fruto de una fecunda meditación de los anteriores libros sagrados. De hecho, si se trata de encontrar un principio de unidad en Sab, este rasgo nos lo ofrece. Decir que es un libro sobre la sabiduría, la inmortalidad o la providencia no bastaría para definir a Sab. Más bien es la expresión de todo cuanto un hombre que vive en Egipto, después de muchos años de intenso estudio, ha podido ir extrayendo, bajo la guía de Dios, de toda la literatura sagrada de su pueblo para dar esperanza y consuelo a sus contemporáneos (cf. A. A. DiLella, CBQ 28 [1966], 139-54).

6 Sobre el problema de la retribución, el autor nos ofrece el primero y único ejemplo en todo el AT donde se afirma clara y taxativamente que el destino real del hombre es la vida futura junto a Dios (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:168-74). Según la concepción tradicional, el destino más allá de la muerte era el mismo para todos: una existencia pálida y débil en el *šeol,* sin contacto con Dios; los premios y castigos quedaban limitados a este mundo: vida larga, familia numerosa, riqueza y prestigio para el justo, desgracias para el malvado. Pero las duras realidades de la existencia no corroboraban esta teoría, y se propusieron varias soluciones al problema en sus dimensiones nacional (Dt-Is) e individual (Job, Ecl). Algunos salmos expresaron la esperanza de una vida junto a Dios más allá de la tumba, por lo que respecta al individuo (Sal 16,9-11; 49,16; 73,23-24). Pero Sab sintetiza y desarrolla estos y otros textos, afirma decididamente que el premio consiste en vivir junto a Dios, replantea el problema del sufrimiento del justo, el valor de los hijos y de la ancianidad a la luz de esta doctrina, y ofrece una explicación del plan de Dios con respecto al individuo que supera a cuantas se dieron en tiempos anteriores a Cristo (cf. R. Schütz, *Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse* [París, 1935]; H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches* [Münster, 1938]; R. Taylor, ETL 42 [1966], 72-137).

En su reflexión, el autor pudo valerse de los conceptos griegos de alma y cuerpo (→ 12, *infra).* Sin embargo, el proceso de su razonamiento es judío, pues llega a la conclusión de la inmortalidad partiendo no de la naturaleza del hombre, sino de las relaciones de éste con Dios (→ 13, *infra),* y su forma de describir el premio del justo como una participación en la vida angélica (5,5) pudo formularse en el marco de las crecientes aspiraciones de la piedad veterotestamentaria sin un explícito conocimiento filosófico de la naturaleza inmaterial del alma humana. Parece que así se llegó a formular en Qumrán (cf. 1QS 11,7-8; 1QH 3, 21-23). (Se hallará un estudio de las semejanzas y disparidades entre Sab y MMM en A. M. Dubarle, RSPT 37 [1953], 425-43; M. Philonenko, TZ 14 [1948], 81-88).

En Sab no se alude a una resurrección del cuerpo (cf. Dn 12,2 y 2 Mac 7). Algunos críticos han sostenido que este silencio es un gesto de deferencia hacia los griegos (cf. Act 17,32), pero que tal doctrina está implícita en los caps. 3-5 y en 16,13; 19,6-21 (cf. P. Beauchamp, Bib 45 [1964], 491-526, bibliografía; Taylor, *op. cit.,* 131-37). Los argumentos no son convincentes, y parece más bien que Sab (al igual que Qumrán) no prevé una resurrección de los cuerpos (→ 13, *infra).*

7 En la sección sobre la sabiduría, el autor aborda el problema del atractivo que ejercía el helenismo y quiere demostrar a los judíos que ellos no son bárbaros, como se había dicho, y que no tienen por qué envidiar la sabiduría de los paganos, ya que son los judíos quienes poseen la verdadera sabiduría. No rechaza la cultura griega, sino que se propone lograr una especie de síntesis. Parte de la personificación de la sabiduría divina según Prov 1; 8-9; Job 28; Bar 3,9-4,4; Eclo 24, y

la identifica con el espíritu del Señor (→ 12, *infra).* Afirma que la sabiduría posee realmente las cualidades del alma del mundo de los griegos (7,22-8,1). Ella es la que verdaderamente inicia en los misterios de Dios (8,4) y le enseña las cuatro virtudes cardinales de Platón (8,7). Trata de lograr una síntesis entre los dos humanismos, el antropocéntrico de los griegos y el teocéntrico de los hebreos, desbordando los matices puramente éticos de la sabiduría para incluir la erudición profana del helenismo (7,17-20). Sin embargo, en un estilo típicamente hebreo, nos recuerda que la sabiduría enseña por encima de todo la justicia que conduce a la inmortalidad y que la sabiduría no es una cualidad adquirida por el hombre, sino un favor que ha de pedirse a Dios; no un mero ideal de la vida humana, sino el poder que capacita al hombre para vivirla en plenitud (cf. T. Finan, IrTQ 27 [1960], 30-48).

Por añadidura, al identificar la sabiduría con el espíritu y transferir a aquélla las funciones de éste, el autor confirió a la sabiduría la inmediatez en el tiempo y la proximidad en la acción que se atribuían al espíritu. Mientras Prov y Eclo identificaban la sabiduría con la ley, Sab confiere una vitalidad dinámica a la sabiduría (cf. J. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature* [Chicago, 1946], 99-118).

8 En la segunda parte del libro, el autor recuerda cómo actuó Dios con los justos y con los malvados en Egipto al tiempo del éxodo. Así robustece en sus correligionarios la confianza en Dios para el presente y la esperanza en una intervención escatológica similar. En una digresión reelabora algunos textos proféticos del AT y monta así una polémica contra el falso culto.

9 Aparte de sus aportaciones a la teología de la retribución y de la sabiduría, este libro introdujo en el lenguaje bíblico los términos griegos de providencia (6,7; 14,3; 17,2), conciencia (17,10) y las virtudes cardinales (8,7) para expresar ideas ya corrientes en el judaísmo. El autor no expresa la esperanza en un mesías personal; al parecer, pertenece a aquel sector del judaísmo que aguardaba una intervención personal de Dios al final de los tiempos para establecer su reino; sin embargo, es el único en todo el AT que nos transmite la expresión, que tanta importancia adquirirá en el NT, del «reino de Dios» (10,10). También es interesante su explicación de los milagros en términos de filosofía griega (19,18-21), su visión del éxodo como una nueva creación (19,6-13) y sus consideraciones sobre la posibilidad de conocer a Dios a través de la creación (13,1-9).

10 **V. Contenido.** Los críticos han propuesto en el pasado diferentes divisiones del libro. Sin embargo, el autor de Sab, al igual que el de Heb, se sirvió de diferentes técnicas para estructurar su obra; gracias al descubrimiento de éstas ha sido posible hacer una división del libro con la confianza de que responde a la que se propuso el mismo autor (cf. A. G. Wright, Bib 48 [1967], 165-84).

En primer lugar, el autor ha señalado los límites de cada párrafo mediante inclusiones, es decir, la repetición, al final de una sección, de una palabra o frase empleada al principio. En el comentario se indicarán

las inclusiones correspondientes a cada sección. La forma en que han de agruparse los distintos párrafos ha sido indicada por el mismo autor mediante varios recursos. Algunos están dispuestos según una simetría concéntrica (caps. 1-6, 7-8 y la digresión de 13-15), mientras que otros van dispuestos en simetría paralela (cap. 9); los hay que siguen un orden lineal y desarrollan el tema propuesto mediante la repetición (cap. 10 y la homilía de los caps. 11-19, donde no hay una división en siete partes, como se ha afirmado frecuentemente, sino en cinco).

Además, a lo largo de toda la obra el autor ha contado sus versos (no versículos bíblicos, sino versos poéticos: monósticos, dísticos, trísticos). En las secciones simétricas hay una simetría cuantitativa en el número de versos además de la mencionada simetría cualitativa. Más aún: en todas las partes del libro, excepción hecha de las dos digresiones de 11,17-12,22 y 13,1-15,17, el número de versos de cada sección menor guarda relación con el número de versos de la sección mayor que le queda más próxima, en la misma proporción que la sección mayor con la suma de ambas (m/M = M/m + M), aproximadamente 0,618. Las secciones mayores (1,1-6,21; 6,22-9,18; 11-19) también guardan entre sí esta proporción, que no es otra cosa sino la conocida regla de oro o divina proporción, famosa en matemáticas, arte, arquitectura y teoría estética, aplicada por Virgilio, Catulo, Lucrecio, Horacio, Ennio, Lucano y Arato para proporcionar las diferentes partes de sus obras literarias (cf. G. E. Duckworth, *Structural Patterns and Proportions in Vergil's Aeneid* [Ann Arbor, 1962]). Finalmente, añadiendo el cap. 10 y las dos digresiones de 11,17-12,22 y 13,1-15,17, el libro consta de dos mitades (1,1-11,1; 11,2-19,22) de 251 versos cada una (para más detalles, cf. A. G. Wright, CBQ 29 [1967], 524-38). Lo mismo que en el caso de las inclusiones, también en los esquemas numéricos el índice ha de buscarse en el sentido artístico del autor. Tenía un sentido y afán de rotundidad; en consecuencia, al final de cada sección repetía una palabra clave del principio. También tenía un sentido de proporción y, consecuentemente, construyó su libro sobre la base de la regla áurea.

El descubrimiento, las inclusiones y las proporciones nos hace posible proponer la siguiente división de Sab con la seguridad de que responde al plan previsto por el autor:

I. Alabanzas de la sabiduría (1,1-11,1)
  A) El premio de la sabiduría es la inmortalidad (1,1-6,21)
    a) Exhortación a amar la justicia (1,1-15)
    b) El malvado llama a la muerte (discurso del malvado) (1,16-2,24)
    c) Los designios ocultos de Dios (3,1-4,19)
      i) El sufrimiento (3,1-12)
      ii) La carencia de hijos (3,13-4,6)
      iii) La muerte temprana (4,7-19)
    b') El juicio final (discurso del malvado) (4,20-5,23)
    a') Exhortación a buscar la sabiduría (6,1-21)
  B) Naturaleza de la sabiduría y su búsqueda por Salomón (6,22-11,1)
    a) Introducción (6,22-25)

    b) Discurso de Salomón (7,1-8,21)
      i) Salomón, semejante a los demás hombres (7,1-6)
      ii) Salomón oró y recibió sabiduría y riquezas (7,7-12)
      iii) Salomón pide ayuda para hablar de la sabiduría (7,13-22a)
      iv) Naturaleza de la sabiduría (7,22b-8,1)
      iii') Salomón buscó la sabiduría, fuente de conocimiento (8,2-8)
      ii') Salomón buscó la sabiduría como consejera y fuente de consuelo (8,9-16)
      i') Salomón comprueba que la sabiduría es un don de Dios (8,17-21)
    c) Plegaria de Salomón pidiendo la sabiduría (9,1-18)
    d) Sección de transición: la sabiduría se salva a sí misma (10,1-11,1)

II. Fidelidad de Dios para con su pueblo en el éxodo (11,2-19,22)
  A) Relato introductorio (11,2-4)
  B) Tema: Israel se beneficia con las mismas cosas que dañan a Egipto (11,5)
  C) Ilustración del tema en cinco dípticos antitéticos (11,6-19,22)
    a) Primer díptico: el agua de la roca en vez de la plaga del Nilo (11,6-14)
    b) Segundo díptico: codornices en vez de sabandijas (11,15-16,15)
      i) 11,15-16 más una digresión sobre el poder y la misericordia de Dios (11,17-12,22)
      ii) 12,23-27 más una digresión sobre el falso culto (13,1-15,17)
      iii) 15,18-16,4 más una digresión sobre las serpientes del desierto (16,5-15)
    c) Tercer díptico: lluvia de maná en vez de la plaga de tormentas (16,16-29)
    d) Cuarto díptico: la columna de fuego en vez de la plaga de las tinieblas (17,1-18,4)
    e) Quinto díptico: la décima plaga y el éxodo con que Dios castigó a los egipcios y glorificó a Israel (18,5-19,22)
      i) 18,5-19 más una digresión sobre la plaga en el desierto (18,20-25)
      ii) 19,1-5 más una digresión sobre la creación (19,6-21)
      iii) Conclusión (19,22)

COMENTARIO

11 **I. Alabanzas de la sabiduría (1,1-11,1).** La primera parte del libro se divide en dos secciones. La primera, llamada por algunos Libro de la Escatología, se ocupa del problema de la retribución por el bien y el mal y de la inmortalidad bienaventurada que procura la sabiduría; termina con una invitación dirigida al lector para que se decida a buscar la sabiduría (1,1-6,21). La segunda sección describe la sabiduría y sus acciones en el mundo y explica cómo debe ser buscada (6,22-11,1).

A) El premio de la sabiduría es la inmortalidad (1,1-6,21). La sección se divide en cinco partes dispuestas concéntricamente. La parte central contiene la enseñanza del autor acerca de la retribución. Señalamos las inclusiones (= incl.) de acuerdo con el texto de BJ, siempre que ello es posible.

12 a) EXHORTACIÓN A AMAR LA JUSTICIA (1,1-15) (incl.: *justicia,* 1,1.15). El autor empieza con una exhortación que se irá haciendo más insistente a lo largo de todo el libro: hay que vivir virtuosamente y confiar en Dios, pues éstas son las condiciones para la unión con Dios y para alcanzar la sabiduría (1-5; incl.: *justicia/iniquidad,* 1 y 5; *pensamientos,* 3 y 5). Las protestas contra la providencia divina no pasan inadvertidas a Dios, que, celoso de su honor, las castiga negando la inmortalidad (6-11; incl.: *lengua[s],* 6 y 11). Introduce el autor a continuación el tema de esta parte del libro: el hombre está hecho para la inmortalidad; la muerte procede del pecado y es debida a la libre elección del hombre; Dios no es responsable de ella, ni hay razón para atribuir la culpa a las restantes criaturas, ni el inframundo tiene poder para hacer que el hombre pierda la inmortalidad (12-15; incl.: *ruina/destrucción,* 12 y 14; *muerte/inmortal,* 12 y 15).

1. *justicia:* Rectitud, condición virtuosa de los pensamientos y las acciones. *los que juzgáis:* Los gobernantes. Esta expresión, muy frecuente como recurso literario en la literatura sapiencial y profética (Is 1,2; Os 5,1; Sal 2,10; 49,2-3, etc.), ha podido ser elegida aquí en consonancia con la atribución del libro a «Salomón», a menos que contenga alguna alusión que se nos escapa. En cualquier caso, el libro va dirigido ante todo a los judíos, con quienes el autor mantenía trato frecuente. *con sencillez:* Pensad bien sobre el Señor y no murmuréis de su providencia. **3-11.** Los «consejos perversos» y el mal hablar parecen referirse a las críticas de los judíos contra la aparente despreocupación de Dios con respecto al justo y la falta de castigos contra el malvado, problema que origina la discusión de este pasaje y de los caps. 11-19. **4.** *sabiduría:* Nuestro autor personifica a la sabiduría siguiendo la línea de Prov 1, 20-33; 8,1-36; 9,1-6; Job 28; Bar 3,9-4,4; Eclo 24,1-21. No se trata de una persona distinta de Yahvé, sino de la personificación literaria de uno de sus atributos. Esta personificación es frecuente en el AT (por ejemplo, en el caso del espíritu, la palabra, la justicia). En la primitiva literatura sapiencial, la sabiduría era un efecto del espíritu de Dios; en Sab (aquí y en 7,22-23; 9,17), la sabiduría se identifica con el espíritu del Señor y pasa a ser un principio cosmológico inmanente y el principio interno de la vida física y moral (cf. P. van Imschoot, RB 47 [1938], 23-49). *alma, cuerpo:* Los hebreos no entendían al hombre como un compuesto de cuerpo material y alma espiritual (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:61, 64-66). Bajo el influjo del pensamiento griego, estos conceptos aparecen claramente —por vez primera en el AT— en Sab 8,19-20; 9,15; 15,8 y con menos claridad en este pasaje, donde están en paralelismo (cf., sin embargo, Taylor, *op. cit.,* 84-100). Sin embargo, Sab no adopta la idea platónica de que el cuerpo es malo ni la división tripartita del ser humano en cuerpo, alma y espíritu. En Sab, alma (8,19, etc.) y espíritu (15,16, etc.) son términos intercambiables que significan el principio vital y van en paralelismo sinónimo en 15,11 y 16,14. *cuerpo sometido al pecado:* Esta expresión es paralela y sinónima de «alma que trama el mal» del v. 4a. No se considera al cuerpo como fuente del pecado por oposición al alma. **5.** *disciplina:* En la literatura sapiencial, este término significa instrucción religiosa, educación y corrección. **12-13.** *muerte:* En 2,24 se ve claramente que el autor no habla de la muerte física, sino de la espiritual, la muerte segunda (Ap 2,11; 21,8), consistente en la separación definitiva de Dios. Nuestro autor parece mostrarse indiferente con respecto al destino del cuerpo (cf., sin embargo, Taylor, *op. cit.,* 102-16). **14.** *inframundo:* El *šeol,* morada de los muertos, que se identifica aquí con la muerte personificada. **15.** *la justicia es inmortal:* Lleva a la inmortalidad. Como aclara el cap. 3, la «inmortalidad», para el autor, no es la fama en la posteridad, como en otros lugares del AT, ni la noción filosófica de la inmortalidad esencial del espíritu, sino la existencia sin fin junto a Dios (inmortalidad bienaventurada).

13 b) EL MALVADO LLAMA A LA MUERTE (DISCURSO DEL MALVADO) (1,16-2,24) (incl.: *pertenecerle/le pertenecen,* 1,16 y 2,24). El autor explica a continuación que los malvados son quienes atraen sobre sí la muerte con sus malas acciones; propone además la errónea filosofía de éstos en forma de discurso. Algunos sugieren que esta imagen de los malvados es un retrato de los epicúreos y los saduceos, o incluso que esta sección tiene carácter polémico contra las ideas vertidas en Ecl. Pero la verdad es que la filosofía de la vida descrita aquí difiere esencialmente de todas las doctrinas mencionadas. Los malvados en que está pensando nuestro autor son los judíos renegados, considerados quizá como prototipo de los malvados en general.

P. Skehan, *The Literary Relationship Between the Book of Wisdom and the Protocanonical Wisdom Books of the Old Testament* (Washington, 1938); J. P. Weisengoff, CBQ 11 (1949), 40-65.

Los malvados sustentan una visión de la vida y de la muerte que viene a resolverse en un ateísmo práctico y atribuyen el origen del hombre a la casualidad. Sus ideas acerca del hombre son completamente mundanas y niegan la supervivencia más allá de la muerte y, por consiguiente, la existencia del *šeol* (1-5; incl.: *muerte,* 1 y 5). En consecuencia, se trazan un programa hedonista para la vida y hacen de la fuerza su norma de derecho (6-11; incl.: *usar/inútil,* 6 y 11). Resuelven perseguir al justo, pues la vida y las palabras de éste les sientan como un reproche constante (12-16; incl.: *Dios,* 13 y 16), y deciden poner a prueba las pretensiones del justo (17-20; incl.: *sus palabras,* 17 y 20). El autor concluye esta sección con su juicio sobre los pensamientos de los malvados y anuncia el tema de la próxima (21-24).

16. *amigo:* Ironía. *alianza:* Terminología tomada de Is 28,15.18. **2,1.** *muerte:* Esta palabra, en labios de los impíos, significa, por supuesto, la muerte puramente física. **2.** *azar:* Probable alusión a la doctrina epicureísta de que los cuerpos estaban formados por una combinación casual de átomos. **2-3.** *humo... chispa... ceniza:* Alusión a la teoría griega según la cual el alma es un principio ígneo. **4.** *se olvidará el nombre:* Los malvados rechazan incluso la idea veterotestamentaria de que el re-

cuerdo de la posteridad viene a ser un premio para el justo (Prov 10,7; Is 56,5, etc.) y afirman que la suerte del justo y del injusto es idéntica. Irónicamente, la afirmación resulta cierta en labios de los impíos (cf. 4, 19). **7-8.** El énfasis con que se habla de las flores es típicamente griego. **11.** *la debilidad es inútil:* Por consiguiente, no tiene derecho a existir. **12.** Cf. Is 3,10 (LXX). Desde 2,12 a 5,23, el autor se apoya fuertemente en Is 52-66. Su doctrina sobre la retribución es fruto de una meditación de estos capítulos en su versión de los LXX; la doctrina queda sintetizada en una serie de caracteres o tipos tomados de Is, presentados además según el orden de Is y adornados con un conjunto de detalles procedentes de diversas fuentes (cf. P. W. Skehan, CBQ 2 [1940], 289-99; CBQ 10 [1948], 384-97; M. J. Suggs, JBL 76 [1957], 26-33; G. Ziener, TTZ 66 [1957], 138-43).

13. La descripción del justo que aparece aquí y en 3,1-9 se basa en el canto cuarto del Siervo (Is 52,13-53,12), así como en Is 42,1 y Sal 22,8. **22.** Anuncia el tema de la sección siguiente. **23.** *imagen:* El autor conecta la «imagen de Dios» (Gn 1,26) con la inmortalidad bienaventurada a que está destinado el hombre, pero que éste puede perder por el pecado. Sab nunca afirma que el hombre sea inmortal por naturaleza, sino que alcanza la inmortalidad (3,4; 4,1; 8,13; 15,3). *naturaleza: Idiotētos.* Léase, con algunos manuscritos, *aidiotētos,* «eternidad». **24.** Aquí se ve claro que «muerte», lo mismo que en 1,11-14, no ha de entenderse en el sentido de muerte física, sino más bien espiritual, pues sólo la experimentan los malvados. De manera semejante, *aphtharsia,* aquí y siempre que aparece en Sab (6,18.19), significa la inmortalidad bienaventurada, no la inmortalidad del cuerpo. Al parecer, el autor considera que la muerte física es consecuencia del origen terreno del hombre (cf. 7,1), lo que explicaría su falta de interés por la muerte física y la carencia de una doctrina sobre la resurrección de los cuerpos. *deseo del mal:* Se interpreta comúnmente como alusión a la caída (Gn 3), en cuyo caso el autor explicaría la amenaza de muerte de aquel relato como referida a la muerte espiritual. Si realmente se alude a Gn 3, éste sería uno de los escasos textos del AT en que se hace referencia a la caída (cf. también 10,1 y Eclo 25,23) y el primer texto bíblico que identifica a la serpiente con el demonio (cf. más adelante Jn 8,44; Ap 12,9; 20,2). Algunos, sin embargo, ven aquí una alusión a Gn 4 y a la muerte de Abel a manos de Caín. Sobre el texto, cf. S. Lyonnet, Bib 39 (1958), 27-36; A.-M. Dubarle, *Hom. E. Tisserant* (Vaticano, 1964), 1, 187-95.

14 c) Los designios ocultos de Dios (3,1-4,19). En esta sección, el autor comienza afirmando que la inmortalidad bienaventurada es el premio reservado al justo. Luego, a la luz de esta creencia, hace un comentario sobre tres puntos de la discusión tradicional acerca del problema de la retribución (el sufrimiento del justo, la falta de hijos, la muerte temprana) y va poniendo en contraste la suerte del justo y la del malvado en cada uno de los párrafos.

15 i) *El sufrimiento* (3,1-12) (incl.: *insensatos/insensatas,* 2 y 12; *pensaron/pensamientos,* 2 y 10; *esperanza,* 4 y 11). Los justos parecen

haber muerto, pero en realidad viven junto a Dios. Los sufrimientos que hubieron de padecer en esta vida daban la impresión de ser un castigo (suposición frecuente en el AT), pero no lo era, sino una disciplina, una corrección y una prueba de fidelidad en que Dios va reconociendo a los que son dignos de él. Los justos están llenos de esperanza en una inmortalidad bienaventurada y, cuando llegue el juicio, alcanzarán el reino de Dios. Los malvados, en cambio, no tienen esperanza alguna para el futuro, y sus castigos dan comienzo ya en esta vida (sobre el texto, cf. Taylor, *op. cit.,* 119-31).

1. *en la mano de Dios:* Bajo su protección (cf. Dt 33,3; Is 62,3). *tormento:* Después de la muerte (cf. 4,19). **2.** *aflicción:* Cf. Is 53,4. **3.** *paz:* Cf. Is 57,1-2. El autor se expresa con una vaguedad quizá deliberada acerca del estado de las almas de los justos inmediatamente después de la muerte. Algunos sugieren que Sab (al igual que Henoc) las supone en el *šeol,* junto con las almas de los malvados, hasta el juicio, momento en que serán llevadas junto a Dios (por ejemplo, P. Grelot en *À la rencontre de Dieu* [Hom. A. Gelin; Le Puy, 1961], 165-78). Sin embargo, como el *šeol* es considerado como un lugar tenebroso e ingrato (17,14-21), estrechamente ligado a la muerte espiritual (1,14), y como los malvados viven una perpetua angustia hasta que llegue el juicio final (4,19), resulta difícil comprender que el *šeol* sea el lugar en que los justos hallan la paz; más bien han de estar en compañía de Dios y de la corte angélica (5,5), y el juicio final aumentará sencillamente su gloria (3,7-9; 5,16; cf. M. Delcor, NRT 77 [1955], 614-30). **4.** *esperanza:* Durante su vida terrena. *inmortalidad:* De nuevo se trata de la inmortalidad bienaventurada; la primera vez que aparece este término en el AT. **5-6.** *castigados, probados:* El autor sigue la línea de Dt 8,2-5; Prov 3,11-12; Eclo 2,1-6; 4,17-19. **6.** *ofrendas sacrificiales:* Idea sugerida por Is 53,7-10. **7.** *visitación:* Término bíblico (Is 10,3, etc.) que significa una intervención divina, referido aquí a la intervención definitiva del juicio final. *brillar, chispa:* Imágenes de triunfo (Abd 8; Dn 12,3). **8.** *juzgarán:* Sinónimo de «gobernarán»; en cuanto a la alusión, cf. Dn 7,18-27. *naciones, pueblos:* El autor no los identifica. Muchos judíos esperaban que Israel dominaría sobre las demás naciones en la era mesiánica. Es posible que la imagen se aplique aquí al triunfo de los justos sobre los malvados. **9.** *verdad:* Probablemente, el conocimiento de Dios y de la sabiduría celeste (cf. 1QS 4,22). **10.** *pensamientos:* Cf. 2,1-5. **11a.** Cf. Prov 1,7. **11b-12.** Las ideas de progenie, largura de días y fruto parecen proceder de Is 53,10-11 (cf. Is 65,23) y se aplican al malvado de acuerdo con la mentalidad tradicional (cf. Prov 10-11; Eclo 41, 5-10, etc.). **12.** *insensatas:* Necio o insensato son sinónimos de malvado en los libros sapienciales (cf. 1,3). *hijos malvados:* A causa de los malos ejemplos de sus padres.

16 ii) *La carencia de hijos* (3,13-4,6) (incl.: *inicuo/iniquidad,* 3,14 y 4,6; *frutos,* 3,13 y 4,5). La mentalidad tradicional veía en los hijos un signo de la benevolencia divina y una maldición en la esterilidad, dado que la esperanza de inmortalidad se apoyaba ante todo en el re-

cuerdo que de uno pudieran guardar sus hijos. Nuestro autor, empalmando con Eclo 16,1-4, comenta esta idea en dos párrafos dispuestos en quiasmo. La falta de hijos, si es debida a un gesto virtuoso, no constituye una maldición, pues el verdadero fruto de la vida es la virtud (3,13-15), mientras que los hijos del malvado son un fruto que no permanecerá (4,3-6). Los hijos del malvado viven una ancianidad deshonrosa o mueren jóvenes sin esperanza de inmortalidad (3,16-19); mejor que todo esto es la virtud, pues recibe alabanzas de los hombres y obtiene el premio de la inmortalidad bienaventurada (4,1-2).

13. Las promesas hechas a Jerusalén en Is 54,1ss son transferidas al orden individual. *esterilidad:* No el celibato. *transgresión:* El tema del adulterio parece referirse en todo este pasaje a cualquier clase de pecados (como ocurre frecuentemente en el AT) y se inspira en Is 57,3. **14.** El autor considera que Is 56,2-5 se cumple, en el orden espiritual, con el juicio final. *mayor recompensa:* Que hijos e hijas (cf. Is 56,5). **15.** *raíz del conocimiento:* El entendimiento en sentido radical (la sabiduría). **16.** No alcanzarán la edad madura. **18.** *el día de la sentencia:* El juicio final. **4,1.** *inmortal:* En doble sentido: la fama en la posteridad y, al ser reconocida por Dios, la inmortalidad bienaventurada. **3-5.** Cf. Eclo 23, 25; Is 57,13; 40,24. **6.** Este versículo no resulta completamente claro. Las desgracias enumeradas en los vv. 3-5 sugieren un pecado paterno (de acuerdo con la mentalidad del AT; cf. Eclo 41,5-7; Jn 9,2) cuando los hijos (y quizá también los padres) son escrutados por los demás en el tiempo de sus infortunios (es posible que se aluda también al escrutinio divino en el juicio).

17 III) *La muerte temprana* (4,7-19) (incl.: *venerable/despreciable,* 4,8.19). La idea tradicional de la retribución afirmaba que los malvados mueren jóvenes y que los justos son bendecidos con una venerable ancianidad. El autor, por primera vez en todo el AT, esclarece el problema de la muerte temprana del justo y observa que para éste una muerte temprana no es mala, porque la verdadera «ancianidad» que merece ser honrada es la virtud, y, como ocurrió en el caso de Henoc, Dios puede arrebatar al justo del mundo antes de tiempo a fin de que no se contamine. La ancianidad y la muerte del malvado no merecen ninguna veneración. **7.** El autor acude a Is 57,1-2 (LXX; cf. también Is 65,20-23). **9.** Cf. Prov 16,31. *entendimiento:* Sabiduría. **10.** Se alude repetidamente a Henoc (Gn 5,21-24), joven si se le compara con algunos patriarcas. No hay motivos para ver aquí una alusión al Maestro de Justicia de Qumrán (M. Philonenko, *op. cit.,* 81-88). **14.** Cf. Is 57,1. *gente:* Los malvados. **15.** Sobre la omisión del v. 15 en algunas versiones, cf. Wright, CBQ 29, 221. **16.** *condena:* Ofrecerá un término de comparación en virtud del cual se terminará por condenar al malvado (cf. Mt 12,41ss). Puede haber aquí una alusión a 2,20. **19.** Este versículo describe el destino del malvado después de la muerte y antes del juicio, empleando imágenes tomadas de Is 14,16-19; 19,10; 66,24.

18 b') EL JUICIO FINAL (DISCURSO DEL MALVADO) (4,20-5,23) (incl.: *iniquidad[es],* 4,20 y 5,23; *frente a,* 5,1 y 23). El día del juicio,

los malvados contemplarán la salvación de los justos (4,20-5,3a). En un discurso paralelo al del cap. 2 reconocen el error que cometieron al juzgar al justo, así como la equivocación de haber elegido un género de vida que los ha llevado a verse despojados de todo, sin tan siquiera un rastro de virtud (5,3b-13; incl.: *tuvimos,* 3 y 13). El autor refuerza esta vez las afirmaciones de los malvados y describe el premio del justo en un cuadro que se transforma en una presentación apocalíptica de los castigos que Dios reserva al mal (14-23; incl.: *tempestad,* 14 y 23).

4,20-5,7. El autor reflexiona sobre Is 59,6-14. **5,5.** *hijos de Dios, santos:* Los ángeles (cf. 1QS 11,7-8; 1QH 3,19-23). Sab concibe el premio de los justos como una asimilación o asociación a los ángeles (cf. P. W. Skehan, CBQ 21 [1959], 526-27). **6.** *luz de justicia:* Cf. Is 59,9. **7.** *nos hartamos de los caminos:* Probablemente deba enmendarse por «nos enredamos en las espinas» (Ziegler). **15-16.** En cuanto a las imágenes, cf. Is 62,3.11; igualmente 1QS 4,6-8. **17-23.** Cf. Is 59,16-19; 60,12; 13,5-9. **23.** No queda claro si se estima que los malvados quedarán aniquilados en el juicio final. Tal era la opinión en Qumrán (cf. 1QpHab 13,2-4; 1QS 4,14). *tronos:* Transición a la sección siguiente.

19 a') EXHORTACIÓN A BUSCAR LA SABIDURÍA (6,1-21) (incl.: *reyes,* 6,1.21). El autor vuelve al discurso directo de 1,1 y concluye esta sección del libro con una advertencia acerca del juicio inminente (1-8; incl.: *poder,* 2 y 8; *examinará/examen,* 3 y 8), una exhortación a escuchar sus palabras (9-11; incl.: *mis palabras,* 9 y 11), una afirmación de que es posible conseguir la sabiduría (12-16; incl.: *buscan/buscando,* 12 y 16) y una argumentación en sorites, en que se demuestra que la búsqueda de la sabiduría lleva a la inmortalidad y al reino eterno (17-21; incl.: *deseo,* 17 y 20).

1. *reyes:* Cf. comentario a 1,1. **4.** *ministros de su reino:* Porque sus poderes les vienen de Dios. *juzgado:* Gobernado. **5-6.** Cf. Moisés (Nm 20,12) y David (2 Sm 24,10-17). **10.** *instruidos:* No un mero conocimiento intelectual, sino también una correspondencia interior vital. *respuesta:* Defensa en el juicio. **12.** Cf. Prov 3,15 (LXX); 8,17. *resplandeciente:* Por causa de su origen divino (cf. 7,26). *Sabiduría:* Sobre la personificación de la sabiduría, cf. comentario a 1,4. **13-16.** Cf. Prov 1, 20-21; 8,1-36. **15.** *prudencia: Fronēsis.* A veces se identifica con la sabiduría (por ejemplo, «conocimiento» en 3,15 y 4,9; «prudencia» en 7,7 y 8,21), a veces es una lección que se desprende de la sabiduría (8,7). Aquí expresa una cualidad moral cuya perfección es el logro de la sabiduría. *libre de cuidados:* Como la misma sabiduría (7,23). **20.** Hay que suplir un paso en el sorites a base de 3,7-8 y 5,17: acercarse a Dios es reinar. Aquí, una vez más, Sab trasciende la enseñanza tradicional de los sabios. Para éstos, la sabiduría y la justicia eran los más firmes cimientos de un trono terreno (Prov 16,12; 20,28, etc.), pero el reino de que habla nuestro autor es de carácter escatológico.

20 **B) Naturaleza de la sabiduría y su búsqueda por Salomón (6,22-11,1).** En esta sección el autor, identificándose con Salomón, alaba la hermosura de la sabiduría y explica cómo emprendió su búsqueda. Des-

pués de una breve introducción (6,22-25), se presenta el discurso de Salomón (7,1-8,21) en siete párrafos concéntricamente dispuestos con la descripción de la sabiduría ocupando el párrafo central (7,22b-8,1). Al final, y al margen de esta construcción, están la plegaria de Salomón (cap. 9) y una sección (10,1-11,1) que sirve de transición a la segunda parte del libro.

21 a) INTRODUCCIÓN (6,22-25). El autor anuncia el tema de los caps. 7-10 y su deseo de compartir con otros los misterios de la sabiduría. **22.** *cómo vino a mí:* Es posible que el autor piense en 7,25-26 (cf. una manera igualmente breve de abordar el origen de la sabiduría en Prov y Job), pero su atención se centra en los efectos de la sabiduría, especialmente en la vida de Salomón. *secretos:* El origen de la sabiduría (cf. Job 28,20ss), cuyo conocimiento ha sido revelado a la asamblea celeste (Eclo 24,1ss); también las enseñanzas y bendiciones que ella imparte. *comienzo: Archē geneseōs.* Puede ser el comienzo de la sabiduría (7,25-26), o de la creación (cap. 10), o de la vida de Salomón (estas dos mismas palabras aparecen con tal sentido en 7,5). **23.** *envidia:* Posible alusión a las religiones mistéricas paganas o a los maestros de filosofía que reservaban sus enseñanzas para una minoría selecta. **24.** Cf. Prov 11,14; Eclo 10,1-3; Sab 10, donde la sabiduría se salva a sí misma.

22 b) DISCURSO DE SALOMÓN (7,1-8,21).

i) *Salomón, semejante a los demás hombres* (7,1-6) (incl.: *todos; igual,* 7,1.6). Salomón no estaba especialmente predispuesto a la sabiduría por su nacimiento, sino que por su origen era igual a todos los demás hombres. **1.** *mortal:* En duro contraste con el origen divino que pretendían tener muchos gobernantes. **2.** *diez meses:* Meses lunares. **3.** No se establece relación entre Salomón y la tierra, sino más bien entre él y los demás hombres.

23 ii) *Salomón oró y recibió sabiduría y riquezas* (7,7-12) (incl.: *me vino/me vinieron,* 7,7.11; *riquezas,* 7,8.11). Salomón prefirió la sabiduría al poder, las riquezas, la salud, la hermosura y la fama. Pidió que le fuera concedida y la obtuvo; con ella le vinieron todos aquellos otros dones, colmando a Salomón de alegría. **7.** *oró:* Cf. 1 Re 3,6-9; 2 Cr 1, 8-10. La versión de aquella oración según nuestro autor aparece en Sab 9. *prudencia:* Entendimiento; el espíritu de sabiduría del siguiente estico (paralelismo sinónimo). **10.** *nunca llega a dormirse:* La sabiduría nunca dejará de existir. Cf. 7,29-30.

24 iii) *Salomón pide ayuda para hablar de la sabiduría* (7,13-22a) (incl.: *ocultas/oculto,* 13 y 21). Salomón expresa su deseo de compartir con los demás hombres cuanto él ha llegado a saber acerca de la sabiduría, pero antes de empezar a describirla pide ayuda a Dios, que le había otorgado su saber enciclopédico. **14.** *disciplina:* La sabiduría es el espíritu de disciplina (1,5). **17-20.** Abultando y hermoseando los datos de 1 Re 4,32-34, el autor atribuye a Salomón un conocimiento de aquellas ciencias que despertaban un interés especial en el mundo helenístico. **17.** *elementos:* Los cuatro elementos constitutivos del mundo, según los griegos, eran el fuego, el agua, el aire y la tierra. **18.** *comienzo, fin y mitad de los tiempos:* Este versículo es tan vago que resulta imposible precisar su significado. Quizá sea una expresión poética para indicar los conocimientos necesarios para construir un calendario astronómico. **19.** *ciclos de años:* Quizá sea una alusión al ciclo lunar de diecinueve años de Metón de Atenas. **20.** *naturalezas de los animales y temperamentos de las fieras:* Se supone que Salomón conoció las costumbres y hábitos de los animales y que pronunció parábolas acerca de todas las criaturas vivientes (cf. 1 Re 4,32-34). *pensamientos de los hombres:* No los pensamientos del corazón, que sólo son conocidos por Dios, sino la forma en que la mente humana elabora sus ideas, sus razonamientos, sus maquinaciones y sus engaños. **22.** *espíritu inteligente:* La sabiduría se identifica con Dios (v. 17; cf. comentario a 1,4).

25 iv) *Naturaleza de la sabiduría* (7,22b-8,1). Este párrafo central de los siete que componen la sección comienza enumerando 21 (7 [perfección] × 3 [el número divino] = 21 [perfección absoluta]) características de la sabiduría (7,22b-23; incl.: *espíritu, inteligente[s], sutil[es],* 7,22.23). Luego el autor destaca dos de estos rasgos característicos y los comenta más ampliamente. La sabiduría está dotada de una gran agilidad en virtud de su pureza y su origen divino. Es omnipotente para hacer santos a los hombres, porque es más hermosa que el sol, y la maldad no puede superarla (7,24-8,1; incl.: *todo,* 7,24 y 8,1; nótese la idea de precedencia que se repite siete veces en estos versículos). **22-23.** Sobre la personificación de la sabiduría, cf. comentario a 1,4. En todo este párrafo se usa una terminología tomada en gran parte de los filósofos griegos, que atribuían estas mismas cualidades al alma del mundo, el Nous o Logos. Al servirse de este vocabulario, el autor trata de demostrar que es realmente la sabiduría quien posee tales atributos. No siempre resulta fácil determinar el significado exacto de cada atributo, sobre todo teniendo en cuenta que el autor se repite varias veces para lograr el número 21. *hay en ella un espíritu:* Esta manera de expresarse es consecuencia de la personificación de la sabiduría que mantiene el autor. Los atributos de este «espíritu» son los de la sabiduría. *santo:* Porque el origen de la sabiduría lo es (7,25-26), porque aleja el mal (1,5) y produce la santidad (7,27). *múltiple:* En sus manifestaciones y en su actividad, a pesar de que la sabiduría es única. *sutil:* Espiritual, inmaterial. *claro:* En su expresión (cf. el mismo término en 10,21). *inmaculado:* A pesar de su contacto con los seres a los que se comunica. *cierto:* Como guía moral. *agudo, incoercible:* Por su penetración. *firme, seguro, tranquilo:* Porque sus planes no sufren alteración, ni se equivoca, ni se le pueden poner impedimentos. **24.** *por razón de su pureza:* Pureza metafísica más que moral; en la sabiduría no hay nada opaco o terreno, como se ve en los versículos siguientes. **25-26.** El autor, ampliando las ideas de Prov 8 y Eclo 24, busca las imágenes más inmateriales que le es posible para describir el origen y el carácter divino de la sabiduría. **27.** *renueva:* Aparentemente, una generación tras otra. Cf. Sal 104,30; 102, 26-27. **29.** *más hermosa:* Por su pureza moral. *saca ventaja:* El texto

podría enmendarse por «es hallada más brillante» (Ziegler). **8,1.** *de un término a otro:* Del universo. *gobierna bien:* En virtud de su bondad. **26** III′) *Salomón buscó la sabiduría, fuente de conocimiento* (8,2-8) (incl.: *conocimiento/conoce,* 8,4.8). Salomón vuelve al tema de su búsqueda de la sabiduría. Quiso hacerla su enamorada, porque ella instruye en el conocimiento. Es amiga y colaboradora de Dios, proporciona riquezas y habilidad, enseña las cuatro virtudes cardinales de Platón *(Leyes,* 631) y de los estoicos, el conocimiento del pasado y del futuro, la capacidad de entender las sentencias de los sabios. **3.** *nobleza:* La del origen de la sabiduría. *compañía:* El término usado *(symbiōsis)* significa ordinariamente la vida matrimonial; en este sentido se encuentra usado en los vv. 9 y 16 para describir el matrimonio con la sabiduría que deseaba Salomón. A menos que cada término de la comparación se tome por separado, el conjunto de imágenes alude simplemente a la asociación de la sabiduría con Dios (cf. 9,9). **4.** *conocimiento de Dios:* El que posee Dios. *selección de sus obras:* El autor imagina a Dios concediendo a la sabiduría una intervención para determinar las obras que han de llevarse a cabo. **5.** *produce:* El verbo griego *(ergazesthai)* significa también ganar dinero; al parecer, se trata de dar aquí ambos significados (cf. 7,11; 14,2; Prov 8,18). **6.** *prudencia:* Entendimiento práctico. **7.** *justicia:* En el primer estico significa el conjunto de todas las virtudes; en el cuarto, la virtud cardinal. *obras:* Tareas. **8.** *giros de las frases... solución de los enigmas:* La sabiduría de los antiguos, vertida en máximas y relatos (cf. Prov 1,6; Eclo 39,2-3). *signos y prodigios:* Eclipses, tormentas y terremotos. *sucesión de tiempos y edades:* El curso de la historia. **27** II′) *Salomón buscó la sabiduría como consejera y fuente de consuelo* (8,9-16) (incl.: *vida/convivir,* 8,9.16). Gracias a los consejos de la sabiduría, Salomón espera la gloria en esta vida y un recuerdo perenne después de la muerte, pues cuenta con llegar a ser un rey sabio, noble y valeroso; también espera que su vida privada transcurra serenamente. **12.** *manos sobre sus bocas:* Gesto de silencio respetuoso (cf. Job 29,9). **13.** *inmortalidad:* En la memoria de los hombres, como en los anteriores libros del AT.

28 I′) *Salomón comprueba que la sabiduría es un don de Dios* (8, 17-21) (incl.: *mi corazón,* 8,17.21). Conocidas todas las bendiciones que podrían venirle con la sabiduría, Salomón decide apropiarse de ella. El era de noble estirpe, pero sabía que la sabiduría no se transmite con la nobleza de cuna, sino que es un don de Dios; en consecuencia, se dirigió al Señor pidiéndosela. **17.** *corazón:* Sede del entendimiento para los hebreos. *inmortalidad:* Al parecer, en el sentido del v. 13, porque estas líneas sirven para recapitular 8,2-16. **20.** Algunos suponen que el autor se adhiere aquí a la doctrina griega de la preexistencia del alma humana. Tomado aisladamente, podría decirse que este versículo refleja tal idea, pero hay que leerlo en el contexto de todo el libro. Según la doctrina griega, el alma queda manchada por su contacto con el cuerpo y busca ser liberada en la muerte. Las observaciones de nuestro autor sobre las cosas creadas (1,14) y sobre la posibilidad de un «cuerpo inmaculado»

(7,20) y un «alma que maquina el mal» (1,4) demuestran hasta qué punto le eran extrañas aquellas ideas. Además, en este contexto el autor no se preocupa de la preexistencia del alma, sino más bien de su preeminencia (corrigiendo el v. 19, que parece otorgar prioridad al cuerpo). *incontaminado:* De acuerdo con su noble origen. La cuestión del pecado original cae fuera de las perspectivas de nuestro autor.

29 c) PLEGARIA DE SALOMÓN PIDIENDO LA SABIDURÍA (9,1-18). El autor ofrece su propia versión de la plegaria pronunciada por el monarca (cf. 1 Re 3,6-9; 2 Cr 1,8-10). Esta oración, con una fraseología que recuerda Sal, se divide en dos párrafos de idéntica estructura (invocación, petición, motivo, observación general complementaria). En el primer párrafo, Dios, que da a todos los hombres el dominio que poseen, es invocado para que otorgue a Salomón la sabiduría, pues éste es un hombre débil y carente de la necesaria capacidad para entender (1-5; incl.: *hombre,* 2 y 5). Ciertamente, aunque fuese un hombre perfecto, sin sabiduría no sería nada (6). En el segundo párrafo se pide que Dios, que eligió por rey a Salomón y le destinó a edificar el templo, y que tiene consigo la sabiduría, la envíe para que esté con Salomón, pues ella conoce lo que agrada a Dios y podrá guiar al rey (7-12; incl.: *tu pueblo,* 7 y 12). De hecho, ningún hombre puede conocer los consejos divinos si no es con ayuda de la sabiduría, pues tal es la forma en que los hombres han conocido siempre qué es lo que agrada a Dios (13-18; incl.: *voluntad,* 13 y 17).

1. *Dios de mis padres:* Se apela a la fidelidad de Dios con respecto a las promesas que hizo a los patriarcas y a David. *palabra:* La palabra creadora de Dios (cf. Gn 1; Sal 33,6). **2.** *para gobernar:* Cf. Gn 1, 26-28. **4.** *que asiste ante tu trono:* Cf. Prov 8,27-30. *excluyas:* Salomón sabe cuál será su destino si intenta prescindir de la sabiduría. La terminología contiene reminiscencias de Sal 89,38. **8.** *copia:* El Cronista presenta a David recibiendo de Dios una relación detallada sobre la edificación del templo, que luego pasaría a Salomón (1 Cr 28,11-19). El tabernáculo que se supone ha de copiar Salomón no es el de Moisés, sino un arquetipo ideal, que el autor describe como existente en el cielo (sobre este mismo concepto, cf. Heb 8,2.5; 9,23). **9.** Cf. Prov 3,19-20; 8,22-30. **11.** *con su gloria:* Mediante la fuerza de su poder (cf. Rom 6,4). La gloria divina es la manifestación del poder y los atributos de Dios. **14.** *tímidos:* Inciertos. **15.** Este versículo, que recuerda a Platón *(Fedón,* 30.81c), ha sido motivo de que se acuse al autor de dualismo, la doctrina según la cual la materia es mala. Semejante idea (a la que se adhirió Filón) es ajena al AT, y el autor no va más allá de lo que puedan expresar textos como Sal 103,14; Job 4,19; Is 38,12. Lo único que dice es que el cuerpo, cuyo origen es la tierra, significa un peso para las aspiraciones del alma hacia el cielo (cf. también Gál 5,17; Rom 7,14-25; 2 Cor 4,7). **17.** *espíritu santo:* El autor identifica la sabiduría con el espíritu del Señor (cf. comentario a 1,4; sobre todo el capítulo, cf. F. Zorell, VD 2 [1922], 264-69). N. Peters sostiene que toda la plegaria es la traducción

de un salmo alfabético hebreo (BZ 14 [1916], 1-14), pero los argumentos a favor de un original griego prevalecen también en este punto.

30 d) SECCIÓN DE TRANSICIÓN: LA SABIDURÍA SE SALVA A SÍ MISMA (10,1-11,1). En esta sección, que sirve de transición a la segunda parte del libro (→ 4, *supra*), el autor amplía las ideas de 9,18 y muestra cómo la sabiduría ha salvado a los hombres a lo largo de la historia: toda la humanidad en Adán y Noé (10,1-4), Abrahán (5), Lot (6-9), Jacob (10-12), José (13-14), el pueblo de Israel (10,15-11,1). Los párrafos no van señalados mediante inclusiones, como en el resto del libro, sino con la repetición enfática del pronombre *autē* (ella) al comienzo de cada uno de ellos (10,1.5.6.10.13.15). Siguiendo su costumbre, el autor no se refiere a los distintos personajes por su nombre propio, sino simplemente con la designación genérica «el justo» (10,4.5.6.10.13.20). En esta sección, como en la segunda parte del libro (caps. 11-19), nos encontramos con una historia sagrada embellecida a base de detalles imaginarios y tradiciones populares que encontramos también en Filón, en Josefo y en los Targumim.

1. *padre:* Adán. *él solo:* Texto difícil, que ha sido diversamente interpretado. Quizá aluda al tiempo en que estuvo solo, sin la tentadora Eva. (Cf., sin embargo, A. Dupont-Sommer, RHR 119 [1939], 182-203). *lo levantó:* Por el arrepentimiento y la expiación (opinión muy común en el judaísmo). **3.** *hombre injusto:* Caín (Gn 4,8-13). *pereció:* Incurrió en la muerte espiritual. **4.** *por su causa:* La maldad que atrajo el diluvio se atribuye a Caín en vez de a los «hijos de Dios» (Gn 6,4-6). La maldad de los descendientes de Caín es una tradición judía (Josefo, *Ant.*, 1.2, 2) que no aparece en la Biblia. *hombre justo:* Noé. **5.** *maldad universal:* Se alude a la torre de Babel (Gn 11,1-9). *justo:* Abrahán. *piedad hacia su hijo:* Cuando Dios le mandó que sacrificara a Isaac (Gn 22,1-19). **6.** *justo:* Lot (Gn 19). *Pentápolis:* Las cinco ciudades de la llanura: Sodoma, Gomorra, Admá, Seboyim y Bela (o Soar; Gn 14,2). **7.** *desierto humeante:* Exageración legendaria debida quizá a las nieblas procedentes del mar Muerto o a los vapores que exhala el terreno bituminoso. *fruto:* Quizá sean las «manzanas de Sodoma», a que alude Josefo (GJ 4.34), fruto de aquellos terrenos, de aspecto comestible, pero lleno de un polvo de color negro. *columna de sal:* Cf. Gn 19,26. **8-9.** Estos versículos dividen el poema en dos partes: los pocos justos en medio de un mundo malvado (1-7); Jacob, José e Israel en una nueva edad (10,10-11,1). Los plurales se refieren aquí probablemente a todo lo anterior, como resumiéndolo (cf. Wright, Bib 48, 175-76). **10.** *justo:* Jacob, que hubo de huir ante su hermano Esaú (Gn 27,41-28,10). *le mostró:* La alusión se refiere al sueño de Jacob en Betel (Gn 28,10-17). *reino de Dios:* La única vez que aparece esta expresión, tan importante en el NT, en los libros del AT. Aquí parece significar los cielos, aunque este uso es poco frecuente (cf. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* [Madrid, 1967], 10, n.). Es posible que se refleje aquí la creencia de que a Jacob le fueron mostrados acontecimientos futuros, incluso de orden escatológico. *cosas santas:* Quizá realidades celestes en general, o el santuario de los cielos (cf. 9,8); en este último caso se aludiría a la tradición consignada en T. Leví 9,3 (cf. E. Burrows, Bib 20 [1939], 405-407). **11.** *defraudadores... enriqueció:* Alusión a la estancia de Jacob en casa de Labán (Gn 29,1-31,21). **12.** *enemigos:* Quizá los hermanos de Labán (Gn 31,23-29) o Esaú (Jub 37-38). *lucha:* Junto al Yabboq (Gn 32,22-32). **13.** *justo:* José (Gn 37-41). **14.** *gloria:* Fama imperecedera. **15.** *intachable:* Santos, porque habían sido elegidos y separados por Dios. El autor pasa por alto las infidelidades de Israel a su vocación. **16.** *siervo de Dios:* Moisés. *reyes:* El plural se presta a confusiones, si realmente se quiere aludir al faraón. Sin embargo, Sal 105,30 también lo utiliza. Quizá se quiera significar otros reyes fuera de Egipto. **17.** *recompensa:* Los objetos preciosos de los egipcios (Ex 3,21-22; 11, 2-3; 12,35-36) y la liberación fueron la recompensa de Israel por su trabajo en esclavitud. *resguardo:* Se creía que la nube sirvió no sólo para orientar al pueblo, sino también para protegerlo contra el sol (cf. 105, 39; Is 4,5-6). **20.** *despojaron:* En el relato de Ex no se menciona el despojo de los egipcios muertos en el mar Rojo, pero esta tradición se encuentra en Josefo (*Ant.*, 2.16, 6; 3.1, 4). *cantaron:* Alusión al Cántico de Miriam (Ex 15). **21.** *abrió la boca de los mudos:* Al parecer, alude a una leyenda targúmica según la cual los hijos de Israel, amenazados de muerte en Egipto, fueron llevados al desierto por los ángeles y más tarde emprendieron el éxodo (P. Grelot, Bib 42 [1961], 49-60).

31 II. Fidelidad de Dios para con su pueblo en el éxodo (11,2-19,22). La segunda parte de Sab, que es una homilía sobre el éxodo, constituye una composición independiente, escrita probablemente al final de la vida del autor. Fue unida al material anterior debido al tema que tiene en común con los caps. 1-6: la retribución del justo y del malvado. La homilía recuerda a los judíos residentes en Egipto que ya en otros tiempos su pueblo hubo de padecer mucho en aquel país, pero que el Señor vino en su ayuda; en consecuencia, a lo dicho en los caps. 1-6 añade ahora una base histórica para fundamentar la confianza en Dios. Debido a la yuxtaposición que actualmente presenta con respecto a los caps. 1-6, es muy posible que la homilía entrañe una dimensión escatológica, al relatarse los acontecimientos del éxodo como una imagen de la intervención final de Dios para salvar al justo (así, G. Kuhn, ZNW 28 [1929], 334-41, y otros). Esta idea se explicita en 17,21.

Esta obra es seguramente el mejor ejemplo de midrash de toda la Biblia. El midrash trata de explicar las Escrituras de manera que resulten inteligibles y adquieran un significado para una generación posterior (sobre el género midráshico, cf. A. G. Wright, CBQ 28 [1966], 105-38, 417-57; *The Literary Genre Midrash* [Nueva York, 1967]). El midrash puede ser un comentario versículo por versículo, una homilía o una nueva versión de un relato bíblico. Sab 11-19 es un midrash en forma de homilía (quizá un sermón de Pascua). La obra se inicia con un breve resumen del relato bíblico sobre los viajes de Israel por el desierto (11,2-4), a continuación del cual posiblemente se espera que el lector suponga lo demás. Después el autor expone un esquema que encuentra

en los acontecimientos del éxodo: los israelitas se beneficiaron de aquellas mismas cosas que sirvieron para castigar a los egipcios (11,5); luego, en una *synkrisis* o comparación (cf. F. Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomos* [Gotinga, 1913], 12; sobre esta figura griega, cf. F. Focke, «Hermes» 58 [1923], 327-68), ilustra esta observación en cinco dípticos antitéticos (11,6-19,22). La homilía contiene además algunos ejemplos de midrash en forma de «nueva versión de un relato bíblico» (cf. especialmente la descripción de la plaga de las tinieblas en el cap. 17). En la homilía saltan a la vista dos rasgos característicos del midrash. Se da, por una parte, una gran atención a los detalles del relato bíblico y un deseo de explicar las razones que motivaron los sucesos (11,8; 16,3-4.6-8) y de sacar aplicaciones para la situación presente (por ejemplo, 16,26.28; 19,22); por otra parte, los materiales bíblicos son manejados con propósito creador: se alteran los detalles para conseguir que encajen en la idea que se ha propuesto el autor, y se idealizan los acontecimientos, adornándolos muchas veces con elementos legendarios, a fin de darles mayor amplitud, más viveza y fuerza de edificación (cf. R. T. Siebeneck, CBQ 22 [1960], 176-82).

32 **A) Relato introductorio (11,2-4).** La homilía comienza con un breve resumen de los viajes de Israel por el desierto, dependiente en parte, como otros muchos rasgos de esta composición, de Sal 107, que al parecer el autor ha entendido como una alusión al éxodo. **2.** *ellos:* A lo largo de toda la composición, el autor elude el empleo de nombres propios, cosa que ya hizo en la primera parte del libro. **3.** *enemigos:* El relato bíblico menciona a los amalecitas (Ex 17,8-16), a Arad, Sijón y Og (Nm 21) y a los madianitas (Nm 31,1-12). **4.** *tuvieron sed:* Cf. Ex 17,1-7; Nm 20,2-13. *te invocaron:* El escritor ignora las murmuraciones de Israel y presenta una versión idealizada que le es sugerida por Sal 107,6.

B) Tema: Israel se beneficia con las mismas cosas que dañan a Egipto (11,5). La alusión al agua brotada de la roca ofrece al autor la oportunidad de hacer una observación sobre los acontecimientos del éxodo, que serán el tema de su homilía: los israelitas recibieron beneficio de aquellas mismas cosas que constituyeron el castigo de los egipcios. Esta idea cuenta con un primer testimonio en Sab y más adelante aparecerá también en Filón *(De vita contemp.,* 102).

C) Ilustración del tema en cinco dípticos antitéticos (11,6-19,22). Inmediatamente después de enunciar el tema, el autor prosigue no con una continuación del relato iniciado en 11,2-4, sino con el primero de sus contrastes. La preposición *anti* («en vez de») sirve de gozne a los cuatro primeros dípticos (11,6; 16,2; 16,20; 18,3).

33 a) PRIMER DÍPTICO: EL AGUA DE LA ROCA EN VEZ DE LA PLAGA DEL NILO (11,6-14) (incl.: *sed,* 11,8.14). El agua castiga a los egipcios (Ex 7,17-24) y beneficia a Israel (Ex 17,5-7; Nm 20,8-11) en el desierto (6-7). Los israelitas tuvieron sed en el desierto, como antes les ocurrió a los egipcios durante la plaga, pero en el caso de Israel se trataba únicamente de una prueba y de una demostración de cómo eran castigados

sus enemigos (8-11). A los egipcios, las noticias de la buena suerte que acompañaba a los israelitas sólo sirvieron para aumentarles la pesadumbre (12-14). **6.** *en vez de una fuente:* Es posible traducir este versículo como una alusión a los pozos que hubieron de cavar los egipcios cuando el Nilo se convirtió en sangre (Ex 7,24); el contraste estaría entre este deficiente suministro de agua y la abundancia de ella con que contaba Israel. Cabe también la traducción de BJ, y entonces el contraste se establece entre las aguas como castigo y como bendición. **7.** *decreto:* Según Ex 7,14-24, la intención de esta plaga era inducir al faraón para que permitiera la marcha de Israel. Sab considera que la plaga fue un castigo por el decreto del faraón que se menciona en Ex 1,16.22. *les diste:* A los israelitas. **8-9.** En Dt 8,2-5 se interpretan los sufrimientos de Israel en el desierto como una prueba, y lo mismo en el v. 10, pero ahora Sab añade una razón más para explicar la sed. *castigar, corregir:* Repetición del tema de 3,4-10 (cf. también 12,22). **9.** *siendo atormentados:* El autor supone que algunas de las plagas se prolongaron mientras Israel estaba ya en el desierto (cf. 16,4.22). **11-10.** Sobre la posible transposición de estos versículos, cf. Skehan, «Traditio» 3, 9-10. **11.** *los de lejos y los de cerca:* Desde el punto de vista de Israel en el desierto. **12.** *doble daño:* Quizá al recuerdo de sus sufrimientos se añade el reconocimiento de que Yahvé había triunfado sobre los dioses de Egipto. También es posible que el doble daño consista en tener que admitir el triunfo de Moisés (14) además del poder de Yahvé (13). **13.** Como en 16,8, el autor supone que los egipcios estaban informados de lo que iba ocurriendo en el desierto (cf. Ex 32,12; Nm 14,13; Dt 9,28). **14.** *diferente:* Los egipcios no fueron aliviados en su sed (o bien cf. v. 10).

34 b) SEGUNDO DÍPTICO: CODORNICES EN VEZ DE SABANDIJAS (11,15-16,15). El díptico se presenta en tres pasajes: 11,15-16; 12,23-27; 15,18-16,4, cada uno de los cuales va seguido de una digresión (→ 10, *supra).*

1) *11,15-16 más una digresión sobre el poder y la misericordia de Dios* (11,17-12,22). El díptico comienza recordando las plagas de sabandijas que fueron enviadas a Egipto, según el autor, como un castigo por tributar culto a los animales (11,15-16). **15.** *serpientes:* En Egipto recibían culto las serpientes, cocodrilos, lagartos y sapos. *insectos:* Escarabajos. *animales brutos:* Sapos (Ex 8,1-15), mosquitos (Ex 8,16-19), moscas (Ex 8,20-24) y langostas (Ex 10,3-15). **16.** La idea, conocida ya por Sal 7,15-16; 57,6; Prov 26,27; 2 Mac 9,6, es una verdad de experiencia, no un principio absoluto.

35 La digresión, motivada por la mención del pecado y su correspondiente castigo en 11,16, se divide como sigue:

A) Dios es todopoderoso (11,17-22)

B) En virtud de su poder también es misericordioso (11,23-12,22)
   a) Dios perdona a los hombres porque los ama (11,23-12,8)
   b) El poder de Dios es la fuente de su misericordia (12,9-18)
   c) Lección que debe sacarse (12,19-22)

36 A) Dios es todopoderoso (11,17-22) (incl.: *mundo,* 11,17.22). Dios pudo castigar a los egipcios con la muerte o de otras mil maneras, porque es todopoderoso. **17.** *de materia informe:* Alusión al caos primigenio de Gn 1,2. **20.** *medida, número y peso:* Dios no interfiere sin necesidad el curso normal de la naturaleza (cf. 2 Esdras 4,36-37). La frase puede haber sido tomada de Platón (cf. E. des Places, Bib 40 [1959], 1016-17). **22.** *grano de una balanza:* Pequeña partícula usada para pesar.

37 B) En virtud de su poder también es misericordioso (11,23-12,22) (incl.: *misericordia,* 11,23 y 12,22; *abandonar la maldad,* 12, 2.20. El término *metanoia [arrepentirse,* 11,23; *arrepentimiento,* 12,10. 19], que sólo aparece aquí, marca el principio de cada una de las tres subsecciones).

38 a) Dios perdona a los hombres porque los ama (11,23-12,8) (incl.: *hombres,* 11,23 y 12,8; *perdonas/perdonaste,* 11,26 y 12,8). Dios, cuyo poder es irresistible (cf. 11,21) y que, por consiguiente, está libre de cualquier traba, ama a todas las cosas que creó, pues sólo el amor puede explicar que las hiciera y las siga manteniendo en el ser. En virtud de este amor, perdona a sus criaturas y es paciente con ellas para que se arrepientan (11,23-12,2; incl.: *pecados,* 11,23 y 12,2). Dios llegó a conceder una oportunidad de arrepentirse a los malvados cananeos, pues también ellos eran hombres que él había creado (12,3-8; incl.: *tierra,* 12,3.7).

23. Este versículo anuncia el tema del resto de la digresión. La misericordia de Dios es una prolongación de su potencia creadora (11,24-12,2) y del dominio con que controla su propia fuerza (12,16-18). **24-26.** En ningún otro lugar del AT se encuentra una expresión tan enérgica del amor divino hacia todas las cosas o una razón aducida para confirmarlo. **12,1.** *espíritu imperecedero:* La sabiduría como agente de la inmanencia de Dios (1,7; 7,24; 8,1) o como aliento vital puesto en las criaturas por Dios (Gn 2,7; Job 27,3; 33,4; 34,14; Sal 104,30). **4.** *odiabas:* Manifiestamente en sentido distinto de 11,24; aquí, este término expresa el antagonismo entre Dios y el pecado. **4-5.** *obras de hechicería:* Cf. Dt 18,9-12. **5.** Se ha propuesto una nueva ordenación de los esticos y del texto corrompido (cf. Skehan, «Traditio» 3, 10-11). **6.** *quisiste destruirlos:* Cf. Nm 33,52. **8.** *avispas:* Cf. Ex 23,28; Dt 7,20; Jos 24,12.

39 b) El poder de Dios es la fuente de su misericordia (12,9-18) (incl.: *poder,* 12,9.18). Dios otorgó a los cananeos una oportunidad para arrepentirse, pero no porque fuera incapaz de encontrar los medios para castigarlos o porque temiera que alguien le opusiera resistencia o le acusara de actuar injustamente. El es hacedor de todos, Dios único a cuyo poder nadie se opone (cf. 11,21), ni rey ni príncipe (12,9-14; incl.: *juzgar,* 12,10.13). El poder de Dios no es causa de acciones arbitrarias, sino fuente de su justicia (16a). En consecuencia, su fuerza no se ejerce contra el inocente (15), sino contra los que desafían su omnipotencia (17). El dominio de Dios sobre todas las cosas es la raíz de su misericordia (16b), pues nunca pierde el control de su poder (18), y,

por tanto, ejerce su justicia y su dominio con gran suavidad (12,15-18; incl.: *dominio/dueño; indulgencia,* 12,16.18). **10.** *arrepentimiento:* Ex 23,29 (cf. Dt 7,22) y Jue 2,22; 3,1-2 ofrecen otros puntos de vista sobre la gradual condenación de los cananeos por Dios. **11.** *raza maldita:* Probable alusión a Gn 9,25. **16.** *el poder es la fuente de tu justicia:* Cf. 2,11, donde los malvados afirman que la fuerza es su norma de justicia. Al revés que los malvados, cuya debilidad e inseguridad les hace emplear injustamente toda la fuerza que poseen, Dios, que es todopoderoso y nada tiene que temer, no experimenta ninguna perturbación moral ni pierde el equilibrio, siendo, por consiguiente, justo y misericordioso. **17.** *no creen:* Los paganos. *los que te conocen:* Los israelitas que se apartan de Dios. **18.** *juzgas:* Quizá se refiera a la acción de Dios en el v. 17; pero puede tratarse también de una afirmación genérica, pues el «nosotros» parece referirse a todos los hombres. *poder:* Su omnipotencia; incluye el poder de Dios, así como su capacidad para controlarlo.

40 c) Lección que debe sacarse (12,19-22) (incl.: *enemigos,* 12,20. 22). Con su acción misericordiosa, Dios inculca a Israel que debe templar la justicia con la piedad, al mismo tiempo que expresa la razón que tiene el pueblo para esperar que Dios le siga concediendo su misericordia. **21.** *consideración:* En el sentido de que tiende a suavizar las exigencias de su justicia. *padres:* Los patriarcas. **22.** *largamente: Muriotēti.* Esta idea no encaja muy bien en el contexto de la misericordia; quizá deba enmendarse este texto por *metriotēti,* «con moderación» (cf. A. Vanhoye, RSR 50 [1962], 530-37).

41 II) *12,23-27 más una digresión sobre el falso culto* (13,1-15,17). Finalizada su primera digresión, el autor vuelve al «panel» referente a Egipto, en su segundo díptico. **25.** Los egipcios fueron tratados como si fuesen niños. Los niños se pusieron a adorar animales, y éstos hicieron juguete de ellos. *burla:* No un castigo en broma, sino una pena real que puso en ridículo a los dioses y a sus adoradores. **26-27.** Los egipcios no escarmentaron con las plagas de animales (el juego de niños). Llegaron a reconocer al verdadero Dios (Ex 10,16); pero, persistiendo en oponerse a él, experimentaron la condenación final: la muerte de sus primogénitos y la destrucción de su ejército en el mar Rojo.

42 A propósito de que los egipcios llegaron a reconocer al verdadero Dios, pero siguieron oponiéndose a él, nuestro autor hace una nueva digresión, esta vez sobre el culto falso. Divide a estos adoradores en dos grupos: los que rinden culto a la naturaleza y los que adoran ídolos hechos por mano de hombre. La digresión se estructura como sigue:

A) Culto a la naturaleza (13,1-9)
B) Idolatría (13,10-15,17)
  a) Introducción (13,10)
  b) El carpintero y las imágenes de madera (13,11-14,2)
  c) Apóstrofe (14,3-6) y transición (14,7-11)
  d) Origen y daños de la idolatría (14,12-31)
  c') Apóstrofe (15,1-3) y transición (15,4-6)

b') El alfarero y las imágenes de barro (15,7-13)
a') Conclusión (15,14-17)

(Sobre la digresión, cf. H. Eising, Bib 40 [1959], 393-408).

43 A) Culto a la naturaleza (13,1-9) (incl.: *capaces de conocer,* 13, 1.9). Locos han sido todos los hombres que no conocieron a Dios a través de sus obras y los consideraron como dioses. Las obras son grandes y poderosas, pero su hacedor lo es mucho más, y a través de ellas puede ser conocido. Estos adoradores de la naturaleza son bienintencionados, y han sabido orientarse en la verdadera dirección; son, por consiguiente, menos dignos de reprensión que otros. Pero, debido a que aplicaron su entendimiento sólo de una manera superficial, no pueden ser del todo excusados. El autor no trata de ofrecer un argumento para probar la existencia de Dios. Como hebreo, ni siquiera concibe la posibilidad del ateísmo puro. La existencia de Dios es un hecho; el problema, para los hombres, se plantea a la hora de identificarlo. Esta sección es única en todo el AT. El conocimiento de Dios en Israel no derivaba de unos argumentos racionales, sino de la experiencia que tuvo el pueblo de las acciones salvíficas de Dios en su favor. Los griegos, por otra parte, trataban de llegar al conocimiento de Dios filosóficamente, y nuestro autor reconoce ahora la validez de esta vía para llegar al conocimiento del Dios verdadero, el de Israel. Pablo hará suya esta idea en Rom 1,19-25. **1.** *por naturaleza:* «No iluminados por la sabiduría», o, como diríamos nosotros, «necios de nacimiento». *al que es:* Alusión al nombre hebreo de Dios en Ex 3,14, pero quizá, por influencia platónica, se expresa aquí también la idea de Dios como ser absoluto y existencia pura, algo que no dice el texto de Ex. **2.** *gobernantes del mundo:* Cf. Gn 1,16. (Sobre esta sección, cf. C. Larcher, LumVi 14 [1954], 197-206).

44 B) Idolatría (13,10-15,17) (incl.: *cosas muertas; manos; hechas/hace,* 13,10 y 15,17). Nuestro autor se lanza ahora a una sátira contra la idolatría, inspirada en Is, Dt, Os, Jr y Sal. La sección central de la digresión es un ataque contra la idolatría porque es de origen humano y constituye la fuente de todos los males (14,12-31); va enmarcada por una descripción satírica de un carpintero que fabrica ídolos de madera (13,11-14,2) y un alfarero que los hace de barro (15,7-13).

45 a) Introducción (13,10) (incl.: *obra[s]; mano[s]).* Mucho más miserables que los adoradores de la naturaleza son los que ponen su esperanza en ídolos sin vida, hechos por sus manos. *piedra inútil, obra de mano antigua:* Probablemente, un meteorito con ciertos rasgos regulares, debidos a la casualidad o a la mano del hombre (cf. Act 19,35).

46 b) El carpintero y las imágenes de madera (13,11-14,2) (incl.: *fabrica/fabricó; arte/artífice,* 13,11 y 14,2). Un carpintero fabrica cosas útiles con la madera, utiliza las virutas para calentar su alimento, pero cuando tiene un trozo de madera que no sirve para nada va haciendo con ella una imagen en sus ratos libres. Luego, él mismo y otros dirigen sus plegarias a una cosa tan inútil. La descripción está tomada directamente de Is 44, y es ampliada con un vocabulario que recuerda el del

mismo profeta (Is 44,9-20; 40,18-20; 41,6-7). **14.** *rojo:* Los autores antiguos hablan de imágenes de Zeus, Príapo y Diónisos pintadas de rojo.

47 c) Apóstrofe (14,3-6) y transición (14,7-11). El ejemplo de la nave desemboca en un apóstrofe en forma de himno dirigido a Dios (incl.: *guía[da],* 14,3.6), que es el verdadero guía de todos los barcos que se lanzan al mar, lo mismo que cuando guió el arca de Noé. **3.** *calzada:* La terminología recuerda el éxodo, pero aquí, a primera vista, se refiere únicamente a los barcos. **5.** *inactivas:* Los barcos hacen posible el comercio; de otra manera, los frutos de la tierra escasearían por falta de medios de distribución. **6.** *gigantes:* Alusión a Gn 6,4.

En 14,7-11, el pensamiento empalma con 13,10 (aplicación del término «dios» a las imágenes hechas por mano de hombre), y, a modo de transición a la próxima sección, el autor añade que los mismos ídolos serán sometidos a juicio, porque inducen a los hombres al mal (incl.: *llega[n] a ser,* 7 y 11). **7.** *madero:* El arca. *justicia:* La justicia divina que va al justo.

48 d) Origen y daños de la idolatría (14,12-31) (incl.: *ídolos,* 14, 12-30). Los versículos iniciales introducen el tema de esta sección central: los ídolos son de origen humano, y llevan a males sin cuento (12-14; incl.: *inventando/inventó,* 12 y 14). El autor ofrece dos ejemplos de cómo se originó la idolatría. Un padre dolorido por la pérdida de su hijo manda fabricar una imagen de éste; pronto se le tributa culto con sus correspondientes ritos; a veces este culto llega a imponerse con la fuerza de las leyes. También se convierte pronto en objeto de culto la imagen de un rey (15-20; incl.: *honra[ba]; hombre,* 15 y 20). La idolatría, siendo mala en sí misma, lleva además a otros males (cf. Rom 1,26ss) por los ritos inmorales que con ella se relacionan (21-27; incl.: *mal[es],* 22 y 27). También es causa la idolatría de juramentos en falso, y todos los que practican la idolatría y el perjurio serán castigados (28-31; incl.: *juramento,* 29 y 31). **14.** *vanidad:* Vaciedad y locura. **15ss.** Lo más natural sería que los hijos venerasen a sus antepasados muertos (cf. 2 Mac 11,23), pero son conocidos algunos casos de veneración tributada a los hijos fallecidos, en Egipto y en otros lugares. **20.** La teoría de que los dioses paganos eran en su origen gobernantes deificados fue popularizada por Evémero hacia 290 a. C. **21.** *dolor:* Como el que se describe en los vv. 15-16. *tiranía:* Cf. vv. 17-20. *nombre incomunicable:* El nombre de «Dios», que no puede ser atribuido a las criaturas (cf. Is 42,8). **22.** *guerra:* Descontrol interno de las pasiones y violencia externa (cf. 14,23ss) causados por la ignorancia del verdadero Dios. *paz:* Para un judío, el bienestar espiritual y temporal. **28.** *frenesí... oráculos:* El furor mántico. **30.** *idea falsa de Dios:* Ofensiva para la dignidad de Dios.

49 c') Apóstrofe (15,1-3) y transición (15,4-6). El tema del castigo reservado a los malos desemboca en un apóstrofe dirigido a Dios (incl.: *reconocer tu poder,* 15,2.3), que es misericordioso y, al contrario que los ídolos, tiene verdadero poder. Aunque cometamos el pecado de

la idolatría, seguimos perteneciendo a Dios, al que conocemos por haber experimentado sus obras poderosas en nuestro favor. Pero si reconocemos que somos suyos, no pecaremos, porque el verdadero conocimiento de Dios (es decir, la entrega total) equivale a la justicia perfecta (y la justicia es inmortal; cf. 1,15). De ahí se sigue que el primer paso hacia la inmortalidad es el reconocimiento del poder de Dios. **3.** *poder·* Puede referirse también al que Dios tiene para destruir la muerte. Este versículo es difícil (para un examen de las diferentes opiniones y una exposición más amplia, cf. R. E. Murphy, CBQ 25 [1963], 88-93). Cf. Jn 17,3.

Los versículos siguientes (15,4-6; incl.: *forma; ansían,* 5 y 6; *mal[o],* 4 y 6), con un vocabulario que recuerda 14,9-11 («insensato»; «hacer») y 13,10 («muerto»; «espera»), resumen las ideas expuestas hasta el momento y sirven de transición a la sección final. **6.** *esperanzas:* La vana confianza en los ídolos o ellos mismos.

50 b′) El alfarero y las imágenes de barro (15,7-13) (incl.: *piezas; tierra,* 15,7.13). El alfarero, al igual que el carpintero, fabrica cosas útiles para nuestro servicio (cf. 13,12), pero del mismo barro con que él y sus utensilios fueron formados, ahora hace un ídolo. Toda su existencia carece de valor, por no haber reconocido a su creador y pensar que la vida es un tiempo que sólo sirve para acumular ganancias (cf. 13,19; 14,2). Ciertamente, el alfarero es peor que cualquier otro fabricante de ídolos, pues nadie mejor que él conoce la fragilidad de tales figuras. **7.** Cf. Is 45. **9.** *rivaliza:* Los ídolos de barro se vidriaban y doraban. *falsificaciones:* Por dos motivos: porque son imitaciones de imágenes valiosas y porque representan a unos dioses inexistentes. **11.** *alma, espíritu:* Cf. comentario a 1,4. **12.** *malos:* Este fabricante de ídolos, a diferencia del carpintero, no cree en ellos.

51 a′) Conclusión (15,14-17). El hilo de las ideas vuelve al tema de los egipcios (14) y a los ídolos muertos, hechos por mano de hombre, de 15,5 y 13,10. **15.** Cf. Sal 115,4ss y 135,15ss. *ídolos de las naciones:* El autor proyecta hacia el pasado el sincretismo religioso del período helenístico. **16.** *espíritu:* Cf. comentario a 1,4. *ha recibido prestado:* Cf. 15,8. **17.** *mortal:* Ya que el hombre está condenado a morir, sólo puede hacer cosas perecederas. «Muerte», en la segunda parte de Sab, se refiere únicamente a la muerte física (12,20; 16,13; 18,12-20; 19,5).

52 III) *15,18-16,4 más una digresión sobre las serpientes del desierto* (16,5-15) (incl.: *tormento,* 16,1.4; *vino/venga,* 16,5.14). El autor vuelve al «panel» alusivo a Egipto en el segundo díptico. Peor todavía que el sincretismo religioso de los egipcios (cf. 15,15) es el culto que tributaban a los animales, que, ciertamente, no tienen ni inteligencia ni belleza alguna que sirva para realzarlos; en consecuencia, fueron castigados con plagas de sabandijas. Pero mientras los animales azotaron a los egipcios, fueron una bendición para los israelitas en el desierto, pues Dios les mandó las codornices (Ex 16,2-13; Nm 11,10-32). Contra los egipcios fueron enviadas unas criaturas repugnantes, que les hicieron aborrecer hasta la vista de los manjares y no pudieron satisfacer su hambre, al paso que Israel la calmaba comiendo codornices. El hambre sirvió

para que los egipcios recibieran el castigo merecido por su tiranía; Israel la sufrió únicamente para que experimentara (cf. 11,8) hasta qué punto eran atormentados sus enemigos. **15,18.** *estupidez:* Desde el punto de vista de la falta de inteligencia en los animales. *los demás:* Animales. **19.** *excluidos:* El versículo resulta oscuro. Quizá se alude a la maldición de la serpiente (Gn 3,14-15) o a una leyenda según la cual los reptiles quedaron excluidos de la bendición y aprobación de Dios en Gn 1. **16,2.** De nuevo nos ofrece el autor un relato idealizado, sin mencionar las murmuraciones de Israel en el desierto (Ex 16,2-8) ni la ira de Yahvé (Nm 11,33-34). **3.** *perdiesen el apetito:* Se alude a las ranas en los hornos y en las artesas de amasar (Ex 8,3). **4.** *atormentados:* El autor supone que el hambre de Israel se produjo al mismo tiempo que la de los egipcios.

53 Nueva digresión. Es cierto que también Israel sufrió una plaga de serpientes (Nm 21,6-9), pero no significó un castigo de muerte, como ocurrió con los egipcios. Fue únicamente una advertencia para que pensara en el Sinaí y en su dependencia de Dios, y Dios le salvó de la muerte. El incidente sirvió además para convencer a los egipcios de que Yahvé, y no el hombre, es quien tiene poder sobre la vida y la muerte; pues el hombre puede quitar la vida, pero no darla. **6.** *tuvieron:* El autor parece suponer que el signo de salvación (la serpiente de bronce) ya existía cuando sobrevino la plaga de las serpientes (sin embargo, cf. Nm 21,9). **8.** De nuevo supone el autor (cf. 11,13) que los egipcios están al corriente de los sucesos del desierto (cf. Ex 32,12; Nm 14,13; Dt 9,28). **9.** *langostas y moscas:* Paráfrasis de la plaga de sabandijas. *mataban:* Resulta un tanto hiperbólico; quizá se funde en Ex 10,17 o en la leyenda consignada por Josefo (*Ant.,* 2.14, 3). **13.** *regresar:* No significa una resurrección escatológica, sino que Dios puede devolver la vida (1 Re 17,17-23, etc.). **14.** *espíritu, alma:* Cf. comentario a 1,4. *confinada:* Por las «puertas de la muerte» (Sal 9,13; 107,18). **15.** Este versículo pertenece a la digresión, no al díptico siguiente (cf. Dt 32,39; Tob 13,2). *escapar:* Puede formar una inclusión con «excluidos» de 15,19 para señalar el final del segundo díptico.

54 c) TERCER DÍPTICO: LLUVIA DE MANÁ EN VEZ DE LA PLAGA DE TORMENTAS (16,16-29) (incl.: *agua,* 16,17.29). El díptico propiamente dicho, el que ocupa lugar central entre los cinco, se desarrolla en 16, 16-22 (incl.: *lluvias, granizo, fuego,* 16,16.22) y va seguido de una digresión sobre la creación (16,23-29), tema que volverá a tomarse en la conclusión de la obra (19,6-21). Mientras los egipcios eran castigados por asombrosas trombas de agua y granizo y sus cosechas quedaban destruidas por el fuego (rayos), que no se apagaba con la lluvia ni dañaba a los animales enviados para atormentarles (cf. Ex 9,22-26), Dios hacía llover el maná —alimento de ángeles (Sal 78,25), pan del cielo (Sal 105,40)— sobre los israelitas en el desierto. El maná tomaba todos los sabores imaginables y, aun siendo semejante a la escarcha y al hielo, el fuego no lo deshacía cuando era cocido (Ex 16,23; Nm 11,8), a fin de que Israel, viendo esta alteración de la naturaleza, cayera en la cuenta

de que el fuego estaba destruyendo las cosechas de Egipto en medio de la lluvia. **17.** Cf. 5,17. **18.** *bestias:* A pesar de Ex 8,13.31, el autor da por supuesto que las plagas de animales se prolongaron durante la de lluvia y granizo. **20.** *satisfacer:* En la literatura rabínica hay también una leyenda sobre este punto. Este versículo se aplica a la eucaristía en la liturgia del santísimo sacramento. **22.** *nieve y hielo:* El maná era «como escarcha» (Ex 16,14) y tenía «la apariencia de hielo» (Nm 11,7 en los LXX). Ambas comparaciones se usan aquí bajo la influencia de Sal 148,8.

A continuación, el autor reasume la idea del v. 17 en una digresión sobre la creación (16,23-29). Dios actúa a través de la creación para premiar y castigar, dando así lecciones morales. A fin de proporcionar alimentos a Israel, la naturaleza se transformó de diversas maneras, de forma que Israel aprendiera que no es el alimento, sino la palabra de Dios, lo que asegura la salvación del hombre (23-26; incl.: *nutrir,* 23 y 26). Más aún: el maná, que no era destruido por el fuego cuando se cocinaba, se deshacía al darle el sol (Ex 16,21); en consecuencia, hay que dar gracias a Dios antes de la aurora, pues el maná que se derrite es imagen de las esperanzas del hombre ingrato (27-29; incl.: *deshacerse,* 27 y 29). **29.** El *Šemá* había de recitarse (según la Mishnah, *Berakot,* 1, 2) cuando los rayos del sol alcanzaban a iluminar las cumbres de los montes.

55 d) CUARTO DÍPTICO: LA COLUMNA DE FUEGO EN VEZ DE LA PLAGA DE LAS TINIEBLAS (17,1-18,4) (incl.: *prisioneros de tinieblas,* 17,2 y 18,4). Mientras los egipcios quedaban prisioneros de una oscuridad total (Ex 10,21-23), perseguidos por pavorosas apariciones, escuchando ruidos terroríficos y presa de un pánico cuya causa no era otra que sus malas conciencias, los israelitas, que habían disfrutado ya de una gran luz en Egipto (Ex 10,23), eran guiados en el desierto por una columna de fuego (Ex 13,21-22; 14,24, etc.), ya que eran los futuros portadores de la luz de la ley. Esta magnífica descripción de la plaga de las tinieblas es un buen ejemplo de narración midráshica, o «nueva versión de un relato bíblico». El relato se embellece con leyendas, especulaciones y aportaciones imaginarias del autor para darle más viveza y destacar su significación teológica.

1. En cuanto a las ideas, cf. Sal 92,6-7; Sab 5,3ss. **2.** *exiliados:* Las tinieblas los separaban incluso de Dios. **3.** *pecados secretos:* Cf., quizá, 14,23. El autor ve en esta plaga otro ejemplo de la ley del talión (11, 16); la oscuridad moral es castigada con la oscuridad física. *apariciones:* Adorno legendario del relato bíblico, como otros muchos detalles. **6.** *fuegos:* Probablemente, relámpagos. *al brillar:* Los relámpagos resultaban mucho más espantosos que la misma oscuridad. **7.** Alusión a los magos (Ex 7,11.22; 8,7; 9,11), impotentes ante la plaga. **9-10.** Durante la prolongada oscuridad, cuando nada realmente terrible se hallaba cerca de los magos, el recuerdo (o la continuación) de las anteriores plagas hacía que con su imaginación poblaran las tinieblas de cosas tan terribles que hasta el mismo aire les infundía espanto. **11.** *cobardemente, testifica:*

El malvado se siente lleno de temor a causa de sus mismas malas acciones, y ello es el testimonio más elocuente de su culpabilidad. Los vv. 12-13 desarrollan esta idea. *conciencia:* La primera vez que aparece el término *syneidēsis* con este significado en griego bíblico. **12-15.** Quizá constituya una digresión intencionada. **13.** *expectación:* El miedo equivale a una expectación en la incertidumbre. **14.** *impotente:* La noche no tenía poder alguno para causar daño; el inframundo es un lugar cuyos habitantes carecen de todo vigor. *sueño:* Expresión retórica. El autor, para indicar la inactividad impuesta por las tinieblas, echa mano de una serie de términos que evocan la quietud de la noche. **15.** *encerrado:* Privado del uso de la razón (v. 12). *caía bajo:* Probablemente haya de enmendarse por «se derramaba», como lectura más difícil. **16.** El sujeto ya no son los magos, sino los egipcios en general. **18-19.** Siete ruidos naturales, pero que escuchados en medio de la oscuridad infunden terror. **21.** *que vendrían después:* En el *šeol. insoportables:* Sus malas conciencias. **18,2.** *daban gracias:* No aparece en el relato bíblico. *a causa de la diferencia:* Abogaban junto con Israel para que se permitiera marchar a este pueblo, de manera que cesara aquella plaga que sólo padecían los egipcios. **3.** *mitigado:* La nube los resguardaba de los ardores del sol (cf. 10,17).

56 e) QUINTO DÍPTICO: LA DÉCIMA PLAGA Y EL ÉXODO CON QUE DIOS CASTIGÓ A LOS EGIPCIOS Y GLORIFICÓ A ISRAEL (18,5-19,22) (incl.: *tu pueblo,* 18,7 y 19,22; *glorificaste,* 18,8 y 19,22). El díptico propiamente dicho se encuentra en 18,5-19 y 19,1-5.

1) *18,5-19 más una digresión sobre la plaga en el desierto* (18, 20-25). Hay dos digresiones (18,20-25 y 19,6-21). En castigo por su decisión de matar a los niños israelitas (Ex 1,22-2,10), los egipcios son condenados a perder sus primogénitos (Ex 11,4-6; 12,29-32). Así tuvieron que entender que Israel era hijo de Dios (18,5-19; incl.: *perecer,* 5 y 19). **5.** *un niño:* Moisés. *en castigo:* Ex no establece relación alguna entre la matanza de los niños hebreos y la décima plaga; pero según Sab, éste es otro caso en que se aplica la ley del talión (11,16): los egipcios, que mataron a los hijos varones de los israelitas, pierden ahora sus primogénitos, y los que se sirvieron del Nilo para ahogar a los niños de Israel, se ahogan ahora en el mar Rojo. **6.** *padres:* Los israelitas del éxodo (Ex 11,4-7) o, quizá mejor, los patriarcas (Gn 15,13-14; 46,3-4, etc.) a quienes Dios había jurado que liberaría a sus descendientes. **8.** *convocaste:* Elegiste de entre todos los pueblos de la tierra. **9.** *sacrificios:* La Pascua, que creó la unidad religiosa. *institución:* Se refiere a la ley que mandaba celebrar la Pascua o a la idea expresada en el versículo siguiente. *alabanza de los padres:* El autor describe a los israelitas entonando las alabanzas de los padres del mismo modo que el Israel posterior cantaba el Hallel (Sal 113-118) durante la Pascua. **10.** *grito:* Cf. Ex 12,30. **12.** *no bastaban:* Adorno sobre Nm 33,3-4. **13.** *hechicerías:* Cf. Ex 7,11; 8,7. *hijo de Dios:* Amplificación de Ex 12,31 (cf. también Ex 4,22-23). **14-19.** Descripción inspirada en Ex 12,23; Job 4, 13-15; 1 Cr 21,15-27. La liturgia utiliza este pasaje acomodándolo a la

encarnación, uso que ya está atestiguado en san Ignacio *(Ep. ad Eph.,* 19; cf. A. Cabaniss, VigChr 10 [1956], 97-102). **15.** *palabra:* En el AT, la palabra de Yahvé se consideraba como el instrumento encargado de ejecutar los juicios divinos (Os 6,5; Jr 23,29, etc.; cf. también Tg. Jon sobre Ex 12,29). **17.** *les:* A los primogénitos. *sueños:* Detalle tomado de Job 4,13-15, y no del relato del Exodo. No sólo los supervivientes, sino los mismos condenados a morir tuvieron que reconocer la mano de Dios.

57 *Digresión sobre la plaga en el desierto* (18,20-25) (incl.: *prueba; cólera,* 18,20.25). Es cierto que Israel hubo de experimentar una plaga de muerte en el desierto (Nm 16,44-50) igual que los egipcios, pero el paralelo es sólo aparente: la plaga no se prolongó gracias a la intercesión de Aarón. **22.** *devastador:* En 4 Mac 7,11 se dice que es un ángel. **23.** *cerró el camino:* Deteniendo al devastador. **24.** *todo el mundo:* Las vestiduras de Aarón tenían carácter simbólico. La tradición judía sostiene que la larga túnica azul significaba el cielo; el ceñidor, el océano; los broches colocados sobre los hombros, el sol y la luna, etc. (cf. Filón y Josefo). *cuatro hileras:* Las cuatro hileras de piedras preciosas engastadas en el pectoral del sumo sacerdote, que llevaba grabados los doce nombres de las tribus o los patriarcas de Israel (cf. Ex 28,15-21). *grandeza:* Sobre la mitra del sumo sacerdote iban grabadas las palabras «Santo para el Señor» (Ex 28,36). **25.** *exterminador:* El término está tomado de Ex 12,23. *suficiente:* Para advertir a Israel; éste no era lo mismo que Egipto, al que le fue forzoso apurar la copa hasta las heces.

58 II) *19,1-5 más una digresión sobre la creación* (19,6-21). Los egipcios, a pesar de todo, persiguieron a los israelitas y hubieron de sufrir en el mar Rojo el colmo del castigo iniciado con la décima plaga (Ex 14,5-31). Israel, por el contrario, vive unas jornadas maravillosas mientras tienen lugar todos estos acontecimientos (19,1-5).

1. *conoció:* A Dios (cf. Ex 14,3-4). **4.** *fatalidad:* Los egipcios habían elegido libremente su mal proceder (cf. 19,13). Como no quisieron arrepentirse a las primeras advertencias (cf. 12,26), sus pecados sin arrepentimiento los llevaron a cometer nuevos pecados, y al final los alcanzó la justicia que los perseguía (cf. 14,31; Ex 14,4; Rom 9,17-24). *colmaron:* Cf. Dn 8,23; 2 Mac 6,14; 1 Tes 2,16. **5.** *maravilloso... extraordinaria:* Sin precedentes y caracterizados por milagros y maravillas. («Tu pueblo» y «glorioso» forman una inclusión intermedia con «tu pueblo» y «glorificar» en 18,7-8).

59 *Digresión sobre la creación* (19,6-21) (incl.: *criatura[s],* 6 y 21). El autor vuelve a un tema que ya tocó en la digresión del díptico tercero y central: la creación está a las órdenes de Dios (cf. 16,24-29). Aquí se añade la observación de que la creación, al colaborar en los acontecimientos del éxodo, fue renovada, pues los milagros venían a ser una repetición de la creación primera: la nube cubría el campamento (Ex 14, 19-20), lo mismo que la oscuridad (o espíritu) cubría las aguas (Gn 1,2); del mar Rojo emergió la tierra seca (Ex 14,21-22) como cuando se alzó

de las aguas primordiales (Gn 1,9-10), y de la tierra brotó vegetación («hierba», v. 7; Gn 1,11-13); la tierra produjo mosquitos (Ex 8,16-19) en vez de animales (Gn 1,24); las aguas contenían ranas (Ex 8,2) en lugar de peces (Gn 1,20); aparecieron aves procedentes del mar (Ex 16,13; Nm 11,31), lo mismo que aparecieron en la primera creación (Gn 1,20 en los LXX); un trueno acompañó al éxodo (Sal 77,17-18), como había sucedido en la creación, según Sal 104,7 (6-13a; incl.: *mar,* 7 y 12). El autor hace una nueva digresión en el segundo párrafo para observar que el castigo de los egipcios era justo, pues se habían mostrado más reprensibles en su manera de tratar a los extranjeros que los malvados habitantes de Sodoma. El autor hace notar también que unos y otros, egipcios y sodomitas, fueron castigados con la ceguera (13b-17; incl.: *justo/justamente,* 13 y 17). Volviendo al tema de la nueva creación, Sab sugiere que fue acompañada de una reorganización de los elementos fundamentales del universo, de la misma manera que al reagruparse de una manera distinta las notas se produce una nueva melodía (19,18-21). **6.** *criaturas:* Reminiscencia de Gn 1,21.24.25. *sus leyes naturales:* Léase «tus mandamientos», con muchos manuscritos griegos y latinos (cf. el paralelismo deliberado con el comienzo de la digresión de 16,24). **7.** *verdor:* Otro adorno del relato bíblico (cf. Tg. Jon). **13b-17.** Es posible que la mención de los rayos atraiga el recuerdo de los sodomitas, que fueron abatidos por una tempestad de fuego (Gn 19, 24), ofreciendo al autor la oportunidad de establecer una comparación final. **13.** *sufrieron:* Los egipcios. *huéspedes:* La hospitalidad era la ley suprema en el Próximo Oriente antiguo. *más dañinos:* Que los sodomitas. **14.** *aquellos otros:* Los de Sodoma, que no se mostraron hospitalarios con los ángeles (Gn 19,1-11). *éstos:* Los egipcios. *bienhechores:* Se alude a los servicios prestados por José (Gn 39-47). *huéspedes:* Israel había sido invitado a establecerse en Egipto (Gn 45,17-18). **15.** Se refiere a los habitantes de Sodoma. **16.** «Aquellos» (los egipcios) oprimieron a «éstos» (los israelitas). *los mismos derechos:* El autor supone que los israelitas disfrutaban ya de los mismos privilegios otorgados a los judíos bajo los Tolomeos. Es posible que en estos versículos se aluda a las condiciones en que se hallaban los contemporáneos del autor en Egipto. **17.** *fueron heridos con ceguera:* Los egipcios, con la plaga de las tinieblas. *el justo:* Lot. **18.** El autor es el primero que intenta explicar los milagros bíblicos a la luz de la idea griega de la armonía cósmica (cf. Filón, *De vita Mos.,* 1.17); cf. J. P. M. Sweet, *Miracles* [editado por C. F. D. Moule; Londres, 1965], 113-26). **19.** *criaturas de la tierra:* Al parecer se alude a los israelitas y sus ganados cuando atravesaron el mar. *los que nadan:* Las ranas. **20-21.** Cf. 16,17-22. **21.** *alimento como ambrosía:* Celeste. (Sobre la digresión, cf. Beauchamp, *op. cit.,* 491-526).

60 III) *Conclusión* (19,22). El autor saca de todo lo dicho una conclusión que sirva de aliento a sus hermanos judíos y ofrece una inclusión con 18,7-8. Muchos comentaristas han hecho notar el final brusco, sugiriendo que quizá se han perdido algunos versículos. Los esquemas numé-

ricos, sin embargo (→ 10, *supra*), indican que el texto se halla intacto; en consecuencia, el autor debió darse por contento con los caps. 11-19 como unidad literaria completa. (Bibliografía sobre los caps. 11-19: Kuhn, *op. cit.*, 334-41; E. Stein, MGWJ 78 [1934], 558-75; Fichtner, ZNW 36, 113-32; G. M. Camps, *Hom. B. Ubach* [Montserrat, 1953], 97-113; Siebeneck, *op. cit.*, 176-82; Wright, Bib 48, 176-84).

35

SALMOS

ROLAND E. MURPHY, O. CARM.

BIBLIOGRAFIA

1 INFORMACIÓN SOBRE BIBLIOGRAFÍA Y ORIENTACIONES MODERNAS: R. de Langhe (ed.), *Le Psautier* (Lovaina, *1962*); *A. R. Johnson*, en *OTMS*, *162-209*; S. Mowinckel, *Psalm Criticism between 1900 and 1935:* VT 5 (1955), 13-33.

ESTUDIOS GENERALES: J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen* (Stuttgart, 1966); P. Drijvers, *Los Salmos* (Barcelona, 1964); H. Gunkel y J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (HKAT; Gotinga, 1933); S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, I-IV (Oslo, 1921-24); *The Psalms in Israel's Worship*, I-II (Nueva York, 1962), con una bibliografía completa en el vol. 2, 271-89; H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists* (Londres, 1963); L. A. Schökel, *Salmos* (LISA; Madrid, ³1971); C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (Gotinga, 1954); trad. inglesa: *The Praise of God in the Psalms* (Richmond, 1965); T. Worden, *The Psalms Are Christian Prayer* (Londres, 1962).

COMENTARIOS: G. Castellino, *Libro dei Salmi* (Roma, 1955); M. Dahood, *Psalms*, I-II (AB 16-17; Nueva York, 1966-68); A. González, *El Libro de los Salmos* (Barcelona, 1965); P. Guichou, *Los Salmos comentados por la Biblia* (Salamanca, 1966); H. Gunkel, *Die Psalmen* (HKAT; Gotinga, 1926); E. Kissane, *The Book of Psalms*, I-II (Dublín, 1953-54); H. J. Kraus, *Psalmen*, I-II (BKAT 15; Neukirchen, 1960); E. Podechard, *Le Psautier*, I-II (Lyon, 1949-54); H. Schmidt, *Die Psalmen* (HAT 15; Tubinga, 1934); A. Weiser, *The Psalms* (Filadelfia, 1962).

ESTUDIOS ESPECIALES: C. Barth, *Die Errettung vom Tode* (Zollikon, 1947); *Introduction to the Psalms* (Nueva York, 1966); A. Falkenstein y W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (Zurich, 1953); N. Füglister, *Das Psalmengebet* (Munich, 1965).

INTRODUCCION

2 **I. Texto y versiones.** El TM de Sal está corrompido en muchos pasajes, pero recientemente ha surgido una reacción contra la desmedida tendencia a corregir que caracterizó a varios investigadores, tales como C. Briggs, H. Herkenne y H. Gunkel. En la actualidad, los estudiosos admiten la necesidad de las correcciones, incluso conjeturales, y se fundan en las pruebas de las antiguas versiones y también en los nuevos conocimientos que sobre el hebreo han procurado la lengua y la literatu-

ra de Ugarit (cf. M. Dahood, *Psalms,* I [AB 16; Nueva York, 1966], XV-XLIII). Entre las versiones antiguas, la más importante es la de los LXX, aun cuando presenta una sorprendente variedad de formas textuales; no existe todavía una edición crítica de la Peshitta siríaca, pero W. E. Barnes publicó en 1914 una edición de los Salmos. Las versiones latinas son particularmente importantes a causa de su influencia en la literatura y en la liturgia de la Iglesia. Casi todas toman como base los LXX, y así presentan una numeración que suele ser una unidad más baja que la numeración hebrea. El *Psalterium Romanum,* que se suele atribuir a una revisión redaccional de san Jerónimo, parece ser simplemente el Salterio de la VT. En Belén, el año 386, Jerónimo sacó a luz el *Psalterium Gallicanum,* que llegó a ser el Salterio de la Vg. y de los cristianos de lengua latina. Era una revisión de la VL a la luz de las Héxaplas, pero conservaba todos los defectos de los LXX, especialmente la confusión en los tiempos de los verbos. La mejor empresa de san Jerónimo, el *Psalterium iuxta Hebraeos* (ed. por la Comisión Benedictina, Ciudad del Vaticano, 1954), era una traducción hecha directamente del hebreo, que nunca, por desgracia, fue aceptada en la Vg. En 1945, por orden del papa Pío XII, fue publicada una nueva traducción latina, el llamado *Psalterium Pianum* (cf. A. Bea, CBQ 8 [1946], 4-35). Es una traducción moderadamente crítica, hecha del hebreo, que ha sido generalmente bien recibida a pesar de ciertas críticas de su latín (→ Textos, 69:100-103).

El descubrimiento de un rollo de los Salmos en la cueva 11 de Qumrán, que contiene 33 salmos completos o en parte desde el 92 hasta el 151, no añade gran cosa a la comprensión crítica del texto. Más interesante, desde un punto de vista histórico, es el hecho de que el rollo contiene el original hebreo de tres «salmos» no canónicos de un total de cinco que antes se conservaban sólo en siríaco (sobre Sal 151, cf. P. W. Skehan, CBQ 25 [1963], 407-409; cf. también DJD 4; → Textos, 69:27).

3 **II. Formación del Salterio.** El mismo libro presenta indicios de una división en cinco partes, probablemente a imitación del Pentateuco; las divisiones vienen indicadas por las doxologías de 41,14; 72,19; 89, 52; 106,48 y 150,6 (o quizá todo el Sal 150). Pero estos grupos (indicados aquí como I-V) están formados a su vez por colecciones anteriores. El salterio «elohísta» (42-83) recibe este nombre por el uso que hace del nombre genérico de Dios, Elohím, que ha sido introducido sistemáticamente en todos estos poemas en sustitución del nombre propio, Yahvé. Cabe una subdivisión ulterior de los grupos teniendo en cuenta las indicaciones de los títulos de los Sal, que reflejan una antigua tradición judía. El siguiente esquema ofrece un rápido cuadro de la situación:

I. Salmos de David: 3-41

II y III. Sal 42-72 y 73-89

42-49: Coré (44-48 son cantos comunitarios)
51-71: David (la mayoría son lamentaciones individuales)

73-83: Asaf (74-82 son cantos comunitarios)
84-88: Coré (excepto 86), una especie de apéndice al salterio elohísta

IV y V. Sal 90-106 y 107-150

93-101: Realeza de Yahvé (excepto 94)
103-107: Salmos de alabanza
111-118: Salmos aleluyáticos de alabanza
120-134: Salmos de subida
138-145: David (141-144 son lamentaciones individuales)
146-150: Salmos aleluyáticos de alabanza

C. Westermann, en cuyo artículo de «Theologia Viatorum» 8 (1961-62), 278-84 (= *Forschung am Alten Testament* [Munich, 1964], 336-43) se funda esta clara agrupación de los Salmos, discute con cierto detalle las agrupaciones interiores de estos poemas. Pero aun cuando haya algunos salmos que no pueden agruparse satisfactoriamente, el esquema refleja la complejidad del proceso de coleccionamiento. El criterio no fue tan sólo el género literario, pero hemos de notar que la mayoría de las lamentaciones individuales y la mayoría de los himnos de alabanza se encuentran en III y V (igual que el libro de las Lamentaciones forma un conjunto de lamentos nacionales, y en Qumrán, las «alabanzas» fueron reunidas para formar las *Hodayot).*

4 **III. Títulos: autor y términos técnicos.** Los títulos de los salmos no forman parte del texto inspirado. Fueron añadidos por la tradición judía precristiana y quieren proporcionar datos sobre el «autor», el tipo de salmo *(maśkîl,* etc.) e incluso la situación existencial o *Sitz im Leben* (por ejemplo, Sal 34 es atribuido a David «cuando se fingió demente ante Abimélek, quien le obligó a partir»).

La designación más corriente de «autor» es *l^e^dāwîd,* que puede significar «por», «de», «sobre» o «para» «David». La expresión «de David» en las traducciones modernas refleja la aceptación tradicional de la paternidad davídica, pero hoy la mayoría de los intérpretes católicos admiten que este término no puede tomarse en el sentido propio de autor. La atribución de los Salmos a David se halla más bien en el estilo simplificador de la atribución del Pentateuco a Moisés o de la literatura sapiencial a Salomón. La tendencia que impera hoy entre todos los intérpretes es admitir el origen preexílico de la mayoría de los salmos (a diferencia de las viejas opiniones de J. Wellhausen y T. K. Cheyne). Sin embargo, es difícil datar cada uno de los poemas con certeza dentro de ese período (cf. el resumen de las opiniones de Tournay —necesariamente discutibles— que hace J. Coppens en ETL 36 [1960], 911-13). Las indicaciones de autor son convenientes para distinguir los distintos grupos de salmos anteriores a la colección definitiva.

Por lo que se refiere a la datación de los salmos, debemos citar el veredicto de O. Eissfeldt: «Hemos de contentarnos con la afirmación general de que el Salterio contiene, además de elementos exílicos y posexílicos, cantos y partes de cantos que son antiguos y quizá muy antiguos. Esto indica que cada uno de los salmos debe ser examinado en relación con su época» (OTI 448). En el comentario que sigue, la data-

ción aproximada de numerosos salmos ha de entenderse a la luz de tal afirmación.

Los títulos contienen también no pocos términos técnicos, pero el significado de muchos de ellos ya se había perdido en la época de los LXX. La interpretación de tales términos puede resumirse así (cf. detalles en los comentarios):

5 a) DESCRIPCIONES GENERALES. «Canto» *(šîr)*. Este solía ir acompañado de música; tiene además el matiz de canto cultual, ejecutado a veces en la liturgia.

«Salmo» *(mizmōr)*. Esta palabra aparece 57 veces como término técnico en los títulos. Propiamente significa una canción acompañada con instrumentos de cuerda; los LXX traducen *psalmos*.

Miktām (6 veces) es un misterio. Se ha intentado explicarlo como salmo penitencial u oración secreta.

Maśkîl (13 veces) se ha interpretado, sobre la base del verbo *śkl,* como poema didáctico, pero se encuentra también en otros que no son didácticos. Otra posibilidad es «poema artístico», es decir, ejecutado con arte.

«Alabanza» *(t^{e}hillâ)*. Significa canto de alabanza, himno. El plural (¡masc.!) de esta palabra, *t^{e}hillîm,* se aplica a toda la colección de los Salmos.

«Oración» *(t^{e}pillâ)*. Significa lamentación y súplica.

«Canto de subida» *(šîr hamma^{a}lôt)*. Hay varias explicaciones a propósito de este título, que aparece en Sal 120-134: cantos de retorno de los desterrados, cuando «subieron» de Babilonia; cantos ejecutados por los levitas en las 15 gradas que subían al atrio de los israelitas en el templo; el paralelismo «en escalera» (anadiplosis o unión de un verso con otro por medio de una palabra-clave) que aparece en muchos de estos salmos: v. gr., 121,3-4.7-8. Es más probable que la expresión signifique «salmos de peregrinación», empleados por los peregrinos cuando «subían» a Jerusalén para las fiestas.

b) TÉRMINOS Y ORIENTACIONES MUSICALES. «Para el jefe». Se suele suponer que esta expresión, que aparece 55 veces, se refiere al director de música, pero el significado no es seguro.

«Con instrumentos de cuerda» es probablemente una indicación musical que indica el tipo de acompañamiento (Sal 4,2); lo mismo, «con instrumentos de viento» (Sal 5,1).

Yedutún (y^{e}dûtûn) puede aludir al nombre de uno de los directores de coro de David (1 Cr 9,16).

«A la octava», que aparece en 6,1; 12,1, puede referirse al instrumento de ocho cuerdas.

Šiggāyôn («canto de dolor» en 7,1) puede aludir a la lamentación.

c) TÉRMINOS DIVERSOS. *Selah,* que aparece 71 veces en 39 salmos, es completamente desconocido, pese a los desesperados esfuerzos por entenderlo. Puede indicar una elevación del tono o de los ojos; otros creen que es un signo de repetición o que significa inclinación.

Maḥălat (53,1; 88,1) es desconocido. También desconocemos otras muchas expresiones, como en 56,1 *(yonat);* 22,1 («la cierva de la aurora»). «Lirios» aparece en varias combinaciones en 45,1; 60,1; «no destruyas» en 57,1 es igualmente oscuro; igualmente *gittith* (8,1), «vírgenes» (46,1), *mût labben* (9,1), etc.

6 IV. Géneros literarios. El acontecimiento más importante en el estudio moderno de los Salmos ha sido el análisis de los géneros literarios llevado a cabo por Gunkel (→ Crítica moderna del AT, 70:39). Este autor aplicó a los Salmos el método de la historia de las formas y estableció claramente las distintas clasificaciones: himnos, lamentaciones, etc. Descubrió que estos cantos suelen corresponder a un determinado *Sitz im Leben,* a menudo litúrgico, y que comparten un acervo común de pensamientos, disposiciones de ánimo e incluso vocabulario. Cada grupo tiene su manera particular de expresión literaria y, en algunos casos, de contenido. En otras palabras: existían unos moldes, o formas fijas, en los que se fueron metiendo los salmos; éstos no eran simples efusiones personales ante Dios, cosa que debería haber resultado clara por la naturaleza estereotipada del lenguaje empleado. Los salmos siguen unos esquemas definidos que existían previamente y surgen de una situación existencial determinada a la que están vinculados, como un salmo de acción de gracias surge con ocasión de un sacrificio de acción de gracias. Hay que tener en cuenta las características formales de los géneros, pero a veces el contenido se combina con los rasgos literarios y da lugar a una clasificación (v. gr., salmos reales). Además, se encuentran a menudo composiciones mixtas (89; 102). En algunos casos, la clasificación resulta dudosa. (Sobre Gunkel, cf. la síntesis de Johnson, OTMS 162-209; la *Einleitung* de Gunkel fue publicada póstumamente por J. Begrich y sigue siendo una obra fundamental).

S. Mowinckel construyó sobre los cimientos puestos por Gunkel y llevó los estudios literarios de los Salmos completamente al ámbito del culto. Gunkel había reconocido el trasfondo cultual de muchos salmos, pero afirmaba que también hay varios poemas «espirituales», compuestos privadamente a imitación de las piezas litúrgicas. Mowinckel sostenía que los salmos tienen una orientación fundamentalmente litúrgica, y sus profundos estudios sobre la naturaleza de la realeza y el culto, así como su descubrimiento de las semejanzas existentes entre ciertos temas bíblicos y la fiesta babilónica de *Akitu* (Año Nuevo), le llevaron a suponer la existencia de una fiesta del Año Nuevo en la que era entronizado Yahvé. Casi una tercera parte de los salmos tiene esta fiesta como situación existencial. A veces, Mowinckel parece ir más allá de lo que le permiten los datos (por ejemplo, al considerar el amplio número de salmos relacionados con la fiesta y al valorar los indicios babilónicos en favor de la fiesta en Israel), pero nadie ha refutado realmente la idea de una entronización en Sal 47; 93, etc. Es difícil dar una respuesta en el sentido de que no hay pruebas en favor de una fiesta de entronización en los libros históricos del AT. Otra característica de su tesis es la llamada democratización, lo cual significa que algunos salmos recitados

originariamente por sacerdotes, profetas o reyes vinieron a expresar los sentimientos religiosos del israelita medio. De ahí que este autor entienda de manera un tanto complicada el «yo» y el «nosotros» de los salmos: por alguna razón la comunidad habla en primera persona del singular a través de su representante cultual (el rey), el cual se identifica con el pueblo (en los títulos, *l^e dāwîd* designaba originariamente al rey, no a David). Los autores de los salmos son, para Mowinckel, cantores del templo que compusieron los poemas para algún otro, un rey o director de culto. El poeta se introducía en la situación vital del hombre del culto para quien componía; de este modo, todo resultaría natural (cf. Mowinckel, *The Psalms;* A. R. Johnson, en *Myth, Ritual and Kingship* [ed. S. H. Hooke; Oxford, 1958], 205-35). Sobre la fiesta de la entronización, → Instituciones religiosas, 76:151-54.

7 Entre los adversarios de Mowinckel está H. J. Kraus, quien ha presentado una teoría propia. Sobre la base de 2 Sm 6 y 1 Re 8, este autor reconstruye una fiesta real en Sión conmemorativa de la elección de la dinastía davídica y de Jerusalén como morada del Señor. El culto implicaba la procesión con el arca, pero no la entronización (v. gr., Sal 132). Con el destierro tuvo lugar un cambio: gracias al énfasis del Dt-Is en la realeza de Yahvé, surgió la idea de una entrada de Yahvé conduciendo a su pueblo a Jerusalén, donde él es entronizado. Tal es la situación existencial de los salmos de entronización (47, etc., excluyendo Sal 95).

Otra visión fundamental, y en cierto modo monolítica, de los salmos ha sido propuesta por A. Weiser. La situación existencial de los salmos es la fiesta anual de renovación de la alianza. Teniendo en cuenta las nuevas ideas sobre el papel de la alianza en el antiguo Israel (cf. K. Baltzer, *Das Bundesformular* [Neukirchen, 1960]) y el relieve del tema de la alianza en el Salterio, la teoría de Weiser tiene ciertas posibilidades. El centro del acto cultual es la teofanía, la autorrevelación de Yahvé a los fieles, de la misma manera que la teofanía es el centro de los relatos de la alianza en el Ex. El salmista encuentra a Dios en esta actualización litúrgica de la alianza y en sus implicaciones; por ello aparecen numerosas referencias a Yahvé «sentado sobre los querubines» y a su «nombre» y «rostro». Si bien esta explicación resulta atrayente —y de hecho proporciona una explicación satisfactoria de numerosos salmos—, difícilmente puede ser la clave de todo el Salterio. Sobre la fiesta de las semanas como fiesta conmemorativa de la alianza del Sinaí, → Instituciones religiosas, 76:142.

El estudio más reciente sobre los géneros literarios ha sido efectuado por Westermann (cf. R. E. Murphy, CBQ 21 [1959], 83-87). Este autor niega que haya realmente salmos de acción de gracias (como él señala, en hebreo no existe el término «acción de gracias»); sólo hay salmos de alabanza. Estos son de dos tipos: confesionales (en los que se reconoce la intervención de Yahvé y que sustituirían a la clasificación tradicional de acción de gracias) y descriptivos (por ejemplo, 117). Pero hasta ahora esta opinión ha encontrado una aceptación bastante limitada.

8 El estudio literario de los salmos fue impulsado considerablemente por los materiales comparativos de las literaturas egipcia y mesopotámica que han ido apareciendo en los últimos tiempos. F. Stummer inició una línea de investigación que fue continuada por G. Castellino y G. Widengren por lo que se refiere a las lamentaciones babilónicas. La semejanza con las oraciones egipcias fue puesta de relieve por A. Blackman (en *The Psalmists* [ed. D. C. Simpson; Oxford, 1926]). Los paralelos con Ugarit son abundantes en punto a vocabulario y estructura poética, aunque no hay salmos ugaríticos (cf. J. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* [Baltimore, 1948]). Como en todas las cuestiones de literatura comparada, no hay que dejarse seducir por las simples semejanzas. Las mismas palabras no siempre significan las mismas cosas, ya que están matizadas por el ambiente religioso o la cultura particular en que fueron empleadas. No es justo paliar las peculiares diferencias de las religiones israelita, egipcia y mesopotámica por el hecho de que posean un acervo común de vocabulario y de esquemas mentales. Necesariamente hay semejanzas fundamentales en todo encuentro del hombre con la divinidad.

Los salmos del AT siguen en líneas generales la estructura litúrgica y poética común al Creciente Fértil. Widengren ha aducido numerosos ejemplos de la estructura fundamental de las lamentaciones mesopotámicas e israelitas (G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents* [Upsala, 1937]): invocación de la divinidad, queja en torno a distintos males (enfermedad, etc.), súplica de liberación (y perdón, puesto que existe una conexión general entre pecado y sufrimiento) y promesa de ofrecer un sacrificio. Hay una notable semejanza de vocabulario: *šeol,* animales, un rostro que se ha apartado, etc. Los investigadores han señalado la monotonía y repetición que caracterizan las oraciones acádicas, especialmente en la letanía de nombres y epítetos aplicados a los dioses (por ejemplo, ANET 385b). La intimidad con Dios que caracteriza muchos de los salmos hebreos está ausente en las oraciones babilónicas: los hombres son esclavos de los dioses. Como dice el mito de creación, han sido hechos para exonerar a los dioses del trabajo servil de cada día. Son interesantes las palabras de A. Falkenstein y W. von Soden (*op. cit.,* 56): «Los Salmos tienen una forma mucho más libre y una estructura más variada. Existen decisivas diferencias que radican en el excesivo apego de los babilonios a la tradición y en la fe incondicional de Israel en el único Dios... En resumen, podemos quizá decir que incluso las más hermosas oraciones babilónicas, a pesar de muchas ideas análogas, no igualan ni mucho menos a los Salmos, porque a sus poetas no les fue dado entregarse por completo y sin reservas al Dios en cuya voluntad creían; por tanto, podían a menudo proclamar verdades importantes, pero no la verdad».

9 a) HIMNO DE ALABANZA. Es esencialmente un canto de alabanza con la siguiente estructura: introducción, cuerpo y conclusión. La introducción es una invitación a alabar a Yahvé («cantad», «alegraos», etc.; cf. 35,1-3), que se expresa en imperativo. El auditorio varía: el justo,

Israel, los gentiles o incluso el propio salmista. Se alude frecuentemente a los gestos de la oración o a los instrumentos empleados en la alabanza de los labios. El cuerpo se introduce por medio de la partícula causal *(kî,* «porque» o «pues»; v. gr., 117,2) o de un participio o frase de valor análogo (v. gr., 104,2-4). Presenta el motivo de la alabanza: atributos de Yahvé, su obra en la creación o en la historia de la salvación, etc. La teología de los Salmos se halla particularmente en los himnos. El Señor es alabado en segunda persona o bien se habla de él en tercera. No existe una conclusión formal, sino que se suele repetir la invitación introductoria o se expresa un deseo (104,35).

La situación existencial de los himnos es, por regla general, alguna circunstancia cultual, que puede ser indicada en el poema (v. g., 100,4). Entre los famosos paralelos del Próximo Oriente podemos mencionar el himno de Amón-Re, el himno a Atón (el sol), de Ajenatón, o el himno de Osiris (cf. ANET 365ss), que presentan semejanzas estructurales y materiales con los salmos del AT. (Sobre los ejemplos de Mesopotamia, cf. Falkenstein y Von Soden, *op. cit.,* con el análisis literario de las pp. 20-22, 43-44). Los siguientes salmos pueden clasificarse como himnos: 8; 19,1-7; 29; 33; 46-48; 65; 66,1-12; 68 (?); 76; 77,14-21; 84; 87; 93; 95-99; 104; 111; 113-114; **117; 122; 129;** 134-136; 139; 145-150. Fuera del Salterio, cf. el Cántico de Débora (Jue 5) y el Cántico de María (Ex 15).

Es conveniente, dentro de los himnos, agrupar por separado los llamados cantos de Sión (46; 47; 76; 84; 87; 122), que glorifican la ciudad santa de Jerusalén y los designios de Dios sobre ella. Presentan características hímnicas, pero el nombre «cantos de Sión» se funda en el contenido.

Otro grupo de himnos son los salmos de entronización de Yahvé: 47; 93; 97; 99; a los que pueden añadirse 95; 96; 98; 100. El lector se enfrenta con una triple alternativa en la interpretación de estos himnos: histórica (que interpreta el poema refiriéndolo a un acontecimiento concreto), escatológica (por ejemplo, Gunkel, quien entiende el poema aplicándolo a los acontecimientos de los últimos tiempos) y cultual (por ejemplo, Mowinckel, quien entiende el poema sobre el trasfondo de la fiesta de entronización). En cualquier interpretación, a la hora de estudiar estos salmos habrá que tener en cuenta los siguientes datos. Primero, Yahvé es saludado como rey. Esto no significa que no fuera siempre rey; de hecho, el fundar su realeza en la creación es prueba de que lo era desde antiguo. Pero ahora esa realeza es actualizada y presentada de nuevo en el culto. Yahvé asciende a su trono: *Yahweh mālak,* Yahvé «es rey» o «se ha constituido en rey» (ambas traducciones son posibles gramaticalmente, pero cf. E. Lipinski, Bib 44 [1963], 405-60). Segundo, Yahvé es rey en virtud de su poder creador. Las alusiones a la creación adoptan los términos de la batalla mítica en la que es derrotado el caos (Sal 93,1-4; 95,5; 98,7-8). También es rey por razón de los acontecimientos del éxodo, en los que él salvó a Israel (95,6-7; 99,4-8; 100,3). Tercero, la realeza de Yahvé (por estar enraizada en la creación) no se

limita a Israel, sino que se extiende a toda la tierra. Por ello se invita a todos a alabar al que está «por encima de todos los dioses». Cuarto, estos salmos, aunque no son propiamente escatológicos, están orientados al futuro en cuanto que el gobierno y el juicio de Yahvé sobre las naciones espera de hecho su cumplimiento.

10 b) LAMENTACIONES. Las lamentaciones pueden ser personales (lamentaciones individuales) o colectivas (lamentaciones de la comunidad). En el Salterio predomina la lamentación individual (casi una tercera parte): 3; 4 (?); 5-7; 10 (9B); 14 = 53; 17; 22 (?); 25-28; 35-36; 38-39; 40,12-18; 42-43; 51; 52 (?); 54-57; 58 (?); 59; 61; 63-64; 69-71; 77,2-11; 86; 88; 102; 109; 120; 140; 141-143. El *Sitz im Leben* se advierte por el contenido: el salmista se ve en apuros e invoca a Dios para que le ayude.

Indicaremos la estructura fundamental de la lamentación, aludiendo luego a algunos problemas particulares. El canto comienza con una invocación a Yahvé (5,2; 7,1), «Dios mío», y una petición de ayuda. Con mucha frecuencia se añaden epítetos como «Dios de los ejércitos» o «mi roca y mi salvador». La introducción puede ocupar varios versículos, a veces con una expresión de confianza y un ruego. El cuerpo consiste en la descripción de la desgracia y en la petición. La desgracia puede revestir diversas formas: enfermedad corporal (Sal 6,38; 88; 102), muerte (69), pecado (51), trato injusto (35), abandono (22; 88) y especialmente persecución por los enemigos. Es sorprendente la exageración de las descripciones, de tal manera que a veces resulta imposible determinar exactamente el motivo de la lamentación a causa de lo estereotipado del lenguaje. La descripción desemboca en la petición de que el Señor intervenga, intervención que se expresa en imperfecto o en tercera persona de la forma yusiva. Se introducen distintos recursos, tales como preguntas —«¿por qué?» (10,1)— o imprecaciones contra los enemigos. Se aducen motivos específicos para mover al Señor a intervenir: confianza del salmista en Yahvé, los mismos atributos divinos, como su justicia o fidelidad (Yahvé mismo se ha obligado a intervenir), o la inocencia del propio salmista. Sorprende la manera en que se «humaniza» a Yahvé para inducirle a tener piedad e intervenir. La súplica puede incluir la promesa de ofrecer un sacrificio de acción de gracias en honor de Yahvé (61,9). La conclusión se caracteriza por una expresión de certeza en que la plegaria ha sido escuchada. Esto puede expresarse modestamente o con tal fuerza que se tiene la impresión de que ya ha tenido lugar una respuesta. Ese cambio violento plantea un problema que todavía no ha sido suficientemente resuelto (→ 12, *infra).*

H. Schmidt señaló un subtipo en los salmos de lamentación individual que él llamó «plegarias del falsamente acusado». El *Sitz im Leben* de estos salmos sería un proceso judicial efectuado en el templo, en el cual la ley resulta insuficiente para determinar la acusación. El acusado se presenta ante el sacerdote y recibe una decisión; la acción de gracias al final del poema indica que ha sido exonerado, lo cual constituye un fracaso para sus enemigos, que le habían calumniado como malhechor.

Aunque no todos estén de acuerdo con Schmidt, que es también un defensor de la fiesta de entronización de Mowinckel, su interpretación tiene cierto mérito. Schmidt enumeró unos 20 salmos pertenecientes a este tipo, pero O. Eissfeldt ha limitado prudentemente el número a cuatro: 7; 35; 57; 69 (Eissfeldt, OTI 119).

11 Los «salmos de confianza» pueden ser incluidos entre las lamentaciones porque proceden de este género literario. En la oración de confianza se toma un solo motivo, lo cual es característico de la lamentación, para desarrollarlo en un tipo de salmo. Los siguientes salmos suelen ser clasificados como de confianza: 4 (?); 11; 16; 23; 62; 91; 121; 125; 131.

En las lamentaciones individuales hay tres temas que se han estudiado con gran extensión en el pasado y todavía resultan problemáticos: los «enemigos», los «pobres» y el cambio repentino de actitud: la certeza de que Dios ha escuchado la plegaria.

A pesar de los numerosos intentos, los enemigos son difíciles de identificar. Algunas interpretaciones están hoy simplemente descartadas (por ejemplo, la explicación de B. Duhm en el sentido de que son los helenizantes del período macabeo). Mowinckel supone que se trata de hechiceros (*pō'ălê 'āwen,* «malhechores») que producen un sortilegio mágico contra el salmista. H. Birkeland los considera como adversarios políticos extranjeros (originariamente la lamentación era un salmo real en el que el «yo» es el rey; la «democratización» tuvo lugar más tarde, y los enemigos son adversarios privados del orante). Otros han interpretado a los enemigos a la luz de los pobres y oprimidos, tan frecuentemente mencionados en los salmos; serían, pues, los ricos que oprimían a los pobres. Pero estas interpretaciones son quizá demasiado concretas. Ante todo podemos admitir que los enemigos son personas reales y no meros símbolos de potencias hostiles; a fin de cuentas, se pide su castigo. ¿Cómo se les puede describir tan vivamente como mentirosos, salteadores, sanguinarios, impíos y blasfemos? ¿Cómo pudo expresarse su oposición de tan distintas maneras (a veces en un mismo salmo; por ejemplo, 22 y 35)? Son animales (león, buey, perro), ponen lazos y trampas, son un ejército que rodea al salmista. C. Barth (*Introduction...*, 43-48) ha sugerido que la finalidad de este lenguaje brutal es presentar un tipo convencional de impiedad suma. De ahí que la extravagancia resulte un tanto esquemática y estereotipada, como cumple al lenguaje sacral de la liturgia. El bien y el mal aparecen opuestos no meramente en abstracto, sino en concreto y sin términos medios. Esta mentalidad nos ayuda a comprender el extravagante lenguaje con que son descritos los enemigos y también a ver en una perspectiva correcta los llamados «salmos de maldición» (→ 18, *infra*).

Los «pobres» («necesitados», «oprimidos») presentan un parecido problema de interpretación. ¿Hasta qué punto es concreto este término? Mucho antes del fundamental estudio de A. Rahlfs (1892) se había discutido la diferencia entre *'ānî* y *'ānāw*. El estudio de Rahlfs indicaba que *'ānî* es el oprimido por la miseria y la desgracia en su vida; el *'ānāw* es

el que se humilla ante el Señor (de ahí los *'ănāwîm,* los «fieles»). Con R. Kittel tuvo lugar una espiritualización aún mayor de los términos que denotan la desgracia social (*'ebyôn*), y modernamente muchos adoptan la tesis de A. Gelin en el sentido de que el vocabulario referente a la pobreza, aunque originariamente sociológico, adquirió un marcado sentido espiritual. Para explicar esta evolución se invoca la influencia de los profetas (ya Sof; cf. 3,12) y del destierro. Mowinckel, por su parte, refiere los términos a quienes son atacados por los «malhechores» o hechiceros que lanzan maleficios sobre ellos. Dada la gran variedad de opiniones, parece que el término «pobre» puede tener un sentido tanto sociológico como religioso, y la idea dominante debe deducirse del contexto. *'Ănāwîm* aparece siempre en plural (Nm 12,13 es un singular dudoso), y es posible que este término tuviera un sentido espiritual técnico, pero hay que guardarse de espiritualizarlo sin más (cf. la exposición de P. van den Berghe en De Langhe, *op. cit.*, 273-95).

12 Al discutir la estructura de la lamentación individual aludíamos a un punto que es fundamental para el *Sitz im Leben* de estos salmos: la transición a la certeza de que la plegaria ha sido escuchada. A veces la expresión de certeza es lo suficientemente suave para compaginarse con las peticiones manifestadas; se trata, como si dijéramos, de expresiones de confianza (v. gr., 10,17-18; 26,12; 40,18; 43,4-5, etc.). Pero muchos pasajes parecen ir más lejos de una simple confianza o seguridad. El cambio de actitud es francamente violento: Yahvé «ha escuchado» (cf. Sal 6,9-10; 31,22-23; 54,8-9; 56,13-14, etc., y especialmente 22, 23-32). Este cambio se marca particularmente por el cambio en el tiempo del verbo (perfecto, que no puede explicarse como perfecto profético). En algunos casos, el cambio es tan radical que resulta difícil evitar la impresión de que estamos leyendo un canto de acción de gracias, pues el peligro ya ha pasado.

La explicación de J. Begrich (*Das priesterliche Heilsorakel:* ZAW 52 [1934], 81-92) es quizá la que se adopta con más frecuencia: en ese momento el orante habría recibido una respuesta a su plegaria: un oráculo pronunciado por el sacerdote. Es posible que 1 Sm 1,17 aluda a un oráculo semejante. Begrich, en su minucioso análisis de los poemas del Dt-Is, defiende que el estilo oracular, que es típicamente sacerdotal, fue imitado por el profeta en 41,11ss. Esta explicación ha sido indicada en numerosos pasajes del comentario a los Salmos, pero no pasa de ser una hipótesis razonable.

También se han propuesto otras soluciones. E. Podechard ponía en duda la necesidad de un oráculo: si realmente lo ha habido, ¿por qué no lo cita el salmista? Tales salmos son más bien poemas de «reconocimiento de un hecho pasado» pronunciados en el templo delante de la asamblea: se refiere toda la historia, incluso aquellos puntos (súplica, descripción de la calamidad) que podrían haber sido escritos en un «lecho de dolor». Así, el salmista revive sus aflicciones y las dramatiza, de modo que el salmo podría clasificarse mejor como de acción de gracias (por ejemplo, Sal 22). La posición de Weiser es parecida: la violenta

transición es simplemente consecuencia de unir una lamentación y una acción de gracias; la descripción de la calamidad, característica de los salmos de acción de gracias, ha sido sustituida por la misma lamentación que se pronunció durante la calamidad. Westermann ha señalado que en los salmos no existe ninguna lamentación «pura». No se da nunca una lamentación que no vaya suavizada de algún modo por la confianza o la alabanza: no existe un lamentarse por el hecho de lamentarse. El paso de la lamentación a la alegría indica que los israelitas no separaban la lamentación del contexto religioso total en que entendían a su Dios. Por tanto, lo que a nosotros nos parece una división abrupta pudo no serlo en realidad.

13 La «lamentación comunitaria» se relaciona en su espíritu y estructura con la lamentación individual; es una lamentación individual puesta en el contexto de la comunidad. El AT indica múltiples situaciones concretas en las que podemos hallar el *Sitz im Leben* de estos cantos: una crisis de guerra (Jos 7,6), una carestía (1 Re 8,33-34), una plaga (Joel 1; 2). En tales ocasiones, la nación y sus jefes se unían para celebrar una acción litúrgica especial. Los siguientes salmos suelen clasificarse como lamentaciones comunitarias: 44; 74; 79; 80; 83; 89 (?); 90; 94; 123; 126; 129; 137. La introducción consiste en la invocación usual con epítetos de matiz claramente nacionalista: v. gr., «Pastor de Israel» (80,2). El cuerpo consta de una descripción de la crisis nacional, que puede ser una profanación del templo (74,7-8) o una matanza de siervos del Señor (79,2-3). Hay muchos motivos para «humanizar» a Yahvé: los que sufren son su pueblo, su rebaño, su viña; él debe intervenir «por causa de tu nombre» (79,9) —«por causa de tu *ḥesed*» (44, 27)— porque el pueblo confía en él. La petición es a menudo un fuerte imperativo: «¡despierta!» (44,24). La conclusión suele expresar el mismo optimismo que hemos encontrado en la lamentación individual: la certeza de que la oración es escuchada. Con frecuencia se formula una promesa de alabar al Señor.

En resumen, las diferencias de relieve que se advierten entre la lamentación individual y la colectiva son las producidas por el contraste entre un individuo y un grupo. La mayoría de los investigadores, siguiendo el estudio de E. Balla, admiten que el «yo» de los salmos debe ser considerado generalmente como un yo individual, no como la nación, si bien Mowinckel, según hemos indicado, mantiene que la primera persona de muchos salmos tiene cierto carácter representativo.

14 c) SALMOS DE ACCIÓN DE GRACIAS. Los siguientes salmos pueden clasificarse como salmos de acción de gracias de un individuo: 10,1-11; 22 (?); 30-31; 40,2-11; 41; 66,13-20; 73; 92; 103; 107; 116; 138. Al parecer, este tipo de oración se pronunciaba con ocasión de un sacrificio de acción de gracias *(tōdâ),* que era ofrecido a raíz de alguna experiencia salvífica. Las referencias a la liturgia del templo son más claras que en el himno o la lamentación (por ejemplo, Sal 66,13ss; 107,22-23). La introducción característica es una exclamación de alabanza o acción de gracias a Yahvé, expresada en modo volitivo: «Te daré gracias, Señor» (138,1; cf. 9,2). Es notable la semejanza con la introducción de los himnos. De hecho, en hebreo no hay una palabra que signifique «acción de gracias»; *tōdâ* significa propiamente «alabanza». Por ello, como ya hemos indicado, Westermann ha dicho que los llamados salmos de acción de gracias son en realidad himnos recitados en respuesta a las perfecciones de Dios o a su actividad salvífica. Existe ciertamente una estrecha relación con el estilo de los himnos. El cuerpo de la plegaria contiene dos rasgos importantes: la historia de la persona que da gracias y el reconocimiento de Yahvé como liberador. Al describir la desgracia de que ha sido librado, el poeta emplea los temas de la lamentación (después de todo, existe un paralelismo en ambos casos: la miseria humana), pero sólo para subrayar la liberación que Dios ha operado. El reconocimiento de Yahvé como liberador (Sal 30,2-4; 40,2-3) es esencial, y con frecuencia se ha transformado en una instrucción para los que se hallan presentes (por ejemplo, 31,24-25; 40,5-11; 66,16-19). En este reconocimiento se encuentra gran parte de la enseñanza sapiencial. En Sal 66, 13-16 se alude a un sacrificio *tōdâ.* Como el final del himno, este tipo de plegaria vuelve al comienzo: a la declaración de alabanza.

Los salmos colectivos de acción de gracias son relativamente raros; quizá los más claros ejemplos sean los Sal 67 y 124, y éstos reflejan más o menos la estructura que hemos descrito para las oraciones individuales de acción de gracias.

15 d) SALMOS REALES. Este tipo de cantos incluye Sal 2; 18; 20-21; 45; 72; 101; 110; 132. La clasificación se funda en el contenido, no en características literarias. De hecho, pueden ser lamentaciones o cantos de acción de gracias; pero todos son reales en cuanto que conmemoran algún acontecimiento que tiene su *Sitz im Leben* en la vida del rey: accesión al trono o aniversario de la misma (2; 72; 110), matrimonio (45), acción de gracias por una victoria en la guerra (18; 21), súplicas por la incolumidad y victoria del rey (20 y quizá 114,1-11). Sal 101 es un «espejo de príncipes» o guía a la que el rey debe ajustar su gobierno. La exageración es una característica de muchos de estos poemas (2; 45; 72; 110): el rey gobernará para siempre, su dominio se extiende a todo el mundo, la paz y la justicia son el sello de su reinado, etc. Este estilo no es precisamente el «estilo cortesano» del Creciente Fértil, aun cuando parte de la fraseología (v. gr., 72,8-9) está tomada de fuentes extranjeras o al menos influida por ellas. Semejante exageración en un pequeño estado como Israel, donde el rey tenía tan notables limitaciones, parecería difícil de explicar. Pero se basa en 2 Sm 7, el oráculo de Natán sobre la dinastía davídica (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:155).

Con este oráculo Yahvé prometió un reinado eterno a la dinastía de David. Dado que él es el Señor del mundo, las glorias de los reinos terrenos podían utilizarse para sugerir el destino reservado a la dinastía davídica; así quedaba justificado el «estilo cortesano». A partir de aquí se desarrolló en Israel lo que se llama mesianismo «real». Los salmos reales (y también los profetas, como Is 7-11) recuerdan esta visión del

rey en el ejercicio de su cargo, pero no tanto en sí y para sí cuanto en calidad de miembro de una dinastía predestinada, como vehículo de los planes de Dios. Por tanto, no habría exageración de su gloria y poder, puesto que Yahvé los garantizaba. Yahvé había hecho una alianza eterna con la dinastía davídica, a la que pertenecía ese rey; por medio de él llegará la realización del reino de Dios.

Quizá la prueba más notable de la vitalidad de estas plegarias es el hecho de que se hayan conservado. Después de la caída de Jerusalén y del juicio negativo sobre la monarquía emitido por el historiador deuteronomista en 1-2 Re, estos salmos reales fueron todavía conservados y —podemos suponer— adaptados a la liturgia del segundo templo; lo cual sólo fue posible gracias a que se los reinterpretó y escatologizó con vistas a una nueva era. La dinastía davídica había recibido un apoyo tal de los oráculos de Jr y Ez, que estos salmos no podían caer en olvido. Es importante tener en cuenta su función en el mantenimiento de la esperanza mesiánica: su empleo sobrevivió a su oportunidad histórica. Esta observación es también aplicable, en cierta medida, al resto del Salterio. Los salmos estaban suficientemente por encima del tiempo y las circunstancias y suficientemente orientados hacia el futuro para convertirse en la oración de los judíos de todos los tiempos y también de los cristianos. Una vez que Israel llegó a ser el Pueblo del Libro, sus escritos, y especialmente los Salmos de David, asumieron otro marco de referencia. Ningún pueblo podía releer la historia de la salvación, o las experiencias contenidas en los salmos de lamentación, sin oír en ellas el anuncio de días mejores y descubrir una esperanza para el futuro. La apertura al futuro caracteriza la comprensión cristiana del AT.

16 e) SALMOS SAPIENCIALES. Recientemente ha habido una tendencia a admitir que los salmos tardíos proceden de un ambiente sapiencial; al menos, los sabios fueron probablemente responsables del coleccionamiento y formación del Salterio. ¿Se puede ir más lejos y señalar una clase de salmos que tengan las características de la literatura sapiencial? La delimitación no es fácil, las opiniones de los investigadores que han estudiado la cuestión varían bastante (cf. R. E. Murphy, *The Classification «Wisdom Psalms»:* VTSup 9 [1963], 156-67). Dado que no existe una estructura típica de la literatura sapiencial, quizá la mejor manera de estudiarla sea combinar las consideraciones de contenido con las características literarias. Desde el punto de vista del contenido, cabe esperar alusiones al problema de la retribución, al contraste entre el justo y el malvado, así como consejos prácticos sobre la conducta (responsabilidad, diligencia, etc.), sobre el temor del Señor, etc. Como rasgos estilísticos cabe esperar comparaciones y exhortaciones, una estructura alfabética (los salmos «acrósticos»), proverbios numéricos, bienaventuranzas o macarismos, proverbios del tipo «más vale» o «mejor es» e instrucciones de un padre a su hijo. Sobre esta base, los siguientes salmos tienen algún derecho a ser clasificados como sapienciales: 1; 32; 34; 37; 49; 111 (?); 112; 128; 129 (?); 133 (?). Aunque muchos incluirían los Sal 73 y 119, el primero es más bien un canto de acción de gracias, y el segundo un salmo sobre la ley, que es único y combina rasgos de todos los géneros literarios. En el resto del Salterio se puede advertir una notable influencia sapiencial; así, por ejemplo, en algunas lamentaciones (25,8-14; 31,24-25) o cantos de acción de gracias (esp. 40,5-6; 92,7-9), donde el reconocimiento de Yahvé tiende a ser didáctico.

17 f) LITURGIA. Gunkel empleaba este término para designar unos cantos en los que se combinan diferentes géneros literarios y que se expresaban en estilo coral dentro del culto del templo. La articulación del salmo está determinada por el acto litúrgico. Los ejemplos más salientes son las llamadas liturgias de entrada (denominadas por Gunkel «liturgia de la Torah»): 15 y 24 (cf. Is 33,14-16). Se formula una pregunta y se imparte una enseñanza sobre las características de la persona que puede entrar o presentarse ante el Señor. Otro tipo de liturgia es la oracular o profética, en la que se imparte un oráculo divino a la comunidad reunida para el culto: 12; 50; 60; 75; 81. El resto de los salmos litúrgicos reciben este nombre porque reflejan en su estructura la recitación coral (si bien el salmo puede considerarse más exactamente como himno o canto de acción de gracias): 115; 119; 121; 134 (cf. también 107; 118; 136).

g) SALMOS HISTÓRICOS. Hay tres salmos (llamados por Gunkel *Legende)* que suelen clasificarse como «históricos»: 78; 105; 106. Este término no designa un verdadero género, sino que se aplica a unos cantos en los que aparecen elementos de himnos, de acción de gracias e incluso sapienciales. El *Sitz im Leben* era probablemente una de las tres grandes fiestas anuales de Israel.

h) SALMO DE LA TORAH. Kraus aplica esta denominación al Sal 1, que en este comentario se clasifica como salmo sapiencial, y a los Sal 19,8-15 y 119. Esta clasificación, como la anterior, es convencional y se basa en el tema dominante de los salmos.

18 **V. Teología de los Salmos.** No es posible un verdadero resumen de la teología de los Salmos. Sin embargo, estas breves consideraciones contribuirán a subrayar algunas de las realidades teológicas fundamentales. Dado que los Salmos fueron compuestos en un período de más de setecientos años, sería de esperar que ofrecieran una síntesis de la fe veterotestamentaria. Pero también debemos recordar que los Salmos son ante todo expresiones cultuales de una doctrina; describen a Yahvé tal como era adorado y experimentado en la liturgia, un ámbito decisivo, pero distinto de la predicación de los profetas y los sabios. La nueva concepción del carácter litúrgico de los Salmos nos permite apreciar su dinamismo e incluso revivir, en cierto modo, la actitud israelita ante el Señor. El aspecto litúrgico debería ser particularmente evidente para el cristiano, cuya práctica religiosa tiene tan profundas raíces en la liturgia. El templo era el lugar donde el Señor se hacía presente a los israelitas (por ejemplo, Sal 42-43) y donde el fiel entraba en contacto con él mediante el sacrificio y el canto. No es que el fiel careciera de medios para criticar cierta afectación litúrgica (Sal 40; 51; 141) que tendía a

hacer del sacrificio un fin en sí mismo. Pero sin su liturgia era hombre muerto; en el *šeol* no se cantaban salmos: *Vivir es cantar.*

La clasificación literaria de los distintos salmos recorre la gama de las emociones y actitudes humanas fundamentales ante Dios: alabanza, acción de gracias, lamentación, etc. Raras veces se trata únicamente del salmista, aun cuando su oración tenga un tono personal. El invita a otros a alabar al Señor o generaliza, fundado en su experiencia y predicación, una «lección» para los asistentes (particularmente en los salmos de acción de gracias). Nunca está ausente el espíritu comunitario.

En estos poemas son esenciales dos hechos acerca de Yahvé. El es creador y salvador. Baste recordar los salmos de entronización, que describen la victoria del Señor sobre las aguas y las demás expresiones mitológicas de la creación (74,13-14; 89,10-15). Su poder creador es su palabra (147,15), su aliento (104,29) o su palabra y aliento a la vez (33, 6). De este poder sólo hay un paso a la descripción de su gobierno providencial de la creación (104,10-18; 147,8-9). El relato de los acontecimientos del Exodo y la conquista le celebran como salvador de su pueblo. Este relato puede tener por motivo la simple alabanza (136,10-22) o bien presentarse como una recitación didáctica que apunta a la infidelidad de Israel (78).

El tema de la salvación continuada aparece en los salmos de lamentación, tanto individual como nacional. El Dios que se acreditó como salvador del antiguo Israel debe mantener tal actitud para con el individuo que pide perdón por sus pecados o se ve amenazado por la muerte o las calumnias y maquinaciones de sus enemigos. Sólo puede dirigirse al Dios salvador y lo hace con temas de confianza infantil y a veces de impaciencia. Así no es sorprendente hallar teología en las lamentaciones. El sentido de un «Dios misericordioso y clemente, lento a la ira y rico en bondad y fidelidad» (Ex 34,6) se encuentra plenamente expresado. Las experiencias de la nación estaban demasiado profundamente enraizadas en su conciencia religiosa para poder olvidarlas en momentos de crisis: «¿Dónde están tus antiguos favores, Señor?» (Sal 89,50; cf. Sal 74; 79-80).

Quizá la más seria amenaza para el hombre del AT era la muerte en todas sus formas («abismo», «šeol», «aguas», etc.). Frente a la fría existencia que le aguardaba en el *šeol,* no podía por menos de amar esta vida con todas las bendiciones que en ella descubría como dones de Dios. De hecho, la posesión de Dios era el centro de tales bendiciones. Pero en el *šeol* todo está perdido: «Porque entre los muertos nadie te recuerda; en el *šeol,* ¿quién te alabará?» (6,6). ¿Y qué pensar cuando las bendiciones divinas estaban ausentes de la vida, cuando los pecadores triunfaban y los justos fracasaban? En el Sal 37 vemos cómo un sabio pone en guardia contra la envidia de los malvados, que recibirán ciertamente su castigo. Pero también, dato emocionante, el autor del Sal 73 reconoce un próximo fracaso, si bien al fin triunfa su fe con la certeza de que Dios, su «porción para siempre», le recibirá «en la gloria».

Las alusiones del salmista a los demás hombres se caracterizan por una sorprendente intensidad de sentimiento. Los alaba cuando son «justos» y «humildes»; los odia cuando son «opresores» y «ladrones». Esta actitud sin matices no deja de sorprender al lector cristiano, siempre dispuesto a subrayar la superioridad del Sermón de la Montaña y del perdón predicado por Cristo. Tal reacción no es comprensiva ni necesaria (cf. Barth, *Introduction...*, 43-48, 65-75). Debemos apreciar el deseo veterotestamentario de ver la justicia de Dios manifestada en el mundo (en el único mundo que el israelita conocía). No es preciso juzgar la experiencia personal y la valoración moral del salmista; él reconoce simplemente que el hombre malo se opone a Dios y es, por tanto, digno de castigo. En muchos casos los malvados aparecen descritos de manera sumamente estilizada y esquemática: son tipos impíos, enemigos de Dios. Como tales, son también enemigos del salmista (139,21-22) y merecen que Dios ejerza sobre ellos su justicia, como se pide en la liturgia. En consecuencia, deberíamos entender todo esto como declaraciones de lealtad y condenaciones litúrgicas más que como propósitos de venganza personal. Tales expresiones son a menudo malentendidas por el lector moderno; así, por ejemplo, aplastar a los pequeños contra la roca (Sal 137,9). Este acto no era fruto de una refinada crueldad, sino simplemente una costumbre practicada en la guerra. Y la guerra es siempre inhumana, en todas las épocas.

La misma actitud sin matices aparece en la descripción del salmista como *ṣaddîq* (justo) o *ḥăsîd* (fiel) que hace protestas de inocencia o como pecador que pide perdón. Algunos lectores cristianos manifiestan su asombro ante el tono de autojustificación que se descubre en algunos salmos. A veces las protestas de inocencia son meramente enfáticas (Sal 17,4-5; 18,21-25); otras veces parecen ser simples temas para inducir a Yahvé a intervenir (41,13; 59,4). El Sal 26 habla insistentemente de la inocencia del salmista. Por otra parte, el reconocimiento del pecado aparece en los siete salmos penitenciales (este nombre no es una clasificación literaria), que han sido empleados en la liturgia latina tradicional (6; 32; 38; 51; 102; 130; 143). También en otros lugares se expresa claramente el sentido de indignidad y pecado (25,7; 39,9, etc.). La cosa resulta complicada cuando en una misma plegaria se combinan afirmaciones de inocencia y culpabilidad; v. gr., 32,5.10-11; 41,5.13; 51,3.15).

Más que buscar una explicación «psicológica», deberíamos aceptar la paradoja hebrea de que es posible ser justo y también pecador (si bien esto no es exactamente lo mismo que el *simul iustus et peccator* de la Reforma). El justo no es el hombre que no tiene nada sobre su conciencia; es el que puede acercarse a Yahvé en el templo (Sal 15) y allí confesar su culpa. Sin embargo, lo que le capacita para hablar al Señor es su justicia; su afirmación de justicia es el derecho que tiene para acercarse al Señor como alguien que está de su misma parte. Tales afirmaciones no son tanto intentos de autojusticiación cuanto declaraciones de lealtad. Como ha señalado Barth, no son «afirmaciones», sino «confesiones» de inocencia en un contexto litúrgico. Por otra parte, la con-

fesión de culpabilidad es algo que sólo hará un hombre que teme a Dios.

El Salterio ha sido llamado con razón el «libro de oraciones de la Iglesia» a causa de su amplio uso en la liturgia. Desde muchos puntos de vista, no es un libro fácil, pues refleja la fe y la historia de Israel a lo largo de más de setecientos años. Pero, aunque plantea algunos interrogantes a quienes lo utilizan en la oración —interrogantes que pueden afrontarse mediante el estudio del AT y teniendo en cuenta el carácter gradual de la autorrevelación de Dios a Israel—, también está abierto a hombres de todo tipo y de todo tiempo. Estas oraciones, en efecto, expresan las reacciones fundamentales del hombre ante Dios —fe, gozo, temor, confianza y alabanza—, un lenguaje que todo el mundo es capaz de entender.

COMENTARIO

19 **Sal 1.** Salmo sapiencial posexílico; ha sido colocado al comienzo de la colección a título de introducción. En una lectura variante de Act 13,33, el Sal 2 es denominado salmo primero. Estructura: 1-3, el justo; 4-5, el impío; 6, los dos caminos. **1.** *feliz:* Esta fórmula congratulatoria es típica del estilo sapiencial; aquí se definen negativamente las características del justo: apartarse de las malas compañías. **2.** En forma positiva, él está constante y gozosamente ocupado en el estudio y la observancia de la Torah, expresión de la voluntad divina. **3.** Su bienestar puede compararse a un árbol fecundo (Jr 17,7-8; Sal 92,13-15), comparación usual en el Antiguo Oriente (Amen-em-ope, ANET 422); 3e es una glosa que imita el esquema de Jos 1,8. **4-5.** En neto contraste aparecen los malvados: «paja», la parte inútil y más liviana del trigo, que queda en libertad cuando el grano es aventado en la era. ¿De qué «juicio» se trata? Quizá del juicio escatológico o, más probablemente, de un juicio efectivo en este mundo (cf. E. Arbez, CBQ 7 [1945], 398-404). En este mundo, el juicio consistiría en la exclusión del pecador al margen de la compañía y la suerte del justo. **6.** El sentido bíblico de «camino» como modo de vida es evidente (cf. F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* [Bonn, 1958]); el justo prosperará, mientras que el malvado sufrirá castigo. Convendría evitar una interpretación demasiado legalista del Sal 1; el ideal que se presenta es de gozosa lealtad y dedicación.

20 **Sal 2.** Salmo real (mesiánico), compuesto con ocasión —o tal vez en el aniversario— de la subida del rey al trono en Jerusalén. Estructura: 1-3, descripción de las naciones rebeldes; 4-6, respuesta de Yahvé; 7-9, oráculo divino que proclama la legitimidad y el firme gobierno del rey; 10-12, exhortación a los gobernantes para que observen la voluntad de Yahvé. Probablemente, este poema fue recitado por un poeta de corte. **1-3.** La rebelión contra la sagrada persona del rey («ungido») es también rebelión contra Yahvé. Las revoluciones eran frecuentes con

ocasión de la subida de un nuevo rey al trono. Podríamos ver aquí un elemento tomado del estilo cortesano oriental y aplicado a Jerusalén; a lo sumo, entre los revolucionarios figurarían tan sólo algunos países pequeños, como Edom. En el período posexílico, esta rebelión pudo reinterpretarse en sentido escatológico. **4-6.** La «necedad» de la rebelión queda clara por la descripción del Dios del mundo, cuya reacción se pinta con vivos colores. Yahvé «ha levantado» (es decir, consagrado) a su propio rey sobre su «monte santo»: un rasgo que no aprecian ni entienden las naciones. **7-9.** Teniendo en cuenta la analogía con el ritual real de los egipcios, hoy se admite que el «decreto» *(ḥōq)* es un documento escrito de legitimación, un protocolo que declara la autenticidad del rey (cf. G. von Rad, GesSt 205-13). Al parecer, debe ser proclamado por el propio rey. La filiación es adoptiva y no mitológica como en Egipto, y no es distinta de la filiación divina de los reyes mesopotámicos, excepto en que la noción israelita está enraizada en la promesa divina hecha a David en 2 Sm 7. A este rey se le asegura el firme dominio del mundo; otro eco del estilo cortesano extranjero, si bien adquiere todo su sentido a la luz de la fe israelita en que Yahvé gobierna el mundo y tiene sus propios designios sobre la dinastía davídica. **10-12.** El ultimátum dado a los reyes de la tierra presenta estilo sapiencial: ¡Prestad atención!

21 **Sal 3.** Lamentación individual atribuida a David (como los Sal 3-41). Estructura: 2-4, lamento; 5-7, afirmación confiada de que Dios ayudará; 8-9, súplica y reconocimiento. Algunos intérpretes mantienen que el autor debe de ser un rey; otros modifican esta teoría y estiman que se trata de un israelita en sentido individual, el cual emplea unas frases que originariamente pudieron formar parte de lamentaciones reales (consecuencia de la llamada «democratización»). **2-4.** Palabras dirigidas a Dios con las ponderaciones típicas de la lamentación. El tema fundamental es la confianza en la salvación que viene de Yahvé (3,8-9); el Señor es la protección («escudo») del orante y también la causa de su dignidad *(kābôd,* «gloria»). **5-7.** Continúa el tema de la confianza; el orante está seguro de que Yahvé le escuchará. La metáfora del v. 7 es la de un soldado rodeado por un ejército hostil. **8.** La petición de ayuda va seguida de la certeza de ser escuchado (esp. si se traduce «porque has aplastado...»). Numerosos intérpretes postulan en este punto un oráculo por parte de un sacerdote o profeta cultual para explicar la certeza en los salmos de lamentación. **9.** La invocación sobre la comunidad sugiere que originariamente la oración era pronunciada por el rey, representante de la misma comunidad.

22 **Sal 4.** Lamentación individual que es prácticamente un salmo de confianza. Estructura: 2, invocación; 3-6, advertencia a los enemigos; 7-9, contraste entre la impaciencia y la confianza. No es posible determinar en concreto el *Sitz im Leben,* si bien algunos (H. Schmidt) consideran este salmo como la oración de un hombre falsamente acusado que pasa la noche en el templo. **2.** *oh mi Dios justo:* Lit., «Dios de mi justicia», es decir, el único que, al salvarle, le declarará justo. El salmista

experimentó regularmente las intervenciones salvíficas de Dios en el pasado («aliviaste»; lit., «creaste espacio para mí»). **3.** *hombres:* Probablemente, sus enemigos (en el TM se les pregunta: «¿Hasta cuándo será deshonrada mi gloria?»). Sigue una admonición relativamente suave: el orante apela confiadamente al trato que Yahvé le dispensa; de él deberían los enemigos sacar una lección: reverencia, sacrificio y confianza. No es seguro que le persigan o que abandonen a Yahvé; la «falsedad» del v. 3 puede referirse a los ídolos o también a la calumnia. **7.** *muchos:* Aquellos que no tienen la confianza del salmista; se cita su murmuración. **8-9.** Por tercera vez (2.4), el salmista se remite a su propia experiencia: su «alegría» es mayor que la de la fiesta de la cosecha («trigo» y «vino»). Este canto es parecido al Sal, pero no es preciso unirlo a él, como quieren algunos. El espíritu del poema se refleja en pasajes como Is 50,8-9 y Rom 8,34.

23 **Sal 5.** Lamentación individual. Estructura: 2-4, clamor en busca de ayuda expresado en el templo por la mañana; 5-7, Yahvé no tolerará a los pecadores en el templo (motivo de la certeza de ser escuchado); 8-11, con el favor de Dios entrará el salmista en el templo para pedir que Yahvé le guíe en las dificultades y castigue a los enemigos mentirosos; 12-13, oración confiada por el justo. El *Sitz im Leben* puede ser el caso de un hombre que sirve en el templo y pide al Señor el triunfo sobre los enemigos que intentan expulsarle (oración de un hombre injustamente acusado, H. Schmidt). **4c.** Lit., «al amanecer preparo mi sacrificio para ti y espero»; quizá espera que le llegue del sacerdote un oráculo como respuesta. **5bc.** Los pecadores están excluidos del recinto sagrado (cf. la torah de «entrada» de los Sal 14,2-5; 23,3-6): ése es el fundamento de la esperanza del salmista, el cual parece ser un ministro del templo a quien otros querrían eliminar. **8.** Afirmación confiada del servicio que él espera prestar como una «bondad» de Yahvé. **9.** Petición de ayuda a Dios para servirle, lo cual derribará las maquinaciones de sus enemigos. **10.** *garganta:* Comparada a un «sepulcro abierto», porque de ella salen palabras de calumnia y corrupción. **11.** Petición de justo castigo para sus enemigos, que también son odiosos (6) a Dios. **12.** *tu nombre:* Es decir, a ti, puesto que el nombre es la persona (cf. Sal 69,37; 119,132). **13.** Aquí aparece la certeza de contar con la protección de Yahvé.

24 **Sal 6.** Lamentación individual, uno de los siete salmos penitenciales. Estructura: 2-4, lamento y clamor en busca de ayuda; 5-6, súplica y razón para que Yahvé intervenga; 7-9, descripción del dolor encaminada a arrancar la intervención de Dios; 9-11, Yahvé «ha escuchado» su oración, confundiendo con ello a sus enemigos. **2.** Al parecer, una fórmula estereotipada (Sal 38,2; Jr 10,24) en la que se expresa antropomórficamente el amor paternal de Dios. **3.** Súplica de curación para su enfermedad (en la mentalidad del AT, un signo de pecado o un castigo de Dios por el pecado). **4.** *alma:* Como en otros muchos lugares del AT, es la persona. **5-6.** Dos razones para que intervenga Yahvé: su *ḥesed* (bondad) y el hecho de que, después de la muerte, el hombre no tiene ningún

contacto con él en el *šeol* (cf. Is 38,18; Sal 88,11-13; 115,16-17; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:170). Por tanto, Yahvé se debe a sí mismo el no permitir que muera el salmista. **8.** Nunca se indica claramente el papel de los «opresores»; al menos, se muestran triunfantes ante el dolor que creen merecido por el salmista. **9-11.** ¿De dónde viene la asombrosa certeza de que «el Señor ha escuchado»? O bien estas palabras son recitadas en el templo una vez que el salmista se ha visto libre, o bien son una reacción ante la liberación prometida en el oráculo de un sacerdote. Sobre los «malhechores» (*pōʿălê ʾāwen*), → 11 y 18, *supra.*

25 **Sal 7.** Lamentación individual, un buen ejemplo de lo que se ha llamado «plegaria de un hombre injustamente acusado» (H. Schmidt). El *Sitz im Leben* parece ser el de un hombre que, perseguido por sus enemigos, se refugia en el templo y proclama su inocencia; pide la ayuda del Señor como justo juez. Estructura: 2-3, petición de ayuda y de liberación frente a los perseguidores; 4-6, protesta de inocencia en forma de juramento purificatorio; 7-10, llamamiento a Yahvé, el Justo (Duhm, Podechard, etc., separan estos versículos como un salmo aparte); 11-14, Dios es salvador, pero castiga al injusto; 15-18, descripción de cómo el malvado será aprisionado por su propia maldad. **1.** *lamentación: Šiggāyôn* es un término oscuro. *Kuš el benjaminita:* Desconocido. **4-6.** El estilo casuístico (si... entonces) es típico del juramento purificatorio (cf. Job 31). *si he perdonado:* Otros traducen «si he despojado». **7-10.** La invocación va dirigida a Yahvé, «entronizado» (sobre el arca), juez de las «naciones», a fin de que se levante y «haga justicia», es decir, vengue al salmista derrotando a sus enemigos. Los imperativos del v. 7 proceden del antiguo grito de batalla, en la cual intervenía el arca (Nm 10,35-36). Como hace notar Kraus, la respuesta esperada sería semejante a Sal 12,6. La atmósfera de juicio universal del v. 8 no constituye una alusión escatológica; es simplemente una descripción del juez al que se pide justicia. El motivo de la inocencia, otro aspecto del juramento contenido en los vv. 4-6, aparece en el v. 9; tales protestas pueden hallarse en algunas antiguas oraciones de Babilonia. **13.** La mayoría de las versiones antiguas ponen a «Dios» como sujeto; algunos críticos modernos (cf. BJ) entienden que el sujeto es el malvado (descrito también en los vv. 15-17). **15-17.** Estas metáforas son familiares al AT (cf. Job 15, 35; Is 59,4; Prov 26,27; Sal 9,16; Abd 15; Sal 28,4): idea que no consigue su objetivo, pues cae en la fosa el que la había excavado, y el mal es para su autor. **18.** Anuncio de que el salmista ofrecerá un sacrificio de acción de gracias.

26 **Sal 8.** Himno de alabanza de Dios como creador (4-5) y del hombre como señor de la creación (6-9). Estructura: Los dos temas aparecen en el marco de una alabanza comunitaria (2-3.10; nótese el estribillo). **2.** El TM de los vv. 2-3 es inseguro; «nombre» y «majestad» son sinónimos de Dios mismo, que es «exaltado» por encima de todo lo que ha hecho. **3.** *fortaleza:* La idea general es que el poder de Dios resulta más evidente por razón de los modestos medios (niños de pecho) que emplea.

Algunos entienden «fortaleza» en el sentido material de baluarte: Dios la construye contra sus enemigos (¿las potencias del caos?). **4.** *porque veo:* Un cantor del templo, que se asombra ante el contraste entre la majestad de Dios y su «cuidado» (5) por el hombre, a quien ha sometido toda la creación (6-9; cf. Gn 1,26-28). **6.** *ángeles:* Lit., «elohím», los miembros de la corte celestial. La gloria divina se refleja en el hombre (Gn 1); Heb 2,5-9 traslada esta idea a la nueva creación en Cristo.

27 **Sal 9-10.** Canto de acción de gracias seguido de una lamentación, según un esquema alfabético de estructura muy libre. La alabanza es proclamada en el templo (9,15) por alguien que celebra su propia liberación (9,4.14) y que desarrolla los temas del juicio y el reinado de Dios sobre los pueblos (9,5-12.18-21; 10,16). Pero subsiste el escándalo que producen los malvados arrogantes (10,1-11, donde se emplea el estilo de la lamentación individual). Se pide a Dios que intervenga y salve de sus manos a los pobres. Es preferible la fusión en un solo salmo (así, LXX y Vg. frente a TM). La incertidumbre de la interpretación se debe a la vaguedad («enemigos», «juicio», «malvados») y a la sucesión de acción de gracias y lamentación. Es difícil evitar la idea de Mowinckel en el sentido de que estos salmos «en primera persona» son efectivamente cantos reales en los que el rey se asocia al pueblo *(The Psalms,* I, 76-78). **13.** *vengador de sangre:* Yahvé. *afligidos:* En hebreo, *ʿănāwîm (qᵉrê* y cf. 10,17). Este término ha sido interpretado de distintas maneras en los Salmos: un «partido» israelita consagrado a Yahvé (A. Rahlfs); los espiritualmente adelantados (A. Causse); los que sufren a manos de los hechiceros (S. Mowinckel, H. Birkeland). Un resumen de los diversos puntos de vista puede verse en Castellino *(op. cit.,* 254-63; → 11, *supra).* En todo caso, el término hace pensar en unos israelitas fieles y piadosos que son oprimidos. **14.** *puertas de la muerte:* La metáfora se debe a la concepción del *šeol* como una casa (prisión) con puertas. **10,4.** La inactividad de Dios equivale a su no existencia.

28 **Sal 11.** Canto (no oración) de confianza recitado por un hombre que se refugia en el templo junto a Yahvé (1.4) y se niega a seguir el consejo de los amigos que le animan a huir (1-3). **2.** Quizá estas metáforas se refieren a la calumnia (cf. 64,4-5). **3.** La huida es la única solución en una situación caótica e ilegal. **4-7.** La justicia de Yahvé es la razón que tiene el salmista para confiar. *copa:* De ira (cf. Jr 51,17; Lam 4,21). *verán su rostro:* Encuentro con Yahvé en el culto del templo (17,15; 27,4, etc.).

29 **Sal 12.** Liturgia de lamentación que expresa confianza en la palabra de Yahvé (6): él librará de los malvados. El salmista parece interpretar la oración de la comunidad (2-5), que habla en los vv. 7-9. Estructura: 2-3, clamor en busca de ayuda y descripción de un engaño; 4-5, deseo; 6, oráculo divino, que inspira a la comunidad una respuesta confiada (7-9). **3.** *doble corazón:* Lit., «con corazón y corazón», es decir, con falsedad (cf. Sant 1,8). **6.** Más que una simple afirmación de la seguridad en la ayuda de Yahvé, este versículo es probablemente un oráculo cultual pronunciado por un sacerdote (cf. Sal 2,7; 32,8, etc., y

Begrich, *op. cit.,* 81-92). **7.** Las palabras de Yahvé son «refinadas», es decir, sin huella de falsedad. **8.** La comunidad confía en que la oración es escuchada.

30 **Sal 13.** Lamentación individual. Estructura: 2-4, lamentación y petición; 5-6, promesa sincera de acción de gracias. El salmista se siente torturado más por el abandono de Dios que por una enfermedad. **2-3.** *¿hasta cuándo?:* Pregunta típica de la lamentación. **4.** *luz...:* La fuerza y voluntad de vivir (Sal 19,9). **5.** *enemigo:* Los que crean que el infortunio del salmista los justifica en sus acusaciones contra Dios. Para inducir a Yahvé a intervenir, el salmista apela al motivo de la confianza en su «bondad» y expresa el propósito de cantar sus alabanzas en acción de gracias.

31 **Sal 14 (= Sal 53).** Esta lamentación se nos ha conservado en dos formas ligeramente distintas. Estructura: 1-3, queja a propósito de los «necios»; 4-6, pero Dios está con los justos; 7, petición. **1.** Al «necio», es decir, al malvado, se le atribuye no un ateísmo teórico, sino práctico. **4.** La pregunta es una queja sobre la actividad de los «malhechores» *(pōʿălê ʿāwen;* cf. comentario a 6,9). **6.** *vosotros:* Los malhechores. **7.** *de Sión:* En contraste con el v. 2, donde Yahvé está en «los cielos», este versículo podría contener una glosa (pero cf. Sal 20,3.7) que pide una renovación *(šûb šᵉbût,* «restablecer el bienestar», no se refiere necesariamente al retorno del exilio) quizá en el período posexílico.

32 **Sal 15.** Un salmo litúrgico de entrada (cf. 24,2; Is 33,13-16), pronunciado en forma de antífona con ocasión de la entrada (de los peregrinos) en el templo. Estructura: 1, pregunta dirigida a Yahvé por alguien que penetra en el templo; 2-5, respuesta (la torah de «entrada») a cuenta de un ministro del culto. **1.** *tienda:* Este viejo término, que designaba el tabernáculo en tiempos de la anfictionía, se aplica al templo. **2-4.** Descripción del hombre digno de recompensa: su total justicia y sinceridad, que incluye su actitud para con el prójimo, especialmente en materia de justicia.

33 **Sal 16.** Salmo de confianza. Estructura: 2-6, meditación sobre las relaciones del salmista con Yahvé y su separación de los idólatras; 7-11, confianza en Yahvé, que le salva de la muerte. **1.** *refugio:* Quizá en el templo (Sal 61,5). **2.** La idea de Yahvé como «bien» supremo actúa en la evolución del concepto de inmortalidad en el AT. **3-4.** Texto inseguro; los «santos» son casi siempre los miembros de la corte celestial. BJ aplica este término a los dioses locales. Difícilmente se podría aplicar a los santos (en sentido moral) del pueblo de Israel. **5-6.** Los términos «porción» y «herencia» se remontan a la distribución de la tierra en tiempos de Josué (Jos 14,1ss) y recuerdan también la parte asignada a los levitas (Nm 18,20). El autor del salmo podría ser un levita; pero, como ha señalado Von Rad *(op. cit.,* 241-43), aquí las metáforas están «espiritualizadas». Delatan un profundo sentido de la presencia y comunión con Dios, que vence a la muerte (10). **10.** ¿Se refiere este versículo a la liberación de una muerte inminente o repentina y al restablecimiento de la amistad divina en esta vida, o bien a la liberación de la «corrup-

ción» después de la muerte, es decir, a la inmortalidad? Los intérpretes se dividen en sus opiniones. La palabra «corrupción» traduce el hebreo *šaḥat* siguiendo a los LXX *(diaphthora),* pero podría traducirse simplemente por «abismo», un sinónimo de *šeol.* Lo mejor parece ser respetar, con A. Weiser, la vaguedad del autor y entender sus palabras como una conquista frente a la muerte sin ulteriores especificaciones. El NT aplica los vv. 8-11 en un sentido pleno a la resurrección de Cristo (Act 2,25-31; 13,34-37). Los apóstoles, naturalmente, siguieron la versión de *šaḥat* dada por los LXX, significado que parece tener la palabra en los escritos de Qumrán (cf. R. E. Murphy, Bib 39 [1958], 61-68). **11.** *camino de la vida:* En la literatura sapiencial, la frase significa una conducta moral correcta (cf. Prov 2,19; 15,24; 5,6; 6,23; los paralelos egipcios son analizados por B. Couroyer, RB 56 [1949], 412-32). Es notable la valoración de la «presencia» de Dios.

34 Sal 17. Lamentación de un individuo injustamente acusado (10-12). Estructura: 1-5, clamor a Yahvé con afirmación de inocencia; 6-9a, petición; 9b-12, descripción de los acusadores; 13-15, súplica de liberación y venganza con certeza de ser escuchado. **2.** *saldrá de ti:* El salmista espera que Dios manifieste su justo juicio, tal vez por medio de un oráculo. **3.** Pasa probablemente la «noche» en el templo esperando la respuesta al despertar del sueño (cf. v. 15 y Sal 5,4). Kraus sugiere que se trata de una incubación en el templo, como si los pensamientos del hombre que duerme no pudieran ya permanecer ocultos. **4.** La integridad del salmista exige esta afirmación de inocencia. **6-12.** La ternura de la «bondad» de Yahvé en oposición a los «corazones crueles» de sus enemigos es uno de los temas empleados por el salmista para obtener una respuesta de Dios. Las metáforas del v. 8 indican su profunda confianza en el Señor; las «alas» son una alusión a las alas de los querubines que estaban sobre el arca, en la cual Yahvé tenía su trono. **11-12.** *leones:* Un símbolo frecuente en los Salmos para designar a los enemigos (7,3; 10,9; 22,22, etc.).

35 Sal 18. Salmo real de acción de gracias por una victoria sobre los enemigos; tenemos una versión paralela en 2 Sm 22. El *Sitz im Leben* es quizá el templo (7), donde el rey da gracias por la victoria; la oración podría remontarse a tiempos de David (cf. F. M. Cross y N. Freedman, JBL 72 [1953], 15-34, por lo que se refiere a la traducción crítica con notas sobre los arcaísmos y alusiones a Ugarit). Estructura: 2-4, introducción hímnica; 5-31, primera descripción, en términos de teofanía, de la desesperada situación del salmista e intervención de Yahvé para salvarle en atención a su lealtad; 32-49, segunda descripción, más concreta, de la maravillosa liberación efectuada en una batalla por el Dios que educaba al rey. **3.** *roca:* Símbolo natural de seguridad y fortaleza (aunque algunos —por ejemplo, Kraus— ven aquí una alusión a la vieja tradición jerosolimitana sobre la «roca santa» que terminó por aplicarse a Yahvé). *cuerno:* Símbolo frecuente de fuerza en el AT. **5-6.** *olas... trampas:* Estas metáforas proceden de los viejos mitos referentes al *šeol,* el abismo oceánico que «devora» al hombre; el salmista se describe como si estuviera en el *šeol,* que es más una condición que un lugar. **7.** Una breve descripción de la calamidad, la oración y la liberación (esta última se describe en la teofanía de 8-20). **8-16.** Una gráfica descripción que utiliza el ropaje literario usual en las teofanías del AT (cf. Ex 19; Hab 3, 4ss); la enumeración de los fenómenos catastróficos (temblor de tierra, tempestad, rayos) sirve para actualizar la teofanía del Sinaí. **11.** Yahvé cabalga sobre un «querubín» (cf. comentario a Sal 68,5). En el v. 16, el mito de la creación vuelve a ser (5-6) el trasfondo del dominio de Yahvé sobre el mar. **17-20.** El salmista es liberado de las «aguas profundas», definidas aquí como sus «enemigos». **21-31.** La pregunta es: ¿por qué ayuda Dios al salmista (y a todos los que son «humildes» y «buscan refugio en él»)? La respuesta se da sucintamente en los vv. 26-27, y la conducta del justo es descrita en 21-25; por tanto, todo hombre justo, sea rey o «humilde», puede contar con la protección (28-31) de Yahvé, que es «luz» (fuente de fortaleza) para la «lámpara» del salmista. **32-35.** Expresión de confianza en Dios; este pasaje inicia la segunda parte del poema, que describe las circunstancias concretas de la batalla en la que Dios lucha en favor del rey. El hecho de que sus enemigos clamen a Yahvé parece indicar que son judíos, pero los «extranjeros» del v. 45 sugieren que se trata de no israelitas que han sido completamente sometidos; las referencias aluden probablemente a una serie de batallas. **47-51.** Reconocimiento y alabanza de Yahvé por su «bondad» *(ḥesed)* para con el rey, el «ungido» por excelencia. *¡viva el Señor!:* Versión israelita de una vieja fórmula cultual que se refleja en Am 8,14 y quizá en la fórmula ugarítica «Aliyan Baal vive» (UM 49:III,8-9; ANET 140).

36 Sal 19. Himno de alabanza que une dos temas (quizá originariamente fueron dos salmos separados): 2-7, la gloria de Dios en los cielos; 8-15, la maravilla de su ley. Se puede explicar fácilmente la conexión de ambos teniendo en cuenta que la ley revela la voluntad de Dios, mientras que su gloria se manifiesta en la naturaleza (cf. Sal 1; 8; 119). **2.** La hermosura de los «cielos» es ya un himno de alabanza a Dios. **3-5.** Explanación de cómo «los cielos cantan la gloria divina». Unas versiones entienden que la alabanza es continua, «día» y «noche», y se oye en todas partes. Otras, en cambio, entienden el v. 3 en el sentido de que no hay sonidos audibles. Entonces, paradójicamente, el mensaje es oído en todas partes (v. 4), aun cuando no haya proclamación alguna. **5-7.** La maravilla del «sol», que es una simple obra de las manos de Dios. Es comparado a un «esposo» (que sale de su «habitación», donde el sol permanece durante la noche) y a un atleta en su carrera. **8-10.** Alabanza de la ley: cada versículo refiere una característica, seguida de un efecto bueno. La Torah, tal como se contiene en el Pentateuco, expresa la voluntad de Dios para Israel; los sinónimos son «decreto», «preceptos», etc. **9.** *luz de los ojos:* Dan salud y bienestar. **12-15.** La conclusión es una reacción personal del autor: lealtad hacia la ley, aunque haya «faltas desconocidas» (por ejemplo, Lv 5,2-4; Sal 90,8). La Biblia alude frecuentemente a la intervención de Dios para guardar al hombre del

pecado (cf. Is 63,17; Jr 10,13, y, en el NT, el «padrenuestro»). **15.** Su mismo salmo será aceptado como un sacrificio que consiga el «favor» de Dios (cf. Sal 104,34; 119,108). Es de notar que en este Sal la actitud hacia la ley se caracteriza por el gozo y el agradecimiento (cf. Sal 1 y 119).

37 **Sal 20.** Salmo real. Se trata de una oración litúrgica para que el rey salga victorioso. Estructura: 2-6, petición; 7-10, certeza de que Yahvé ha accedido a la petición, que se repite en el v. 10. El salmo forma parte de la liturgia del templo; lo recitan varios individuos (6.10) y también uno solo (7). El nombre de Dios resuena en todo el salmo (2.6.8). **2.** El «nombre» sustituye a Yahvé mismo, cuyo nombre, según la teología deuteronomista, reside en Jerusalén. Por eso Yahvé ayuda «desde Sión» (3) y también desde «su santo cielo» (7). **4.** *tu holocausto:* El sacrificio que iba acompañado por este salmo. **6.** Se promete celebrar su futura victoria. **7.** *conozco...:* Este cambio de tono presupone quizá un oráculo en el que se asegura la victoria. **8.** La antítesis entre la confianza en los recursos humanos y la confianza en Dios es un tema frecuente en el AT (1 Sm 17,45; Is 31,3).

38 **Sal 21.** Salmo real que forma parte de una liturgia de acción de gracias. Estructura: 2-8, acción de gracias a Dios por las bendiciones otorgadas al rey (probablemente habla un ministro del templo); 9-14, la comunidad expresa al rey deseos de victoria sobre sus enemigos: es una plegaria que cuadra perfectamente con la entronización de un rey o su aniversario (cf. 4). **2.** *fuerza:* Cf. v. 14; el poder de Dios ha asegurado la «victoria». **3-5.** La única razón concreta que se señala a la acción de gracias es que Dios ha escuchado al rey en su petición de «vida», la cual ha de entenderse en su pleno sentido de prosperidad y bienestar. **6-8.** Versículos como éstos ilustran el aspecto sagrado y sobrehumano de la realeza israelita. **9-13.** Palabras dirigidas al rey por un coro (14) que promete dar gracias cuando Yahvé muestre su «poder» y «fuerza» (cf. también v. 2).

39 **Sal 22.** Lamentación individual (2-22) y acción de gracias (23-32). Dos géneros literarios se combinan en este salmo, pronunciado por un hombre que ha experimentado una liberación y ofrece ahora su sacrificio (26-27). La triunfante afirmación de 23-32 es más que la usual «certeza de haber sido escuchado». Por tanto, 2-22 debe ser el lamento del orante en su dolor. El individuo en cuestión es un orante particular (y no un rey que participa en una ceremonia ritual, como pretenden algunos intérpretes modernos), afectado por un mal físico y amenazado por enemigos; pero la descripción de su estado es marcadamente metafórica. Estructura: 2-22, lamentación con reiteradas peticiones, alusiones al sufrimiento y expresiones de confianza (4-6; 10-11); 23-32, acción de gracias, en la que se solicita la participación de toda la comunidad (23-27) y se proclama un culto universal de Yahvé. **2.** *Dios mío:* Invocación que implica confianza en la ayuda de Yahvé, pero su repetición hace pensar en la espantosa situación del hombre abandonado. **4-6.** La base de su confianza es la presencia de Yahvé en el templo y la liberación de

que hizo objeto a Israel en la pasada historia de la salvación. **8.** *tuercen los labios:* Labios torcidos en tono de burla. **9.** Esta cita, típica de sus enemigos, refleja la convicción de que quien sufre ha de ser por fuerza un pecador. *él le ama:* Probablemente, si Dios le ama. **10-11.** Tras la lamentación (cf. 4-6), otra afirmación de confianza. **13.** *Basán:* Al este del mar de Galilea, lugar célebre por sus fuertes toros (Am 4,1), que simbolizan a sus enemigos. **15-16.** Descripción, al parecer, de una enfermedad mortal, acompañada de fiebre. **17.** *han taladrado:* Traducción conjetural, apoyada en parte por algunas versiones antiguas, pero subsiste la duda de si tal traducción es mejor que el TM («como un león»). El versículo no es citado en el NT. **19.** Estas acciones indican que los enemigos del orante dan su muerte por segura. **20-23.** La nueva invocación prosigue la serie de metáforas que describen el sufrimiento: «espada», «perro», «león», «toro». **23-27.** Clara transición a una ceremonia de acción de gracias en unión con los «hermanos» (vv. 23, 26) en el templo, donde el orante cumple sus «votos» en agradecimiento por la liberación. El tono de estos versículos difícilmente permite pensar que «anticipan» la liberación. En ellos se describe una acción de gracias presente: reconocimiento de Yahvé como libertador (24-26) y participación en un banquete sacrificial al que tendrán acceso los pobres (27). **28-29.** Este universalismo recuerda los salmos de entronización (47; 93, etc.), que describen a Yahvé como rey; la alusión es inesperada, aunque no está fuera de lugar, en un acto de reconocimiento. **30.** *todos los que duermen... los que bajan al polvo:* Dado que, normalmente, no se da culto a Yahvé desde el *šeol* (Sal 6,6; 90,11-13), estas frases significan probablemente «hombres mortales». *para él vivirá mi alma:* Traducción conjetural; el TM es inseguro. El orante parece contraponer la prolongación de su vida con la muerte que otros han padecido. **31.** La «justicia» de Yahvé, es decir, la liberación del salmista, debe ser conocida por las generaciones futuras. Este salmo (2.8.9.16.19) es utilizado frecuentemente —y con visión certera— en los relatos neotestamentarios de la Pasión. No es una predicción, sino la presentación de un sufrimiento y una liberación ejemplares (cf. el Siervo de Yahvé de Is 53) que se han cumplido de manera trascendente en Jesús.

40 **Sal 23.** Salmo de confianza, estructurado en dos partes: 1-4, Dios como pastor; 5-6, Dios como huésped. E. Vogt (Bib 34 [1953], 195-211) ha afirmado que su ocasión es un banquete de acción de gracias celebrado por alguien que ha sido acusado injustamente; se puede admitir que al menos los vv. 5-6 aluden a una ceremonia de acción de gracias. **1.** Yahvé como pastor es un tema frecuente en el AT (Sal 79,13; Is 40,11; Ez 34,15ss, etc.) y en el NT (Jn 10,11-18). El antiguo Oriente solía concebir al rey como pastor, y Šamaš es descrito como pastor de todos los vivientes (ANET 387). **2-4.** Las brillantes metáforas derivadas del pastoreo se refieren a todas las contingencias de la vida humana: así, por ejemplo, la «vara» contra los animales hostiles y el «cayado» para una guía segura. **5.** Este retrato de Dios como anfitrión, probablemente en un banquete sacrificial celebrado en el templo, es impresionan-

te porque el banquete tiene lugar «en presencia de mis adversarios». **6.** En contraste con sus anteriores enemigos, ahora le acompañan la «bondad» y la «gracia». Se ha deducido de ello que se trata quizá de un levita que mora en el templo, pero tal vez sólo se intenta comunicar un sentido de la presencia de Dios.

41 Sal 24. Himno procesional con una «torah de entrada» (cf. Sal 15). Estructura: 1-2, alabanza del Creador; 3-6, la torah de entrada, pregunta y respuesta; 7-10, la procesión (con una respuesta antifonal) del rey de la gloria hacia el templo. Se han señalado varias fiestas como *Sitz im Leben* de este salmo —por ejemplo, la fiesta de entronización del Año Nuevo (S. Mowinckel)—, pero no hay ninguna respuesta segura. **1.** *plenitud:* Todo lo que contiene la tierra. **2.** La razón del dominio de Yahvé es su poder creador, que conquistó el «mar» y los «ríos»: un motivo frecuente en los llamados «salmos de entronización». La maravilla del mundo creado es su firmeza, aunque se apoya sobre ese indómito enemigo que el Señor subyugó con el acto de la creación: el «mar»; se imaginaba que la tierra estaba apoyada sobre unas columnas en el abismo (Sal 75,4). **3.** La pregunta busca una instrucción o torah. **4.** Se piden cuatro cosas: inocencia ante la corrupción, pureza de corazón (es decir, una conciencia limpia, especialmente por lo que se refiere al prójimo), alejamiento de los ídolos («vanidad») y, finalmente, no hacer daño a otros con juramentos mentirosos. **5.** La «recompensa» es la «bendición» *(bᵉrākâ),* una vida plena y próspera. **7.** Las palabras dirigidas a las «puertas» son pronunciadas por los peregrinos, y la pregunta del v. 8 viene desde dentro del templo. Los peregrinos se refieren al «rey de la gloria» con unos términos asociados tradicionalmente al arca (cf. 1 Sm 4,3-4); él es «Yahvé» *Ṣᵉbā'ôt,* el Señor de las huestes (10), el héroe guerrero de Israel. El espíritu de este salmo armoniza la descripción con la visión inaugural de Isaías (6,1-6).

42 Sal 25. Lamentación individual en forma acróstica. El salmista es un pecador (7) odiado por sus enemigos que solicita liberación y guía. Estructura: 1-7, serie de peticiones con temas para provocar la intervención de Yahvé (3, 6-7); 8-15, enseñanza sobre el «camino» (8) y el temor del Señor (12); 16-21, otra serie de peticiones de ayuda, seguidas en el v. 22 por una probable adición que se refiere a la comunidad. **4.** Aunque el poema es una lamentación, la idea clave es «tus caminos», que el autor desea conocer y observar; este concepto se repite en 8-15, donde puede observarse una fuerte influencia sapiencial, especialmente en 12-14. **10.** *bondad y constancia: Ḥesed wᵉ'ĕmet* son las características de la relación surgida de la alianza (cf. 14). **12.** Lit., «¿Quién es el hombre que teme al Señor?». Este tipo de pregunta se encuentra en la torah de entrada de Sal 15,1; 24,3. **16-21.** Aquí aparece una mezcla desacostumbrada de petición y expresiones de confianza. **22.** Este versículo es ciertamente una adición, porque introduce una plegaria por Israel y está fuera del orden alfabético que sirve de estructura al salmo. Cuando un poema pasa de 22 versos (el número de letras del alfabeto hebreo), la práctica habitual es comenzar el siguiente (y último) verso con *Pe* (como

aquí; cf. Sal 34,23 y las observaciones de P. W. Skehan en CBQ 23 [1961], 127).

43 Sal 26. Lamentación individual de un hombre que ha sido injustamente acusado. Estructura: 1-2, petición de justicia; 3-8, afirmación de inocencia, súplica de liberación y certeza de ser escuchado. El *Sitz im Leben* característico de semejante plegaria se describe oportunamente en 1 Re 8,31-32. **2.** La petición debe ser tomada en serio, pues el orante pide un juicio que tendrá lugar en público mediante la prueba que él está dispuesto a sufrir. **3-8.** Tras la afirmación positiva de virtud siguen las negaciones de los vv. 4-5, una especie de juramento purificatorio (cf. Job 31) cuyo ritual parece descrito en los vv. 6-7; la oración *Lavabo* del antiguo rito de la misa romana empleaba estos versículos. La «acción de gracias» *(tôdâ)* es la proclamación de los juicios de Yahvé («tus maravillas»). **9.** Que no sea destruido como los pecadores. **11.** *rescátame:* Sálvame de la muerte, que es la suerte de los pecadores; quizá se refiere en el v. 10b a la venalidad de sus jueces. **12.** Seguro de la intervención de Yahvé, el salmista promete un sacrificio de acción de gracias en el templo, que él ama (8). Las afirmaciones de rectitud (3-8 y frecuentemente en Sal) deben entenderse como una legítima negación de culpabilidad, no como una pretensión arrogante de autojustificación (cf. 11b; → 18, *supra*).

44 Sal 27. Lamentación individual. Estructura: 1-6, poema de confianza en la protección de Dios; 7-14, lamentación, que termina con la certeza de ser escuchado (13) y un oráculo de aliento. Aunque varios intérpretes (Podechard, Weiser) afirman que aquí se han combinado dos salmos, cabe advertir cierta unidad: la confianza es una característica de la lamentación y en ambas partes se menciona a los enemigos (2.12). El salmista pudo expresar su confianza y deseo de «cobijo en su tienda» (5-6) antes de formular de hecho su lamentación en el templo. **2.** *devorar...:* Destruir por completo. **3.** La metáfora está tomada de la práctica militar; el victorioso espíritu de confianza hace pensar en Rom 8,32-39. **4.** Este deseo concreto se expresa también en Sal 23,6. **6.** El salmista tiene la suficiente confianza como para prometer que un día ofrecerá un sacrificio de acción de gracias por su liberación frente a los «enemigos». **7-10.** Las insistentes peticiones de «piedad» siguen teñidas de confianza (10). **8.** El TM no está claro. **12.** Por primera vez se identifica a los enemigos: son «falsos testigos». **13.** *tierra de los vivos:* El mundo presente como opuesto al *šeol* (cf. Sal 52,7). **14.** Estas palabras deben tomarse como un oráculo de liberación dirigido al salmista.

45 Sal 28. Lamentación individual. Estructura: 1-2, invocación y ruego; 3-5, castigo de los malvados; 6-7, certeza de que Yahvé ha escuchado; 8-9, reconocimiento de Yahvé y plegaria por el rey y el pueblo. Esta plegaria es pronunciada en el templo (2) por un hombre quizá enfermo y atormentado por los malvados. **1-2.** *fosa:* Sinónimo frecuente del mundo inferior (Sal 30,4, etc.); el orante está próximo a la muerte cuando se dirige a Dios en el Santo de los Santos. **3-4.** Castigue Yahvé a los que son verdaderamente culpables. **5.** Los malvados no reconocen

el justo gobierno de Dios («hechos... obras») sobre la tierra. **6-7.** *ha oído:* Este repentino cambio en la plegaria puede explicarse perfectamente suponiendo (cf. 6,9-10) que el orante ha recibido como respuesta una promesa favorable del sacerdote; por ello alaba ahora al Señor. **8.** Generaliza su experiencia aplicándola al pueblo de Dios, al cual protege Yahvé. La referencia al «ungido» o rey no es suficiente para clasificar este salmo como real.

46 Sal 29. Himno, con numerosas resonancias ugaríticas (cf. referencias en F. M. Cross, BASOR 117 [1950], 19-21), que ensalza el poder de Dios como rey en las tempestades de la naturaleza. Es difícil de determinar su exacto *Sitz im Leben* (naturalmente, Mowinckel lo asocia con la fiesta de la entronización), pero su sabor cananeo resulta innegable. El paralelismo climático o «en escalera» (abc-a'b'd) es típico del verso ugarítico, y algunas expresiones pueden estar tomadas de la poesía de Ugarit. Por ello, numerosos estudiosos opinan que se trata de una adaptación de un «antiguo himno cananeo en honor de Baal» (Cross); de ser así, ha sido reinterpretado de manera radical. No es posible determinar el esquema antifonal que serviría de estructura al canto. **1.** *hijos de Dios:* Los miembros de la corte celestial (cf. Sal 8,6), que sirven a Yahvé, han de darle gloria (cf. 9b). **2.** *con atuendo sagrado:* Quizá mejor: «cuando aparece en santidad» (cf. el ugarítico *hdrt*). **3.** La voz es «trueno», expresión figurativa empleada igualmente en la literatura de Ugarit (UM 51:5,70; cf. Sal 68,34; Job 28,26). Las «aguas» son lo mismo que el «diluvio» en el v. 10, es decir, las aguas que están encima del firmamento (Gn 1,7), donde Dios habita. **6.** Líbano y Sarión (nombre fenicio del monte Hermón; cf. Dt 3,9) están en paralelismo, lo mismo que en Ugarit (UM 51:6,18-19). *brincar:* Temblar. **7.** *llamaradas:* Relámpagos (cf. Sal 18,9). **8.** *Cadés,* un «desierto» de la región del Líbano, es mencionado, al parecer, en el poema de Keret (UM 125:7,108). **9.** Cf. BJ. Otros traducen: «hace parir a las ciervas y acelera el nacimiento de los cachorros»; sería una descripción del espanto que produce la tempestad entre los animales. **9b-10.** Yahvé es «entronizado» como rey en su «templo» *(hēkāl)* encima del firmamento y es alabado por la «gloria» que se manifiesta en su poder. **11.** El Señor está asociado con Israel, «su pueblo».

47 Sal 30. Canto individual de acción de gracias. El título lo relaciona con la dedicación *(ḥanukkâ)* del templo efectuada el 164 a. C. (cf. 1 Mac 4,35-59). Estructura: 2, alabanza de Yahvé por haber salvado al salmista de la muerte; 3-4, relato de su experiencia; 5-6, se invita a los presentes a alabar al Señor y a sacar una lección del hecho; 7-12, descripción más explícita de la dificultad y la liberación, con una alabanza final a Yahvé. **2.** Los «enemigos» del salmista se «regocijarían» porque el infortunio de aquél sería prueba de haber sido rechazado por Dios. **5-6.** El canto de acción de gracias suele invitar a los presentes a asociarse a la alabanza de Dios y a menudo se torna didáctico, como en la expresiva lección del v. 6. **7-11.** El salmista remonta su problema a los días de su confianza excesiva y lo revive repitiendo su plegaria (9-11). **10.** Como

en Sal 6,6, aquí se refleja la creencia de que en el *šeol* no hay contacto con Dios ni se le puede alabar; por eso el salmista pide a Dios que le conserve la vida. Quizá se quiera expresar el matiz de que en el *šeol* no es posible ensalzar la fidelidad del Señor. **12.** Un gráfico esbozo de la rehabilitación del salmista; la «danza» sagrada era conocida en Israel (2 Sm 6,16).

48 Sal 31. Canto de acción de gracias en el que se expresa la actitud de quien ha sido liberado de sus aflicciones (enfermedad, persecución) y alaba a Dios en el templo. Estructura: 2-9, típica lamentación con un marcado matiz de confianza; 10-19, pasaje semejante a 2-9, aunque algunos estiman que 10-25 es un salmo separado; 20-25, la acción de gracias comienza cuando el autor reconoce la liberación y «enseña» (24-25) a los que están presentes con él. **2-4a.** Cf. Sal 71,1-3. **4.** Las metáforas aplicadas a Yahvé son bastante naturales, sin que pertenezcan necesariamente a la antigua tradición cultual de Jerusalén (cf. Sal 18,3). **5.** La «red» (del cazador) simboliza la oposición, quizá concretada en acusaciones injustas (12.18-19), de los enemigos. **6.** *espíritu:* Hálito de vida (Gn 2,7; Sal 104,29-30). Jesús empleó la primera parte de este versículo como oración en el Calvario (Lc 23,46). **8.** El aspecto de acción de gracias se expresa mejor traduciendo «porque» en lugar de «cuando». **10.** En una segunda fase (cf. Sal 18; 29; 102), el autor vuelve a la descripción de su desgracia con palabras que sugieren una enfermedad mortal. Pero también parece ser que sus enemigos están dispuestos a destruirle por completo a fuerza de falsos testimonios (cf. v. 14 y Jr 20, 10). **13.** *muerto olvidado:* Una metáfora muy acertada si tenemos en cuenta el limitado conocimiento de la vida futura en el AT (cf. v. 18). **16.** *destino:* Lit., «tiempos», lo cual ha sugerido que el concepto hebreo de tiempo es «tiempo lleno», períodos llenos de algo. **17.** Es notable el énfasis en el «rostro» de Dios (cf. v. 21). El comentario de Weiser subraya este aspecto de teofanía, o experiencia de Dios, en los Salmos. **20.** La acción de gracias comienza en estilo hímnico y prosigue con un testimonio ante los amigos (24-25), rasgo característico de este género de salmos. **22.** *fortificada:* Como metáfora para expresar la situación del salmista, quizá sería mejor «sitiada». Pero muchos cambian el texto por «en tiempo de calamidad». Apoyándose en salmos como el 31, P. Bonnard ha escrito *Le Psautier selon Jérémie* (París, 1960), pero no es fácil demostrar que tales salmos dependan de Jeremías; sin embargo, este salmo concreto —hay que admitirlo— es como un eco de las «confesiones» del profeta.

49 Sal 32. Aunque este salmo suele ser clasificado como de acción de gracias, quizá sea preferible considerarlo como sapiencial. Los elementos sapienciales (1-2.8-11) sirven para «envolver» el testimonio de acción de gracias (3-7), que va dirigido inmediatamente a Dios. El testimonio sólo mira a la lección que el autor quiere comunicar («por eso te suplica todo hombre», v. 6; cf. Murphy en VTSup 9, 162). Estructura: 1-2, fórmula de macarismo en la que el salmista reflexiona sobre su pasada experiencia; 3-7, descripción de esa experiencia, con la lección

que brota de ella; 8-9, enseñanza y admonición; 9-10, contraste entre el fiel y el malvado, con una invitación al regocijo. **1-2.** La fórmula *'ašrê* («dichoso») es frecuente en la literatura sapiencial como forma clásica de exhortación moral. Estos versículos no han de leerse a la luz de la teología escolástica o de los reformadores; en ellos no se dice nada sobre la naturaleza intrínseca de la justificación. Las expresiones «cubrir» e «imputar» son descripciones antropomórficas del perdón de Dios y aparecen con frecuencia en el AT. Los vv. 1-2 son la conclusión a que ha llegado el salmista y la lección que él inculca. **3-5.** *mientras...:* Su sufrimiento le llevó a tomar conciencia de su pecado y a «hablar» reconociéndolo (5); la admisión del mismo le conduce al perdón. **6-7.** *por eso:* Se refiere a su experiencia, que se convierte en lección para quienes él instruye. *aguas profundas:* Símbolo de la muerte (Sal 18,5-6.17). **8-9.** Habla como un sabio (Kraus considera estas palabras como un oráculo divino comunicado por medio del sacerdote). El consejo de 9bc no es claro: quizá deba entenderse como exigencia de una sumisión dócil a Yahvé, para que él no se vea obligado a un trato violento. **10.** Después de indicar el provecho de la confesión y el perdón, el salmista dice una palabra sobre el malvado, en contraste con «el que confía». Este salmo es el segundo de los siete penitenciales.

50 Sal 33. Himno de alabanza a Yahvé por su palabra creadora y su dominio de la historia. Estructura: 1-3, introducción hímnica invitando al justo a arrepentirse; 4,9, la palabra de Dios; 10-12, el plan de Dios; 13-19, la mirada de Dios sobre la humanidad; 20-22, expresión de confianza y plegaria final. No es posible definir exactamente el *Sitz im Leben* en la liturgia; es de notar que el poema tiene 22 versículos, pero sin sucesión acróstica. **4-9.** El poeta pasa de una consideración general de la palabra y la acción divina al poder de la palabra en la creación (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:45-46). La facilidad con que Dios domina aparece de relieve en el v. 7: las aguas que están encima del firmamento (Gn 1,7) son reunidas tan fácilmente como en un «odre». **11.** Su «plan» significa su dominio de la historia. **13-19.** Nada escapa a los «ojos» de Dios, que gobierna todo en consecuencia; Dios es el salvador de Israel (sobre 16-17, cf. Sal 20,8).

51 Sal 34. Salmo sapiencial, aunque se le clasifique a menudo como de acción de gracias. Es alfabético (cf. S. Holm-Nielsen en ST 14 [1960], 1-53, sobre los salmos acrósticos) y está lleno de máximas típicas en favor del justo contra el malvado (13-22). El testimonio de 5-7, que hace pensar en un salmo de acción de gracias, es en realidad de carácter didáctico. La referencia a 1 Sm 21,10-15 en el título del salmo como *Sitz im Leben* del mismo no es convincente. Estructura: 2-4, introducción hímnica que anticipa la lección del salmo («los pobres me escucharán...»); 5-11, breve referencia a la liberación (5), que desemboca en una exhortación didáctica a temer al Señor y confiar en él; 12-22, el salmista se comporta como un sabio, inculcando lecciones típicamente sapienciales; 23, el versículo *Pe* (comienza con esta consonante) es un recurso didáctico para llegar a un poema acróstico de 22-23 versos formando la raíz *'lp* (que significa «enseñar»; cf. comentario a Sal 25,22). **3.** Los *'ănāwîm* (humildes) son los yahvistas entregados y comprometidos, los cuales tienen, por ello, derecho a la ayuda de Yahvé (cf. Sal 10); el término no designa la virtud de la humildad. **5.** Sucinta descripción de la liberación (el v. 7 le está en paralelo) que sirve de trampolín para la enseñanza sapiencial. **8.** *ángel del Señor:* La metáfora alude a un mensajero divino puesto a la cabeza de un ejército que rodea y protege (cf. Ex 14,19; Jos 5,14, etc.). **9-11.** *gustad...:* En el contexto, esto no se refiere a la dulzura espiritual interior, sino a los bienes concretos que Dios concede «a los que le temen». *santos:* Quizá la única vez (cf., sin embargo, Sal 16,3) que el AT aplica *qdš* a los hombres; usualmente, «santos» se aplica a los miembros de la corte celestial. Conviene recordar que el motivo de la retribución material en estos versículos se extiende a los pobres (19-20) y no coincide con un materialismo vulgar, pues incluye la unión con Dios; es lo que podría llamarse, con el cardenal Newman, visión sacramental del universo. **12-22.** El salmista pasa a ser un maestro de sabiduría (en el estilo de Prov 1,7; 5,7, etc.): inculca el «temor del Señor» y ofrece «vida» (que se traduce en una existencia próspera); sobre un paralelo egipcio literal del v. 13, cf. B. Couroyer, RB 57 (1950), 174ss. El resto de la enseñanza contiene admoniciones y afirmaciones sobre la retribución. Aunque la doctrina de la retribución sigue la tendencia optimista de la tradición sapiencial, se admite que el sufrimiento forma parte de la suerte de los justos; pero Yahvé «vigila». El versículo *Pe* (23) repite una idea («pagar») del v. 22.

52 Sal 35. Lamentación individual de un hombre que ha sido injustamente acusado (7.11.15.20-21). Estructura: 1-6, invocación a Yahvé pidiendo ayuda y el castigo de los enemigos; 7-12, descripción de los enemigos y nueva invocación; 13-16, ingratitud de los adversarios del salmista; 17-28, súplica confiada y promesa de un sacrificio. **3.** *salvación:* El Señor salva al salmista de la injusticia que le atormenta; el versículo tiene el tono de un oráculo. **4-6.** Estas frases expresan su deseo de ver que Dios hace justicia. *ángel del Señor:* Cf. comentario a 34,8. **8.** Deseo de que sus enemigos sean cogidos en su propia trampa (cf. Sal 7,15-17). **9-10.** Esta confiada certeza alterna con el lamento. **11-16.** Los «testigos injustos» han acusado al salmista no sólo sin razón, sino también a pesar de su auténtica caridad para con ellos. El último hemistiquio del v. 13 es bastante vago. Podría ser un deseo de que la oración que el salmista ha ofrecido por ellos sea retirada y vuelva a él. **18.** Voto de ofrecer un sacrificio de acción de gracias, característico de las lamentaciones (cf. v. 28). **22.** *has visto:* En contraste con las calumniosas palabras de los acusadores en el v. 21. **24.** La invocación de la «justicia» de Dios es fundamental para entender el punto de vista del hombre veterotestamentario (cf. 4-6.25-27). Fuerte contraste entre los enemigos y los amigos del salmista.

53 Sal 36. Lamentación individual de un hombre que está consternado ante la persecución que padece, pero que confía en la fidelidad

(*ḥesed:* 6.8.11) de Dios a la alianza. Estructura: 2-5, mala conducta de los malvados; 6-10, gozo por la protección de Dios; 11-13, plegaria pidiendo protección contra los malvados. Entendido así, el salmo puede tomarse como unitario, es decir, no compuesto de elementos heterogéneos. **2.** *el pecado habla:* Atrevida personificación del pecado como alguien que actúa en el hombre. **3.** El salmista está convencido de que Dios no le castigará. Sin embargo, el TM de 2-3 es confuso. **6.** *bondad... fidelidad:* Lealtad y confianza ante la alianza de Dios. **7.** *los montes de Dios:* Una especie de superlativo: las montañas más altas, en oposición al «abismo». **8-9.** La fidelidad a la alianza de Dios procura «refugio» en el templo («tu casa»). **10.** *tu luz:* Cf. Sal 4,7; 31,17; 89,16, etc. Es la luz del rostro de Yahvé (encuentro con él en la liturgia). Cuando brilla el rostro de Yahvé, dispensa bienes y capacita a los hombres para «ver la luz», es decir, para vivir (Sal 49,20). **11-13.** La petición y la certeza de ser escuchado son características al final de una lamentación.

54 **Sal 37.** Salmo sapiencial en forma alfabética (en este acróstico hay dos versos por cada letra). No se da una estructura clara; el poema se compone de avisos (1-2) y consejos (3-4), acompañados de promesas de felicidad en las que se describe la suerte de los buenos y la de los malvados. El autor se presenta como un sabio anciano (25.35-36) que advierte el peligro de que los jóvenes se aparten de la sabiduría por culpa de lo que ven («No te irrites...»). Su optimismo le convierte en un campeón de la doctrina tradicional sobre la retribución. Dios castiga el mal y recompensa el bien; por supuesto, en esta vida. El juicio puede tardar, pero vendrá ciertamente. **2.** *heno:* Símbolo de la breve duración de la prosperidad que a veces disfruta el malvado. Esta metáfora corriente (Is 40,7) alude a la rapidez con que en Palestina se seca la hierba, debido al «sirocco» o al sol. **6.** La idea es que, por su intervención («bendiciones»), Yahvé manifestará la integridad del hombre que en él confía. **9.** *poseen la tierra:* Un motivo que recorre todo el poema (3.11.22.29. 34). La frase insiste en la promesa divina cumplida en favor de Israel (Gn 12,1) y alcanza un significado más pleno en las bienaventuranzas de Jesús. **12-15.** Descripción del malvado y de su fracaso en perseguir al justo. **16.** Esta idea es frecuente en la enseñanza sapiencial (Prov 15, 16; 16,8; cf. Ecl 5,9). **22.** El mundo antiguo concede un gran poder a la maldición y la bendición (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:40-43). **25-26.** Notable ejemplo de rígido apego a la doctrina sapiencial más tradicional. **27.** *para siempre:* Como en otros lugares del AT, esta expresión significa «indefinidamente», pero es susceptible de extenderse a una vida inmortal (Sab) y eterna (Jn). **30-31.** Esta estrecha unión de sabiduría y ley se halla en Eclo 24,22; Bar 4,1, etc. **34.** *verás el exterminio:* El sentido no es tan vindicativo como parece, sino que el justo será testigo de la justicia de Dios en acción. **35-36.** La prosperidad del malvado es transitoria e insignificante. Sobre este salmo dice Kraus con razón que no es una afirmación de que hay justicia, sino que da testimonio de la intervención de Yahvé en la vida humana. El poeta no pide fe en un orden justo, sino confianza en Yahvé.

55 **Sal 38.** Lamentación individual de un hombre enfermo, pecador y perseguido; es el tercero de los salmos penitenciales. Estructura: 2-5, súplica y reconocimiento de que el dolor del orante es un castigo por los pecados; 6-13, descripción de una enfermedad y reacción de los amigos; 14-17, confianza de que Yahvé dará una respuesta; 18-23, temas para inducir a Yahvé a intervenir y súplica final. **2.** La «ira» de Yahvé se deduce de la miseria del orante (cf. Sal 6,2). **3-13.** La descripción es semejante a la de Job; el salmista padece «llagas» (4.6.8), está abatido «de mañana» (7), separado de los hombres (12), los cuales le considerarían naturalmente como un castigado por Dios a causa de sus crímenes. **14-17.** Su actitud «sorda» y «muda» prueba que él confía sólo en Dios, cuya respuesta espera: un motivo para hacer que Dios intervenga. **20.** *sin razón:* Al parecer, había un grupo que se excedía al condenarle, llegando a obstaculizar su conversión (21).

56 **Sal 39.** Lamentación individual —muy original por su forma— de un hombre que se ve afligido por una enfermedad y el consiguiente desprecio de sus enemigos y cuya vida está casi apagada (5). Estructura: 2-4, viva descripción del propósito que hizo el salmista de dominar su lengua; 5-7, lamentación; 8-9, súplica de liberación; 10-14, continúa la súplica con motivos por los que Yahvé debe intervenir. **2.** El salmista hizo un esfuerzo por no lamentarse del duro trato de Yahvé (10), especialmente cuando el malvado podía volver la lamentación contra Dios, pero no pudo contenerse. No es corriente esta descripción sobre el origen de la lamentación. **5-7.** El salmista desea aclarar el misterio de una vida que debe terminar con la muerte (¿cuándo llegará ésta?); en 6-7 insiste en la brevedad y vanidad de la vida humana como motivo para obtener la misericordia de Dios (a menos que, con Castellino, consideremos estos versículos como la respuesta divina a la pregunta del v. 5). Este tema es corriente en la literatura sapiencial (Job 7,6ss; Ecl 2,18ss; Eclo 14,15). *palmo:* La medida de cuatro dedos (cf. Jr 52,21), el ancho de la palma de la mano. **9.** Se supone que los enemigos del salmista le consideran condenado a causa de sus «pecados». **10.** Comienza a persuadir a Yahvé de que tenga piedad de él y se refiere a su propósito de 2-3 (a menos que el v. 10 deba traducirse en presente; entonces se trataría de un nuevo propósito); es lo suficientemente audaz como para recordar a Yahvé que en eso consistía su «acción». **12.** *como polilla:* El poder destructivo de este animal sobre la ropa es símbolo del poder de Yahvé sobre el hombre. **13.** Al salmista no le queda tiempo para esperar, y aplica a la posesión de su vida las metáforas aplicadas a la posesión de la tierra prometida por parte de los patriarcas («forastero» o extraño, «peregrino» o residente). **14.** Cf. esta súplica con Job 7,19. Es una notable peculiaridad de este salmo, que termina con una nota oscura, aun cuando resplandezca la confianza en Yahvé.

57 **Sal 40.** Salmo de acción de gracias y lamentación individual. Probablemente está compuesto de dos salmos independientes: 2-11 (o 2-12, con el v. 13 como transición a 14-18) y 12-18 (o quizá 14-18, que se encuentra también en Sal 70,2-6). Para algunos intérpretes (por ejemplo,

Weiser), 40A (2-11) es una expresión de acción de gracias por una liberación pasada y sirve de introducción a la lamentación de 40B (12-18); por tanto, el conjunto tendría una estructura unitaria. Estructura de 40A: 2-4, relato de cómo Yahvé libró al salmista de la fosa (poder del *šeol);* 5-6, fórmula de bienaventuranza invitando a confiar y dar testimonio de las obras de Dios ante los que se hallan presentes en el templo; 7-11, «sacrificio» de acción de gracias por parte del salmista y proclamación de la liberación operada por el Señor. **2-3.** Yahvé respondió a esta firme esperanza liberándole del poder de la muerte, simbolizada por la «fosa» y el «fango», que caracterizan el mundo inferior. **4.** El «canto nuevo» es el presente salmo de acción de gracias, que ha sido inspirado por la acción salvífica de Yahvé; quizá es también nuevo en el sentido de que sustituye al viejo «clamor» del v. 2. Será un testimonio ante «muchos» (cf. «nosotros» en el v. 6). **6.** La liberación está relacionada con las hazañas de Dios en la historia de la salvación: una razón más para la confianza que se pide en el v. 5. **7-11.** Aunque un salmo como éste acompañe a un sacrificio, el salmista dice que Dios prefiere la obediencia a todo tipo (se mencionan cuatro especies) de sacrificio. Tal énfasis debería interpretarse análogamente a las afirmaciones proféticas sobre el sacrificio (Am 5,21ss; Is 1,10ss, etc.); destaca la entrega y el compromiso como la única respuesta adecuada a Dios, pero sin rechazar el principio del sacrificio (cf. De Vaux, IAT 574-77). *rollo escrito:* La ley o la expresión de la voluntad de Dios, que está también en el «corazón» del salmista. Por ello proclama en un testimonio la «justicia» de Yahvé —su fidelidad al librar a su siervo— con ocasión de una fiesta ante una «gran asamblea». En Heb 10,5-9, el texto de 6-8 según los LXX es aplicado al Mesías, como si los versos fueran dirigidos por el Hijo al Padre. Como queda indicado anteriormente, los vv. 12-13 pueden unirse a 14-18; éstos serán analizados en el Sal 70, una forma duplicada que circuló independientemente.

58 Sal 41. Salmo de acción de gracias que pronuncia un hombre recuperado de una enfermedad (9). Estructura: 2-4, fórmula de bienaventuranza; 5-11, visión retrospectiva de la desventura que afectó al salmista (enfermedad mortal, enemigos) y oración que entonces pronunció; 12-13, reconocimiento de la ayuda de Yahvé; 14, doxología. **2-4.** Esta certeza de que será bendecido quien se cuida del pobre es un elemento didáctico que aparece con frecuencia en los cantos de acción de gracias. **6-10.** El salmista recuerda con viveza el comentario y los deseos de sus enemigos e incluso de un «amigo» íntimo (lit., «el hombre de la paz»). **11.** *dales su merecido:* Este deseo de venganza es frecuente en las lamentaciones del AT; la justicia de Dios no puede permanecer inactiva. **13.** El hecho de que el salmista reconozca su «integridad» no excluye cierta pecaminosidad (v. 5; cf. Sal 38,18-20). **14.** La doxología es una adición posterior que viene a cerrar la colección davídica (Sal 3-41).

59 Sal 42-43. Lamentación individual; los dos salmos eran originariamente un solo poema (cf., además del estribillo, 42,10 y 43,2, así como la ausencia de título en el Sal 43). El salmista se encuentra en las

fuentes del Jordán, cerca del monte Hermón (42,7), donde pronuncia este lamento lleno de nostalgia por Sión. Estructura: tres estrofas, cada una de las cuales termina con un estribillo. **42,2-3.** *como la cierva:* La comparación, conocida también en ugarítico (cf. UM 67:1,17), indica el vivo deseo del salmista por estar presente en el templo ante Dios («para ver la faz de Dios»). *Dios vivo:* Yahvé es para él la fuente y plenitud de vida (cf. v. 9). **4.** Su pesar, producido únicamente, según parece, por la ausencia de Jerusalén, se ve aumentado por los que (tal vez gentiles; cf. Sal 79,10; 114,10) ridiculizan su confianza en Yahvé. **5.** El recuerdo de su intervención en la liturgia de Jerusalén le sirve ahora, a la vez, de consuelo y tormento. **6.** El estribillo (42,12; 43,5) está lleno de confianza en que volverá. **7.** Continúa la lamentación señalando como residencia del salmista el monte *Misar* («la montaña humilde») en las estribaciones del monte Hermón, cerca de las fuentes del Jordán. **8.** El «fragor» expresa su desesperanza y viene sugerido por las cataratas del Jordán y el «abismo» *(t^ehôm),* es decir, los poderes del caos, que le amenazan. **9.** El continuo *ḥesed* de Yahvé hacia él es fruto del «canto» y la «plegaria», que se expresan concretamente en la lamentación de 10-12: abandono, ridículo y dolor. **43,1.** Llamamiento a Yahvé para que intervenga contra los enemigos del salmista, que ahora aparecen descritos más claramente como «impíos» e «infieles». **3.** *luz... fidelidad:* Personificadas, como si fueran miembros del cortejo de Yahvé. **4.** La lamentación suele incluir un voto de dar «gracias» en el templo. El antiguo rito romano empleaba la segunda mitad (43,1ss) de este salmo, tan lleno de motivos tomados de los cantos de Sión, en las oraciones al pie del altar con que se iniciaba la misa. El poema es una pura expresión de nostalgia de Dios, sin esperanza de recompensa u otro beneficio.

60 Sal 44. Lamentación comunitaria. Estructura: 2-4, la introducción rememora las acciones salvíficas de Dios en el pasado; 5,9, la respuesta de Israel debe concretarse en una actitud de confianza; 10-17, descripción de la calamidad presente; 18-23, protestas de fidelidad y confianza; 24-27, súplica atrevida. El *Sitz im Leben* es alguna catástrofe nacional que no podemos determinar en concreto; en 5.7.16 habla un individuo, probablemente un rey, en representación del pueblo. **2-4.** La tradición oral transmitía las victoriosas «acciones» de la historia de la salvación, las cuales fueron realizadas sólo por Yahvé, sin ayuda de Israel. **5.** *victorias:* Lit., «salvaciones»; es claro que la dirección de la plegaria corre a cargo de un personaje militar (el rey) (cf. Sal 18,33-40). **10-17.** Yahvé es el único responsable del estado en que se encuentra el pueblo; tal estado parece implicar —según algunos— el destierro (12), pero no es posible atribuir al salmo una fecha concreta. **18-23.** En contraste con el tema de 1-2 Re, Israel es presentado aquí como fiel y leal a la «alianza» (18-20). En una lamentación cabe esperar una idealización de este tipo, que Mowinckel llama «inocencia de la motivación» *(The Psalms,* I, 206). **20.** *lugar de miseria:* Así en los LXX; el TM dice «lugar de chacales», es decir, desierto inhóspito. **23.** *por tu causa:* El sufrimiento de Israel es un martirio, un testimonio fecundo, motivo para

conseguir la intervención de Dios. **24.** *despierta:* Audaz metáfora: ésta es la única vez que se dice de Dios que «duerme». No hay razón alguna para afirmar que nos hallamos ante un salmo macabeo, como han pensado algunos padres e intérpretes modernos.

61 **Sal 45.** Salmo real, compuesto con ocasión de la boda de un rey israelita con una princesa extranjera (11-13): es una situación única en el Salterio. Todo intento de identificar al rey y a la reina (por ejemplo, una princesa tiria dada en matrimonio a un rey del reino septentrional) es muy problemático. Tampoco es posible sostener una interpretación alegórica (Dios, o el Mesías, e Israel); cf., sin embargo, R. Tournay en VTSup 9 (1963), 168-212. Estructura: 2, introducción de un poeta de la corte; 3-10, elogio del rey por su gallardía, virtud y su genio militar; 11-12, palabras dirigidas a la esposa invitándola a que se dedique como esposa; 13-16, descripción de su atavío y de la procesión; 17-18, observaciones conclusivas, dirigidas al rey. **2.** El tono y el estilo hacen pensar en la obra de un poeta de corte, una persona distinguida que se dirige a la esposa llamándola «hija». **3-6.** Las admirables cualidades del rey —«hermosura», «majestad», «justicia»— nos recuerdan el carácter sagrado del monarca israelita; también se subrayan sus cualidades guerreras. **7.** *tu trono, oh Dios:* «Dios» *('ĕlōhîm)* debe entenderse como aplicado al rey. Este es llamado «elohím», o ser sobrehumano, lo mismo que David era comparado a un mensajero de elohím (2 Sm 14,17ss) o la casa de David a un elohím (Zac 12,8), y quizá lo mismo que los miembros de la corte celestial son llamados hijos de elohím. Elohím no incluiría la divinidad en sentido metafísico, sino que aludiría a un ámbito del ser superior al de los simples mortales. El rey, a causa de su unción y su relación con Yahvé, es considerado como persona sagrada, como algo «divino». Esta apelación es única en el AT, y se han propuesto otras varias traducciones: así, por ejemplo, «tu trono es divino»; sobre otros intentos de corregir este versículo, cf. los comentarios y el resumen de P. King *(A Study of Psalm 45 (44)* [Roma, 1959], 73-84). **8.** *Dios, tu Dios:* Antes de la recensión elohísta, esta frase diría «Yahvé, tu Dios». **9-10.** Brillante descripción de los preparativos y del cortejo nupcial; la reina va adornada con oro de Ofir (en el sur de Arabia o este de Africa; cf. 1 Re 10,11.22). **11-12.** Las instrucciones que se dan a la reina sugieren que ésta es de origen extranjero. **13.** Algunos entienden que el texto se refiere a una princesa tiria. **14-16.** Se describe su hermosura y la comitiva que avanza hacia el palacio. **17.** Augurios en favor del rey: que la unión sea fecunda y próspera, con lo cual se alude a la importancia de que se prolongue la dinastía real. **18.** El floreo final es un ejemplo de típico estilo cortesano.

62 **Sal 46.** Himno de alabanza, o canto de Sión, que inspiró a Lutero su «Ein' feste Burg ist unser Gott». El salmo tiene una clara estructura en tres estrofas, cada una de las cuales termina con un estribillo: con Dios como refugio no hay nada que temer (4.8.12). La segunda estrofa destaca la presencia de Dios en Sión, que la defiende de las naciones; en la tercera estrofa se invita a la asamblea a considerar las acciones de

Yahvé y se cita su oráculo de supremacía (11). No es preciso determinar el exacto *Sitz im Leben* en la liturgia (por ejemplo, entronización de Yahvé, como propone Mowinckel). Aun cuando hubiera material tomado de antiguas tradiciones cananeas —un punto no suficientemente probado por Kraus—, el motivo que está detrás de la tradición de Sión es Yahvé. La interpretación escatológica de Gunkel y otros necesita mayores pruebas. **3-4.** Ni los terremotos ni el indómito poder del caos («aguas») pueden contrapesar la presencia (que es, al mismo tiempo, una defensa) del «Señor de los ejércitos». **5.** El río, en oposición a las aguas, es símbolo de la presencia de Dios (cf. «aguas de Siloé» en Is 8,6). **6.** *la mañana:* Posible alusión a la respuesta dada a una plegaria después de una noche en el templo (cf. Sal 5,4; 17,3.15; 90,14). **9.** *acciones:* Las descritas en el v. 10. **11.** Este versículo parece ser un oráculo de salvación pronunciado por un sacerdote o profeta en nombre de Yahvé.

63 **Sal 47.** Himno de alabanza, uno de los salmos (cf. 93; 95-100) relacionados con la pretendida fiesta de entronización de Yahvé (→ 6 y 9, *supra;* cf. Mowinckel, *The Psalms,* I, 118-30). Los intérpretes no están de acuerdo en cuanto a la interpretación de este tipo de salmos: históricos (Podechard), escatológicos (Gunkel) o cultuales (Mowinckel). Sea cual fuere el *Sitz im Leben* concreto, su idea central es evidentemente la realeza de Yahvé. Estructura: 2-6, todos los pueblos son invitados a alabar al Señor, rey supremo que ha elegido a Israel; 7-10, Yahvé es entronizado y recibe la alabanza de todos. **2.** *pueblos todos:* Este universalismo se funda en la prerrogativa de Yahvé como creador y supremo gobernador (cf. 8-9). **3.** *Altísimo: 'Elyôn* es la denominación corriente entre los antiguos semitas para designar al dios principal; tal denominación fue aplicada por Israel a Yahvé (cf. R. Lack en CBQ 24 [1961], 44-64). **4-5.** El dominio de Yahvé se prueba a partir de la historia de la salvación: la conquista de Palestina («nuestra herencia») en favor de Israel. **6.** *sube:* Este término *('ālâ)* apunta marcadamente a un rito cultual en el que el arca era llevada en procesión (cf. Sal 132; 2 Sm 6,15) e instalada en el templo. *sonidos de trompeta:* Característica de una entronización real (2 Sm 15,10; 2 Re 9,13) y también de la fiesta de los Tabernáculos (Sal 81,4; Nm 29,1). **8-10.** Se indica otro fundamento teológico para celebrar la realeza de Yahvé. *Dios reina:* También puede traducirse: «Yahvé es rey», grito de aclamación semejante al empleado para los reyes israelitas (2 Sm 15,10; 1 Re 1,11; 2 Re 9,13). Esto no implica que Yahvé no fuera considerado como rey ya antes, sino que su reino eterno es actualizado en la liturgia. *príncipes:* Es posible que en la celebración litúrgica tomaran parte los representantes de otras naciones. *guardianes:* Lit., «escudos»; el paralelismo con Sal 84,10 y 90,19 muestra que el término significa reyes o nobles. (Cf. un estudio de este salmo en A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* [Cardiff, 1955]).

64 **Sal 48.** Himno de alabanza, o canto de Sión. Estructura: 2-4, glorificación de la «ciudad de nuestro Dios»; 5-8, descripción de un asedio y su fracaso; 9-12, proclamación de la justicia y la gloria de Dios

al mundo; 13-15, invitación a admirar la ciudad. El *Sitz im Leben,* aparte la referencia al templo en el v. 10, depende de la interpretación que se dé a 5-8; el asedio de Jerusalén puede ser real (quizá Senaquerib en el 701) o simplemente un tema de invencibilidad. Lo mismo que en otros cantos de Sión, falta la introducción hímnica. **3.** *su monte santo:* (cf. Sal 2,6) Dado que Jerusalén ha sido elegida por Yahvé para residir en ella, ninguna afirmación resulta extravagante. *confín del norte:* Originalmente, el monte Safón (más tarde monte Casio, y hoy Jebel Aqra, al norte de Ras Šamra), residencia del panteón cananeo, comparable al monte Olimpo de los griegos. El tema fue aplicado por Israel a la montaña santa de Sión (cf. Is 14,13; W. F. Albright en *Hom. A. Bertholet* [Tubinga, 1950]). *el gran rey:* Título que se da también a los grandes monarcas mesopotámicos *(šarru rabû).* **4-8.** El carácter invencible se debe a la presencia de Yahvé (Sal 46,5.8); este versículo introduce en el fracasado asedio de 5-8, en el que los enemigos quedan aterrados porque «ven» (¿a Yahvé?, ¿lo mismo que las aguas en Sal 77,17 [cf. Sal 114,4] vieron a Dios y se estremecieron?). *las naves de Tarsis:* Grandes navíos de altura, capaces de viajar hasta Tarsis (¿Tartessos en España?). *viento del este:* Se alude a los fenicios, no a los israelitas, cuyo único puerto estaba en Esyón-Guéber, al sur. **9-10.** Quizá se trata de una respuesta antifonal a la descripción de 5-8, lo cual es algo que el pueblo «ha visto»; el «templo» es el lugar donde el pueblo se halla reunido meditando sobre la «bondad» *(ḥesed)* de Dios. **11.** La «justicia» de Yahvé es, como sucede a menudo en el AT, su intervención salvífica, los juicios (12) contra los enemigos de Sión (Sal 97,8). **13.** Los presentes son invitados a recorrer la ciudad y admirar su fortaleza, que en último término es Yahvé (v. 15: «tal es nuestro Dios»). El texto hebreo termina con *ʿal mût,* «hasta [o contra] la muerte» (BJ lo suprime como perteneciente en su origen al título del Sal 49; NC dice «para siempre», de acuerdo con los LXX).

65 **Sal 49.** Salmo sapiencial, centrado en el tema de la retribución. Comienza en el estilo de la Sabiduría personificada que va predicando por las calles (Prov 8), y el autor proclama *ḥokmāh* (sabiduría). Estructura: 2-5, introducción solemne; 6-13, el triunfo de los malvados es efímero, porque sus riquezas no son de provecho; 14-21, y también a causa de su sino (en oposición con el sino del salmista en el v. 16). **2-3.** La extensión de este auditorio da a entender que el autor tiene algo importante que decir: en 4-5 lo presenta como enseñanza sapiencial. Como en Prov 1,6, «proverbio» y «enigma» están en paralelismo; el salmista alcanza la talla de un profeta que acompaña con música su mensaje inspirado (2 Re 3,15). **6-7.** Se plantea el problema: ¿hay que temer a los malvados, que «confían en su riqueza»? **8-10.** El hombre no puede sobornar a la muerte por muy rico que sea. **11.** La alusión a los «sabios» ha de entenderse desde el punto de vista del salmista; incluso éstos mueren, y tanto más los «necios», porque ante la muerte no hay excepciones. **12.** Es una ironía que los ricos, que querrían «permanecer siempre en vida» (10), estén para siempre en «tumbas»; en esta estupidez

se asemejan a las «bestias» (13). **14-15.** El fin de los malvados: sus riquezas son sustituidos por el *šeol.* El texto del v. 15 está desesperadamente corrompido; la idea general es una descripción del *šeol* y de *Môt* (la muerte personificada). BJ, siguiendo el TM, ha traducido «los rectos dominarán sobre ellos», pero no es seguro. **16.** Un versículo clave, aunque Gunkel y otros digan que es una glosa. Caben dos interpretaciones: Yahvé salva al salmista de una muerte prematura o inminente («el poder del *šeol*»; cf. Barth, *Die Errettung vom Tode,* 158ss); Yahvé le libra del *šeol* «recibiéndole» en su presencia: una velada alusión a la inmortalidad. Esta segunda interpretación se ve apoyada por dos factores. El empleo de *lāqaḥ* (recibir) parece una deliberada alusión al destino de Henoc (Gn 5,21) y de Elías (2 Re 2,9-10; cf. también Sal 73,24). Además, el v. 16 parece estar en contraposición con el v. 8: el rico no puede «redimirse» ni sobornar a Dios; el verdadero Dios, el que tiene el poder, «redimirá» al salmista. **17-21.** Palabras de consuelo que recogen las ideas de 6-12; 19b es el juicio engreído que el rico hace de sí. Hay un contraste implícito entre el que es recibido (16) y «el que nunca verá la luz» (20). El estribillo del v. 13 se repite en el 21 con un deliberado cambio que subraya su carácter sapiencial («prudencia»), proclamado conscientemente por el salmista.

66 **Sal 50.** Liturgia (profética). Estructura: 1-6, introducción en estilo de teofanía: Yahvé viene a convocar a sus fieles; 7-15, primer discurso de Yahvé sobre el sacrificio; 16-23, segundo discurso sobre la verdadera obediencia. Es obvio que el *Sitz im Leben* se halla en el culto, pero no todos están de acuerdo sobre la fiesta concreta. Mowinckel defiende la fiesta de entronización; Weiser y Von Rad sugieren una renovación de la alianza, como la fiesta de los Tabernáculos, que parece más probable (cf. 5). **1.** *Dios:* Lit., «Dios, Dios» *(ʾel, ʾĕlōhîm;* cf. Jos 22,22; BJ: «Dios de los dioses»; NC: «Dios soberano»). **2.** Se alude a una aparición litúrgica («resplandece») en Sión, con los rasgos que suelen acompañar a una teofanía; la «prueba» del pueblo de la alianza es testimoniada por los «cielos» y la «tierra», como suele suceder en el AT (Dt 31,23; Is 1,2). **7-15.** Probablemente un profeta habla en nombre de Yahvé, el Dios de la alianza («tu Dios»), para determinar cómo ha de ser el culto litúrgico. Tanto los exegetas católicos como los protestantes reconocen que no se trata de una simple condenación y repulsa del culto sacrificial. Lo que se quiere decir es que los sacrificios no pueden dominar a Dios ni obligarle a nada, pues suyos son «todos los animales». No es que se reprenda al pueblo por el número de sus sacrificios (8). Pero Dios no los necesita; a fin de cuentas, no «come» ni «bebe». Es independiente de todas las cosas, porque le pertenecen. ¿Y qué es lo mandado? «Ofrece la alabanza como sacrificio» (14), es decir, la implicación y el compromiso personal en el sacrificio litúrgico *(tôdâ).* **16-17.** El segundo discurso condena la insinceridad del «malvado» (si bien Podechard y otros omiten el v. 16). En 18-19 se alude expresamente a tres mandamientos: robo, adulterio y calumnia. **21.** *yo soy como tú:* Dios sería semejante al hombre si no interviniera para «corregir» a los per-

versos. **22-23.** Amenaza y advertencia de que el pueblo debe continuar con el sistema sacrificial, pero de forma sincera (cf. 14 con 21); el «camino recto» lleva a la «salvación» (cf. Prov 15,8).

67 Sal 51. Lamentación individual de arrepentimiento por un pecado. El Sal 51 es el cuarto y el más famoso de los salmos penitenciales. No hay ningún indicio de que fuera pronunciado por David a raíz de su pecado con Betsabé (cf. título). Quizá lo que más se subraya es la atrocidad del mismo pecado; el autor no puede reposar hasta que sea perdonado. (Sobre los pormenores, cf. E. Dalglish, *Psalm Fifty-One in the Light of Ancient Near East Patternism* [Leiden, 1962]). Estructura: 3-4, petición de misericordia; 5-8, confesión de culpabilidad; 9-14, súplica de purificación, de corazón y espíritu; 15-19, voto y compromiso de un sacrificio especial; 20-21, plegaria por Jerusalén. *Sitz im Leben:* La oración está compuesta por un pecador que siente el peso de sus pecados más que su enfermedad (10); se puede detectar en el v. 19 la influencia de Jeremías (espíritu) y de los profetas (sacrificio de un corazón contrito). **3-4.** Toda la lamentación (9.12-15) está transida del deseo de quedar totalmente purificado del pecado (cf. las metáforas: «lavar», etc.). **6.** En este versículo se reconoce que el pecado es una ofensa contra Dios (no simplemente contra el hombre). El salmista proclama su mala conducta como una justificación de la sentencia de Dios contra él. **7.** Va más adelante y confiesa su profunda pecaminosidad (en el sentido de Gn 8,21, no en el sentido de la doctrina del pecado original, que es objeto de una revelación posterior). **8.** *sinceridad de corazón:* Lit., «fidelidad en lo que está oculto», en la profundidad del propio ser. **9.** *hisopo:* Metáfora tomada de la purificación ritual, que se efectuaba rociando sangre o agua con las ramas de esta planta. **10.** *los huesos que machacaste:* Esta expresión implica, al parecer, una enfermedad corporal. **12.** *crea: Bārā'.* Término técnico que designa una acción propia de Dios (Gn 1,1); la purificación es una acción exclusiva de Dios: ningún ritual puede lograrla. **13.** *espíritu santo:* Acción de Dios en el hombre, que le salva y le mantiene fiel (cf. Is 63,8-14). El salmista pide lo que Jeremías y Ezequiel dijeron de la nueva alianza y el nuevo espíritu (Jr 24,7; 31,33; Ez 36,25ss). **15.** *enseñaré:* Voto de proclamar públicamente su experiencia (tal vez en el sacrificio *tōdâ;* cf. vv. 17-18) y así llevar los pecadores a Dios. **16.** *sangre:* Lit., «sangres», es decir, sangre derramada o asesinato. Dado que difícilmente se trata de un asesino, puede ser que el salmista tema que alguien le dé muerte; quizá la palabra debiera traducirse precisamente por «muerte». **18-19.** Una idea poco corriente, influida por la enseñanza profética: el mismo salmista, en su arrepentimiento, es la víctima. **20-21.** Estos versículos son probablemente una adición tardía (posterior al 587) y, en parte, un correctivo a la audaz idea del v. 19.

68 Sal 52. Lamentación (?) individual. El salmo ha sido clasificado de distintas maneras: de confianza (Podechard), de lamentación (Gunkel), sapiencial (Castellino), de acción de gracias (Schmidt), compuesto de diversos elementos (Kraus). Estructura: 3-6, acusación del malvado formulada en estilo profético; 7, amenaza; 8-11, reacción del justo. La

aplicación de este salmo a Doeg (que denunció, pero no mintió) en el título resulta carente de valor por la mención del templo (10). **3-6.** La acusación va dirigida contra los que son tan estúpidos como para gloriarse de sus malas acciones. **7.** Tales personas constituyen un escándalo; la ley de la retribución temporal exige que sean castigadas por Dios. **8-9.** Se trata de una descripción estereotipada en el AT, pero es más frecuente que los injustos ridiculicen al justo; ahora han cambiado las tornas. **10.** En contraste con la suerte del malvado (7), el autor florecerá como un árbol (Jr 11,16). **11.** Voto de ofrecer un sacrificio de acción de gracias y, con ello, de «proclamar» a Yahvé ante la asamblea.

69 Sal 53. Cf. comentario a Sal 14; este poema es una variante del mismo. La única diferencia significativa es 53,6 (= 14,5.6), pero no es posible identificar a los «sitiadores».

70 Sal 54. Lamentación individual. La estructura es típica de la lamentación: 3-5, petición de ayuda contra unos enemigos impíos; 6-9, expresión de confianza, súplica y voto de ofrecer un sacrificio. **3.** *nombre:* Como en otros lugares del AT, es un término que está en lugar de Dios mismo; aquí se halla en paralelismo con «poder». **6.** Motivo de confianza. **8.** *voluntariamente:* Lit., «con una ofrenda voluntaria»; la *n^{e}dābâ* era una ofrenda espontánea por encima de lo prescrito.

71 Sal 55. Lamentación individual. Aunque algunos (Kraus, Gunkel) afirman que este salmo combina diversos elementos, puede interpretarse como obra unitaria (Podechard, Weiser). El *Sitz im Leben* es el dolor de la persecución por obra de los malvados, entre los cuales figura un amigo íntimo; el salmista pide ser liberado y ver el castigo divino sobre ellos. Estructura: 2-3, demanda de ayuda; 3-8, descripción de la calamidad; 10-12, petición de que Dios remedie el mal que divaga; 13-15, el mejor amigo del salmista se ha convertido en su peor enemigo; 16-24, petición confiada de que la muerte será el castigo de los perversos, a la vez que el salmista es salvado por Dios. **8.** El «desierto» procuraría al menos descanso y «refugio» ante la persecución y la angustia. **10-12.** No aparece claro cómo la «malicia» de la ciudad afecta al salmista (pero cf. v. 19). **14.** La tradición de su «amigo íntimo» (cuya acción se describe tal vez en 21-22) es particularmente amarga. **16.** Quizá se alude a la rebelión de Coré y otros en el desierto (Nm 16,31ss). **18.** Estos son los tres períodos del día destinados a la oración (Dn 6,11). **23.** *tu cuita:* Palabras que el salmista se dirige a sí mismo o que le dirige alguien perteneciente al personal del templo (Sal 28,14; 37,5). El poema termina con una nota de serena confianza.

72 Sal 56. Lamentación individual. Estructura: 2-3, demanda de ayuda contra los enemigos; 4-5, expresión de confianza; 6-12, lamentación, petición y esperanza; 13-14, voto de ofrecer un sacrificio de acción de gracias por la liberación. No es posible determinar con exactitud en qué consisten las maquinaciones de los «enemigos». **4.** Esta notable «confianza» en Dios es suficiente para disipar el temor. **5.** *carne:* En el AT, este término designa lo humano con referencia a la debilidad del hombre, en oposición a espíritu (cf. Is 40,6). **9.** Las metáforas «lágri-

mas», «odre» y «libro» expresan cómo Dios conoce íntima y bondadosamente el dolor del salmista. **10.** *conmigo:* Quizá fuera mejor decir «por mí», «en mi favor». **13.** El voto de ofrecer un sacrificio de acción de gracias es característico de las lamentaciones. **14.** Este salmo ilustra cuán amplia es la esfera de la «muerte» en el pensamiento veterotestamentario, y termina con la habitual nota de certeza («tú me has rescatado»), que parece brotar naturalmente de la gran confianza del orante (5.10-12).

73 **Sal 57.** Lamentación individual. El poema termina con una fórmula de acción de gracias (8-12) que también aparece en Sal 108,2-6; por lo que se refiere al tránsito del lamento a la acción de gracias, cf. también Sal 23; 42; 57. Estructura: 2, petición de piedad; 3-6, descripción de la propia situación (calumnia) que se cierra con un estribillo (6.12); 7-12, pese a la conspiración de los enemigos, el salmista da gracias a Dios por su liberación. **2.** El «refugio» en Dios no es un consuelo meramente espiritual, sino el derecho de asilo en el templo, donde él ha sido acusado injustamente por sus enemigos (5.7-9) y donde aguarda a la «aurora» (9) para dar gracias (Schmidt). **7.** Traducido en presente, este versículo se entiende como una observación general (cf. Sal 7,16; 9,15-16); si se traduce en pasado, resulta más que la simple certidumbre de haber sido escuchado: sus enemigos se han hundido, y él ha sido liberado (un claro motivo de los cantos de acción de gracias). **8-12.** Cf. Sal 108,2-6, que difiere sólo ligeramente; en ambos casos, estos versículos pueden haber sido tomados de una tercera fuente. **9.** *despertaré a la aurora:* Hay muchos paralelos de esta idea, desde el *evocat auroram* de Ovidio (*Metamorph.,* 11.597) hasta Shakespeare y los poetas modernos. **10.** La referencia a las «naciones» y «pueblos» no significa necesariamente que el autor se halle en la diáspora; la presencia de extranjeros o la idea del dominio universal de Yahvé puede explicar este aspecto, que no es infrecuente en expresiones de alabanza (Sal 9,12; 119,46). **12.** El estribillo (cf. 6) alude a la posición de Dios por encima del firmamento, y la «gloria» que se le debe responde a su poder en los cielos.

74 **Sal 58.** Lamentación. Estructura: 2-3, palabras dirigidas a los «dioses»; 4-6, descripción de la maldad; 7-10, imprecaciones; 11-12, conclusión referente a la retribución temporal. Para entender correctamente el poema es preciso tener en cuenta el papel de los «dioses» —es decir, de los miembros de la corte celestial— en el gobierno del mundo (cf. Dt 4,20). Son negligentes en el cumplimiento de su deber; por ello son desollados. **1.** *dioses:* No son jueces humanos, sino los «hijos de Dios» que asisten a Yahvé en el gobierno del mundo. **3.** Este versículo responde a la pregunta formulada en el anterior: los «dioses» son culpables. **4.** Los instrumentos empleados por los dioses: arrojan «veneno» y no escuchan las admoniciones, como una serpiente «sorda» no escucha la voz del encantador. **7.** Es Dios quien castigará a los malvados («sus dientes» no se refiere a los dioses). **9.** *caracol:* La palabra hebrea no tiene un significado claro. Quizá se aluda a los caparazones vacíos de los caracoles muertos, que dan la impresión de haberse consumido a juzgar por el rastro de baba que dejan tras sí. **10.** Toda traducción de este versículo es insegura. **11.** El toque sanguinario es una exageración deliberada (cf. Job 29,6). **12.** Aquí se refleja la concepción tradicional en Israel sobre la retribución temporal; los «dioses» pueden fallar en el ámbito de la justicia, pero Yahvé no.

75 **Sal 59.** Lamentación individual. El salmista ha sido acusado injustamente y espera la intervención de Dios (tal vez al despuntar el alba; cf. v. 17 y Sal 17,15; 57,9). Estructura: 2-3, súplica de liberación; 4-5, la situación del salmista es que unos «poderosos» le atacan sin razón; 5-6, solicitud de intervención; 7-11, lamento a propósito del enemigo y expresión de confianza; 11-14, lamento y petición; 15-18, lamento y certidumbre confiada de que su oración será escuchada. **3.** *malhechores:* Sobre este término, → 11 y 18, *supra.* **4.** La afirmación de inocencia es frecuente en las lamentaciones (Sal 7,4-6, etc.). **5.** Invocación directa al Señor como *Yhwh Ṣᵉbā'ôt,* el soberano y juez de todos (cf. los salmos de entronización); desde este punto de vista puede entenderse la referencia a las naciones (6.9.14). Por otra parte, Mowinckel ve aquí una razón para interpretar el salmo como real, pronunciado por el rey contra sus enemigos (cf. *The Psalms,* I, 226). **7.** Este estribillo aparece también en el v. 15, lo mismo que 10-11a se repiten casi al pie de la letra en el v. 18. **17.** En su confianza, el salmista promete ofrecer su sacrificio de acción de gracias.

76 **Sal 60.** Lamentación (litúrgica) de la nación. A pesar de que el título relaciona el salmo con las guerras de David (2 Sm 8), desconocemos la ocasión concreta. Una seria derrota, quizá en Edom (11), dio origen a esta lamentación, y el oráculo (8-10) aparece como una respuesta alentadora en la que se afirma la propiedad divina sobre Canaán. Estructura: 3-7, invocación y descripción de la calamidad; 8-10, oráculo de promesa; 11-14, lamentación y súplica confiada. **4.** El «país» es comparado a una casa sacudida por un terremoto. **5.** *vino estupefaciente:* No la «copa de la ira», sino una bebida que enerva y provoca la caída (Jr 25,15-16; Is 51,17). **8-10.** En este oráculo cultual, dado por un sacerdote o profeta, Yahvé es presentado como un guerrero victorioso que distribuye el botín. Todo Canaán y Transjordania le pertenecen, lo mismo que cuando se efectuó su división en tiempos de Josué. Quizá se trate de un antiguo oráculo que se aplique a la actual derrota; Kraus y Podechard afirman que data de después del 721 y es una promesa de que el reino septentrional será nuevamente poseído. *valle de Sukkot:* La depresión del valle del Yabboq, en Tell Deir Alla. *palangana:* Alusión al mar Muerto e indicación de que Moab va a realizar tareas serviles. *pongo mi sandalia:* En el sentido de «arrojo mi sandalia»: símbolo de toma de posesión (cf. Rut 4,7). **11.** Un individuo (¿el rey?) hace una pregunta que no expresa gran confianza en el oráculo (cf. 12). *ciudad fortificada:* Quizá Bosra, capital de Edom. **13-14.** La comunidad expresa una confiada petición. Sal 60,7-14 se repite en un poema complejo, Sal 108,7-14.

77 **Sal 61.** Lamentación individual. La clasificación es difícil; Weiser la toma como una plegaria de acción de gracias; otros la incluyen en la categoría de salmos reales (cf. 7-8); Podechard afirma que el deseo de que el templo sea reconstruido (5.7) hace pensar en la oración de un levita. Estructura: 2-3, invocación; 3-5, plegaria en la que el salmista expresa su confianza de que habitará con Yahvé en el templo; 6-9, él está seguro de que su plegaria será escuchada y ofrece una oración por el rey. **3-5.** *extremo de la tierra:* No es una simple metáfora (contra Weiser); el salmista está lejos de Jerusalén: de ahí su nostalgia del «refugio» del templo («tus alas» en el v. 5 es una metáfora frecuente, como en Sal 57,2). **6.** Estas palabras expresan la habitual certeza de que la oración será escuchada. **7-9.** ¿Por qué se menciona aquí la oración por el rey? Kraus dice que no es una adición posterior (Gunkel), sino que simplemente forma parte de la súplica en una lamentación, y señala otras peticiones semejantes por el rey en oraciones acádicas (cf. Falkenstein y Von Soden, *op. cit.,* 237, 239).

78 **Sal 62.** Salmo de confianza. Estructura: 2-8, afirmación de confianza en Dios pese a los ataques de los enemigos; 9-13, testimonio, característico de los salmos de acción de gracias. El poema subraya que el Señor es el «único» (nótese la repetición) en quien se puede confiar. **2.** El estribillo de 2-3 y 6-7 emplea metáforas frecuentes en los Salmos (18,3; 46,8.12). **4.** Palabras que el salmista dirige a sus enemigos (hipócritas, v. 5), pero no se describe la situación. **9-11.** El salmista se dirige a la asamblea presente (en el templo) y la invita a imitar su confianza (9); con el estilo de un maestro de sabiduría describe la vanidad del hombre y del poder humano. **12-13.** El autor parece parafrasear el oráculo que ha recibido de Dios y que es el fundamento de su confianza; el oráculo presenta forma numérica (x; $x + 1$), que es frecuente en los libros sapienciales (Prov 6,16-17; 30,15ss). La unión de «poder» y «bondad» (fidelidad a la alianza) es una característica de Yahvé, y este hecho es el fundamento de la justicia con que trata al hombre.

79 **Sal 63.** Lamentación individual. El salmista está lleno de nostalgia y de un fuerte deseo de volver al templo (Sal 42-43). David (cf. el título) no parece haber tenido nunca por Saúl los sentimientos expresados en 10-11. Estructura: 2-3, anhelo de estar con Dios; 4-9, descripción de lo que significa para el salmista el servicio en el templo; 10-11, imprecaciones contra los enemigos; 12, oración por el rey y por los fieles. **2-4.** Delicado y ferviente deseo de encontrarse con Dios «en el santuario» (cf. Sal 27,4; 42,2-3), «un bien mayor que la vida». **4-9.** Descripción de sus esperanzas y de sus experiencias actuales en el templo; estos versículos expresan su sentido de íntima unión con Dios. **11.** El salmista se imagina que sus enemigos son condenados a muerte y privados de sepultura (de ahí que sean «presa de los chacales»). **12.** La referencia al «rey» no tiene por qué ser una adición ni obliga a hablar de un salmo real (cf. 61,7).

80 **Sal 64.** Lamentación individual. El salmista describe las maquinaciones de sus enemigos y expresa su confianza en que Dios los castigará y cuidará del justo. Estructura: 2-3, demanda de ayuda; 4-7, actividades de sus enemigos; 8-9, intervención de Dios; 10-11, reconocimiento de Yahvé como refugio. **2-7.** El salmista se ve calumniado por sus enemigos; en este contexto, «espadas» y «dardos» son metáforas corrientes (v. gr., Sal 57,5). **8-10.** ¿Es una intervención de Dios en el pasado, y el salmo es entonces de acción de gracias (como opinan Weiser y Kraus), o en el futuro, con lo cual se la describiría como atemporal? La traducción de NC favorece la segunda alternativa. El castigo (8-9, «dardos») es proporcionado a los pecados de los malhechores (4, «dardos»). **11.** Este versículo parece ser una «lección» dirigida a los que oyen esta plegaria.

81 **Sal 65.** Himno de alabanza. Dios es alabado (no se trata de un canto de acción de gracias) porque perdona y bendice, porque es el creador y concede la lluvia y la fertilidad a la tierra. Estructura: 2-5, dones que la presencia de Yahvé en Sión asegura a su pueblo; 6-9, Yahvé es el salvador y creador; 10-14, Yahvé es fuente de fertilidad. **2-4.** Descripción gráfica y sencilla de la misericordia que puede esperar el pecador. **5.** *tu elegido:* La frase sugiere que es un privilegio acercarse a Yahvé en el templo. **6.** Es notable el universalismo expresado aquí y en el v. 9; no se refiere sólo a los israelitas de la diáspora y deriva de la realidad del Señor como creador (cf. los salmos de entronización). **8.** En el concepto israelita de creación, Dios pone freno al caos (Sal 89,10-11). **10.** *corrientes de agua:* El agua que está sobre el firmamento y es fuente de la lluvia. **12.** *caminos:* Lit., «rodadas»; la huella que deja el carro de Yahvé fecunda la tierra. **10-14.** Quizá se trate de un canto de recolección incorporado al presente himno; es bastante difícil determinar su género literario como un canto de acción de gracias por la cosecha (cf. Sal 67).

82 **Sal 66.** Género literario mixto: un himno de alabanza y acción de gracias por una liberación nacional (1-12) y un canto individual de acción de gracias (13-20). No se ha explicado de manera convincente la relación de 1-12 con 13-20. No está claro que 1-12 sea una especie de preludio coral a 13-20 (Gunkel) ni que el individuo de 13-20 sea el rey que habla en lugar del «nosotros» de 1-12 (el «estilo real en primera persona» de Mowinckel). Y siempre cabe la posibilidad de que se hayan unido dos salmos independientes. Estructura: 2-4, invitación a alabar a Dios; 5-7, la alabanza está motivada por las obras divinas, especialmente en el Exodo; 8-12, se repite la invitación y se alude a que Dios ha probado a Israel; 13-15, un individuo se declara dispuesto a ofrecer un sacrificio; 16-20, testimonio dirigido a los temerosos de Dios sobre la bondadosa intervención divina. **6.** Se alude a la acción salvífica de Dios en el paso del mar Rojo y del Jordán. **7.** El dominio universal de Dios es la razón por la que se exige que «naciones» y «pueblos» (v. 8; cf. vv. 2 y 4) le alaben. **9-12.** Estos versículos reconocen que Yahvé ha liberado a Israel de varias pruebas; al parecer, de las experiencias del éxodo, aludidas en el v. 6. **13.** Aquí comienza el canto de acción de gracias de un individuo, que lo acompaña con un sacrificio (15). **16.** La

predicación a los asistentes (el «testimonio») es una parte característica de los salmos de acción de gracias.

83 **Sal 67.** Salmo de acción de gracias (?). El género literario no está claro: el poema puede tomarse como una súplica de bendiciones (2.8) o como una acción de gracias nacional por una buena cosecha (7). Lo notable de este salmo es que las bendiciones de Dios sobre Israel son tomadas como un signo de su salvación para las naciones (3). Por ello, las naciones (que él gobierna, v. 5) deben alabar a Dios (2-6); y si han de participar de las bendiciones, deben «temerle» (8). La estructura está determinada por el estribillo (¿canto de la asamblea?) de los vv. 4 y 6. **2.** Este versículo está calcado sobre la bendición sacerdotal de Aarón (cf. Nm 6,24-26). **3.** *tus caminos:* La manera divina de tratar a los hombres: bendiciones para los que le «temen». **5.** Este versículo recuerda el tema de Yahvé como justo soberano del mundo (cf. Sal 96,10; 99,4).

84 **Sal 68.** Himno de alabanza (?). Este oscuro salmo es difícil de clasificar; ha sido considerado como una colección de encabezamientos o versos iniciales de distintos cantos (W. F. Albright en HUCA 23 [1950-51], 1-39), como un «himno escatológico» (Gunkel) y como un canto de entronización (Mowinckel). El himno no refleja ninguna estructura particular y en muchos pasajes la traducción es forzosamente insegura. Quizá lo mejor sea entenderlo como parte de una liturgia que conmemora las intervenciones salvíficas de Yahvé en el pasado y acompaña una procesión y entronización en el templo de Jerusalén. **2.** Una comparación con Nm 10,3 sugiere que en la procesión va el arca. **5.** *el que cabalga sobre las nubes:* Epíteto de Baal, que aparece frecuentemente en los textos de Ugarit (por ejemplo, ANET 138) y que también se aplica a Yahvé (Dt 33,26; Sal 18,11; 68,34). **8-11.** Al parecer, un resumen de la historia de la salvación desde el éxodo hasta la conquista. También en Jue 5,4-5 aparece la lluvia relacionada con el Sinaí. BJ estima que «en el Sinaí» es una glosa y lo omite; Albright insiste en que debe traducirse. **12-15.** El «Todopoderoso» corona una victoria israelita sobre varios «reyes» en Salmón (Basán). La «paloma» es quizá Israel o, si no, una notable pieza del botín logrado en la batalla (la paloma estaba consagrada a Istar). **16-19.** *montes de Basán:* Sirven de contraste a Sión; se les increpa poéticamente como si tuvieran envidia de Jerusalén. La marcha del Señor «hacia el santuario» sugiere que este versículo se canta mientras el arca es llevada en procesión. Parece como si se conmemorara el traslado de Yahvé desde el Sinaí a Jerusalén. Yahvé es representado como un conquistador que ha «subido a la altura», es decir, ha entrado en su templo y ha recibido el homenaje de sus cautivos. **20-24.** El Señor es aclamado como «Dios salvador» que «domina» la vida y la muerte. El oráculo de 23-24 indica que nadie puede escapar ante él (cf. Am 9,3) y que Israel saldrá vencedor (24). **25-28.** Se describe una procesión «al santuario»; no se sabe por qué se nombra a estas tribus en particular. *fuente de Israel:* Designa la familia o el linaje de la gente (cf. Sal 87,6-7). **29-32.** Las «naciones» llevarán presentes a Yahvé en Jerusalén (Egipto es la «bestia de las cañas»). **33-36.** Este himno

exige que los «reinos» reconozcan a Yahvé, entronizado «en su santuario».

85 **Sal 69.** Lamentación individual. En 2-30 se alternan peticiones de ayuda y descripciones de miseria; el conjunto se cierra con un voto de dar gracias y varias expresiones de confianza. El salmista está enfermo (27.30) de muerte (2-3) y se ve perseguido por sus enemigos como un ladrón (4-5) y un hombre castigado por Dios (9-10.19-20). Junto con el Sal 22, esta oración es la que más veces se cita en el NT en relación con la Pasión de Cristo. Al igual que el Sal 22, éste puede considerarse como una descripción del sufrimiento ejemplar de un inocente que confía en que Dios lo librará; es aplicable, en sentido eminente, al Hijo de hombre. **2-3.** *agua, cieno, abismo:* Sinónimos del *šeol* (cf. 15-16), donde el salmista se encuentra (el *šeol* es más un estado que un lugar). **6-7.** A pesar de su culpabilidad (6), considera injusta su situación y pide a Dios que la cambie en atención a «los que te buscan», los cuales, de lo contrario, se escandalizarían ante el sufrimiento de un hombre que es un mártir (10-11). **15-16.** En cuanto a las imágenes, cf. comentario a 2-3. **17.** *por tu bondad:* Como en el v. 14, el orante apela al *ḥesed* del Señor. **22.** La «comida» y la «bebida» pueden aludir a la costumbre de ofrecer alimento a los infortunados, pero le dieron «hiel» y «vinagre». **23-29.** Sigue una serie de violentas imprecaciones: si Dios es el juez justo, ¡que actúe! **23.** *mesa:* Quizá se aluda a sus sacrificios. **28.** *tengan acceso a tu recompensa:* Lit., «entren en tu justicia», como si la justicia de Dios fuera un recinto «seguro» y bendecido. **29.** Se supone que los nombres de los justos son escritos en el simbólico Libro de la Vida (cf. Sal 40,8; 139,16; Ex 32,32). **31.** El salmista promete alabar a Dios con un «canto», cosa que él considera más agradable que los sacrificios materiales (cf. Sal 40,7). **33-35.** La lección que los «humildes» sacarán de la liberación del salmista. **36-37.** Quizá una adición, si bien el autor pudo pasar fácilmente del individuo al grupo; aquí se supone la destrucción del reino de Judá (587).

86 **Sal 70.** Lamentación individual, casi idéntica al Sal 40,14-18. En su origen pudo ser un poema independiente. La descripción de la desgracia del salmista es muy vaga. Se ve perseguido por enemigos que buscan darle muerte (3-4) y parece establecer un contraste entre su propia persona («afligido», «pobre», v. 6) y los que «buscan» a Dios (5). Pero tiene su confianza puesta en el Señor, su «ayuda» y «libertador».

87 **Sal 71.** Lamentación individual. Esta composición se caracteriza por lo que se ha llamado estilo antológico: está formada a base de expresiones tomadas de otros salmos (cf. Sal 31,2-4; 22,10-11). Es la plegaria de un anciano enfermo y perseguido que experimentó en el pasado la protección de Dios; ahora vence su miedo mediante la oración y la esperanza. Estructura: 1-8, súplica de liberación frente a los enemigos y expresiones de confianza que concluyen con una promesa de alabar a Dios; 9-16, lamento por lo que hacen sus enemigos con una nueva promesa de alabanza; 17-24, súplica y expresiones de confianza que terminan igualmente con una promesa de alabar a Dios. Hay una clara suce-

sión de motivos: súplica, confianza y promesa; el salmo termina para el salmista con la certeza de que Dios le ha escuchado (23-24). **2-3.** Cf. Sal 31,2-4. **5-6.** Sobre este motivo, cf. Sal 22,10-11. **7.** *portento:* Un hombre sobre el que se ha volcado la cólera de Dios (cf. el v. 11 y también Dt 28,46, donde *môfēt* tiene el significado de portento y objeto de la ira de Dios). **9.** Como en el v. 18, el salmista alega su «vejez» como una razón para que Yahvé intervenga (cf. Is 46,4). **12.** La súplica del salmista ofrece un fuerte contraste con las palabras de sus enemigos en el v. 11. **15.** *su extensión:* Se alude a las múltiples intervenciones de la «justicia» y la «salvación» de Dios (nótese el paralelismo, como en el Dt-Is). Quizá tales intervenciones abarquen toda la historia de la salvación; así lo sugieren los *magnalia Dei* («hazañas») del versículo siguiente (16).

88 Sal 72. Salmo real, compuesto probablemente con ocasión de la coronación de un nuevo rey en Jerusalén. El rey es, sin duda, un descendiente de David (pero difícilmente el «Salomón» del título), y el oráculo dinástico de 2 Sm 7 constituye la base de las grandes esperanzas puestas en este rey: justicia, paz, vida perpetua y dominio universal. Aquí aparece el estilo de corte, que subrayan Gunkel, Gressmann y otros, pero no se trata de una simple imitación de las cortes extranjeras. La justificación reside en los planes divinos en favor de la dinastía davídica. El reinado del monarca es descrito con un lenguaje «mesiánico»; el rey actualmente reinante es considerado a la luz de las esperanzas centradas en la dinastía (→ 15, *supra).* En los designios de Dios, Jesús cumplió los ideales monárquicos de manera trascendente. Estructùra (cf. P. W. Skehan en Bib 40 [1959], 168-74): hay cinco estrofas con cuatro versos (hebreos) cada una: 1-4, plegaria pidiendo a Dios que conceda al rey justicia para desempeñar su oficio; 5-8, el gobierno del rey será ilimitado en el tiempo y el espacio; 9-11, relaciones del rey con las naciones extranjeras; 12-15, relaciones con su propio pueblo; 16-17, deseos de prosperidad, larga vida y bendiciones universales en favor del rey. **1.** El paralelismo indica que el «rey» es de linaje real, no un usurpador; para su gobierno se le concederá el don divino de la «justicia». Sobre el ideal de un rey justo en el mundo antiguo, cf. el prólogo y el epílogo al Código de Hammurabi (ANET 164, 177-78). **3.** Se describe hiperbólicamente la prosperidad subsiguiente al justo gobierno del rey (cf. Is 32,15-20). **4.** Se enumeran en concreto los justos juicios; 4c sobrecarga el verso y es probablemente una dittografía de la primera palabra del v. 5. **6-7.** Descripción de los benéficos efectos del reinado. **8.** Cf. Zac 9,10; el dominio universal parece extenderse del mar Mediterráneo al golfo Pérsico (o quizá simplemente las aguas que rodean la tierra) y del Eufrates (el «Río») a los «confines de la tierra», es decir, las islas del Mediterráneo; cf. la jactancia de Adad-nirari como un paralelo de este estilo de corte (ANET 281). **9.** La misma fraseología aparece en Miq 7, 17 e Is 49,23, así como en las tabletas de Amarna. **10.** Pagarán «tributo» los reyes del remoto oeste y del lejano sur. **12-15.** A causa de su justicia para con los «pobres», el rey será amado por sus súbditos.

17. Estas palabras parecen contener una clara alusión a Gn 12,3 y otros pasajes en los que se dice de Abrahán que es fuente de bendición para todas las naciones. **18-19.** Esta doxología pone fin a la colección del segundo libro de los Salmos (cf. Sal 41,14); el v. 20 indica probablemente el final de una colección de salmos davídicos (Sal 51-70).

89 Sal 73. Salmo de acción de gracias. Algunos (Podechard, Castellino), basándose en el contenido de este salmo, lo clasifican como sapiencial, pero su forma hace pensar que se trata más bien de un canto de acción de gracias. El salmista describe la crisis que ha experimentado, pero no sin antes asentar su conclusión sobre la bondad de Dios (v. 1, desarrollado en 23-27), y termina con un acto de agradecimiento (28cd). Esta plegaria es indiscutiblemente una de las más sublimes y hermosas del AT. Estructura: 1-3, conclusión que sacó el salmista tras haberse escandalizado por la prosperidad de los malvados; 4-12, se describen el éxito y los pecados de los malvados; 13-17, crisis que padeció el salmista; 18-23, destino de los malvados; 23-28, destino de los buenos. **1.** La alentadora conclusión que el salmista sacó de su crisis es proclamada ahora en forma de alabanza a Dios (cf. Sal 106,1). **2.** *casi:* El resto del salmo refiere cuán cerca estuvo el autor de abandonar su fe. **9.** Lit., «ponen sus bocas en el cielo», quizá hablando en tono de blasfemia contra Dios o «en lugar de» Dios. **10.** Algunos entienden este versículo como una blasfemia proferida por los malvados. **13.** *lavando:* Probablemente se alude al acto litúrgico de purificación (por ejemplo, Dt 21,6). **17.** *santuario:* El templo de Jerusalén, no los «misterios de Dios» (Vg.). *destino final:* Lit., «después»; en hebreo, *'ăḥarît.* Este destino se describe en 18-20 como «caminos resbaladizos», «repentinamente desolados»; esto ha de entenderse en el sentido del «fin» tradicional de los pecadores, de acuerdo con los maestros de sabiduría. **20.** El texto es inseguro. El sentido podría ser que las injusticias perpetradas por los pecadores parecerán un «sueño» cuando Dios se alce para juzgar. **23-28.** Estos versículos presentan la concepción del salmista sobre la suerte del justo, y la suya propia, haciéndola consistir en la compañía con Dios (25.26.28); ahí reside el «bien». ¿Indica el v. 24 que esta compañía con Dios se realiza más allá de la muerte, «en la gloria»? Algunos afirman que sí y citan el empleo del término *lqḥ* (así fueron «tomados» Elías, 2 Re 2,1ss, y Henoc, Gn 5,24 [cf. Sal 49,16]), a la vez que el empleo del término «gloria» *(kābôd).* Si el autor no alude a la vida subsiguiente a la muerte, la solución de la crisis no resulta clara. Otros afirman que estos versos indican simplemente la liberación de un mal y una muerte inminente (cf. Barth, *Die Errettung vom Tode,* 161-63). Sin embargo, parece más probable que el autor tuviera cierta idea de un contacto con Dios que habría de perdurar. **28.** *anunciaré:* El característico voto de acción de gracias (cf. v. 1).

90 Sal 74. Lamentación comunitaria con ocasión de la destrucción del templo. La estructura sigue el esquema típico de la lamentación comunitaria (cf. C. Westermann, *op. cit.;* CBQ 21 [1959], 87): 1-11, lamento y descripción de la situación con motivos para suscitar la inter-

vención de Yahvé; 12-29, himno de alabanza al poder de Dios en la creación (12-17), al cual se añaden otros motivos para provocar la intervención y una súplica final. **1.** *¿por qué?:* La pregunta es típica de las lamentaciones (cf. v. 10). **2.** Términos como «tu comunidad», «heredad» tienen un marcado matiz y se proponen suscitar la intervención de Dios. **3.** No hay certeza sobre la fecha de esta devastación del «santuario»; no obstante, la de 587 es más probable que la efectuada por Antíoco en 167. **5.** El texto es inseguro, pero se describe algún deterioro producido en el templo. **9.** *nuestros signos:* No se trata de símbolos militares, sino de acciones salvíficas de Dios, tales como los «profetas». **12.** *autor de salvaciones:* La creación es considerada como una de las acciones salvíficas de Dios. **13-14.** Típico bosquejo de la creación según el esquema de la batalla mítica primordial entre Yahvé y el caos, personificado en los «dragones» y en «Leviatán» (sobre los paralelos ugaríticos y bíblicos, cf. J. L. McKenzie, TS 11 [1950], 275-82). En estos versos resuena la doble perspectiva de la creación y del éxodo (cf. también v. 2). **18.** Aquí comienza una serie de motivos encaminados a lograr la intervención de Yahvé y que culminan en el llamamiento final (22-23).

91 **Sal 75.** Quizá se trata de una «liturgia». La clasificación es muy insegura. El poema reconoce que Dios actuará en la tierra como juez inexorable de los malvados. El *Sitz im Leben* es también difícil de establecer. Los estudiosos han sugerido varias ocasiones: una liturgia profética que representaba un juicio escatológico (Gunkel); un canto para la fiesta de entronización (Mowinckel). Se puede suponer un trasfondo teológico. Estructura: 2, introducción hímnica; 3-5, oráculo divino; 6-9, admonición; 10-11, alabanza proclamada por un individuo. **2.** *maravillas:* En este contexto se trata de los justos juicios del Señor contra los malhechores. **3-4.** El oráculo divino anuncia que el justo juez, que sostiene la tierra sobre sus «columnas», juzgará cuando lo estime oportuno; el creador es también juez. **5-6.** Fundándose en el oráculo, un sacerdote (?) avisa a los malvados que no se rebelen contra Dios. **7.** Aquí aparece un anacoluto intencionado; hay que suplir «viene la salvación [o el juicio]». **8-9.** Sólo Dios es «juez». La «copa» (de la ira) es una metáfora frecuente en el AT (Is 51,17; Jr 25,15). **10.** Un sacerdote (?; cf. v. 5) anuncia una «alabanza» y el juicio de los «malvados» y los «justos». **11.** Quizá deba cambiarse el TM («yo romperé») y leerse en tercera persona (Dios).

92 **Sal 76.** Himno de alabanza o canto de Sión (cf. Sal 46; 48). Estructura: 2-4, reconocimiento de Yahvé porque habita en Sión y la protege; 4-10, descripción de su victoria en Sión; 11-13, Israel y las naciones alaban a Yahvé. También aquí la interpretación es problemática: ¿es la batalla (4-10) un acontecimiento histórico, escatológico o cultual? Parece más probable que se trate de una actualización litúrgica de las acciones salvíficas del Señor, aunque no sin cierta proyección hacia el futuro (10-13). **3.** *Salem:* Es, al parecer, un nombre antiguo de Jerusalén (Gn 14,18). **4.** Estas palabras son más una generalización sobre la inviolabilidad de Sión que una referencia a una batalla en particular;

la descripción continúa hasta el v. 10, con la teofanía descrita en el 5. **5.** *montes eternos:* Corrección del TM a la luz de Hab 3,6; se representa a Yahvé saliendo de su morada celestial, caminando a grandes pasos sobre las montañas de la tierra (Am 4,13). **6.** *sueño:* No necesariamente la muerte, sino el estupor y aturdimiento con que Dios torna impotentes a sus enemigos, como en Is 29,10. **11.** *Edom... Jamat...:* El TM no hace mucho sentido; con una ligera corrección se puede traducir: «el furor de Edom sirve a tu gloria, y el resto de Jamat te alabará» (cf. NC). Aquí se dice que los dos pueblos, el sur y el norte, honran al Señor, lo mismo que en el v. 12 se invita a todos a «hacer votos» a Yahvé.

93 **Sal 77.** Lamentación individual (2-11) e himno de alabanza (14-21). Si bien el himno es una adición, constituye un suplemento a 12-13, que sirven de transición. El salmista lamenta la triste situación de su pueblo, abandonado por Dios —tema insólito en una lamentación individual—, y encuentra cierto consuelo en el recuerdo de la historia de la salvación en el pasado, que él medita y relata. **2-8.** Tras una larga descripción de su miseria y amargura, revela cuál es la causa: Yahvé ha abandonado a su pueblo. **3.** *por la noche:* No se trata de insomnio; el salmista pasa probablemente la noche en el templo, costumbre aludida en varios salmos (v. gr., 17,3). **6-7.** El peso de sus pensamientos durante los días «de antaño» se manifiesta en 15-21; estos pensamientos profundizan en el misterio de la aparente repulsa de Israel. **11.** El texto es inseguro; el cambio de la «mano derecha» significa que el Señor, que antes se revelaba como Dios salvador, ha rechazado ahora a Israel; la historia de la salvación ha cambiado de signo (cf. el empleo de la «diestra» en Sal 78,54). **14-16.** Comienza un himno que recuerda los acontecimientos del éxodo (16). *santos son tus caminos:* Las acciones de Dios son misteriosas, diferentes (santas no en sentido moral; cf. Ex 15,11). *hijos de Jacob e Israel:* El «pueblo» liberado de Egipto (cf. Sal 81,5-6). **17.** Aquí comienza un metro distinto (¿un salmo más antiguo?); el paso del mar Rojo es descrito como una victoria sobre las «aguas» primordiales conseguida por el Dios del «trueno» y el «relámpago» (18-19), que viene por el «mar» (v. 20; cf. Hab 3,15) sin dejar huella. **21.** Una descripción más tradicional del acontecimiento.

94 **Sal 78.** Salmo histórico (cf. Sal 105-106) en estilo hímnico con un considerable influjo sapiencial. Estructura: 1-8, introducción; 9-31, infidelidad del pueblo de Dios, su desobediencia y las maravillas del desierto; 32-39, continua incredulidad de Israel; 40-55, la salida de Egipto; 56-64, la conquista y las dificultades ocasionadas por los filisteos; 65-72, intervención de Yahvé y elección de Sión y de David. Dado que el salmista habla directamente al pueblo y se muestra deseoso de enseñarle, cabe poner el *Sitz im Leben* en alguna fiesta litúrgica celebrada en el templo (cf., por lo que se refiere a Qumrán, un resumen análogo de historia de la salvación en 1QS 1,18-24). También es probable, como señala H. Junker (Bib 34 [1953], 487-500), la influencia del Dt. El hecho de que el poema termine con el reinado de David no prueba necesariamente su fecha. O. Eissfeldt afirma, por comparación con

Dt 32, y teniendo en cuenta la ausencia de toda referencia a la monarquía dividida, que el salmo fue escrito antes del 930 (cf. crítica en CBQ 22 [1960], 88-90). **1-4.** La introducción está compuesta en estilo sapiencial (cf. Prov 3,1; 5,1); la historia es utilizada como una lección, según puede verse por la repetición del estribillo (17.32.40.56). **5.** La «ley» a que se alude aparece en Ex 10,2; Dt 4,9; la transmisión de las tradiciones sagradas era una práctica constante (Dt 32,7). **6-8.** La instrucción de los «hijos que han de nacer» es también la finalidad de este salmo. En el v. 8 resuena la nota sombría de la característica infidelidad de Israel. **9.** La referencia a Efraím, la tribu más importante del norte, interrumpe el contexto y no puede explicarse satisfactoriamente. **12.** *Soán:* Tanis, en el delta del Nilo, capital de los hicsos, no mencionada en los relatos del Exodo. En 13-16 hay una descripción de los acontecimientos tradicionalmente asociados al paso del mar Rojo y la peregrinación por el «desierto» (columna o «nube», «agua» milagrosa, etc.). En el v. 17 se alude a la rebelión de Israel y comienza una extensa descripción de los milagros del desierto (codornices y maná, sin una sucesión determinada). Los «fuertes» (v. 25, *'abbîrîm)* son los miembros de la corte celestial, de donde se suponía venido el «pan de los cielos» (cf. Sab 16,20). En 30-36 se describe dramáticamente el episodio de Quibrot-hat-Taavá (Nm 11,34); el v. 33 se refiere a la muerte de los israelitas desobedientes durante los cuarenta años de desierto; el v. 34 reproduce la secuencia pecado-penitencia-liberación, característica de la teología deuteronomista de Jue 2,10ss. En 40-55 aparece una presentación bastante libre de las plagas; sólo se mencionan siete (44, sangre; 45, moscas y ranas; 46, langosta; 47, granizo y helada (!); 50, peste; 51, primogénitos) y no en el orden del Ex. La serie culmina con la conquista de la «tierra santa» (54-56). En 56-64, los reveses de las guerras filisteas (captura del arca y destrucción de Silo) se atribuyen a la infidelidad de Israel. En 65-66 hay dos expresiones atrevidas: el Señor despierta y golpea a los filisteos *in posteriora* (cf. 1 Sm 5,6-12). En 67-70, la elección de Sión y de David (prefiriéndolo a Efraím, situado en el norte) es un tema caro a la escuela deuteronomista (1 Re 8,15-16). A diferencia de otros resúmenes de historia de la salvación (por ejemplo, Sal 105; 136), este salmo incluye a Sión y David como hechos culminantes.

95 Sal 79. Lamentación de la comunidad por la destrucción del templo (¿en 587?; ciertamente no en la época macabea). Estructura: 1-4, lamentación; 5-10, varias súplicas con motivos para suscitar la intervención de Dios; 11-13, súplica final y confiada promesa de acción de gracias. **2-3.** Hay un tono salvaje y deliberadamente exagerado en esta descripción, que se recoge en 1 Mac 7,17. La falta de sepultura se juzgaba como algo terrible (Dt 28,26). **5.** *celos:* Atributo fundamental del «intolerante» Yahvé, que castiga a su pueblo. **9-10.** Aquí no se intenta rehuir la propia culpabilidad, pero las «naciones» son presentadas como una razón para lograr que Yahvé intervenga. **12.** *en su pecho:* El fundamento de esta expresión metafórica son los amplios pliegues de la vestidura exterior, que servían de receptáculo para lo bueno y lo malo (Lc 6,38).

96 Sal 80. Lamentación comunitaria. No es posible determinar su ocasión y fecha, pese a las numerosas teorías propuestas; todavía no se han entendido las indicaciones del v. 2. Sorprendentemente, el estribillo (4.8.20) falta en 12 y 16. Estructura: 2-4, petición de ayuda; 5-8, las calamidades presentes en contraposición con el pasado (9-12); 13-16, invocación; 17-20, deseos y confiada protesta de fidelidad. **1.** *pastor:* Cf. Gn 48,15; 49,24; Sal 77,21. **2.** La mención de las tribus del norte (¡excepto Benjamín!) hace pensar que esta plegaria fue motivada por los desastres de 734-721 o bien que se compuso en el período de Josías. A Yahvé se le suponía invisiblemente entronizado «sobre los querubines», seres alados mitológicos, mitad humanos y mitad animales, que estaban asociados al arca. **4.** *haznos volver:* Esto no presupone necesariamente el destierro; sobre los benéficos efectos del «rostro» de Yahvé, cf. Sal 31,17. **9.** *viña:* Sobre esta imagen, cf. Os 10,1; Is 5,1-7; Jr 2,2; Ez 17. Aquí se alude al éxodo y la conquista. **11.** *cedros de Dios:* Arboles gigantes que, semejantes a «montañas de Dios» (36,7), son obra de Dios, no del hombre. **12.** *mar:* El Mediterráneo. *río:* El Eufrates. **13.** Las viñas estaban protegidas normalmente por «tapias» (Is 5,5) para defenderlas de hombres y bestias. **15-16.** Este patético ruego se propone conmover a Dios; el final del v. 16 («el renuevo que tú hiciste fuerte», NC) parece ser una duplicación incidental de 18b. **18.** La plegaria va dirigida en favor del rey, que se sienta a la «diestra» de Yahvé (Sal 110, 1) y que aquí recibe el insólito apelativo de «hijo de hombre» (no tiene ninguna relación con Dn 7).

97 Sal 81. Liturgia profética. La tradición judía asocia este salmo a la fiesta de los Tabernáculos. Mowinckel subraya su semejanza con Sal 95 y lo incluye, por tanto, entre los salmos de entronización. Estructura: 2-6, himno (exhortación al júbilo y motivo de la misma); 6-17, oráculo pronunciado por un profeta en el que se invita a la obediencia. **4-6.** La solemne fiesta ha sido identificada con la Pascua o los Tabernáculos; en cualquier caso, ha sido impuesta por Dios desde los tiempos del éxodo. La ocasión es probablemente la fiesta de los Tabernáculos; cf. Lv 23,24.34, el toque de la «trompeta» en la «fiesta solemne». **6.** *oigo:* El mensaje lo profiere un sacerdote o un profeta hablando en nombre de Dios. **7-8.** Yahvé libró a Israel de la esclavitud (la «espuerta» sirve para transportar ladrillos, como en tiempos del Exodo) y se apareció «entre truenos» en el Sinaí. Las acciones salvíficas son un preludio para la proclamación del (primer) mandamiento en 10-11. **12-17.** Moraleja: Israel desobedeció, pero si ahora «escuchara», prosperaría.

98 Sal 82. Salmo «profético» (?). El género literario no está claro (cf. también Sal 58). En una especie de proceso judicial, Dios acusa a los *elohim* de injusticia y les entrega la ley. No hay esperanza de que se conviertan: están muertos. (Sobre este salmo, cf. G. E. Wright, *The Old Testament Against Its Environment* [Londres, 1950], 30-41;

A. González en VT 13 [1963], 293-309, y R. T. O'Callaghan en CBQ 15 [1953], 311-14, por lo que se refiere al trasfondo cananeo). Estructura: 1, la introducción presenta a Dios en un juicio; 2-4, Dios pregunta a los jueces y los amonesta; 5-7, los considera indignos; 8, petición de que Dios juzgue a la tierra. **1.** *en medio de los dioses:* El escenario es la corte celestial, como en 1 Re 22,19; Job 1,6ss; Sal 89,6-8, etc. El concepto de «dioses», o seres sobrehumanos, en el séquito de Yahvé tiene una correspondencia cananea en la «asamblea de los dioses» de Ugarit (por ejemplo, UM 51:III,14; ANET 132) y de Mesopotamia. Israel adaptó este mundo de ideas al yahvismo. Aquí los *elohim* son condenados por su injusta supervisión de los asuntos terrenos (2-4). Una respuesta al mal existente en el mundo consistía en dejar la responsabilidad a estos seres. **3-4.** Los tipos humanos mencionados en estos versos eran los usualmente oprimidos, como se indica a menudo en el AT. **5.** Los seres divinos parecen ser incorregibles. El resultado de su injusticia es que «vacilan los cimientos de la tierra» (sobre esta relación entre justicia y cimientos, cf. Sal 96,10; 75,3-4; Is 24,1-6). **6-7.** En virtud del juicio divino, los *elohim* «morirán», «caerán». El motivo de la caída de los «dioses» (cf. también Ez 28,17; Is 14,15) está tomado de los mitos cananeos (cf. P. Grelot en RHR 149 [1956], 18-48). El juicio implica responsabilidad por las injusticias de 2-4; evidentemente, los «dioses» no pueden ser jueces humanos, pues su castigo consiste en morir «como hombres». El empleo que Jesús hace del v. 6 (Jn 10,34) está condicionado por la comprensión efectiva de su auditorio. **8.** La invocación de Yahvé puede ser proclamada por la asamblea; es una petición de que se apresure la condenación referida en 2-7.

99 Sal 83. Lamentación comunitaria. A pesar de las naciones mencionadas en 7-9, se nos escapa el *Sitz im Leben* concreto; cabe considerar tales referencias como símbolos de las potencias hostiles enfrentadas a Israel. Estructura: 2-9, petición de ayuda contra las naciones enemigas; 10-19, se pide a Dios que intervenga como lo hizo con las acciones salvíficas del pasado. **4.** *tus protegidos:* Motivo característico para suscitar la intervención de Yahvé. **5.** *Israel:* La federación tribal o anfictionía, no el reino del norte. **7-8.** Todos estos pueblos son vecinos de Israel; los hagreos habitaban el desierto meridional junto con los ismaelitas; Guebal se hallaba en la región montañosa situada al sur del mar Muerto, cerca de Petra. Esta lista es una libre composición poética que no permite deducciones históricas. Sin embargo, la ausencia de Babilonia sugiere una fecha anterior al 612. **10-12.** Los ejemplos están tomados de la antigua historia de la salvación: el río Quisón y Endor fueron escenarios de victoria (cf. Jue 4-8). **14.** *hojas en remolino:* Lit., «alcachofera silvestre», que se hace una bola y es arrastrada por el viento. **15-19.** *fuego... llama:* Términos de comparación para designar la destrucción de los enemigos; su derrota les hará reconocer a Yahvé como el Altísimo.

100 Sal 84. Himno en loor del templo, canto de Sión. Debe entenderse como el canto de un peregrino que se acerca y entra en Sión o en el templo con motivo de una fiesta, que podría ser la de los Tabernáculos. Estructura: 2-4, anhelo por el santuario; 5-8, «bienaventuranzas» de los que moran allí; 9-13, oración por el rey y manifestación del deseo de morar en el santuario. **2.** Sobre este amor al templo, cf. Sal 42-43; 48,3-4, etc. **4.** Los pájaros que hacen sus nidos, quizá en el recinto del templo, se convierten en símbolo de la seguridad que disfrutan quienes están en torno a los «altares». **7-8.** Descripción del viaje del peregrino. El TM es inseguro; quizá se quiera indicar que el «valle árido» se convierte en «fuente» gracias a la «lluvia temprana», es decir, a las primeras lluvias después del largo y seco verano. Sobre el tema del desierto regado, cf. Is 35,6ss; 41,18ss. *cada vez con más fuerza:* Renovando sus fuerzas, la gente llega hasta el templo para «ver» a Dios: esta audaz expresión fue suavizada por los masoretas, que pusieron «ser vistos por» o «aparecer ante»; BJ dice «de altura en altura». **9-10.** La oración por el rey («ungido») indica una fecha preexílica; el rey es llamado «nuestro escudo», como protector del pueblo y canal del poder y las bendiciones divinas. **11.** Cf. Sal 27,4. La comparación con los «malvados» resulta inesperada, pero puede subrayar el hecho de que sólo los fieles, y no los malvados, disfrutan de la cercanía de Dios (como se indica en el v. 12). **12.** En ningún otro lugar del AT recibe Dios el nombre de «sol» (algunos traducen «almena»); en combinación con «escudo» (cf. también v. 10), esta metáfora presenta a Dios como dispensador de bendiciones.

101 Sal 85. Lamentación comunitaria, a la que se ha dado como respuesta un oráculo divino. No es posible determinar la situación y la fecha, aunque es claro que toda la nación sufre, está muerta (6). Estructura: 2-4, bondad de Yahvé para con Israel; 5-8, petición de «vida» y «salvación» en las presentes circunstancias; 9-14, un profeta proclama las bendiciones que Yahvé impartirá. **2-4.** Estos versos pueden explicarse como referidos a un hecho histórico (retorno del destierro; así, Kraus y muchos otros) o a una liberación futura, escatológica (Gunkel, que entiende los verbos como pretéritos proféticos), por no mencionar el trasfondo de la pretendida fiesta del Año Nuevo (¿petición de un próspero año nuevo en el v. 13?), como afirma Mowinckel. La alusión al retorno del destierro parece más probable (cf. Sal 126). «Devolver el bienestar» (2) significa restituir la antigua prosperidad, sin implicar necesariamente la catástrofe del destierro (cf. Sal 53,7; 126,2). **5-8.** La lamentación supone que la actual situación de Israel es calamitosa (como Is 59,9ss; ¿Ag 1,5ss?); de ahí la petición de «vida», «bondad» y «salvación». **9-10.** *quiero escuchar:* Un profeta (cf. Sal 81,6) habla para resumir el oráculo divino que ha recibido: «paz», cuyo significado se explica como «salvación» y «gloria» (cf. Is 60,2). **11-12.** Las bendiciones están personificadas (Is 58,8; 59,14-15) como en el v. 14, y probablemente hay que darles un matiz escatológico y mesiánico. **14.** *y salvación:* Corrección conjetural del TM, que lee «pondrá sus pasos en el camino». El paralelismo con «justicia» presta base a la conjetura, y «salvación» parece en consonancia con el tema de todo el salmo (cf. *yeša'* en 5.8.10).

102 Sal 86. Lamentación individual. El salmista parece perseguido (14), quizá injustamente acusado, y pide al Señor un signo que confunda a sus enemigos (17). La estructura es imprecisa a causa de las frases tomadas de otros salmos: 1-7, petición de ayuda; 8-10, himno de alabanza; 11-17, nueva invocación con motivos de confianza (15) y acción de gracias (12-13), y retorno a la petición (16-17). **1.** Cf. Sal 102,3; 40,18. **2.** Cf. Sal 25,20. **3.** Cf. Sal 57,2-3. En este salmo es característico el empleo del término «Señor» (Adonai, no Yahvé). **4.** Cf. Sal 51,14 y 25,1. **5.** Cf. Sal 130,4. **8.** Esta vieja fórmula (Ex 15,11) vino a entenderse en un sentido totalmente monoteísta, como en este poema. **11.** *camine en tu verdad:* Cf. Sal 25,4-5; si el salmista observa lo mandado por el Señor, se verá protegido por la «verdad» del Señor, es decir, por su fidelidad a la alianza que hizo con el hombre. **12-13.** Promesa de una acción de gracias y expresión confiada de que su oración será atendida. **14.** No está claro cómo los malvados amenazan la vida del salmista; cf. Sal 54,5. **15.** Aquí se recoge una vieja fórmula (cf. Ex 34,6; Sal 103,8). **16.** *hijo de tu sierva:* El siervo nacido en la casa de su dueño pertenece a éste (Ex 21,1ss); por ello, la expresión es de total entrega y se propone suscitar la piedad de Dios (cf. Sal 116,16). **17.** La «prueba» puede ser una intervención providencial de Yahvé o una acción jurídica en favor del salmista.

103 Sal 87. Himno de alabanza, o canto de Sión, con motivo de una fiesta no determinada. El TM es muy inseguro. **2.** La elección de Sión por Yahvé, acontecimiento clave en el AT, sirve de base al universalismo que aparece en este canto. **4.** *yo cuento:* Quien aquí habla no es probablemente el salmista, sino un ministro del templo que dirige la palabra en nombre de Yahvé. Dios conoce a Egipto (lit., «Ráhab», nombre del monstruo del océano [Sal 89,11], que terminó aplicado a Egipto) y a Babilonia, las dos grandes regiones del Creciente Fértil, como adoradores suyos. Los intérpretes no están de acuerdo en si este versículo se aplica a los gentiles convertidos o a los judíos de la diáspora. Esto último es más probable, y 4-6 celebran a Sión como madre de todos (los judíos), prescindiendo de dónde hayan nacido. *inscritos en el registro:* Alusión a una lista oficial de ciudadanos que, se supone, posee Yahvé. **7.** *con festiva danza:* La danza formaba parte de la liturgia israelita (cf. Sal 30,12; 149,3). *mi casa:* Lit., «mis fuentes».

104 Sal 88. Lamentación individual de un hombre mortalmente enfermo, abandonado por sus amigos y, casi lo parece, por Dios. Aunque no entiende, todavía tiene fe y valor para invocar al Señor. Es sorprendente la ausencia de los motivos de confianza y certeza de ser escuchado, tan característicos de la lamentación. Estructura: 2-3, petición de ayuda; 4-9, lamentación; 10-13, nueva súplica en la que se aduce el «argumento del *šeol*»; 14-19, súplica final, aun con la perspectiva de verse abandonado de todos. **1.** *de día... de noche:* Continuamente, como lo demuestra el paralelismo. **4.** *šeol:* El salmista está en peligro de muerte (cf. Sal 20,1, etc.), y en el *šeol* las «sombras» (11) están «apartadas» (6) de Yahvé —de ahí que en 11-13 se emplee el motivo de la alabanza divina—; Dios ha de conservarle la vida para que el salmista pueda alabarle (cf. Sal 6,6). **7-8.** *abismo... olas:* Estas metáforas obedecen a la concepción veterotestamentaria del *šeol* (cf. Barth, *Die Errettung vom Tode,* 14-19). Ningún otro salmo describe el *šeol* con tanta frecuencia como éste («fosa», y en el v. 12 *'ăbaddôn,* traducido en BJ por «lugar de perdición» y en NC por «averno»). Es de notar que este salmo concluye con una nota siniestra de abandono («tinieblas», v. 19).

105 Sal 89. Este salmo, tal como se nos ofrece, es una lamentación comunitaria (¡39-52!). Pero se trata de una composición mixta: la lamentación va precedida de un himno de alabanza a Dios (2-19) y de un oráculo sobre la dinastía davídica (20-38). El orante debe identificarse con el rey («mi vida», 48; «ungido», 52; cf. 2.19). Sin embargo, no es fácil determinar el *Sitz im Leben.* No hay pruebas para pensar en una «humillación» cultual del rey en funciones; quizá lo más acertado sea suponer una ocasión histórica (¿Josías?). **2.** *los favores del Señor:* Son las acciones con que, en la historia, Yahvé ha mostrado su amor fundado en la alianza (Sal 107,43; Is 63,7), en particular el oráculo sobre la dinastía de David (3-5). (Sobre este oráculo, cf. McKenzie, *op. cit.,* 275-82, y H. van den Bussche en ETL 24 [1948], 354-94). **6.** *la asamblea de los santos:* Cf. comentario a Sal 82: sobre la corte celestial. **10-11.** Sobre las alusiones mitológicas de esta versión de la creación, cf. comentario a Sal 74,13-14. Como Leviatán (Sal 73,14; Is 27,1; cf. también Is 51,9-10), Ráhab es un monstruo que personifica los poderes del caos. **13.** Si «norte» y «sur» son realmente nombres propios en paralelo con el Tabor y el Hermón, podemos identificar el norte con el monte Safón, la montaña de la asamblea del panteón cananeo (Sal 48,3; Is 14,13), pero no hay, que sepamos, ningún monte Yamín (sur). **16.** *aclamación:* El hebreo *t*^{e}*ru'â* está claramente relacionado con una procesión (del arca, cf. 2 Sm 6,15). **19.** Sobre el paralelismo de «escudo» y «rey», cf. Sal 84,10. No es fácil imaginar que 2-19 hayan sido escritos por el mismo autor o, al menos, en la misma situación que 39-52. **20.** En vez de *'ēzer* (ayuda) conviene leer *nēzer* (valiente): «He puesto la diadema al valiente»; sobre esta ceremonia, cf. De Vaux, IAT 154. **21-38.** Versión ampliada de 1 Sm 7; destacan varias prerrogativas reales: unción (21), protección divina (22), victoria (23-26), filiación adoptiva (27-28), estabilidad personal y dinástica (23-26). Sin embargo, 31-38 muestran que el castigo de un descendiente infiel de David subsiste en la estructura de la «alianza» eterna de Yahvé con David, alianza que él no «violará» (35). **39-46.** Aquí comienza y se desarrolla minuciosamente la lamentación; Yahvé es acusado de «haber rechazado» la alianza con el descendiente de David. **47-52.** Aparecen los motivos característicos de la lamentación, destinados a mover a Yahvé para que tenga piedad del rey: «¿hasta cuándo?», brevedad de la vida, los «antiguos favores», los «insultos». **53.** Esta doxología cierra el tercer libro de los Salmos (cf. 41, 14; 72,18-19).

106 Sal 90. Lamentación comunitaria (aunque pronunciada por un individuo) cuya ocasión concreta es imposible determinar. Las quejas son

genéricas (la vida es breve y llena de calamidades), y el poema muestra influencia del movimiento sapiencial. Estructura: 1-12, lamento: la eternidad de Dios en contraste con la fugacidad y turbación de la vida humana; 13-17, petición de que Dios intervenga. **2.** Se insiste en la eternidad de Dios para subrayar el contraste con la breve duración del hombre. **3.** La sentencia de muerte es un trastrueque de la acción creadora de Gn 2,7. **4.** Afirmación de la brevedad del tiempo a los ojos de Dios, ejemplificada con la sensación de «ayer» y la «vigilia» nocturna. **5.** Aunque el TM resulta oscuro, el tema es la brevedad de la vida. **7-8.** La razón de la brevedad de la vida es la cólera de Dios y las iniquidades del hombre. La edad «bíblica» del hombre son setenta o, a lo sumo, ochenta años, pero estos años tienen mucho de vaciedad. **11.** La pregunta tiene una respuesta en el v. 12: el sabio lo «conoce». La petición consiste en que tomemos conciencia de cuán breves son «nuestros días» y así alcancemos «sabiduría» *(ḥokmâ),* o temor del Señor. Sobre los rasgos sapienciales de 8-12, cf. Job 4,17-21. **13.** El espíritu de esta petición (13-17) es menos sombrío que el de 1-12. **14.** *a la mañana:* Esta imagen puede obedecer a la sucesión de la luz tras las tinieblas (cf. Sal 30,6). **15.** Estos «años» no pueden especificarse. **16.** El paralelismo de «obra» y «gloria» sugiere una poderosa intervención del Señor en favor de su pueblo. **17.** El TM repite «confirma la obra de nuestras manos»; se trata de una dittografía.

107 Sal 91. Salmo de confianza, con una intención marcadamente didáctica. Estructura: 1-2, palabras dirigidas a alguien que busca refugio en Dios, quizá asilo en el templo; 3-12, protección que proporciona Yahvé; 14-16, oráculo divino asegurando la salvación. **2.** El mandato de «confiar» en Yahvé es reforzado con los siguientes ejemplos de la protección salvífica del Señor (nótense las metáforas del v. 4). **5-6.** Los poderes hostiles aquí descritos son probablemente de origen demoníaco (demonios nocturnos, rayos solares, etc.). La traducción de los LXX y la Vg. convirtió la «plaga del mediodía» en el «demonio del mediodía» (cf. J. de Fraine en Bib 40 [1959], 238-49, y De Langhe, *op. cit.,* 89-106, esp. 102-104). Las cuatro crisis señaladas para la noche, la mañana, la tarde («tinieblas») y el mediodía se contraponen a los cuatro animales del v. 13. Tales pruebas no afectarán al hombre protegido por Dios. **7.** La metáfora de la peste (más bien que la guerra) continúa en la «caída» de miles de hombres. **8-10.** Afirmación de la teoría «tradicional» de la retribución. **11.** La acción de los ángeles de Dios queda bien ilustrada en Gn 24,7; Tob; Mt 4,6. La metáfora del v. 12 (citada en Mt 4,6) está tomada de los caminos pedregosos de Palestina. **14-16.** Este oráculo divino confirma la enseñanza proclamada en el salmo. Conocer el «nombre» del Señor significa probablemente invocarle por su nombre en demanda de ayuda (cf. v. 15).

108 Sal 92. Canto de acción de gracias, si bien insiste en el tema de la retribución moral. El salmista ha experimentado la fidelidad de Yahvé (3) y ha visto la derrota de sus enemigos (10-12). Estructura: 1-5, introducción en estilo hímnico en la que se alaba a Dios por sus hazañas;

6-9, loa de las acciones y los pensamientos de Dios, que sus enemigos no entienden; 10-12, cómo trata Dios a los enemigos del salmista; 13-16, comparación de la prosperidad del justo con un árbol fructífero. **1.** Según la Mishnah, este salmo era cantado en el templo acompañando a la libación del sacrificio de la mañana (cf. Ex 29,39-40). **2.** Es notable el paralelismo entre Yahvé y el «nombre». **3.** Las indicaciones de tiempo se refieren a los momentos del sacrificio diario. **4.** Sobre detalles en torno a estos instrumentos, cf. J. Murray en VD 32 (1954), 84-89. **5.** Se introducen las razones de la alabanza, las cuales, desarrolladas en el resto del salmo, se refieren al gobierno de Dios, a la destrucción de los malhechores y a la victoria del justo. **7.** La falta de entendimiento en el necio es un tema perenne de la literatura sapiencial (Prov 12,1). **8-9.** Sigue una enseñanza típicamente sapiencial: la prosperidad de los pecadores es ilusoria, pues perecerán. La «destrucción eterna» no supone las implicaciones posteriores de la revelación cristiana. **10.** Este versículo parece ser adaptación de una plegaria cananea en loor de Baal, como resulta del ugarítico: «Mira a tus enemigos, oh Baal; mira a tus enemigos que has de vencer; mira cómo vencerás a tus adversarios» (UM 68:8; ANET 131). Aquí se da el mismo paralelismo «en escalera» y las mismas ideas. **11.** Yahvé ha concedido al salmista la fortaleza (simbolizada en el «cuerno») de un toro salvaje y motivos de gozo (simbolizados por la unción con «precioso aceite»). **12.** Es característico de la ley veterotestamentaria de retribución que el justo será testigo de la ruina de sus adversarios (Sal 37,34; 91,8). **13.** La comparación con un árbol es frecuente para indicar la prosperidad del justo (Sal 1,3; 37,35; Jr 17,8). La idea general del salmo se expresa en el v. 16: alabanza del justo gobierno de Dios sobre el mundo.

109 Sal 93. Himno de alabanza que celebra a Yahvé como rey (→ 6 y 9, *supra);* cf. comentario a Sal 47 sobre los salmos de entronización. Estructura: 1-2, aclamación de Yahvé como creador y rey eterno; 3-4, hasta las aguas del caos celebran su poder; 5, la conclusión reconoce sus decretos (la Torah). **1.** *Yahvé es rey:* El grito de entronización no quita que su realeza sea eterna (cf. Sal 47). *mundo:* La referencia a la creación es un rasgo constante en los salmos de entronización. La estabilidad de la creación está de acuerdo con el «trono» eterno y firme de Yahvé (2). **3-4.** *aguas:* Las aguas del caos, que podrían destruir la creación, son refrendadas por el poder divino (cf. O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* [BZAW 79; Berlín, 1959]). **5.** *decretos:* La ley; este versículo al menos sugiere la fiesta de los Tabernáculos como posible *Sitz im Leben* (cf. Dt 31,10ss).

110 Sal 94. Lamentación individual y comunitaria; la violencia y la injusticia amenazan a la comunidad (1-15; cf. Sal 14 y 53), y un individuo toma este hecho como causa para su lamento (16-23). Así, pues, no es necesario distinguir dos salmos separados. Estructura: 1-7, lamento ante la opresión que se da en Israel; 8-11, recomendación a los necios, en estilo sapiencial; 12-15, bendición pronunciada sobre el justo e Israel, porque Dios intervendrá; 16-23, lamentación de un individuo con un

marcado énfasis en la confianza y la certeza de que Yahvé le escuchará. **1.** *Dios de venganza:* El matiz exacto queda indicado en el paralelo del v. 2. **3-7.** La lamentación se caracteriza por la fórmula típica «¿hasta cuándo?» y por la descripción de la situación. Los «malhechores» oprimen a los indefensos (cf. 16). **8-11.** Respuesta al dicterio de los malvados (7) en el sentido de que Yahvé no conoce lo que sucede. Yahvé «oye» y «ve» todo, y también castigará. **12-15.** Otra enseñanza sapiencial, esta vez sobre el hombre que guarda la ley; la retribución llegará sin duda, porque Yahvé «no abandonará a su pueblo» (Ex 19,5; 1 Sm 12,22). **16-19.** El salmista hace suya esta causa y habla en nombre propio pidiendo ayuda, porque su propia experiencia ha estado marcada en el pasado por la «bondad» protectora de Yahvé. **20-23.** El mismo salmista ve claramente que la corrupción del «tribunal» humano se opone totalmente a Dios, y confía en que el Señor intervenga para castigar.

111 Sal 95. Himno de alabanza que celebra a Yahvé como rey (cf. comentario a Sal 47,93; →6 y 9, *supra*). El carácter litúrgico de este himno, que se parece al Sal 81, es muy marcado; Gunkel lo clasifica como liturgia profética apoyándose en el oráculo de 9-10. Estructura: 1-5, exhortación a alabar a Yahvé como rey y creador; 6-7, exhortación a adorar al Dios de Israel; 7-10, admonición profética contra la obstinación y la desobediencia (cf. Hab 3,7-11). **3.** *sobre todos los dioses:* Esta comparación no implica ninguna realidad efectiva para los demás dioses (cf. Sal 96,4). **4-5.** La realeza de Yahvé dimana de su poder creador (cf. 93,3-4). **6-7.** La invitación a «venir» (al atrio del templo para adorar) está motivada por los grandes hechos de la historia de la salvación, la alianza que «hizo» (cf. Is 43,1) a Israel. **8.** *hoy:* Como en el Dt (30, 11-20), este versículo indica una actualización o re-presentación de algún aspecto de la pasada historia de la salvación. *no endurezcáis:* Aquí habla probablemente un profeta (cf. Sal 50; 81; 85), que toma los ejemplos de la rebelión en el desierto (Meribá, Massá; cf. Ex 17,1ss; Nm 20,1ss). **11.** *descanso:* Originariamente era la posesión de la tierra prometida; en este contexto tiene el matiz de paz con Dios; ignoramos la razón concreta de la admonición del salmo. Este salmo se emplea como invitatorio de maitines en el Breviario Romano.

112 Sal 96. Himno de alabanza que celebra a Yahvé como rey (cf. comentario a Sal 47; 93; 95). En 1 Cr 16, este canto aparece en el contexto del traslado del arca por David al tabernáculo de Jerusalén. Es de notar la semejanza con Is (40,10; 44,23; 49,13). Estructura: 1-6, Israel es invitado a cantar la incomparable majestad y el poder creador de Dios; 7-10, invitación dirigida a las naciones para que traigan tributo y adoren a Dios como rey y creador; 11-13, invitación dirigida a la creación para que se alegre del dominio del creador. **1.** *canto nuevo:* Llamado así porque celebra una nueva prueba del dominio de Dios; la supremacía divina debe reconocerse en el culto litúrgico. Nótese el esquema ugarítico abc-a'b'd (y el paralelismo «en escalera» de los vv. 7-8). **2.** *su salvación:* Las acciones salvíficas de antaño, que ahora son rememoradas. **4.** Cf. Sal 95,3. **5.** *nada:* Lit., «nadas» (*'ĕlîlîm*), término favorito de Isaías (2,8; 10,10, etc.); la ineficacia de los dioses aparece en contraste con el poder creador de Yahvé. **6.** La personificación de los atributos divinos en el entorno de la divinidad se encuentra también en algunos himnos mesopotámicos (cf. Falkenstein y Von Soden, *op. cit.*, 222, 320; Sal 89,15). *su santuario:* Probablemente, el templo. **7-9.** Cf. Sal 29,1-2. **10.** Se manda a Israel que diga: «Yahvé es rey», el grito característico de los salmos de entronización; la realeza se muestra en la creación (desde antiguo) y en el gobierno del mundo. Algunos manuscritos de la VT y de los LXX añadieron «desde el árbol», aludiendo a la crucifixión de Cristo (cf. «regnavit a ligno Deus» del himno *Vexilla regis*). **13.** *viene:* La venida del Señor es la actualización de su reinado en el culto, que representa y celebra su gobierno en el mundo.

113 Sal 97. Himno de alabanza que celebra a Yahvé como rey (cf. Sal 47; 93; 95; 96). Estructura: 1, proclamación de Yahvé como rey de majestad; 3-6, descripción de una teofanía; 7-9, efectos producidos por el reinado de Dios; 10-12, aplicación a los fieles. **1.** Cf. Is 49,13; 42, 10ss. **2-6.** Aquí aparecen los rasgos típicos de las teofanías (cf. Jue 5,4ss; Dt 32,2ss; Is 30,27ss; Hab 3,4ss; Sal 18,8ss): «fuego», «relámpagos», «derretimiento» de los «montes». Los «pueblos todos» son testigos de este cataclismo. **7-9.** La reacción de los idólatras y de sus dioses es opuesta a la de Judá; los «juicios» de Dios (es decir, su instrucción) producen vergüenza en los primeros y alegría en los últimos. *Altísimo:* Cf. comentario a 47,3. **10-12.** Seguridad de la bienhechora protección de Yahvé en favor del «fiel» y «justo».

114 Sal 98. Himno de alabanza que celebra a Yahvé como rey; tiene gran semejanza con Sal 96 y Dt-Is. Estructura: 1-3, invitación a alabar a Yahvé como autor de la salvación; 4-9, invitación dirigida al mundo y a la naturaleza para que alaben al rey que viene a dominar. **1.** *canto nuevo:* Cf. 96,1; el énfasis recae en la «victoria» salvífica que Yahvé ha operado por medio de su «brazo» (Is 51,9; 52,10; 59,16). **2.** El paralelismo entre «salvación» y «justicia» es típico del Dt-Is (cf. 45, 8.21). **3.** La victoria ha sido lograda porque Yahvé «recordó» la alianza que había hecho con su pueblo (cf. Sal 106,44-46). *todos los confines de la tierra:* También la universalidad es característica de esta celebración de la realeza de Yahvé. Cuando el Déutero-Isaías dice casi lo mismo en Is 40,5, se refiere al final del destierro, que es prenda de la era mesiánica. **4-9.** Extensa invitación en forma de himno, dirigida a los pueblos y a la naturaleza para que canten, se alegren y pronuncien alabanzas «ante el Rey», porque «viene» (cf. comentario a 96,13).

115 Sal 99. Himno de alabanza que celebra a Yahvé como rey. En contraste con otros salmos de entronización (47; 93; 95-98), éste no tiene analogías con el Dt-Is, y se pone más énfasis en la relación de Yahvé con su pueblo (no con el mundo). Estructura: el poema queda dividido por el estribillo del «sanctus», que se repite en los vv. 3, 5 y 9: 1-3, que los pueblos alaben a Yahvé, entronizado y tremendo; 4-5, el motivo de la adoración es la justicia de Yahvé; 6-9, otro motivo es la relación de Dios con sus ministros. **1-3.** Descripción del Dios «grande»

y «excelso», entronizado invisiblemente en el arca entre los «querubines», seres mitad hombre y mitad animal que constituyen su guardia personal (cf. Sal 80,2). **4-5.** La «justicia» y el «juicio» de Yahvé se refieren aquí a la alianza y la Torah. *escabel:* El arca. **6-9.** Es difícil decir por qué se nombra a estos tres héroes; quizá representan a los sacerdotes y profetas, que interceden por el pueblo. **7.** Cf. Ex 19,9; 33,9-10 a propósito de la «nube»; en 1 Sm 7,7-10 Dios habla a Samuel desde el arca (con la cual parece que se asoció más tarde la «columna de nube»; cf. 1 Re 8,10-12). **8.** *para ellos:* Ahora se alude a los israelitas.

116 **Sal 100.** Himno de alabanza, compuesto para una procesión al templo. Es característico el marcado tono de alegría. **3.** El motivo para alabar a Dios es la relación fundada en la alianza, relación que aquí se expresa en la fórmula deuteronomista «Yahvé es Dios» (Dt 4,35.39). **4.** La exhortación a entrar en el templo es pronunciada probablemente por los sacerdotes; el objeto de la visita es la acción de gracias y la alabanza. Este salmo se suele incluir entre los salmos de entronización, aunque no se menciona la realeza de Yahvé.

117 **Sal 101.** Salmo real, pronunciado por el rey, sobre la norma de vida que él sigue en su función. Es probable que tal declaración *(Fürstenspiegel,* o espejo de reyes) fuera hecha inmediatamente después de la subida al trono o en algún otro ritual. Estructura: 1-2, introducción; 2-8, la norma de vida. **1.** *bondad y juicio:* El *ḥesed* y el *mišpāṭ* del Señor, que se patentizan al concederle la realeza (cf. Sal 72,1). **2.** *¿cuándo...?:* Al parecer, esta pregunta es una súplica en la que el rey pide que Dios le ayude (cf. Ex 20,24; 2 Sm 6,9). **3-8.** Estos versículos esbozan el retrato de un rey ideal: su propósito serio y sincero de integridad personal, su oposición a tolerar a los malvados en el gobierno, su solicitud por los «fieles de la tierra», el justo ejercicio de la justicia («cada mañana», el tiempo para tal administración; 2 Sm 15,2).

118 **Sal 102.** Lamentación individual. Sin embargo, es insólito que en una lamentación individual se incorporen elementos hímnicos (13-18) y proféticos (14.19-23). Estructura: 2-12, lamento de un individuo; 13-19, himno de alabanza a Yahvé como reconstructor de Sión; 19-23, profecía de que el Señor intervendrá; 24-29, súplica final (24-27) y canto de alabanza (26-29). El tránsito al tema de Sión y de la restauración ha producido grandes variaciones en la exégesis de este salmo. ¿Es un desarrollo natural (cf. Lam 2,11-17) o el resultado de la incorporación de otro salmo? Si lo tomamos como una unidad, el salmista se presenta como mortalmente enfermo, y entonces se vuelve confiadamente a Dios, más preocupado por la suerte de su pueblo que por su propio destino. Este es el quinto de los «salmos penitenciales». **2-3.** Estos versículos son un eco de otros salmos (cf. 39,13; 27,9; 69,18, etc.). **4-6.** El salmista parece sufrir de fiebre y demacramiento, y su espíritu se siente afligido por la proximidad de la muerte. **7-8.** La comparación con la «lechuza» y el «gorrión» subraya su soledad y desconsuelo. **9.** *me convierten en maldición:* Su suerte es considerada como una maldición.

10. *ceniza:* Signo convencional de duelo en el AT. **12.** *sombra que declina:* Se acerca el atardecer (de la vida). El salmista se halla al borde de la muerte, aunque está aún «en la mitad de mis días» (25). **13.** En contraste con su efímera existencia (12) se alza la eternidad de Dios, que el salmista reconoce ahora. La eternidad de Dios constituye la perspectiva para la restauración, que es su deseo. **14-18.** La descripción de Sión es como un motivo de consuelo para el poeta. El período exílico es el presupuesto de este pasaje, lleno de confianza y esperanza. **19-23.** El salmista se convierte en profeta cuando desea que su descripción de la intervención triunfal de Yahvé sea recordada como prueba para la «generación venidera». La restauración se realizará con una conversión de los «pueblos» y «reinos» (Is 2,2ss). **24-25.** Reaparece el tema de la lamentación: la proximidad de la muerte, aunque el salmista se encuentra todavía en la plenitud de la vida. **26-28.** Como en 12-13, aparece de nuevo el contraste entre la creación y la atemporalidad de Dios. Dios es eterno, dura más que la «tierra» y los «cielos», que él cambia «como un vestido» cuando está usado. **29.** El versículo final vuelve a la esperanza del salmista por Israel; la «posteridad de sus siervos» participa, en cierto modo, de la perdurabilidad de Dios.

119 **Sal 103.** Salmo de acción de gracias, de una profunda sensibilidad religiosa. Sin embargo, también cabría definirlo como himno de alabanza: es una sencilla y hermosa reacción ante la bondad de Dios. Estructura: 1-5, reconocimiento, en forma de himno, de la bondad de Dios, que se ha mostrado al salmista en el pasado; 6-18, descripción del comportamiento del Señor con Israel (el paso al plural hace pensar en un coro); 19-22, conclusión en estilo hímnico. **1-2.** La exhortación himniforme dirigida a sí mismo («alma mía») aparece también en Sal 104,1. **3-5.** Aunque el salmista habla a la comunidad, refleja sin duda sus propias experiencias personales. Estas palabras se las dirige a sí mismo («tu», posesivo singular en oposición al plural de 6ss). Yahvé es un Dios que salva, que perdona el pecado del hombre y le bendice con sus bondades. El «águila» es símbolo de perenne vigor juvenil (Is 40,3). **6-10.** De los actos concretos de «justicia» en la historia de la salvación, el autor pasa a los atributos universales de Dios (8), que se revelan a través de esa historia; su expresión sigue la fórmula de Ex 34,6. Es notable la paradoja del v. 10: el acertado comentario de Weiser es que «la gracia de Dios es mayor que el pecado del hombre». **11-18.** Las comparaciones (cf. Is 55,8-19) alcanzan un punto culminante en el amor de un «padre» (13), amor enraizado en la creación del hombre por Dios: «él recuerda que somos polvo». Hay un hermoso contraste entre la caducidad del hombre («heno»; cf. Is 40,7-8) y la duradera «bondad» y «justicia» de Dios para con los que «guardan su alianza». Versos como éstos desmienten el popular malentendido de que el AT es un testamento de temor. **19-22.** El himno conclusivo invita a la corte celestial, a toda la creación y al propio poeta a alabar a Dios.

120 **Sal 104.** Himno de alabanza a Dios como creador; uno de los más notables cantos de todo el Salterio. Estructura: 1-4, alabanza a

Dios en el palacio de los cielos; 5-9, Dios como domador del océano; 10-18, Dios procura la lluvia y el bienestar; 19-23, regula la luz y las tinieblas; 24-26, criaturas de Dios en el mar; 27-30, Dios sustenta la vida; 31-35, conclusión. La semejanza de este hermoso canto con el «himno» de Ajenatón al sol ha sido analizada muchas veces. Si existe alguna dependencia (por ejemplo, 19-23; cf. ANET 370), es muy indirecta y relativamente insignificante por lo que se refiere a la teología esencialmente yahvista que contiene el poema. Hay referencias a la concepción, típicamente israelita, de la creación que ha sido plasmada en Gn 1. No es posible determinar el *Sitz im Leben* del salmo (Mowinckel señala la fiesta del Año Nuevo). **2-3.** La comparación de la «luz» con un «manto» se entiende fácilmente si se considera la luz como una «cosa», tal como sucedía en el antiguo Israel. Se suponía que Dios moraba en un «palacio» sobre el firmamento (Gn 1,6-8) y cabalgaba sobre las «nubes» (Sal 68,5). **4.** *llamas de fuego:* Los relámpagos y los «vientos» se limitan a cumplir lo mandado por Dios. **5.** La firmeza de la tierra se debe a que tiene «cimientos» (cf. Job 38,4-6). **6-9.** Otra descripción de la creación en términos mitológicos: *t^ehôm* (el «océano») y las «aguas» cubrían la tierra en un caos, y el Señor puso orden en ese caos por medio del «trueno» (su voz), de modo que las aguas encontraron su «lugar» en los «valles» (el v. 8 no es objeto de una traducción unánime). El v. 9 implica que Dios continúa su obra de creación. **10-18.** Las aguas rebeldes y caóticas tienen ahora la misión de dar de «beber» a la creación y hacer que la tierra produzca bienes para todas las criaturas. Ganado, aves, pan, vino, aceite, cabras y hombres sugieren un hermoso cuadro. **19-23.** Aquí se ofrece una lograda descripción: la noche es para las «fieras» (nótese que el rugido del león se interpreta como una plegaria dirigida a Dios en demanda de alimento), para que merodee en busca de alimento, y el día para el «hombre», para que realice su trabajo. Debemos destacar que, en el himno egipcio, el dios sol se retira por la noche, cuando los poderes malignos toman el gobierno (ANET 370a); en cambio, en el salmo el Señor escucha a los animales que piden alimento. **26.** *Leviatán:* El mítico monstruo del mar (Is 27,1; cf. BA 11 [1948], 61-68), un mero juguete. También se puede entender que Leviatán juega con el mar. **27-30.** Además de alimentarlas, Dios mantiene en vida a sus criaturas gracias a su «soplo» creador («espíritu», *rûaḥ*); la descripción se funda en Gn 1-2. Dios sopla, y las criaturas viven; si deja de soplar, mueren. Este vigoroso poema de creación pone de relieve el concepto hebreo del mundo como acontecimiento que se prolonga, como una creación continuada (no un cosmos griego; → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:48). **31.** Es singular que el salmista hable del gozo de Dios en la creación, pero no se olvida del aspecto misterioso y mayestático de ese Dios, cuyo simple mirar o tocar produce un cataclismo. **35.** La imprecación contra los pecadores no debe disminuir la fuerza de este poema: debe juzgarse teniendo en cuenta el profundo aprecio del salmista por la justicia de Dios, que él desea ver patente en todo el mundo que Dios hizo.

121 Sal 105. Salmo histórico (cf. Sal 78; 105) en estilo hímnico. Estructura: 1-6, invitación dirigida a Israel para que proclame las gestas de Dios; 7-11, la alianza con los patriarcas; 12-15, protección de los patriarcas; 16-22, historia de José; 23-38, la salida de Egipto; 39-43, portentos acaecidos en el desierto; 44-55, conclusión. Este recorrido de la historia de la salvación sigue el esquema tradicional del credo litúrgico (Dt 26,1-9, aunque se hace mención del Sinaí) y tiene probablemente su *Sitz im Leben* en el culto, como lo sugiere su posterior empleo en 1 Cr 16,8ss. **1-3.** La introducción es una invitación explícita a los que acuden al templo (los que «buscan a Yahvé») para que reconozcan las obras salvíficas del Señor. **6.** En el canto aparecen tanto las «obras» de salvación como los «juicios» de condenación. **7-11.** *alianza:* Esta recibe un mayor énfasis que las promesas hechas a los patriarcas (nótese, sin embargo, la promesa patriarcal de la «tierra» en el v. 11). **12-15.** Breve resumen de la «peregrinación» de los patriarcas; el término «ungidos» aplicado a los patriarcas (15) no se halla en la tradición del Gn. **16-22.** Se subraya la iniciativa divina en la historia de José (y, de hecho, en todo el poema). La «predicción» de José se refiere a su interpretación de los sueños en la prisión. (Sobre los aspectos «sapienciales» (22) de la historia de José, cf. Von Rad, GesSt 272-80). **28-38.** La secuencia de las diez plagas difiere del relato del Exodo: 9.1.2.4.3.7.8.10, y no se hace mención de las plagas quinta y sexta. **42.** La alimentación en el desierto es consecuencia de la «palabra» (alianza) dirigida a Abrahán. **44-45.** La conclusión sobre los «preceptos» y «leyes» empalma en el Sinaí con los acontecimientos de la historia sagrada; la obediencia a las leyes es gratitud por la salvación.

122 Sal 106. Salmo histórico, concebido en términos de lamentación nacional (cf. Sal 105). Estructura: 1-5, invitación a la alabanza de Dios y a la oración por la prosperidad de Israel; 6-46, confesión de los pecados, presentes y pasados, sobre el trasfondo de la tradición del Exodo (7-12), el ansia de alimento (13-15), Datán y Abirón (16-18), el becerro de oro (19-23), la murmuración del desierto (24-27), Baal de Peor (28-31), Meribá (32-33), la conquista (34-39), los jueces (40-46); 47, como conclusión, una súplica de restauración. En este salmo exílico, la historia no es utilizada para un relato de alabanza, sino como expresión de arrepentimiento (como lo indica el v. 6). Con espíritu y tono de lamentación, el autor va recorriendo los distintos períodos históricos para subrayar la desobediencia e infidelidad de Israel. Weiser ha señalado que en el «manual de disciplina» de Qumrán se da la secuencia alabanza-confesión; esa misma secuencia aparece aquí y en Sal 105. **2.** La pregunta es un modismo que viene a significar la imposibilidad de que el hombre alabe adecuadamente las «proezas» de Dios. La bienaventuranza del v. 3 es inesperada, pero quizá es sólo el justo quien puede y debe alabar a Dios. **4-5.** En una súplica característica de las lamentaciones, el salmista pide que se repita en el presente la «ayuda salvadora» que él está a punto de celebrar (cf. 47). El relato comienza con la confesión de los pecados. **7-12.** Estos versículos van siguiendo el texto de Ex 14-15,

pero con cierta libertad; así, por ejemplo, en Ex no se menciona la rebelión junto al mar Rojo. **13.** *consejo:* Esto puede derivar de Is 5,19; Sal 108,11, etc., más que de la tradición del Ex. **19.** *Horeb:* Nombre que designa al Sinaí en la tradición deuteronomista; el salmo muestra la influencia general del Dt. En el v. 27 se relaciona la murmuración del desierto (24-27) con el destierro, y el actual destierro es el correspondiente castigo para quienes «despreciaron» la tierra (24). **32.** Cf. Dt 32, 51; simplemente se alude a la extraña suerte de Moisés, pero de tal manera que es motivo de vergüenza para el pueblo. **34.** El no haber «exterminado» a los cananeos es una desobediencia a lo mandado en Dt 7,1ss; 20,16ss. **37.** El sacrificio de niños era considerado como un homenaje a los «demonios» (cf. los demonios de Dt 32,17). **40-46.** Estos versículos reflejan la teología deuteronomista de Jue. **47.** Israel está en el destierro, pero el anterior relato, que concluye con la nota de la bondad de Dios (45-46), ofrece un motivo para esperar la salvación. **48.** Doxología que cierra el cuarto libro de los Salmos.

123 **Sal 107.** Liturgia de acción de gracias; los vv. 33-43, en estilo hímnico, son probablemente una adición posterior. Estructura: 1-3, invitación dirigida a los redimidos para que den gracias a Dios; éstos forman cuatro grupos: los que se abrieron camino en un desierto donde se habían perdido (4-9); los prisioneros que han sido liberados (10-16); los enfermos que han sido curados (17-22); los viajeros del mar que han sido rescatados (23-32); 33-43, himno de alabanza a Dios por las bendiciones concedidas a la comunidad (reintegrada). El estribillo de 6 y 8, 13 y 15, 19 y 21, 28 y 31 es evidente e induce a señalar como *Sitz im Leben* un sacrificio de acción de gracias celebrado en el templo. Pero no queda claro si esta acción es colectiva (Gunkel) o es una introducción a los sacrificios individuales (Kraus). **1.** Invitación usual a la alabanza (1 Cr 16,34; Sal 106,1; estos versos eran recitados probablemente en forma de antífona; cf. Sal 118,1). **2-3.** *los redimidos... los que ha reunido:* Clara alusión a la comunidad reintegrada después del destierro, aunque los siguientes grupos de «redimidos» no fueran necesariamente desterrados; por tanto, estos versículos podrían ser una adición o relectura posexílica. **4-9.** Los que caminaban por el desierto fueron salvados por el *ḥesed* de Yahvé; desconocemos el incidente concreto. Sin embargo, este tema y también el siguiente de los «prisioneros» podrían aplicarse fácilmente a la comunidad posexílica. **10-16.** No sabemos por qué estos prisioneros habían estado encarcelados «en tinieblas» y «en cadenas», pero la aplicabilidad al destierro es obvia. **17-22.** En el v. 17 se afirma claramente la conexión habitual entre pecado y enfermedad. **20.** *envió su palabra:* La palabra del oráculo (¿transmitido por el sacerdote?) que prometía la curación. **23-32.** Invitación dirigida a los navegantes, que vieron «sus maravillas en el abismo», es decir, la lucha de Yahvé con el caos, el mar, que él sometió; el tema de la creación continuada (cf. Sal 104) subraya esta descripción. **33-43.** Esta adición es una reminiscencia del Dt-Is (Is 35,7; 41,18; 50,2); el conjunto se propone presentar un cuadro de las bendiciones otorgadas a la comunidad posexílica. Sin embargo, las acciones de Dios no se refieren a acontecimientos específicos. Por el contrario, se describen y ensalzan sus acciones atemporales (39-40). En el v. 37, por tanto, no se alude a ninguna «ciudad» en particular; la idea es que Yahvé ha hecho posible que el pueblo viva reunido. **43.** Expresión sapiencial que invita al pueblo a comprender las múltiples manifestaciones de amor que Yahvé ha dado en virtud de la alianza.

124 **Sal 108.** Salmo no unitario, compuesto de 57,8-12 y 60,7-14. Tenemos, pues, un canto de acción de gracias (1-6) junto con una súplica de liberación (7) y un oráculo divino (8-10), que termina con una petición de ayuda (11,14). Cf. comentarios a Sal 57 y 60.

125 **Sal 109.** Lamentación individual. Estructura: 1-5, lamentación ante la calumnia de los enemigos; 6-19, una serie de maldiciones; 20-31, petición de que Dios castigue a los enemigos y bendiga al salmista, con motivos por los que Dios debe intervenir (23-26) y una promesa de dar gracias (30). Este salmo, llamado «de maldición» (cf. 6-19), ha sido interpretado como si el autor pronunciara las maldiciones contra sus enemigos. Más bien debería entenderse que son los enemigos quienes lanzan las maldiciones contra él: el sujeto está en singular (por tanto, se refiere al autor); los enemigos aparecen siempre en plural (1-5.21-31); el v. 29 sí es una maldición pronunciada por el autor (cf. también el comentario a 20-21). Con esta oración, el perseguido intenta contrarrestar las maldiciones (6-15) dirigidas contra él por sus enemigos. Por el v. 16 se ve que él es acusado de haber perseguido al pobre hasta la muerte; por eso se vuelve al Señor en busca de ayuda. **1-5.** Con toda claridad se describe el ataque y la injusticia de sus enemigos: le devuelven «mal por bien». **6-7.** *acusador:* En hebreo, *śāṭān;* al parecer, delegado para facilitar la condenación del salmista (7). Las maldiciones comienzan en el v. 8, pronunciadas, como decimos, por sus enemigos. Esta interpretación implica que el v. 16 es la acusación específica dirigida contra el salmista. **18.** Presentar la maldición como un «manto» (cf. v. 29) o semejante a «aceite» no es una simple metáfora; la idea parece ser un estado de maldición total: las palabras de maldición empapan al maldecido. **20.** Las traducciones usuales indican que el salmista desea que las maldiciones se vuelvan contra sus enemigos, pero el versículo podría ser simplemente una indicación de que las precedentes maldiciones son obra de los que buscan su mal. **21.** El comienzo «pero tú...» señala un cambio de tono y matiz: un contraste con lo que pretenden sus enemigos. Aquí comienza una serie de motivos para suscitar la piedad de Yahvé (desventura, edad, ridículo). **27.** *tú... lo has hecho:* Explicación de «tu mano», pero la alusión es oscura. ¿Qué ha hecho Yahvé? ¿Es él la razón de que el pobre (16) muera? Más bien es Yahvé quien ha liberado al salmista. **30.** Este expresa un voto de dar gracias por su liberación.

126 **Sal 110.** Salmo real. Tanto el texto (especialmente el v. 3) como el significado son objeto de discusión. Estructura: 1-3, introducción y oráculo; 5-7, descripción de la victoria del rey (?). El *Sitz im Leben*

parecería ser el día de la coronación, cuando se enuncian en oráculos las prerrogativas del rey de Judá. (Sobre el mesianismo, cf. comentarios a Sal 2 y 72; → 15, *supra*). **1.** *Yahvé dijo a mi señor:* Un poeta de la corte proclama un oráculo otorgado al rey por Dios. La finalidad de Mt 22,41-45, donde se da simplemente por supuesta la paternidad davídica del salmo (considerada como dato cierto por el auditorio de Jesús), es sugerir el misterio de la persona del mismo Jesús: ¡qué superior a David, qué trascendente debe de ser el Mesías! *siéntate:* Este mandato alude a la entronización del rey en un puesto de honor, a «la derecha» de Dios. En Israel, la monarquía es una institución sagrada establecida por el mismo Dios. En consecuencia, se promete al rey la victoria sobre sus «enemigos». La imagen del escabel está de acuerdo con el estilo de corte, derivado de la práctica del Próximo Oriente antiguo (cf. Jos 10, 24). **2.** Yahvé tiene el cetro real y manda al rey. **3.** El TM está corrompido, y toda traducción es problemática. Las antiguas versiones subrayan el nacimiento (¿misterioso?) del rey: es el hijo (adoptivo) de Dios (cf. Sal 2,7). (Para la discusión del problema y bibliografía, cf. J. Coppens en ETL 32 [1956], 5-23). **4.** En un segundo oráculo, las prerrogativas sacerdotales del rey son asociadas a las antiguas tradiciones jerosolimitanas sobre Melquisedec (Gn 14,18); el rey es, por así decirlo, el sucesor de Melquisedec en su función real y sacerdotal. *según:* «Según el modelo de». (Sobre la interpretación de Melquisedec, cf. J. Fitzmyer en CBQ 25 [1963], 305-21). **5-7.** La presencia de Yahvé a «la derecha» del rey asegura las victorias, con lo cual se alude a las actividades guerreras de Dios. La referencia del v. 7 es oscura; quizá quiere presentar a Yahvé (más bien que al rey) como un guerrero fatigado que se refresca después de la batalla.

127 Sal 111. Himno de alabanza, escrito en estilo acróstico; cada estico comienza con una de las letras del alfabeto hebreo siguiendo el orden del mismo. Hay muchos ecos de frases bíblicas (la llamada composición antológica). Es tan pronunciada la influencia de la enseñanza sapiencial, que muchos lo clasifican como salmo sapiencial. De hecho, parece como si los Sal 111-12 formaran un conjunto complementario; si el 112 es sapiencial, entonces el 111 es el himno de alabanza que pronuncia el sabio: enseñar con el ejemplo. Sin embargo, pese a su carácter didáctico, este salmo es un himno. Estructura: 1, introducción hímnica; 2-9, razón para alabar a Yahvé: la grandeza de sus obras; 10, conclusión sapiencial. **1.** *aleluya:* Lit., «alabad a Yah». Una especie de título como en Sal 112. El himno es entonado en el culto de la comunidad y pone el énfasis en la actitud interna («con todo mi corazón»; Dt 6,4 y nótese el peso de «se complace» en el v. 2). **2-3.** *obras:* Los hechos de la historia de la salvación, cuya «fama» (es decir, la rememoración litúrgica) se continúa en el culto de la comunidad, como en este salmo. **5.** *alimento:* Se refiere a la tradición del maná y las codornices en el desierto. **6.** *heredad:* Palestina. **7-9.** Tras la mención de los hechos salvíficos viene la alabanza de la Torah; el v. 9 es una afirmación sumaria de la salvación y la alianza. El v. 10 es lugar común en la literatura

sapiencial. Debemos notar que en este salmo la historia de la salvación ha sido asimilada e inculcada por unos maestros de sabiduría.

128 Sal 112. Salmo sapiencial. Escrito en estilo acróstico, como Sal 111, hace un bosquejo del sabio ideal, capaz de componer himnos como Sal 111; así, ambos salmos forman un solo conjunto. No encontramos aquí una estructura particular, sino simplemente una colección de típicas expresiones sapienciales, que describen al hombre justo, temeroso de Dios, y son un reflejo de Prov y otros libros sapienciales. **1.** *mandatos:* Los de la Torah (cf. Sal 1); su observancia es la manifestación práctica del «temor de Dios». **2-3.** Estas recompensas son las que suelen prometer los escritores sapienciales; compárese el v. 3 con Sal 111,3.9. **4.** El sujeto de «resplandece» es el sabio. **8.** *hasta que vea la caída:* Será testigo de la ruina de sus enemigos. **9.** *cuerno:* Símbolo de fuerza y poder en el AT. **10.** La descripción del «malvado» está en contraste con 1-9 y es característica de las ideas veterotestamentarias sobre la retribución.

129 Sal 113. Himno de alabanza. Estructura: 1-3, invitación dirigida a los servidores para que alaben al Señor; 4-6, exaltación de Yahvé; 7-9, proclamación de las bondades de Dios. **1.** *aleluya:* Esta primera palabra ha inducido a designar los Sal 112-17 con el nombre de Hallel o Hallel egipcio, para diferenciarlo de Sal 146-50, llamados también Hallel. El Gran Hallel comprende los Sal 120-36 (cantos de subida), o bien 135-36, o el 136. **2.** *servidores de Yahvé:* Probablemente los sacerdotes y levitas, pero el término puede designar también a la asamblea. **3.** *desde la salida del sol:* Fórmula del Próximo Oriente antiguo. **7-9.** Estos versos ofrecen un logrado contraste con 4-6, pues presentan al Señor altísimo actuando bondadosamente con los humildes y desdichados de este mundo. Su majestad no excluye su gracia. El TM termina con un «aleluya» (cf. NC), que las versiones modernas, siguiendo a los LXX, suelen poner como primera palabra del Sal 114.

130 Sal 114. Himno de alabanza, que los LXX y la Vg. unen al Sal 115. El poema recuerda brillantemente los hechos salvíficos del Exodo; la conjunción del paso del mar Rojo con el del Jordán aparece ya en Jos 4,23-24. **1.** *pueblo de lengua extraña:* Frase estereotipada para designar a una nación hostil (Is 28,11; 33,19; Jr 5,15). **2.** El paralelismo entre Judá e Israel resulta deliberado; después de la destrucción del reino del norte, Judá es Israel. Y esta circunstancia posterior es retroproyectada a los tiempos del Exodo. **3.** *el mar lo vio:* A Yahvé, que se apareció (cf. la referencia a su «rostro» en el v. 7); entonces el mar «huyó» sin ofrecer resistencia. El trasfondo de esta audaz imagen es el mito de la batalla entre un dios y el mar (cf. ANET 130-31 y Hab 3,8; Sal 77,17; 104,7). **4.** Los «montes» pueden ser una alusión al Sinaí. **5-7.** La respuesta a las preguntas es la presencia del Señor (7), que realizó en el desierto los prodigios descritos en el v. 8 (Ex 17,6; Nm 20,11). Pero, en lugar de una simple respuesta en el v. 7, el poeta presenta un mandato. En la tradición de la experiencia del Sinaí, la teofanía va acompañada de efectos cósmicos.

131 Sal 115. Canto coral de la liturgia del templo, distinto del Sal 114. Estructura: 1-3, motivo de lamentación; 4-8, sátira en forma de himno contra los ídolos; 9-18, una serie de antífonas que afirman la confianza en Dios y su alabanza. **1.** Lo que implícitamente se pide será efectuado sólo por Yahvé, que actúa «por causa de su nombre» (Ez 20), no por Israel. Es imposible determinar la situación que provocó estos versos. **2.** La burla de los «paganos» tiene su respuesta en el v. 3: Yahvé no puede ser obligado a probar que es Dios: él es libre de actuar como le place. **4-8.** Sátira contra los ídolos muertos, en el estilo de Jr 10,3ss; Is 44,9ss, etc.; también una respuesta al v. 2. **9.** El primer hemistiquio debe entenderse como una exhortación a la confianza, mientras que el segundo es la respuesta. *casa de Israel:* La asamblea. El mismo esquema se sigue en el v. 10, donde la «casa de Aarón» son los sacerdotes, y para el v. 11, donde «los que temen al Señor» son probablemente los prosélitos (cf. Sal 118,1-4). **12-15.** Las bendiciones son pronunciadas por los sacerdotes. **16-18.** Conclusión hímnica, en la que se refleja claramente la concepción de los «tres pisos»: cielo, tierra y mundo inferior.

132 Sal 116. Salmo de acción de gracias, dividido por los LXX y la Vg. en Sal 144-115. El *Sitz im Leben* es el templo (19), donde un hombre que ha sido liberado de su aflicción («muerte», v. 3) cumple sus «votos» (14.18) con un «sacrificio de acción de gracias» *(tōdâ)* acompañado de este salmo. Estructura: 1-2, el salmista reconoce que Yahvé le «ha escuchado»; 3-4, descripción de la plegaria pronunciada durante la aflicción; 5-9, lección (para los asistentes al sacrificio) sobre cómo Yahvé «guarda a los pequeños», como se ve por el ejemplo del salmista; 10-11, éste recuerda sus propias reacciones antes de que Yahvé le salvara; 12-19, el salmista reconoce que Yahvé le ha rescatado y le ofrece el sacrificio que había prometido. **1.** *amo:* Los salmos de acción de gracias suelen comenzar con una expresión de alabanza. **3.** Cf. comentario a Sal 18,5. **4.** «Invocar el nombre» es solicitar la ayuda de Yahvé, pero en los vv. 13 y 17 indica la proclamación de su nombre en acción de gracias. **5-6.** Aquí tenemos un ejemplo de la tendencia didáctica que entraña el reconocimiento de Yahvé; el salmista da una lección a los presentes. **8.** Sobre afirmaciones tan concretas como ésta, cf. Barth, *Die Errettung vom Tode,* 143. Aquí hay algo más que poesía o metáforas: la muerte es el poder que afirma su influjo sobre el hombre mediante la enfermedad, etc. **9.** La fraseología es susceptible de un significado más pleno: la vida con Dios. **10.** En una segunda frase, el salmista recuerda que, en su aflicción, sólo confiaba en Dios. **13.** *copa de mi salvación:* Una copa que salva (en contraste con la copa de la cólera de Dios, Is 51,17ss); quizá se alude también a una libación. Este versículo se empleaba en la misa del rito romano antes de la comunión. **14.** *mis votos:* El salmista había prometido realizar el sacrificio que ahora ofrece. **15.** El significado es que Yahvé no permitirá que mueran sus «fieles»; son demasiado «preciosos» para perderse. **16.** *hijo de tu esclava:* El esclavo nacido en la casa del dueño no tiene absolutamente derecho alguno (cf. Sal 86,16).

133 Sal 117. Himno de alabanza. La estructura es un modelo de estilo hímnico: la invitación a la alabanza, seguida de su motivación. Es sorprendente el llamamiento dirigido a las «naciones» para que alaben a Yahvé por su «bondad» y «fidelidad» (Ex 34,6) para con Israel; pero, cuando los gentiles son invitados a alabar al Señor en los salmos de entronización, las razones se fundan en sus cualidades como creador y también como salvador de Israel. No hay motivo para unir esta breve plegaria al Sal 116 o al 118, como hacen algunos manuscritos hebreos, ni para considerarla como un preludio litúrgico a un himno de fiesta (Weiser).

134 Sal 118. Liturgia de acción de gracias. Este salmo ha sido objeto de distintas interpretaciones. En su conjunto es una liturgia de acción de gracias estructurada en tres secciones principales: 1-4, canto de acción de gracias, distribuido entre varios coros (Israel, Aarón, temerosos de Dios); 5-14, canto de acción de gracias de un individuo: tiene cierta afinidad con las llamadas liturgias de entrada (Sal 15; 24) e incluye un canto de victoria (15-18); 22-29, proclamación e invitación de un canto procesional. Es atractiva la idea de interpretar la primera persona («yo») de este salmo como referida al rey, el cual presidiría una pública acción de gracias y una procesión al templo. La tradición judía relacionó este poema con la fiesta de los Tabernáculos. **1-4.** En el v. 1 se invita a toda la comunidad; en 2-4 se va invitando a cada uno de los tres grupos (mencionados en el mismo orden de Sal 115,9-11). **5.** Si el «yo» es el rey, no es él quien se ha dirigido a los grupos en 1-4. El rey comienza aquí un salmo de acción de gracias en el que expresa su gran confianza en el Señor (6-9), que le «libra» de sus «enemigos». Se da cierto estilo sapiencial («mejor es...») en su reconocimiento de Yahvé como salvador y en su recomendación de confianza en Dios. **10.** *todas las naciones:* No se las identifica; una vez más, el salmista comienza a describir su aflicción y la intervención salvadora del Señor. Parece haber un eco de los salmos reales (18,29-30.36-39; 27,3). **15.** *grito de júbilo:* Aquí comienza el canto de victoria que ha sido incorporado a la plegaria; une la salvación del salmista a la de la comunidad («tiendas de los justos»). *diestra:* Instrumento divino de victoria (cf. Skehan, CBQ 25 [1963], 94-110). **17.** *no moriré:* Se alude a la muerte física y se supone, por tanto, una vida plena en la tierra. **18.** *castigó:* Refleja una concepción del dolor parecida a la de Prov 3,11s. **19-20.** *puertas de justicia:* Las puertas del templo, donde se examina la justicia de todo el que entra (Sal 15,1ss; 24,3ss) y por las cuales sólo «penetrarán los justos». Una idea semejante sobre las puertas del templo existe en la literatura mesopotámica (cf. Kraus, *op. cit.*). **22.** *la piedra:* Símbolo del salmista, que acaba de relatar su aflicción y su restauración por obra del Señor. Estos versos deben de ser pronunciados por los que («nuestros ojos») le acompañan al templo para ofrecer la acción de gracias. La interpretación del NT (Mt 21,42; Act 4,11) ve un cumplimiento más eminente en Cristo. **24.** *día que ha hecho el Señor:* El día de su intervención salvadora. **25.** *da la salvación.* El equivalente es «hosanna». **26-27.** *bendito...:*

Estos versos son propios de una liturgia de entrada. **27a.** Una especie de confesión o «credo». **27bc.** Orden dada a la comunidtd para que inicie una procesión «hasta los cuernos del altar». **28.** El salmista comienza de nuevo —y en el v. 29 lo repite— el verso inicial.

135 Sal 119. Poema acróstico; cada uno de los ocho versos de la primera estrofa comienza con la primera letra del alfabeto hebreo (álef); cada verso de la segunda estrofa comienza con la segunda (bet), y así con las 22 letras del alfabeto. La clasificación no es fácil (¿sapiencial?); quizá lo más acertado sea considerarlo un salmo *sui generis*. Es un salmo en torno a la Torah (Kraus), compuesto de varios géneros literarios (himno, lamentación) e influido por distintos movimientos (escuela deuteronomista, escritores sapienciales, composición antológica). Toda la pieza es una loa de la ley y de las alegrías que proporciona su observancia. No se trata de «legalismo», sino de un amor y deseo de la palabra de Dios en la ley de Israel, que es expresión de la autorrevelación de Yahvé y de su voluntad para el hombre. En casi todos los versos aparece un sinónimo de la Torah: decretos, caminos, preceptos, dictámenes, ordenanzas, mandamientos, promesas. En el salmo no se da una progresión lógica del pensamiento. **10-11.** En muchos versos —como aquí y en 17.18, etc.— aparece la intensidad del Dt. **14.** La nota de alegría en la observancia de la ley es recordada a cada paso (cf. 24-35. 47, etc.); la comparación con la riqueza es característica de la doctrina de los sabios. **19.** *forastero:* El hebreo *gēr* designa a quien no tiene ningún derecho a poseer territorio; aquí se ha espiritualizado la significación hasta designar a aquel que no aspira a poseer nada fuera de Yahvé: no pide tierra, sino conocer los mandamientos del Señor (20). **22-23.** A menudo —como aquí y en los vv. 28.42.61.81-88— aparecen motivos típicos de una lamentación individual. **36-37.** La verdadera recompensa del salmista no es la «ganancia» de este mundo, sino el placer que procura la fidelidad. **40.** Las ulteriores implicaciones de esta idea (cf. 37.50, etc., sobre la vida como tema constante del salmo) serán descritas por un escritor más tardío: la justicia es inmortal (Sab 1,15). **48.** *levanto mis manos:* En gesto de oración. **49-56.** Esta estrofa se caracteriza por una serie de motivos de lamentación; el destierro del v. 54 es metafórico (cf. v. 19). **57.** *mi porción:* Cf. comentario a Sal 16,5. **83.** *odre:* Dado que los recipientes para el vino y el agua solían ser de cuero, podían estropearse con el calor de la casa. **85.** El segundo hemistiquio podría traducirse: «los que no siguen tu ley». **89.** Cf. Is 40,8 y Sal 89,3. **96.** La idea es oscura; quizá el salmista reconoce que su «observancia» de lo mandado por Dios está muy lejos de lo que debería ser. **120.** Es insólito el tono realista de esta fórmula sobre el «temor de Yahvé». **131.** El salmista se alimenta con los «mandamientos» de Dios. **147-48.** Durante la noche espera las «palabras» de Dios. **150-51.** Nótese el contraste entre «lejos» y «cerca». **159.** Cf. v. 40. **162.** La metáfora del gran botín sólo quiere sugerir el gozo del salmista. **164.** *siete veces:* Como en muchos lugares del AT, esta cifra indica un número indefinido.

136 Sal 120. Lamentación individual de un hombre que se ve rodeado por enemigos que le calumnian en una región hostil. Estructura: 1-2, petición de ayuda; 3-4, imprecación contra los enemigos; 5-7, el salmista describe su triste situación. **1.** *canto de subida:* → *5, supra;* convendría traducir 1b por «para que me responda». BJ y NC traducen el TM tal como está vocalizado, dando la impresión de que nos hallamos ante un salmo de acción de gracias. El cambio de una sola vocal da la traducción indicada. Si fuera un canto de acción de gracias, habría que interpretar 2-7 como una visión retrospectiva. **3.** *te añadirá:* Expresión derivada de una fórmula corriente de maldición: «Que el Señor te haga tal y cual, y te añada más» (cf. 1 Sm 3,17; 14,44; 25,22). **4.** *retama:* El brezo, que proporciona un calor intenso. **5-7.** *Méšek:* Nombre de un antiguo pueblo localizado en el nordeste del Asia Menor. *Quedar:* Tribu que vivía en la parte norte del desierto de Arabia. Dado que estos dos lugares se encuentran tan distantes, es probable que se los emplee metafóricamente como sinónimo de «bárbaros». La «larga» estancia entre ellos ha sido calamitosa.

137 Sal 121. Salmo de confianza. La oración es demasiado vaga para permitirnos reconstruir con alguna certeza su *Sitz im Leben.* Kraus se inclina a considerarlo como un canto para la ceremonia con que los peregrinos abandonaban el templo (cf. v. 7). Gunkel (con ciertas correcciones del texto) lo considera como una pregunta y respuesta entre peregrino y sacerdote. En el poema domina la nota de confianza en la ayuda de Dios. Estructura: 1-2, pregunta y respuesta; 3-8, palabras dirigidas al salmista. **1.** Dependiendo de la interpretación, los «montes» son Jerusalén (y entonces anticipan el v. 2) o, tal vez, las colinas circundantes, en las que se hallaban los santuarios paganos. En tal caso, la proclamación del v. 2 sería una repulsa de tales santuarios. **2.** Parece que esta respuesta es dada por el mismo salmista (y no por un sacerdote). **3-8.** Palabras dirigidas al salmista, al parecer por un sacerdote. En Palestina es real la posibilidad de insolación, y existen muchas supersticiones en torno a los efectos de la luna (6). El poema afirma la confianza en Dios como creador, guardián siempre vigilante, refugio y guía.

138 Sal 122. Canto de Sión, con motivo de una peregrinación a Jerusalén. Estructura: 1-2, reacciones al comienzo y al final de la peregrinación; 4-5, loa de Sión; 6-9, peticiones en favor de Jerusalén. **1-3.** A su llegada (3), el salmista recuerda el gozo con que escuchó por primera vez la invitación de peregrinar al templo (1). En el v. 3 expresa su admiración por la santa ciudad. **4-5.** El salmista describe el significado religioso de Jerusalén, lugar de culto para las «tribus» (una vez que David trasladó allá el arca) y lugar de «juicio» (cf. 1 Re 7,7). **6-9.** Sus peticiones en favor de Jerusalén se centran en la «paz»: prosperidad completa de la ciudad (en hebreo, *šālôm,* que puede tomarse como parte del nombre de Jerusalén; aquí *nomen est omen).*

139 Sal 123. Lamentación comunitaria, que probablemente refleja una actitud exílica o posexílica (3-4). **1-2.** Estos versos son pronunciados por un representante de la comunidad. La comparación con los «ojos» de los

siervos es particularmente delicada; como el siervo espera la dádiva que viene de las «manos» de su señor, así Israel espera la «piedad» de Yahvé. **3-4.** El lamento expresado por la comunidad es muy general; no podemos saber si los opresores son extranjeros o judíos.

140 Sal 124. Canto comunitario de acción de gracias. **1-5.** Gráfica e insistente expresión de lo que habría sido «si el Señor no hubiera estado con nosotros». Las metáforas («tragar vivos», «aguas», «lazo») son demasiado vagas para permitir conclusiones sobre los peligros concretos. Los «torrentes» son un eco del mito del caos indómito (cf. Sal 130,1). **6-8.** La comunidad reconoce la liberación operada por Yahvé y da gracias por ella. El «lazo de los cazadores» era un instrumento de madera con mallas que enredaban a la presa.

141 Sal 125. Salmo en que se expresa la confianza de la nación. **1-2.** Hay dos comparaciones: «los que confían» son tan inconmovibles como Sión; la protección de Yahvé sobre su «pueblo» es semejante a la de los «montes que rodean a Jerusalén». **3.** El fundamento de la esperanza es que, por causa del «justo», la «maldad» debe desaparecer. El «cetro» puede referirse a una opresión tanto interna como externa. **4-5.** Se ofrece una plegaria por los «buenos» y se formula una imprecación contra quienes están al lado de los «malhechores». Este poema, como 128,6, concluye con una invocación de prosperidad para Israel (cf. Sal 122,8).

142 Sal 126. Lamentación comunitaria. Estructura: 1-3, resumen histórico; 4-6, plegaria por la restauración. Este canto litúrgico puede entenderse como una oración pronunciada durante los primeros años que siguieron al retorno de Babilonia (cf. Ag, Zac), aunque la petición del v. 4 resulta vaga. **1-3.** Se alude al final del destierro. Al principio costó trabajo creer en el retorno («como si soñáramos»). Entonces tanto las «naciones» como Israel reconocieron los *magnalia Dei.* Algunos estudiosos (Gunkel) interpretan 1-3 como el anuncio de una liberación futura. **4.** Esta petición indica que el retorno no fue todo lo que se esperaba que fuera. En la época del poeta sigue siendo necesaria la continua intervención de Yahvé. La comparación con los wadis del Négueb («torrentes») se refiere a la transformación experimentada por el valle pobre y reseco, una vez que el agua fluye por él. **5-6.** Expresión consoladora, en forma de proverbio (pronunciada tal vez por un sacerdote). La tristeza que acompaña a la siembra puede relacionarse con el simbolismo de la muerte del dios de la fertilidad (Baal, Osiris), aunque este trasfondo no tiene nada que ver con lo que aquí se quiere decir.

143 Sal 127. Salmo sapiencial. Estructura: 1-2, sin la ayuda del Señor, la actividad humana es insignificante; 3-5, dicha que tiene el padre de muchos hijos. Es probable que originariamente se tratara de dos poemas independientes, pero ambos son complementarios si se entiende «casa» en el sentido de formación de una familia. **1.** Una brillante comparación: a menos que Yahvé sea constructor y guardián, el esfuerzo del hombre resulta «vano». **2.** Yahvé es el autor de todo don, haga el hombre lo que haga; esto se plasma en una expresión paradójica al oponer

el duro trabajo al «sueño». Dios da como le place. **4.** *flechas:* Símbolo de la protección que para una familia representan los «hijos», como se especifica en el v. 5; en los procesos judiciales, que tienen lugar en la «puerta» de la ciudad, los hijos numerosos defenderán a su padre.

144 Sal 128. Salmo sapiencial. Se compone de una fórmula de bienaventuranza (que continúa en segunda persona) y una bendición (1-4.5-6). **1.** El paralelismo explica qué es el temor del Señor: «ir por sus caminos»; este servicio práctico procura las recompensas prometidas en 2-4, donde se dibuja el cuadro ideal de la vida familiar: prosperidad y larga descendencia. La descripción de las recompensas quiere ser una exhortación a temer al Señor. **5-6.** Estos versículos presentan una bendición de Yahvé (¿pronunciada por un sacerdote?) que alude al fundamento de la felicidad judía: «la dicha de Jerusalén»; tras esta bendición asoma la idea de solidaridad del individuo con la comunidad.

145 Sal 129. Lamentación comunitaria. Tras referirse a la triste historia de Israel, hecha de opresión y liberación (¿del éxodo al destierro?), el salmista pide el castigo de los enemigos del pueblo. **1-2.** La historia de la opresión de Israel es comparada a la de un hombre que a duras penas ha sobrevivido. *que lo diga Israel:* Puede ser indicio de una recitación litúrgica por un individuo («me») que representa a la comunidad. **3.** Israel no sólo había sido utilizado como un animal de carga (4), sino que incluso había sido maltratado con el arado. **4.** *coyundas:* Las ataduras del yugo colocado sobre Israel. **6-7.** La hierba que crecía sobre los techos de tierra batida, al no tener raíces, no podía prosperar; era imposible segarla. **8.** Una bendición, como la de los segadores (Rut 2,4), no la conseguirán los enemigos (los cuales, en el v. 7, han sido comparados con la hierba no segada).

146 Sal 130. Lamentación individual. Estructura: 1-2, súplica en demanda de perdón; 3-4, se aduce la confianza como motivo para alcanzar misericordia; 5-6, afirmación de esa confianza; 6-7, exhortación dirigida a la comunidad. Lleno de aflicción por sus pecados, el salmista pide humilde y confiadamente perdón para sí y para la comunidad (8). Pero, si fuera posible entender los perfectos de 1.5.6 como referentes a un tiempo pasado, entonces podría tratarse de un canto de acción de gracias por la liberación del pecado, con lo cual el salmista incluye a los presentes y al pueblo en la misericordia de Dios (así, por ejemplo, Weiser). Este salmo es el sexto de los penitenciales. **1.** *lo profundo:* El caos y la esfera de la muerte y el mundo subterráneo, lejos de Dios. **3.** Esta aguda pregunta subraya el «perdón» de Dios, que él concede a quienes le temen («para que seas temido»). **5.** *palabra:* Quizá el oráculo de un sacerdote declarando el perdón. **6-7.** La comparación con la vigilancia de los «centinelas» es muy expresiva. La advertencia a Israel es también una confiada afirmación de que el pueblo será liberado.

147 Sal 131. Salmo de confianza. El escritor es uno de los «anawim» (→ 11, *supra),* un justo que ofrece a Dios su lealtad y sus modestos logros, agradecido por la seguridad y satisfacción que en él encuentra.

2. Esta tierna comparación con «un niño destetado» habla muy poco sobre la actitud del salmista. **3.** Como en Sal 130,1, se hace un llamamiento a Israel.

148 Sal 132. Salmo real. El carácter litúrgico de este salmo es claro, aun cuando se discuta sobre la fiesta concreta (el Año Nuevo para Mowinckel, la elección de Sión para Kraus, una «parte constitutiva de la fiesta de la alianza» para Weiser). Las ideas esenciales quedan de manifiesto en la estructura: 1-5, plegaria por David a causa de su cuidado por la morada del Señor; 6-10, descripción de la procesión con el arca; 11-13, promesa divina de una dinastía eterna; 14-18, elección eterna de Sión por parte de Yahvé. **1-5.** Estos versículos reflejan una versión imaginativa y amplificada de los hechos narrados en 2 Sm 7; no existe ninguna noticia sobre un «voto» de David en el sentido de que renunciara al sueño. Estos versos serían pronunciados por un sacerdote o ministro del culto. Yahvé es el «fuerte de Jacob», el Dios de la anfictionía. **6.** *hemos oído:* Al parecer, un coro interrumpe y se recrea en el recuerdo del descubrimiento del arca por David. Sea cual fuere la explicación exacta de «Efratá», su relación con Belén sugiere que en la ciudad natal de David él y sus seguidores supieron de la existencia del arca «en los campos de Yaar», es decir, en Quiryat-Yearim. La exhortación del v. 7 hace pensar en una actualización cultual del hecho, en la cual encaja perfectamente la exclamación litúrgica de 8-10 (cf. 2 Cr 6,41-42). Yahvé «avanza», entronizado en el arca (escabel), llevada por varios «sacerdotes», mientras los «fieles gritan jubilosos» y se entona una plegaria (10) por el «ungido» descendiente de David. **11-13.** En la segunda parte del poema, el juramento de Yahvé corresponde al de David (2-5). El oráculo dinástico de 2 Sm 7 se ha convertido en juramento (como en Sal 89,4): la dinastía será eterna, siempre que los descendientes guarden la «alianza» (del Sinaí, en la que va incluida la alianza davídica [Sal 89,4; Is 55,3]) y los «decretos» (¿de legitimización?; cf. De Vaux, IAT 154, sobre *ʿēdût*). **14-18.** Descripción de las bendiciones que son consecuencia de la elección de Sión por Yahvé. El «cuerno» es la fuerza de David, sus descendientes, que también, en paralelismo, son la «lámpara».

149 Sal 133. Salmo sapiencial (?). La clasificación es difícil; el salmo ensalza la unidad fraternal, sin especificar si es dentro de la familia o en un grupo más amplio. **2.** El cuadro es afín a Sal 23,5; la «cabeza» es ungida generosamente, de modo que el aceite discurre por la «barba». Parece ser una alusión a la unción del sumo sacerdote (Aarón). **3.** La unidad es comparada al benéfico rocío del Hermón. Esta imagen, dado que no hay ninguna posibilidad geográfica de relacionarla con Sión, debe entenderse como metafórica. *baja:* El mismo verbo que en el v. 2 *(yōrēd),* el cual caracteriza este poema. *vida para siempre:* Debe entenderse en la perspectiva del AT, no en el sentido de una vida real después de la muerte; por tanto, designa plenitud de bendiciones en esta vida.

150 Sal 134. Himno de alabanza, en el que se exhorta a los sacerdotes («servidores de Yahvé») a «bendecir» al Señor en el culto «nocturno». Su respuesta, semejante a la bendición sacerdotal de Nm 6,24, se halla en el v. 3.

151 Sal 135. Himno de alabanza. El *Sitz im Leben* es el templo (1-2) con ocasión de alguna fiesta (¿renovación de la alianza?). Estructura: 1-4, introducción; 5-7, alabanza de Dios como creador; 8-14, la obra de Dios en el éxodo y la conquista; 15-18, vanidad de los ídolos; 19-21, conclusión. Muchos de los versos están tomados de otras partes de la Biblia, en el estilo de la llamada composición antológica. Es curioso que aquí no se haga mención de la alianza del Sinaí (cf. las confesiones litúrgicas de Dt 26,1-9, etc.). **1.** *servidores:* Normalmente, los sacerdotes, como en Sal 134,1; pero el término puede aplicarse también a la comunidad (cf. v. 19). **4.** La razón de la alabanza es la elección de Israel (cf. Ex 19,5; Dt 7,6). **5-7.** *yo sé:* Sigue una relación más detallada de los motivos de la alabanza (habla un individuo en nombre de la comunidad): libertad y actividad creadora de Dios, con alusión a su conquista del caos y a su dominio sobre los elementos. **8-12.** En la referencia a las plagas, la conquista y la concesión de la tierra, sorprende la ausencia del mar Rojo. **15-18.** Versículos virtualmente idénticos a Sal 115,4-8. **19-21.** Invitación a bendecir al Señor (cf. comentario a Sal 115,9-11).

152 Sal 136. Himno de alabanza en forma de letanía. Se le suele denominar Gran Hallel. Estructura (cf. Sal 135): 1-3, introducción; 4-9, creación; 10-22, éxodo, desierto y conquista; 23-26, conclusión. El salmo está destinado a ser interpretado en forma antifonal: el primer hemistiquio suena en la voz de un solista; el segundo es un estribillo con que responde la asamblea. **4-9.** El cuadro cosmológico es, en gran parte, el mismo de Gn 1. Lo mismo que en el Pentateuco, la creación sirve de preludio a la historia de la salvación (cf. Von Rad, *op. cit.,* 136-47). **13-15.** A diferencia de Sal 135, se conmemoran los acontecimientos del mar Rojo. **17-22.** Estos versos son casi iguales (sin el estribillo) a Sal 135,10-12. **23-24.** El contenido de estos versos puede aplicarse tanto al período de los jueces como al del destierro. La conclusión del v. 26 vuelve al tema de la introducción (1-3), como es frecuente en los himnos.

153 Sal 137. Lamentación comunitaria. Estructura: 1-3, recuerdo de las primeras experiencias del destierro; 4-6, imprecación contra quien sea capaz de olvidarse de Jerusalén; 7-9, imprecación contra los que destruyeron Jerusalén. **1.** *ríos de Babilonia:* Innumerables canales de riego, procedentes del Tigris y el Eufrates, regaban la llanura babilónica. Es difícil evitar la impresión de que nos hallamos ante la evocación de unos recuerdos personales; de ser así, la plegaria debería datarse en el destierro. Kraus sostiene que el poeta evoca una conmemoración litúrgica de la destrucción de Jerusalén. **3.** La petición de los «deportadores» desempeña aquí la misma función que la reiterada pregunta de las lamentaciones: «¿Dónde está vuestro Dios?» (v. gr., Sal 79,10). El término «cantos de Sión» ha sido adoptado como un género literario de los Sal 76; 84, etc. **4.** Esta pregunta implica que la tierra «extranjera» es impura a la vez que hostil. **5-6.** Al tiempo que pronuncia esta impreca-

ción, el salmista canta un canto de Sión. La alusión a la «mano» y la «lengua» está hecha pensando en la lira y el canto. *olvídese:* Así dice el TM en 5b; un ligero cambio de las consonantes da «séquese», lectura que prefieren varios intérpretes. **7.** Edom devastó a Judá en la ruina de Jerusalén (Lam 4,21; Abd 8.15). **9.** En la antigüedad, esta práctica brutal formaba parte de la guerra (Os 10,14; 14,21; Nah 3,10) y, en su dureza, es una simple frase estereotipada para designar los horrores usuales de la lucha (→ 18, *supra).*

154 Sal 138. Salmo de acción de gracias. Estructura: 1-3, acción de gracias por una liberación; 4-6, himno proclamando un agradecimiento universal a Dios; 7-8, expresión de confianza y agradecimiento. **1.** *ángeles:* En hebreo, *'ĕlōhîm* («Dios» o «dioses»). Puede designar a los miembros de la corte celestial o «ángeles», o bien puede ser una alusión a Yahvé como incomparable entre los dioses (Sal 86,8; Ex 15,11). **2.** *templo:* Aquí tiene lugar la liturgia de acción de gracias. **3.** Afirmación sumaria del acto salvador. **4-6.** Este universalismo idealista y entusiasta es característico también de otros salmos (22,28-30; 47,2, y los salmos de entronización).

155 Sal 139. La clasificación es difícil: puede ser un himno, o una reflexión sapiencial sobre la presencia activa de Dios, o la oración de un hombre acusado (vv. 19ss). Si, como opina Kraus, está garantizada la correspondencia entre los vv. 1 y 23-24 (Yahvé *ha* examinado), entonces podemos definirlo como salmo de acción de gracias. Kraus estima que el *Sitz im Leben* es el mismo de las doxologías cultuales, en las cuales se glorificaba a Dios por su juicio al intervenir para justificar al autor. Weiser señala acertadamente que «el poeta no configura sus pensamientos de manera impersonal, en definiciones teológicas abstractas, sino que los desarrolla en la esfera de su experiencia personal de la realidad de Dios». La forma «yo-tú» de este salmo hace de él una de las expresiones más personales y bellas del AT. Estructura: 1-6, alabanza a Dios por el maravilloso conocimiento que tiene del poeta; 7-12, imposibilidad de huir de Yahvé; 13-18, alabanza de Dios como creador omnisciente; 19-24, petición de ver la justicia de Dios y permanecer fiel. **1.** *examinado:* Lleno de confianza y admiración, el salmista se acerca a Yahvé, el Dios omnisciente, que «conoce» su fidelidad (cf. 23-24). Movido a la alabanza por este íntimo conocimiento, desarrolla en los versos siguientes el tema de la omnipresencia. **2.** *me siento... me levanto:* El genio semita afirma cosas contrarias para expresar totalidad; por tanto, «todas mis acciones». **4.** El poeta comunica su propio asombro ante la conducta de Dios con él. **5.** Adondequiera que él se vuelve, el Señor le sale al paso. **8.** *cielos:* Aun cuando el salmista, como Elías, fuera arrebatado o, como Coré y Datán, fuera hundido en el *šeol,* no lograría huir del Señor. **9-10.** *alas:* La rapidez con que llega la aurora no bastará para escapar a la «mano» de Dios. **8.** Kraus compara este versículo con una carta de Tell el-Amarna dirigida al faraón: «Subamos al cielo o bajemos al mundo subterráneo, nuestra cabeza está en tus manos». **13.** *formaste:* La actividad creadora de Dios es la razón fundamental de la omnisciencia

que ha sido descrita. **14.** *alma:* La persona. **15.** *en las profundidades de la tierra:* Se alude al vientre, pero la frase pudo reflejar originariamente el relato del hombre creado de la tierra (Gn 2,7). **16.** *libro:* Se piensa que Dios tiene el nombre de cada uno inscrito en un libro (cf. Sal 56,9; 69,29). **17-18.** *contigo:* Expresiva sugerencia de la trascendencia de Dios; si fuera posible entender sus pensamientos (Is 55,8), aún habría que contar con Dios mismo. **19-20.** Abrupta transición al problema personal del salmista. Los «malvados» son los que le persiguen (¿forzándole a la infidelidad para con Yahvé?; cf. «tus adversarios»); el salmista desea que aparezca la justicia de Dios. **21-22.** Su «odio» va dirigido contra ellos porque ellos odian a Yahvé; es una especie de declaración de lealtad: los enemigos de Dios son sus enemigos. Estos versículos necesitan una breve explicación: aunque se pueda admitir que el AT no posee el amplio horizonte del Sermón de la Montaña, no por eso excluye el desarrollo del NT (donde se pone más énfasis en la conversión y en la identidad del cristiano con Cristo). Es un hecho que los pecadores, por ser enemigos de Dios, merecen su repulsa. **23-24.** *examíname:* El salmista pide a Yahvé una decisión que muestre que él tiene razón y que su fidelidad se mantendrá firme; si él llegara a desviarse, Yahvé le devolvería al buen camino.

156 Sal 140. Lamentación individual. El poeta está envuelto en las calumnias de hombres malvados, pero la descripción es demasiado general para permitir conclusiones específicas (cf. Sal 64). Estructura: 2-4, petición de ayuda contra las lenguas de los perversos; 5-8, súplica, lamento y expresión de confianza; 9-11, petición de que Dios juzgue a los malvados; 12-14, certeza de que la oración ha sido escuchada. **4.** Cf. otras metáforas parecidas en Sal 52,4; 58,5; 64,4. **6.** Es la metáfora del cazador que pone una trampa, como en Sal 9,16; 64,6 (cf. comentario a 124,7). **10.** El TM es inseguro. **11.** *carbones encendidos:* Cf. Prov 25, 21-22. Sobre las ramificaciones de esta metáfora, cf. K. Stendhal, HarvTR 55 (1962), 343-55. **12-14.** La lamentación termina, como de costumbre, con una nota de confianza: los malvados no prevalecerán contra los justos.

157 Sal 141. Lamentación individual. Estructura: 1-2, petición de ayuda; 3-7, plegaria pidiendo no dejarse extraviar por los malvados, que serán sometidos a juicio; 8-10, oración confiada. **2.** Aquí la oración es considerada como equivalente del sacrificio. **4-5.** El temor real del salmista es ser seducido por los malvados (cf. Sal 84,11); por tanto, las pruebas que puedan provenir de los justos serán necesariamente beneficiosas. **6-7.** El TM es inseguro y nada claro; el proceso lógico de las ideas parece exigir el castigo y juicio de los malvados.

158 Sal 142. Lamentación individual, que se caracteriza por la sencillez, humildad y confianza. Estructura: 2-4, confiado recurso a Dios; 4-5, lamentación; 6-8, petición y promesa de dar gracias. El salmista se halla en prisión (8) por culpa de sus perseguidores y suspira por una intervención de Dios. **5.** En este momento de crisis se siente alentado por el hecho de que Dios conoce el «sendero» de su vida. **6.** En la situa-

ción del v. 5, el Señor es su único «refugio», su «porción» (él tiene la prerrogativa de los levitas, para quienes Yahvé era la «porción»; cf. Nm 18,21). El v. 8 contiene la promesa de dar gracias y se refiere a la participación de los «justos» (cuya confianza en Dios puede suponerse fortalecida por la liberación) en tal ocasión feliz.

159 Sal 143. Lamentación individual. Es el séptimo de los salmos penitenciales; en él resuena la fraseología de los anteriores salmos. El autor es un hombre oprimido por sus enemigos; no obstante, confía en que Dios le librará. Estructura: 1-2, petición de misericordia; 3-6, descripción de la aflicción; 7-9, reiterados llamamientos; 10-12, súplicas movidas por la confianza. **1-2.** El salmista apela a la fidelidad e intervención salvífica de Dios; admite su pecado y busca apoyarse en la gracia divina. La «justicia» de Dios ha de entenderse aquí como el poder y el querer divino en orden a salvarle. **3.** *tinieblas:* La esfera o región ominosa de la muerte, que le amenaza incluso en vida. **5.** El recuento de las intervenciones salvíficas de Dios en los «días de antaño» es un consuelo y a la vez un motivo para suscitar la actuación de Dios. **8.** *a la mañana:* Como es habitual en los salmos, el tiempo en que Dios responde. **10.** Esta súplica es típica de la sinceridad que caracteriza la oración (cf. Sal 51,12-13).

160 Sal 144. La clasificación es difícil. El salmo es un eco de otros salmos, especialmente del Sal 18 (¿un modelo?), y contiene elementos de lamentación y de canto de acción de gracias. Incluso puede catalogarse como salmo real (cf. v. 10). Estructura: 1-2, acción de gracias por una victoria; 3-7, tema de la fragilidad del hombre y súplica de liberación; 9-11, voto de acción de gracias y estribillo; 12-15, petición comunitaria de prosperidad. En 7-8 y 11 se repite un estribillo con ligeras variantes. La petición (especialmente 12-15) se entiende perfectamente a la luz del papel que corresponde al rey en orden a procurar la prosperidad de su pueblo (cf. Sal 72,2-14). **1-2.** Cf. Sal 18,2.35.47. **3.** Cf. Sal 8,5. **4.** Cf. Sal 39,6; 102,12. **5.** Compárese esta petición de una teofanía con Sal 18,10.15.17. **7.** *aguas:* Como tantas veces en los salmos (por ejemplo, 18,5), simbolizan los poderes del caos y de la muerte. **10.** Aquí se ve claramente el trasfondo real del salmo (cf. Sal 18,51). **12-15.** Estas bendiciones (hijos, alimentos, ganado, paz) han de relacionarse con el rey, por cuyo medio Dios las comunica (aunque Gunkel estima que estos versos constituyen un salmo aparte).

161 Sal 145. Himno de alabanza. El esquema acróstico (álef, bet, etc.) es quizá la razón de que en él se escuche el eco de otros salmos, pero sin detrimento de su movimiento y belleza. Estructura: 1-4, introducción hímnica (que recita un individuo); 5-9, conmemoración de las acciones y los favores de Dios; 10-20, alabanza universal de Dios como rey, sustentador y salvador; 21, conclusión. **2.** Cf. Sal 48,2. **3.** Cf. Sal 96,4. **5-6.** *obras... acciones:* Se refiere a la creación y a la historia de la salvación. **8.** Cf. Ex 34,6 y J. Scharbert en Bib 38 (1957), 130-50. **13-14.** El poeta pasa de la segunda persona a la tercera. **15-16.** La providencia generosa de Dios que se refleja en estos versos los ha convertido en una popular plegaria (especialmente con ocasión de las comidas) de la tradición cristiana.

162 Sal 146. Himno de alabanza o quizá salmo de acción de gracias. Estructura: 1-2, introducción hímnica (que recita una sola persona); 3-4, amonestación sobre la vanidad de confiar en el hombre; 5-10, ampliación hímnica sobre Yahvé como creador y salvador: la razón para confiar en él (5). Este salmo inaugura el último grupo de salmos aleluyáticos (cf. comentario a Sal 113). **1-2.** Cf. Sal 104,1.33. **3-4.** Esta amonestación, característica de los cantos de acción de gracias, abre el camino para la contraposición de 5-10, donde Yahvé es alabado como la persona en quien se puede confiar en cualquier momento. Los «príncipes» son probablemente jefes ricos y poderosos, y no miembros de la familia real. **5-10.** Este nutrido catálogo de atributos divinos es típicamente concreto y constituye un ejemplo de cómo concebían a Yahvé los hombres del AT.

163 Sal 147. Este himno de alabanza queda dividido en tres estrofas por medio de una invitación a entonar las alabanzas de Dios; 1-6, encomio de Yahvé como restaurador de Israel y como creador; 7-11, Dios dirige providencialmente la naturaleza; 12-20, poder de Dios sobre la naturaleza y sus desvelos por Sión e Israel. Sobre algunas ideas de este salmo, cf. Sal 33; 104; Is 40-66. **2.** Tal vez se alude al final del destierro. **3.** Cf. Is 61,1. **4.** Cf. Is 40,26. **5.** Las referencias a la «sabiduría» de Yahvé son relativamente tardías en el AT. **8-11.** El reconocimiento de las bendiciones del Señor va seguido en 10-11 por varias reflexiones sapienciales (cf. Prov 21,31). **15.** La «palabra» creadora de Yahvé aparece en Is 55,10-12; Gn 1; Sal 33,6. Aquí la palabra es un mensajero que hace la voluntad de Dios y sus obras en la naturaleza (el poeta demuestra en los siguientes versos una real pasión por la naturaleza). **16-18.** Descripción del invierno y la primavera en Palestina. **19.** Otro aspecto de la «palabra» de Yahvé: sus «preceptos» son sólo para Israel (cf. Dt 4,7-8).

164 Sal 148. Himno de alabanza. Estructura: 1-6, los cielos son invitados a alabar a Dios (la razón en 5-6); 7-14, la misma invitación va dirigida ahora a las criaturas de la tierra, en especial al hombre (la razón en 13-14). El poema es parecido al *Benedicite,* o Canto de los tres jóvenes, de Dn 3,52-90 (texto griego). En ambos se puede advertir la influencia de los catálogos de fenómenos naturales *(Listenwissenschaft)* tal como aparecen en el *Onomásticon de Amen-em-ope* (cf. Von Rad, GesSt 262-71); otros ejemplos del AT son Job 28 y Eclo 43. La serie —cielo, sol, luna, estrellas, etc.— es casi igual en todos, pues obedece a una tradición «científica» común. **4.** Los «cielos de los cielos» están encima del firmamento, donde se almacenan las «aguas superiores» (Gn 1,6-8). **7.** En contraste con el v. 4, ahora interpela a las «profundidades» caóticas. **8.** *fuego:* Relámpago. **11-12.** En las categorías de personas se sigue cierta jerarquía.

165 Sal 149. Himno de alabanza. Estructura: 1-4, invitación a alabar al Señor por su amor hacia Israel; 5-9, descripción de los participantes,

ajustada al tono marcial del himno. No es posible relacionar este canto con un hecho histórico concreto. Lejos de referirlo a una batalla escatológica, se entiende perfectamente como una celebración cultual (cf. 5-6) de una victoria. **1.** *canto nuevo:* Quizá a imitación de Sal 96,1; 98,1, los salmos de entronización. **4.** Razón de la alabanza: una victoria en favor de los «humildes», es decir, de Israel. **6-9.** Salvados por Yahvé, los fieles celebran un ritual de victoria. *sentencia escrita:* El libro de los decretos de Yahvé (Job 13,26; Is 65,6); en este caso, el juicio.

166 Sal 150. Himno de alabanza; casi en su totalidad es una introducción hímnica que responde a las preguntas de dónde (1), por qué (2) y cómo (3-5). **1.** Según indica el paralelismo, se trata del «santuario» celestial. **3-5.** Sobre estos instrumentos musicales, cf. Murray *(op. cit.,* 84-89) y O. Sellers (BA 4 [1941], 33-47).

36

RUT, LAMENTACIONES

GEOFFREY E. WOOD

RUT

BIBLIOGRAFIA

1 M. Burrows, *The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage:* BASOR 77 (1940), 2-15; íd., *The Marriage of Boaz and Ruth:* JBL 59 (1940), 445-54; M. B. Crook, *The Book of Ruth:* JBR 16 (1948), 155-60; G. Gerleman, *Ruth* (BK XVIII/1; Neukirchen, 1960); G. S. Glanzman, *The Origin and Date of the Book of Ruth:* CBQ 21 (1959), 201-207; H. Gunkel, *Reden und Aufsätze* (Gotinga, 1953), 65-92; M. Haller, *Die fünf Megilloth* (HAT 1, 18; Tubinga, 1940), 1-20; H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD 9; Gotinga, 1953), 255-81; P. Humbert, *Art et leçon de l'histoire de Ruth:* RTP 26 (1938), 257-86; P. Joüon, *Ruth* (Roma, 1924); O. Loretz, *The Theme of the Ruth Story:* CBQ 22 (1960), 391-99; J. M. Myers, *Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth* (Leiden, 1955); A. Penna, *Giudici e Rut* (LSB; Roma, 1962), 266-87; E. Robertson, *The Plot of the Book of Ruth:* BJRylL 32 (1950), 207-28; H. H. Rowley, *The Marriage of Ruth:* HarvTR 40 (1947), 77-99; W. Rudolph, *Ruth-Hoheslied-Klagelieder* (KAT XVII/1-3; Gütersloh, 1962), 23-71; A. H. van Zyl, *The Moabites* (Leiden, 1960); A. Vincent, *Juges, Ruth* (BJ; París, 1952), 149-64; L. B. Wolfenson, *The Character, Contents, and Date of Ruth:* AJSL 27 (1910-11), 285-300.

INTRODUCCION

2 I. Intención y fecha. Durante el reinado de Salomón (961-922), o poco después, Judá llevó a cabo un gran esfuerzo para compilar sus leyes y tradiciones. Esta compilación, designada con el nombre genérico de Yahvista (J), actualmente dispersa por los libros de Gn, Ex y Nm (→ Pentateuco, 1:14), contiene un número relativamente amplio de relatos, en los que Dios, maravillosamente, suscita y apoya a una serie de herederos elegidos, de acuerdo con las promesas hechas a Abrahán y a pesar de todos los obstáculos imaginables. En los casos de Sara, Rebeca y Raquel (Gn 15,3; 16,1; 25,21; 30,1-2), la esterilidad amenaza con romper una línea de descendencia. También se interfieren los hermanos

mayores; así, por ejemplo, Esaú, que hubiera podido desviar con todo derecho la promesa, haciéndola recaer sobre otro pueblo distinto de Israel. El primogénito de Judá muere sin descendencia, y su hermano se niega a suscitarle un heredero (Gn 38). Pero Dios salva siempre la situación; tomados en conjunto, los relatos nos lo presentan preservando con fuerza irresistible una descendencia que va de Abrahán a Isaac, Jacob, Judá y Fares, que desemboca en David y su dinastía. Se entiende perfectamente que aquellos compiladores insistieran tanto en este tema habida cuenta de que estaban al servicio de la casa real de David.

En muchos de estos relatos se presta especial atención a las mujeres que en ellos figuran. Rebeca dispone una hábil estratagema para que la bendición solemne de Isaac recaiga sobre Jacob en vez de Esaú (Gn 27); Tamar sacrifica todo su orgullo y corre un riesgo mortal para conseguir un heredero a su esposo difunto. Es posible que los autores se sintieran movidos a destacar este motivo porque tenían conocimiento del papel desempeñado por Betsabé en la subida al trono de Salomón, por encima de su hermano mayor, Adonías (1 Re 1).

Otros relatos de la colección J ponen de manifiesto la preocupación de los compiladores por este tema de la preservación providencial de una línea de descendencia familiar: el relato de Noé (Gn 7-8); la historia de Lot y sus hijas (Gn 19,30-38). Por otra parte, el interés hacia este tema no es exclusivo de la tradición J (cf. Gn 22,1-19; Ex 1,15-22; 2,1-10; Jue 13,1-25; 21; 1 Sm 1). El libro de Rut tiene por tema una crisis semejante: ¿se salvará la descendencia de Elimélek? El resultado es el mismo, y las dificultades desembocan en un final feliz.

3 Parece ser que entre las primitivas generaciones hebreas era más intenso el interés por estos relatos, los cuales se suelen atribuir a la época premonárquica o a los comienzos de la monarquía. Al parecer, Rut exige una fecha temprana. Puesto que trata específicamente de la preservación providencial de la línea ancestral davídica, es posible que fuera compuesto poco después de que David se convirtiera en un personaje principal, quizá ya en tiempos de Salomón, el período en que los compiladores de la tradición J, sirviéndose de relatos semejantes, rastreaban la intervención selectiva de Dios a lo largo de las generaciones que se remontaban desde David hasta Abrahán. Hubo entonces una gran actividad literaria en que se ensalzaba a David (cf. la historia áulica de David, 2 Sm 9-20; 1 Re 1-2), lo cual suponía una atmósfera muy adecuada para la composición de una obra como Rut. Nótese además que Rut está mucho más elaborado que sus homólogos literarios anteriores a la monarquía, los relatos de Lot y sus hijas, de Judá y de Tamar. Estos últimos reflejan una época primitiva y espontánea; la extensión de Rut, sus elegantes frases y su delicadeza son indicios de un nivel cultural más elevado. Si bien la historia se desarrolla en un escenario rústico, los personajes son cortesanos por su manera de hablar y sus modales. G. von Rad (*Josephsgeschichte und ältere Chokma:* VTSup 1 [1953], 120) ha clasificado el relato de José (Gn 37-50) como una producción correspondiente a los primeros tiempos de la monarquía, cuya intención es edificar e inculcar

buenos modales, etc., una lección gráfica en apoyo de los principios enunciados por Prov. Supuesto que Von Rad esté en lo cierto, es de notar que bastantes autores han señalado la semejanza de estilo y talante, que aproxima el relato de Rut al de José (Gunkel, *op. cit.,* 85; Rudolph, *op. cit.,* 33; Haller, *op. cit.,* 4). Por otra parte, Rut resulta un tanto más primitivo, de una pureza clásica, cuando se le compara con los barrocos relatos de la época posexílica, como Tob y Est (Joüon, *op. cit.,* 11; Gunkel, *op. cit.,* 90). El lenguaje de Rut apoya también su datación preexílica. Quizá sean débiles algunas de las pruebas aducidas, pero su efecto acumulativo es fuerte, como puede verse en los estudios de W. F. Albright (JBL 61 [1942], 124), J. M. Myers, G. S. Glanzman y otros.

4 La antigüedad de esta obra se ve confirmada por la descripción que el autor hace de algunas costumbres sociales israelitas en su primera etapa de desarrollo. Los hebreos tenían un fuerte sentimiento de solidaridad familiar o clánica (cf. A. Johnson, VTSup 1 [1953], 67-77). Un hombre ha tenido hijos y nietos: un clan. Todos los individuos del mismo son considerados como una prolongación del patriarca que le dio origen, miembros de un cuerpo en desarrollo, que tiene los mismos huesos, la misma carne y la misma sangre (cf. Gn 29,14; 37,27; Jue 9,1-2; 2 Sm 5,1; 19,11-13). Todos, por consiguiente, han de interesarse muy en serio por la continuidad y la integridad del clan. Si un hombre era asesinado, la sangre derramada no era únicamente la suya; todo el clan sangraba en él. Como la vida residía en la sangre (Gn 9,4; Lv 17,11), toda la vitalidad del clan sufría una cierta pérdida. Por consiguiente, era costumbre que un miembro del clan herido persiguiera y matara al ofensor, tomando así algo de la vida del clan ofensor a fin de restablecer el equilibrio social (Nm 35,19-21; Dt 19,6-13). El pariente que llevaba a cabo el cumplimiento de esta obligación recibía el nombre de *gō'ēl haddām,* el «vengador de sangre» o «redentor» del clan.

Puesto que las posesiones materiales de un individuo, su campo, su casa, etc., eran en cierto sentido como prolongaciones de su misma persona, también éstas eran consideradas como pertenecientes al clan. Nótese la negativa de Nabot a enajenar la viña familiar (1 Re 21,3). Toda pérdida de estos bienes materiales significaba también un menoscabo para el mismo clan, una amenaza para su continuidad y su fuerza vital. Así, cuando un pariente empobrecido se veía forzado a vender o abandonar su propiedad, debía intervenir algún otro pariente, es decir, estaba obligado a mantener la propiedad dentro del clan, comprándola o redimiéndola de manos del extraño a quien había ido a parar (Lv 25,25; Jr 32,6-9). También el pariente que cumplía este deber recibía el nombre de *gō'ēl,* «redentor», y la función misma se llamaba *g^{e}ullāh,* o «redención» (cf. Rut 4).

La continuidad y la integridad del clan eran amenazadas también por la falta de hijos. En una época en que los hombres no tenían idea de la resurrección, buscaban la inmortalidad, la perennidad de su nombre, a través de los hijos y los nietos (cf. O. Loretz, CBQ 22 [1960], 395).

Si un hombre moría sin haber engendrado un hijo, moría por completo, y el clan quedaba como mutilado. Una tercera costumbre venía a resolver esta crisis: el hermano del difunto estaba obligado a tomar para sí a la viuda, y el primer hijo que nacía de esta unión era considerado hijo del muerto, heredero de sus pertenencias y sostén de su nombre y su linaje (Dt 25,5-6). El hermano que cumplía este cometido recibía el nombre de *yābām,* que significa «progenitor» o «procreador» (cf. KB 359; Burrows, BASOR 77, 6-7). El término latino para designar al cuñado es *levir,* de donde viene el término «levirato» para designar esta práctica. En los tiempos antiguos, cuando el espíritu de clan o familia era más intenso, parece que esta costumbre tenía mayor fuerza obligatoria. Nótese el destino de Onán en Gn 38. En Rut 1,11 parece suponerse que, si Noemí hubiera tenido otros hijos, sus nueras viudas habrían podido esperar de ellos que cumplieran con su deber (cf. Rudolph, *op. cit.,* 62). Cuando el muerto no tenía más hermanos, la solidaridad del clan podía exigir que otro pariente próximo cumpliese las funciones de *yābām,* si bien es probable que en este caso la obligación no fuese tan perentoria y pudiera pasar a otro pariente sin ninguna dificultad.

5 Muchos autores están de acuerdo en que Dt 25,5-10 refleja un concepto más tardío y estrecho de los deberes referentes al levirato, de una época en que ya no era preciso extenderlos más allá de los hermanos del difunto, cuando el hermano obligado era preferentemente aquel que había vivido con el difunto, y que incluso podía negarse a cumplir esta obligación con relativa impunidad, ya que todo el castigo consistía únicamente en la censura pública. Es evidente que por esta época el sentimiento de la solidaridad familiar, aunque todavía se mantenía fuerte, ya no era tan exigente en esta materia concreta. El código sacerdotal, posexílico, avanzó más al excluir el matrimonio por levirato. De hecho, Lv 18,16 establece un impedimento de afinidad entre cuñados, y Lv 20, 21 prohíbe tales uniones como incestuosas (De Vaux, IAT 65). Rut es un fiel reflejo de aquella fuerte solidaridad clánica de los tiempos antiguos, cuando podía esperarse que incluso un pariente lejano se casara con una viuda y suscitara un heredero al difunto. El autor mismo parece estar familiarizado con una aplicación muy usual de esta norma, ya que supone a sus lectores totalmente de acuerdo con la costumbre.

Algunos han argumentado que el episodio de la sandalia en Rut 4, 7-9 demuestra una dependencia con respecto a Dt 25,9-10 y que Rut debe de ser una obra posdeuteronómica y posexílica (Pfeiffer, *Introd.,* 718; Joüon, *op. cit.,* 13). Pero examinando con atención este pasaje, se ve que en Rut la formalidad se desarrolla de manera totalmente distinta de lo indicado por Dt 25,9-10; aquél se refiere sólo a la redención de una tierra y no al levirato, como Dt (cf. Wolfenson, *op. cit.,* 293-94; R-F 1, 611-12; Rudolph, *op. cit.,* 27; Eissfeldt, OTI 483). Es cierto que Rut 4,18-22 muestra un estilo sacerdotal (cf. Gn 14,27) y repite la genealogía de 1 Cr 2,4-15, del siglo IV. Pero los investigadores están generalmente de acuerdo en que este último pasaje es una ampliación añadida al v. 17, y, por consiguiente, no constituye criterio válido para resolver

la cuestión de la fecha original (por ejemplo, Bentzen, IOT 183; Joüon, *op. cit.,* 96).

Los LXX y la Vg. colocan Rut a continuación de Jue, entre los libros más antiguos. Sin embargo, no debe olvidarse que la Biblia hebrea lo incluye entre los Escritos, la tercera sección de las Escrituras, que abarca obras de fecha tardía. Es difícil determinar cuál de estas dos colocaciones es la más primitiva.

Algunos han sugerido que Rut reacciona contra la reforma de Nehemías y Esdras, en el siglo V, lo que evidenciaría su origen posexílico. Para eliminar posibles contagios espirituales, aquellos dirigentes convirtieron a Judá en una comunidad cerrada, prohibiendo, entre otras cosas, los matrimonios con extranjeros (Esd 9-10; Neh 13,1-3.23-28; cf. Dt 23, 4-7). Aquella determinación debió de provocar cierta oposición, dando origen a obras como Rut, opuestas a las tendencias aislacionistas de la reforma. Rut viene a demostrar que hasta el mismo David tuvo una moabita entre sus antepasados; por consiguiente, el matrimonio con extranjeros no podía considerarse absolutamente malo (R-F 1, 613-14; Weiser, OT 304). Pero esta reconstrucción parece forzada. Joüon, aun cuando parece apoyar una fecha posexílica, la rechaza (*op. cit.,* 46; Gunkel, *op. cit.,* 88-90). H. H. Rowley (cf. su obra *Israel's Mission to the World* [Londres, 1939], 46-48) ha hecho notar que, como instrumento de la polémica del siglo V, Rut hubiera podido servir también para apoyar a los reformadores, ya que es una moabita quien abandona su país y sus dioses para convertirse en una ferviente seguidora de Yahvé.

6 En resumen, la intención de Rut parece similar a la de tantos otros relatos bíblicos: demuestra de manera dramática cómo una familia elegida se salvó de la extinción. También contiene algunos otros temas. Rut es un ejemplo de tenaz adhesión a su marido y a su parentela. Booz irradia prudencia, nobleza y generosidad. Ambos personajes se ofrecen al lector como modelos dignos de imitación. No es preciso juzgar esta obra como pura ficción, fábula moralizadora sin fundamento alguno en la realidad. Sin embargo, al autor no le interesan primariamente los hechos por sí mismos, sino en cuanto que expresan la naturaleza y los caminos de Dios, el puesto de honor que corresponde a la casa de David en los planes de Dios sobre la historia, los resultados positivos de la fidelidad y la generosidad, las consecuencias de la fe débil y el orgullo, etc. A fin de subrayar aquellos puntos que más le interesan, el autor se permite idealizar los hechos. Rut no puede considerarse ante todo como una crónica, sino como un drama edificante.

La composición de Rut puede situarse *ca.* 950-850 a. C., aproximadamente contemporánea de la historia áulica de David y la tradición J. Rudolph (*op. cit.,* 29) ofrece un margen más amplio, 1000-700, pero se inclina más bien, con Albright (*op. cit.,* 124), Haller (*op. cit.,* 3-4) y Hertzberg (*op. cit.,* 257), por el siglo VIII. Humbert relaciona esta obra con la reforma deuteronomista y la sitúa a finales del siglo VII (*op. cit.,* 257-86). Crook sugiere que Rut alcanzó una difusión nacional

en *ca.* 832, después del derrocamiento de Atalía (2 Re 11). Los no muy fieles descendientes de David habían sido casi exterminados por la extranjera viuda de Joram; la historia de Rut, la viuda extranjera cuya fe hizo revivir la línea ancestral de David, habría proporcionado a la gente del pueblo un significativo contraste con Atalía (Crook, *op. cit.*, 155-60).

7 **II. Contenido.** El libro de Rut puede dividirse como sigue:

I. Muerte de la descendencia de Elimélek (1,16)
II. Regreso de las viudas (1,7-22)
III. Encuentro con el pariente de Elimélek (2,1-23)
IV. Petición de la viuda y dilema del pariente (3,1-18)
V. Solución del dilema (4,1-12)
VI. Restauración de la descendencia de Elimélek (4,13-17)
VII. Apéndice (4,18-22)

COMENTARIO

8 **I. Muerte de la descendencia de Elimélek (1,1-6). 1.** *en el tiempo de los jueces:* Los incidentes que siguen se sitúan en la época de la débil unión de las tribus, anterior al establecimiento de la monarquía, *ca.* 1020 a. C. El autor habla de todo ello como de un remoto pasado, lo cual no significa necesariamente que viviera muchos siglos después de aquel período; un individuo que contase la historia *ca.* 900 podría hablar con idéntica vaguedad (compárese con la manera en que nosotros hablamos de «antes de la guerra»). Según 4,21, Rut fue bisabuela de David, lo que supondría que los acontecimientos narrados se sitúan hacia el año 1100. *hambre:* En Palestina eran frecuentes las épocas de hambre (1 Re 17-18; 2 Re 8) y ocasionaron varias migraciones bíblicas (cf. Gn 12,10; 26,1; 42-46). *Belén:* Lugar poblado desde tan antiguo como para figurar ya en los archivos egipcios, *ca.* 1350. Está a menos de diez kilómetros al sur de Jerusalén (Jue 19,10). La tradición sitúa allí la tumba de Raquel (cf. Gn 35,19; Rut 4,11). El autor distingue esta localidad del Belén de Zabulón (Jos 19,15). *a residir:* El término hebreo *gûr* significa residir en calidad de *gēr,* extranjero, como alguien que es libre y capaz de adquirir propiedades, pero sin la plenitud de derechos civiles propios de un nativo. El derecho israelita protegía a los extranjeros, apelando a la condición de *gērîm* que los hijos de este pueblo tuvieron en Egipto (Ex 22,20; Dt 24,14-18, etc.). No siempre sirvió esto para que los extranjeros se vieran libres de toda opresión (Jr 7,1-7; Ez 22,6-7; Zac 7,8-11; De Vaux, IAT 117-19). *la meseta de Moab:* No se trata de las llanuras bajas y bien regadas que se extienden inmediatamente al este del delta del Jordán (Nm 22,1; 26,3.63; 31,12; Jos 13,32), sino de la meseta paralela a la costa este del mar Muerto, que se eleva gradualmente desde 500 hasta más de 1.200 metros (→ Geografía bíblica, 73:43-46).

2. *Elimélek:* Este nombre significa «mi Dios es rey», y aparece con notable frecuencia en las cartas de el-Amarna —en la forma de *Ilimilku* o *Milkilu*— y en los materiales procedentes de Ras Šamra. Noemí puede ser la forma femenina de Naamán (Gn 46,21; Nm 26,40; 2 Re 5,1), nombre que se suele aplicar al dios de la fertilidad en la literatura cananea (cf. W. E. Staples, AJSL 53 [1957], 150). Su raíz, *n'm,* significa delicia o placer. Noemí significaría «graciosa». En 1,20, la misma Noemí pone su nombre en contraste con Mará, que significa «amarga». Muchos creen que el autor ha inventado los nombres de los hijos con una intención simbólica para indicar su infeliz destino. Majlón significa «esterilidad» o «enfermedad», y Kilyón, «vaso diminuto» o «consunción» (Rudolph, *op. cit.*, 38; pero cf. Glanzman, *op. cit.*, 206). *efrateos:* Efratá era el clan que se estableció en torno a Belén (1 Cr 2,51; 4,4; cf. también Gn 35,16; 48,7; 1 Sm 17,2). **3.** *murió Elimélek:* El narrador sumerge a sus lectores en un panorama tétrico. La perspectiva se hace cada vez más sombría, por la alusión al hambre, el destierro, los nombres fatídicos de Majlón y Kilyón y ahora con la muerte de Elimélek. **4.** *se casaron con mujeres moabitas:* El autor no manifiesta por ello escándalo alguno. Algunos patriarcas y el mismo Moisés se casaron con extranjeras (Gn 41,45; Ex 2,21), y David y Salomón incluyeron mujeres extranjeras en sus harenes (2 Sm 3,3; 1 Re 11,1-8). Sólo más tarde, cuando la infiltración pagana llegó a debilitar moralmente a la nación, fueron promulgadas leyes estrictas contra tales matrimonios (Dt 7,3-4; Ex 34,15-16; Esd 9-10; Neh 10,31; 13,23-27). *Orpá... Rut:* El autor, probablemente, no atribuyó especial relieve etimológico a estos nombres, pero los intérpretes rabínicos posteriores tendieron a hacerlo; así, por ejemplo, parece que Orpá tiene relación con *'ōrēp,* «cuello» o «nuca». Según esto, el nombre expresaría finamente el carácter íntimo de Orpá, porque ésta «volverá el cuello» o «mostrará la cerviz» cuando su lealtad sea puesta a prueba. Más tarde se indicará que Rut era la esposa de Majlón. **5.** Hubiera sido de esperar que el matrimonio de sus hijos viniera a mejorar la suerte de Noemí, pero en realidad sólo sirvió para hundirla aún más en la desgracia. También mueren los hijos, y sin dejar descendencia. Queda sola Noemí, resto digno de compasión de aquella familia tan cruelmente herida. **6.** *el Señor ha visitado a su pueblo:* Esta sección termina con los preparativos de Noemí para regresar a su pueblo. El retorno de la prosperidad a Judá significa que Yahvé ha dejado sentir allí de nuevo su presencia poderosa. La narración hasta aquí ha sido precisa, pero deliberadamente rápida e introductoria, pues al autor no le interesan las desgracias de esta familia, sino su maravillosa salvación. A partir de este momento, su ritmo se hace más mesurado; cada escena estará llena de descripciones detalladas y diálogos. *les había dado pan:* Estas palabras finales, *lātēt lāhem lāḥem,* son un buen ejemplo de asonancia y aliteración hebreas. El autor pasa con frecuencia a un lenguaje poético, especialmente en el discurso directo (por ejemplo, 1,16-17. 20-21; 2,12-13; 3,9; 4,11-12.14-15; cf. Myers, *op. cit.*).

9 **II. Regreso de las viudas (1,7-22).** Había otras razones, aparte de la recuperada prosperidad de Judá, para que Noemí regresara a su país. Elimélek poseía allí una pequeña parcela de tierra (4,3), y la viuda

desamparada no podía ignorar su valor. También debía contar el consuelo que podría proporcionarle el círculo de sus parientes, las costumbres propias, el culto, etc. Su patria le ofrecía cuanto ella podía esperar de la vida, pero apenas ofrecía algo a Orpá y a Rut, que eran jóvenes y todavía estaban en condiciones de esperar muchas cosas más. Noemí deja que la acompañen parte del camino, pero luego apela al buen sentido de las mujeres. **8.** *volveos a casa de vuestra madre:* Noemí toma generosamente la iniciativa, liberando a las dos mujeres de cualquier compromiso que pudieran tener con ella o con la memoria de los esposos muertos. Aún eran atractivas y fecundas; no tenían por qué negarse a una vida más llena. Era necio mantener los vínculos que las unía a una familia de muertos. La viuda normalmente regresaba «a casa de su padre» (Gn 38,11; Lv 22,13; cf. Dt 22,21; Jue 19,2-3); de hecho, los LXX (Códice Alejandrino) prefieren aquí *oikon tou patros.* Pero las madres tenían de hecho su propia residencia y ejercían probablemente un control directo sobre las hijas de la familia; en consecuencia, nada de extraño tendría aquí la advertencia de Noemí (Gn 31,33; Jue 4,17; Cant 3,4; 8,2). *tenga piedad el Señor... como vosotras tuvisteis:* Noemí reconoce agradecida el *ḥesed* o lealtad inquebrantable que han demostrado hacia ella y sus hijos, y ruega a Yahvé que les corresponda en igual medida para el futuro. **9.** *os conceda reposo:* Noemí especifica la petición de su plegaria. Espera que las mujeres encuentren pronto *mᵉnûḥāh,* no una simple seguridad pasajera, sino algo permanente, una auténtica plenitud. La palabra tiene un sentido de término. Palestina era considerada como la *mᵉnûḥāh* de Israel, su morada predestinada, el término de todas sus peregrinaciones (Dt 12,9; Sal 95,11); de manera semejante, el templo era descrito como lugar de la *mᵉnûḥāh* de Yahvé, pues allí descansó finalmente el arca (Sal 132,8.14). Dado este carácter definitivo, el término sirvió también para significar la era mesiánica (Is 32,18). **10.** *ellas le dijeron: «No...»:* Parece que debe añadirse aquí el negativo *lō'* (Joüon, *op. cit.,* 38). Nótese la frecuente combinación de *lō'* y *kî* en Gn 18,15; 19,2; 42,12; Jos 5,14, etc. El estilo de Noemí, reposado y directo, pudo oscurecer momentáneamente el pleno significado de sus palabras, pero sólo momentáneamente. Sorprendidas y angustiadas, Orpá y Rut hacen una viva protesta. Es evidente que Noemí se llevó mejor con sus nueras extranjeras que Rebeca con las suyas (cf. Gn 26,35; 27,46).

10 11. Noemí aprecia la buena voluntad de sus nueras, pero les pide que sean realistas. Les explica que sería absurdo este empeño de seguir viviendo con ella. Al igual que todas las mujeres de su época, es normal que también ellas deseen la consideración social, las satisfacciones y la seguridad que acompañan al matrimonio y a la posesión de los hijos (Gn 30,1). ¿Realmente estarían dispuestas a perder todo esto a cambio de una vida al lado de una anciana, en medio de un pueblo extraño? No pueden contar con el levirato (→ 4-5, *supra),* pues Noemí no tiene más hijos, y por ser ya anciana no le quedan esperanzas de engendrar otros. Y aun suponiendo que se casara inmediatamente y que por un

milagro de la naturaleza diera a luz dos mellizos, ¿iban a gastar Rut y Orpá unos años preciosos de su vida esperando a que los hijos se hiciesen mayores? Llama la atención que Noemí se olvidara de mencionar otra alternativa mucho menos fantástica. En aquella época parece que a falta de hermanos del difunto, los otros parientes tenían una cierta obligación, o al menos derecho, a casarse con la viuda y suscitarle así un heredero, lo cual ocurrirá de hecho en el caso de Rut. ¿Dejó de mencionar Noemí esta posibilidad porque ignoraba la existencia de otros parientes suyos en Judá? Tal cosa es inverosímil, a pesar de la reacción de 2,20. Quizá ella ignoraba esta posibilidad porque los parientes, fuera de los hermanos, no estaban tan estrictamente obligados al levirato, y Noemí había perdido el contacto con su clan desde hacía muchos años. Se negó a someter a Orpá y Rut a un futuro tan incierto, cuando tenían a la vista mejores perspectivas en Moab. Nótese que pone el bienestar de sus nueras por encima del de sus hijos. La única esperanza de inmortalidad que un hombre podía tener en el AT consistía en que unos hijos y unos nietos llevaran su nombre (Gn 48,15-16; 1 Sm 20,14-16; Sal 72,17); en cierto modo sobrevivía en ellos. Si un hombre no tenía un hijo natural, su supervivencia podía quedar asegurada consiguiéndose un hijo mediante una ficción jurídica, el matrimonio *errebu,* el levirato, etc. (cf. Burrows, BASOR 77, 3-5; JAOS 57 [1937], 259-76). Al decir a Orpá y Rut que vuelvan a casa, a la espera de conseguir nuevos maridos, Noemí anula toda esperanza de supervivencia después de la muerte para sus propios hijos. Pero justamente esto es lo que el autor quiere destacar. La línea que lleva de Elimélek a David estuvo detenida en un punto muerto, y al parecer todo estaba en contra de su continuidad. Ya en el pasado se habían producido otras crisis semejantes, y fueron maravillosamente resueltas (Gn 19,30-38; 22,1-19; 38,1-30). La pregunta angustiosa era ésta: ¿intervendrá de nuevo la Providencia, y en qué forma? Es posible que el autor tuviera aquí muy en cuenta Gn 38, pasaje que ofrece una sorprendente mezcla de contrastes y semejanzas con Rut (cf. 4,12). En ambos casos, los varones mueren sin herederos naturales. En Gn, Judá, el suegro, tiene un hijo que todavía no está en edad de casarse, pero que en su día podría cumplir con Tamar las exigencias del levirato. Judá dice a Tamar que marche a su casa y que espere hasta que el muchacho crezca. En Rut, Noemí, la suegra, no tiene hijos, pero aunque los tuviera no ve la razón para que Orpá y Rut malgasten sus años esperando a que crecieran. Les dice que vuelvan a sus casas y se casen de nuevo, para crearse una nueva vida. En Gn 38, Judá tiene a Tamar por una mujer desdichada, y no tiene intención de consentir que su hijo la tome por esposa; la envía a su casa realmente para librarse de ella. En Rut, es Noemí la que se considera desdichada, y despide a las viudas para evitarles un posible contagio. Tal vez el autor quiere que sus lectores comparen la franqueza de Noemí con el engaño de Judá y se sientan impresionados.

11 14. *Orpá besó a su suegra como despedida:* Las palabras de Noemí hacen mella en Orpá. A pesar de su apego a la anciana, prefiere vol-

verse a casa. No se le reprocha a Orpá esta decisión. Su conducta es correcta a nivel humano; ofrece un loable ejemplo de sensatez. Pero, precisamente por esto, hace que destaque más aún el gran carácter de Rut, pues ésta va más allá de la sensatez (cf. Lot y Abrahán en Gn 13; Esaú y Jacob en Gn 25,27-34). Se aventura por encima de los horizontes humanos, de la humana apreciación de lo correcto y lo seguro. Manifiesta poseer aquel mismo espíritu de Abrahán que también saltó por encima de los límites de la seguridad inmediata y tangible, encontrando así no el desastre, sino la prosperidad y una vitalidad recuperada (Gn 12). Lo mismo que Abrahán, Rut va en contra de la estéril tendencia de Adán —el propio interés, el encerrarse en sí mismo—, y del mismo modo que la fe animosa de Abrahán invirtió el curso trágico de una historia humana en franco declive (Gn 1-12), así también el compromiso desinteresado de Rut con Noemí hace que la historia, tenebrosa hasta este momento, se vea invadida por un tenue rayo de esperanza. Los lectores aprenden que estas personas, generosas y desinteresadas, son cauce de bienes inconmensurables de parte de Dios. **15.** *se ha vuelto... dios:* Los moabitas daban culto a Kemóš, dios de la fecundidad con *resonancias marciales* (Nm 21,29; Jue 11,24; 1 Re 11,7.33). La preeminencia de que gozaba en Moab está atestiguada por la frecuencia con que es mencionado en la principal inscripción moabita que ha llegado hasta nosotros, la estela de Mešá (870-840 a. C.), descubierta en Dhiban en 1868 (cf. Van Zyl, *op. cit.,* 193-202). *vuelve:* Nótese la progresión. Noemí insta a Orpá y a Rut por tres veces a que regresen. Ambas resisten la primera vez (v. 8). Orpá cede a la segunda tentativa (vv. 11-14). Rut, sin embargo, resiste incluso al tercer intento. Este recurso no es infrecuente en la literatura bíblica; cf. Gn 18,22-33; 1 Sm 3,1-19 y, en un paralelo más estricto, las escenas evangélicas de las tentaciones y de Getsemaní, Mt 4,1-11; 26,36-46. **16.** Hasta ahora sólo se ha oído la voz de Noemí. Aquí habla por fin Rut. El autor solemniza este momento poniendo su intervención en estilo poético. *tu pueblo... mi pueblo:* Se entrega del todo. Deja de buena gana la patria de su familia, renuncia a los derechos que en ella le asisten y hace suyos la tierra y el pueblo de Noemí. *tu dios... mi dios:* Rut se pone totalmente en manos del Dios de Israel. **17.** *donde tú mueras moriré yo:* No quiere abandonar a Noemí ni siquiera en la muerte. Se compromete a compartir la tumba de su suegra, asegurando así que seguirán juntas incluso en el *šeol.* Recuérdese cómo insistía Jacob en ser enterrado junto con sus padres (Gn 47,30; 49,29). Los antiguos creían que los lazos familiares se mantenían incluso más allá de la tumba. Rut manifiesta la vehemencia de su determinación de permanecer junto a Noemí invocando sobre sí misma una maldición en el caso de que llegara a abandonarla. *que el Señor:* Acaba de declarar que Yahvé es su Dios; ahora lo pone por testigo. Entonces se tomaba muy en serio la eficacia de una maldición; imprecaciones como ésta no se hacían a la ligera. Noemí queda ahora completamente desarmada y no se atreve a insistir. Tampoco se solían consignar las imprecaciones por escrito: es probable que Rut pronunciara una fuerte maldición, pero

el autor deja tímidamente en la penumbra esta cuestión (cf. una tendencia semejante en 1 Sm 14,44; 2 Sm 3,9; 1 Re 2,23). La respuesta tajante de Rut equivale a un voto. Para apreciar la fuerza con que ligaba un voto en aquella época, téngase presente Jue 11,35. Si bien Rut es una extranjera por nacimiento, los lectores israelitas no podrán por menos que recibirla de buena gana entre ellos. Su vida está en claro paralelo con la de Abrahán, el patriarca que con una mujer estéril a su lado abandonó su propio hogar de Harán para seguir a Yahvé en Canaán. La fe de Abrahán mereció como premio el ser padre de toda una nación. No menos fecunda será la fe de Rut, pues entregará a esta nación una dinastía real.

12 **19.** *¿acaso es ésta Noemí?:* Después de esta breve manifestación del carácter de Rut, el relato prosigue en tono sombrío. Las mujeres juegan con el significado de la raíz de que procede el nombre de Noemí —«dulzura» o «placer»—. Para apreciar el efecto, podemos pensar en algunos nombres españoles: una mujer triste puede llamarse Leticia y una joven derrotada en la vida puede llevar el nombre de Victoria. **20.** Mará significa «amarga». En Oriente se creía que los nombres expresaban un rasgo de la naturaleza o el carácter de las cosas o las personas. De ahí que cambiar el nombre equivalía a un cambio en la situación, el carácter o el destino (Gn 17,6; 16; 41,45; 2 Re 23,34; 24,17; Mt 16,18). Noemí responde que la amargura en que se encuentra bien merece un cambio de nombre. *porque el Todopoderoso:* El nombre divino *šadday* (todopoderoso) suena muy parecido a *šōd,* «destrucción» o «ruina». Isaías (13,6) y Joel (1,15) advierten el parecido y juegan con él; hablan del día del juicio como *šōd mišša dday.* **21.** *me ha despojado:* Noemí se refiere a sus pérdidas materiales, pero aún más a que se ha quedado sin ningún varón a su lado. Ya no tiene nada ni nadie. Al parecer no aprecia a Rut como apoyo. La verdad es que la recatada moabita podría convertirse en una carga más. Nótese que esta vez Noemí no se comporta como un dechado de fe. Prefiere afianzarse en la lógica de su situación y cavilar con amargura. *el Señor ha pronunciado contra mí:* Los antiguos creían que el sufrimiento era la pena decretada por Dios como justo castigo por las malas acciones. Noemí piensa que no sólo ha sido castigada, sino que su culpabilidad ha sido hecha pública. **22.** *la siega de la cebada:* Tenía lugar entre abril y mayo.

13 **III. Encuentro con el pariente de Elimélek (2,1-23).** Noemí y Rut se encuentran en situación dificilísima, pero van a ocurrir acontecimientos aparentemente fortuitos, providenciales en realidad, que harán posible su liberación. *Booz:* Hay diversas opiniones acerca de la etimología de este nombre. Puede derivarse de *bô ʿōz,* «en él hay fortaleza», o de *baʿal ʿōz,* «Yahvé es fuerte». Esta última interpretación es la que da J. A. Montgomery del nombre *bōʿaz* inscrito sobre una de las columnas del templo salomónico, fórmula que también se encuentra en la literatura ugarítica (cf. *Kings:* ICC 170-71; Glanzman, *op. cit.,* 206); también podría tener alguna afinidad con el nombre árabe *bagzun,* que significa rapidez (Vincent, *op. cit.,* 153). *un pariente acomodado:* El hebreo dice

gibbôr ḥayil; lit., «un hombre esforzado». Pero no debe forzarse el significado en sentido militar. Posiblemente *gibbôr ḥayil* se había convertido en término técnico para designar al ciudadano apto para el servicio militar y lo bastante acaudalado para costearse el equipo de campaña cuando era movilizado. En este pasaje, el acento se carga más sobre la riqueza e independencia económica que sobre la destreza militar (Rudolph, *op. cit.,* 48). **2.** *déjame ir:* Es significativo que sea Rut quien dé el primer paso que conduce hacia la liberación. *espigar:* Era costumbre que los segadores fueran dejando tras sí un poco de grano para los necesitados, especialmente el extranjero, el huérfano y la viuda (Dt 24,19-22; Lv 19,9-10; 23,22). *por suerte fue a dar en una parcela de Booz: (Wayyiqer miqrehā).* El autor y sus lectores no lo atribuyen realmente a la suerte, sino a la Providencia (cf. 2,19-20). **4.** *el Señor esté contigo:* El autor puede tener intención de que este saludo sea una prueba de los buenos sentimientos de Booz, pero no debe insistirse demasiado en ello. El saludo nada tenía de extraordinario. Ciertamente, la respuesta de los segadores —el Señor te bendiga— no es una prueba de su piedad (cf. 2, 9). **5.** *¿de quién es esta muchacha?:* En Oriente, toda mujer pertenecía a un hombre, como esposa, hija o esclava. No había mujeres independientes. **7.** *pidió que se le permitiera:* El autor destaca otro rasgo del carácter de Rut: no es presuntuosa. Aun cuando tiene derecho a ir detrás de los segadores (cf. Dt 24,19, etc.), pide permiso humildemente. *sin descansar apenas un momento:* Además trabaja duramente. Versículo tras versículo se van poniendo de relieve sus buenas cualidades. **8.** El narrador evita las descripciones prolijas de sus personajes. Los presenta directamente y deja que su manera de hablar revele los rasgos de su carácter. Booz se expresa como un individuo correcto, acogedor, respetuoso y generoso. Cierto número de expresiones verbales arcaicas contribuye a darle un tono de gravedad. *con mis criadas:* Las mujeres que iban detrás de los segadores recogiendo las espigas. **10.** La humildad de Rut queda patente una vez más en su gesto de postrarse ante Booz. Con toda naturalidad expresa su asombro al verse tratada, siendo una extranjera, con semejantes muestras de preferencia. *tú me reconoces a mí, y yo soy una desconocida: (Lᵉhakkirēnî... nokriyyāh).* Rut se permite hacer un juego de palabras. **11.** Booz ha oído hablar del gran gesto de fidelidad realizado por Rut, que marcó el punto culminante del cap. 1. El lenguaje aquí utilizado es un eco de Gn 12,1.

14 **12.** Booz señala el motivo esencial por el que Rut merece ser admirada. No sólo ha preferido quedarse junto a Noemí y vivir en Israel, sino que se ha entregado a Yahvé con una fe tan grande que no desdice en modo alguno de los auténticos hijos de Abrahán. *que recibas un pleno galardón de Yahvé:* Booz emplea un término *(maśkōret)* que significa «salario» en otros lugares de la Biblia (cf. Gn 29,15; 31,7.41). Quizá haya aquí una alusión directa a Gn 15,1: «No temas, Abram... Yo soy tu salario *(śᵉkārᵉkā)* sobreabundante». Booz no sabe que va a ser él mismo el premio de Yahvé para Rut; sin embargo, ya ha empezado a comportarse como tal. *bajo cuyas alas:* Metáfora bíblica muy frecuente

(cf. Dt 32,11; Sal 16,8; 56,1; 62,8; 90,4; Mt 23,37). Booz vivió en una época muy anterior a la construcción del templo de Salomón. Por consiguiente, no podía aludir aquí a este edificio. Sin embargo, el autor, que lo es también del diálogo, estaba familiarizado con aquél y pudo describir la conversión de Rut utilizando la imagen de las «alas», como si la mujer hubiera penetrado en el Santo de los Santos, donde mora Yahvé sobre el arca, escoltado por los grandes querubines alados (Ex 25,20; 1 Re 6,27). Los rabinos de épocas posteriores hablan de los prosélitos como de individuos que se han refugiado bajo las alas de la Šekinah. **14.** Después de un intervalo de trabajo, Booz y Rut se encuentran de nuevo, y él vuelve a tratarla con desacostumbrada afabilidad. Se le permite sentarse entre los hombres y compartir sus raciones. *salsa:* El pan mojado en un vinagre aguado resulta muy refrescante después de una larga tarea bajo un sol ardiente. En relación con su poder para restablecer las fuerzas, cf. Mc 15,23.36 y lugares paralelos. *grano tostado:* El trigo tostado, las palomitas de maíz, etc., son ejemplos modernos de *qālî;* los criados de Booz preparan de este modo un poco de cebada. Era un alimento corriente en la época (1 Sm 25,18; 2 Sm 17,28). **15-16.** En la siega iban primero los segadores, que cortaban manojos de espigas asiéndolas por los tallos. Seguían otros trabajadores que juntaban ocho o diez de aquellos manojos en un haz. Unicamente después que los haces habían sido acarreados se permitía a los pobres entrar en el campo a espigar. Pero Booz permite a Rut que vaya junto con los segadores, e indica a éstos que no agavillen toda la mies, sino que vayan dejando algo para ella. Así pudo recoger Rut todo un efá de grano, es decir, una medida de 45 litros.

19. Noemí se da cuenta inmediatamente de que alguien ha favorecido a Rut. Sus observaciones revelan su excitación. Complacencia, curiosidad femenina y deseo de bendecir a alguien se expresan a un tiempo. El nombre de Booz viene a aumentar la alegría de Noemí. Esta hace aún más intensas sus bendiciones y alaba no ya a Booz, sino a Yahvé, de quien ahora sabe que ha empezado a actuar en su favor. Nótese la intensidad progresiva de los vv. 19-20. Una explosión de júbilo sigue a otra: la vista del grano estimula la alegría y una bendición general; el nombre de Booz provoca una nueva bendición, reconocimiento de Yahvé, gratitud y la visión de mayores posibilidades para el futuro, pues se trata de un pariente que quizá esté obligado con respecto a Noemí y el difunto Elimélek. **20.** Noemí renueva su confianza en la fidelidad de Dios, después de haber llegado casi a la desesperación en 1,20. *para con los vivos y los muertos:* La pública opinión había decidido que Elimélek y sus hijos eran pecadores. Su muerte en Moab y la pobreza en que habían quedado sus viudas sólo podían explicarse como un castigo divino por alguna mala acción (1,21). Pero Noemí entrevé ahora la posibilidad de un cambio en la situación, y con ello la prueba de que Dios ha cambiado de actitud con respecto a su familia, lo que traería consigo una rehabilitación del nombre del difunto Elimélek. *uno de nuestros parientes próximos: (Gôʾēl).* Noemí espera todavía más. Contempla ya que la acción

de Dios irá más lejos de la mera exculpación de Elimélek. Puede esperar de él que cumpla algunas obligaciones relacionadas con la *g^{e}ullâ,* concretamente la recuperación de una pequeña parcela perteneciente a Elimélek, cosa en que la empobrecida Noemí había confiado inútilmente hasta ahora (4,1; cf. también De Vaux, IAT 52; Nm 27,1-8; 36,1-9; 2 Re 8,3-6), así como el matrimonio de Rut, de forma que surja un heredero de Elimélek y Majlón y les asegure la «inmortalidad», la continuidad de su estirpe. **23.** Rut continúa trabajando entre los criados de Booz durante la cosecha de la cebada y del trigo, es decir, hasta el mes de junio. Pero Noemí nada ve cumplido de sus esperanzas, pues la escena termina con el regreso de Rut a casa. Noemí y los lectores empiezan a sospechar que aquellas esperanzas eran prematuras.

15 IV. Petición de la viuda y dilema del pariente (3,1-18). La fe de Noemí dista mucho de ser perfecta. Al igual que Sara en Gn 16, se impacienta y decide empujar en su acción a la Providencia. **2.** *esta noche estará aventando:* Los labradores separan el grano de la paja por el procedimiento de aventar la parva. El grano, más pesado, cae sobre la era mientras que la paja es arrastrada lejos. Dado que el viento propicio del oeste sopla sobre la meseta de Judá desde las dos de la tarde hasta la puesta del sol, la trilla comenzaba tarde y se prolongaba hasta el anochecer. Los propietarios y los trabajadores pasaban la noche en la era para evitar robos. **3.** *báñate... regresa:* Cf. Ez 16,9. Noemí aconseja a Rut que se sirva de cuanto pueda realzar sus atractivos y que difiera su aparición hasta el momento en que Booz se encuentre en un estado de ánimo alegre y propicio. **4.** *descubre un lugar a sus pies:* Algunos autores consideran toda esta sección como un relato eufemístico de abierta seducción (cf. Robertson, *op. cit.;* también H. G. May, JRAS [1939], 75-78). Pero tales intenciones contrastarían violentamente con el carácter que ambas mujeres han demostrado poseer a lo largo del libro (cf. 2,8-9.22). Si bien es posible que sus planes den lugar a malentendidos (3,14), todo lo que pide Noemí es que Rut lleve a cabo una acción simbólica, que exprese una clara «invitación» al matrimonio (cf., por ejemplo, Haller, *op. cit.,* 13-14).

9. *¿quién eres tú?:* Booz se siente, naturalmente, atraído por el perfume de la persona que percibe a su lado. Rut se identifica y le informa de su obligación de casarse con ella, viuda sin hijos de un pariente difunto. *el borde de tu manto:* Los vestidos de un hombre son algo muy personal; por consiguiente, servía muchas veces para simbolizar a la misma persona (cf. 2 Re 2,13-14; 9,13). Aquí, esta acción significa el compromiso de casarse (cf. Dt 23,1; Ez 16,8). *tú eres mi más próximo pariente:* Rut señala el motivo por el que Booz debe casarse con ella. La costumbre y sus responsabilidades para con el clan, como pariente más cercano de Elimélek y Majlón, exigen que proporcione continuidad a su descendencia. **10.** *más leal ahora que antes:* Lejos de traicionar la memoria de su difunto esposo, Rut actúa serena y deliberadamente por devoción hacia él. Si Rut se hubiera sentido impulsada únicamente por la sensualidad, se podría haber casado fácilmente con un hombre

más joven. Al buscar precisamente a Booz demuestra que su interés era ante todo asegurar la «inmortalidad» de su marido y de su suegro. Su fidelidad quedó admirablemente demostrada cuando se negó a abandonar a Noemí; ahora se reviste de nuevo resplandor. **12.** La buena disposición de Booz hace entrever un inmediato final feliz de todo el relato. Pero hay alguien más cercano a Noemí y a Rut que Booz: un pariente anónimo y, evidentemente, no muy atractivo. Booz no puede pasar por alto la prioridad de este hombre. **13.** Booz no quiere que Rut vaya a casa de noche. Vuelve a demostrar su gran preocupación por ella (2,9). El lector, por tanto, puede suponer que él no se aprovechó de la mujer.

16 V. Solución del dilema (4,1-12). 1. Booz prepara una entrevista definitiva a las puertas de la ciudad, donde se efectuaban los negocios y era fácil encontrar al pariente de que se habla en 3,12. Las puertas de la ciudad era el lugar acostumbrado para los tratos comerciales, los negocios públicos, etc. (cf. Gn 13,18; Dt 22,15; Am 5,10.12.15). *fulano:* En hebreo, «así y así», como si el narrador quisiera mantenerle en la sombra, para no distraer a sus lectores. Sólo Booz debe ocupar el primer plano en esta escena. **3.** Se quiere provocar cierta ansiedad en el lector al llegar a este punto. Booz tiene que tratar hábilmente al pariente («goel») para que éste ceda sus derechos sobre Rut. Pero el «goel», a quien el narrador presenta como un tipo misterioso, tiene las riendas de la situación. ¿Qué decidirá? Booz guarda silencio a propósito de Rut y centra la atención sobre la parcela de terreno. Quizá en aquella tierra se habían establecido unos intrusos, haciendo que para Noemí careciera de utilidad (cf. 2 Re 8,1-6). **4.** *ejerce tu derecho sobre ella:* El «goel», pariente más próximo de Elimélek, tiene que comprar la tierra de manos de Noemí antes de que ésta se vea obligada a transferirla a un no pariente (cf. Lv 25,23-25; Jr 32,8). Booz se ofrece para ejercer este derecho en caso de que el primer «goel» se abstenga por cualquier razón. Sin embargo, el otro no ve en ello problema alguno: se le presenta una oportunidad de juntar la piedad con el provecho. **5.** *también tienes que tomar a Rut:* Booz desconcierta a su pariente en presencia de los ancianos. Le ofrece una oportunidad de actuar únicamente por sentimientos de piedad, de comportarse noblemente descartando todo provecho. Puesto que quiere atenerse a sus derechos y obligaciones, que se encargue también de suscitar un heredero a Elimélek. Tal vez el hombre había pensado en esta posibilidad, pero teniendo en cuenta la edad de Noemí, no se creyó obligado a cumplir con este deber. Ahora le hablan de Rut, la viuda del hijo y heredero de Elimélek, todavía en edad para tener hijos. La descendencia puede y debe seguir adelante. Se mostró tajante cuando se trataba de redimir una tierra. ¿Mantendrá esta misma postura con referencia a esta nueva obligación? **6.** *no puedo:* El hombre se queda perplejo. Si redime la propiedad de Elimélek y al mismo tiempo suscita un heredero de Elimélek y Majlón, que en su día habrá de recibir esta misma propiedad como herencia (Dt 25,6-7), resultará que en resumidas cuentas para él no quedará nada, sino una esposa más, Rut, y la posibilidad de que vengan nuevas bocas que alimentar, más herederos de sus

pertenencias, pues los restantes hijos que puedan venir estarán bajo su responsabilidad. Prevé la posible desintegración de su hacienda. Queda de manifiesto el verdadero carácter de este hombre misterioso. Es igual que Orpá; no es tan generoso como para poner en peligro sus propios intereses. Su mezquindad sólo sirve para poner más de relieve la grandeza de Booz, como ocurría cuando Orpá era puesta en contraste con Rut. *presenta tu derecho:* El individuo cede su derecho de *gᵉʾullāh* a Booz. **8.** *se quitó su sandalia:* Sólo el propietario de un terreno tenía derecho a poner los pies en él. Ello quizá diera origen a la costumbre de que un zapato o sandalia sirviera como símbolo general para acreditar un derecho sobre algo, un título de posesión (cf. Sal 59,10; 107,10). Al quitarse su sandalia y entregarla a Booz (los LXX añaden *kai edōken autō),* el «goel» manifiesta en público su renuncia a los derechos que le asisten sobre la tierra y sobre Rut. Esta acción simbólica parece que era muy corriente. El calzado sirve como prenda en ciertas transacciones descritas en las tabletas de Nuzi (cf. E. R. Lacheman, JBL 56 [1937], 53-56; E. A. Speiser, BASOR 77 [1940], 15-18). El autor y sus lectores entenderían perfectamente el significado de esta acción; la explicación dada en el v. 7 fue insertada probablemente por una mano posexílica para satisfacer la curiosidad de su generación (cf. 1 Sm 9,9; Wolfenson, *op. cit.,* 294; Glanzman, *op. cit.,* 204; Joüon, *op. cit.,* 14). **9-12.** Mediante su hábil maniobra, Booz se encuentra ahora con la prioridad de derechos sobre el campo y sobre Rut. Declara abiertamente su propósito de hacerlos efectivos. Los ancianos son testigos de su declaración, y admirando su perspicacia y generosidad, le desean suerte. Los ancianos comparan a Rut con Raquel y Lía, las madres de la nación, y con Tamar, que supo perpetuar la descendencia amenazada de Judá. Al hacer esto, sugieren que la unión de Rut y Booz figurará en un puesto tan importante en los planes de Dios como aquellas otras a que han aludido.

17 VI. Restauración de la descendencia de Elimélek (4,13-17). Este relato, que comienza con tonos sombríos, narrando tres muertes, finaliza brillantemente con otros tantos nacimientos. Elimélek tiene ahora una descendencia, en contra de toda esperanza humana. La fe y la generosidad han producido su fruto. **14-15.** *las mujeres dijeron a Noemí:* Esta escena es el contrapunto de aquella otra, trágica, del cap. 1. Allí (1,19), las mujeres expresaban su tristeza ante la situación de Noemí; aquí, la felicitan. Allí (1,20), Noemí, privada de esposo e hijos, lloraba su absoluto desamparo; ahora, las mujeres la proclaman afortunada porque tenía consigo a Rut, una mujer más valiosa que siete hijos. *bendito el Señor que no ha dejado de proveerte de un heredero. Que su nombre sea proclamado en Israel:* Parece que las mujeres desean que el recién nacido llegue a ser un hombre famoso, pero Joüon *(op. cit.,* 92-93) y Vincent *(op. cit.,* 163) preferirían cambiar *lāk* por *lammēt,* traduciendo «el Señor no ha dejado de proveer de un heredero al difunto [es decir, Elimélek]». «Su nombre» se referiría según esto a Elimélek, cuyo nombre ha sido rescatado del olvido. **16.** *Noemí tomó al niño en su seno:* No hay por qué considerar este gesto como una especie de adopción

(cf. Nm 11,12). Lo que hizo fue, sencillamente, tomar al niño en una muestra de cariño y acunarlo (L. Köhler, ZAW [1909], 312-14). **17.** *las vecinas le llamaron [o] dieron su nombre:* Así, el TM. Pero es inverosímil que hicieran tal cosa. Quizá fuera mejor quitar «su nombre» y traducir el versículo: «las vecinas exclamaron: 'un nieto le ha nacido a Noemí'. Le llamaron Obed». *padre de Jesé, padre de David:* Aquí terminaba el relato original. Breve, pero elocuentemente, el autor pone de manifiesto los resultados de una fe como la de Rut. Su total entrega a Yahvé hizo revivir la raíz muerta de Elimélek, que en su día florecería con David y su dinastía elegida.

VII. Apéndice (4,18-22). Esta genealogía es, evidentemente, una adición posterior, tomada quizá de 1 Cr 2,5-15. Por el relato ha quedado claro que Obed era heredero e hijo legal de Elimélek y Majlón, nuevo eslabón en su línea de descendientes. Quienquiera que añadiese esta genealogía no lo tuvo en cuenta y conectó a David, Jesé y Obed con el tronco familiar de Booz, para subrayar así la relación de David con la línea elegida de Fares, Judá y Jacob.

LAMENTACIONES

BIBLIOGRAFIA

18 A. B. Albrektson, *Studies in the Text and Theology of Lamentations* (Lund, 1963); A. Gelin, *Les Lamentations* (BJ; París, 1951); N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations* (Londres, 1954); H.-J. Kraus, *Klagelieder* (BKAT; Neukirchen, 1956); T. J. Meek, *The Book of Lamentations* (IB; Nueva York, 1956); F. Nötscher, *Die Klagelieder* (Echter-B; Wurzburgo, 1947); W. Rudolph, *Die Klagelieder* (KAT; Gütersloh, 1962); A. Weiser, *Klagelieder* (ADT; Gotinga, 1958); H. Wiesmann, *Die Klagelieder* (Francfort, 1954).

INTRODUCCION

19 I. Título. Los manuscritos hebreos titulan esta obra *ʾékāh,* exclamación luctuosa con que empieza normalmente la elegía hebrea (cf. 1,1; 2,1; 4,1). En el Talmud, en los escritos rabínicos y en 2 Cr 35,25 aparece el término *qînôt,* título más concreto que significa «elegías» o «lamentaciones» (LXX, *thrēnoi).* La Vg. y las traducciones modernas se atienen a esta designación.

20 II. Autor, fecha y lugar. En 2 Cr 35,25 se alude a la conservación de las elegías compuestas por Jeremías a la muerte del rey Josías, en 609. No es de extrañar que las generaciones posteriores vieran en este pasaje una alusión al libro canónico de las Lamentaciones y concluyeron que Jeremías fue su autor. Pero es muy dudoso que 2 Cr 35,25 tenga nada que ver con nuestro libro canónico de Lam, pues en éste nada hay que se refiera a la muerte de Josías. Lam sólo se ocupa de los

desastres que sobrevinieron a partir del año 597. El verdadero autor muestra cierta semejanza de espíritu y estilo con Jeremías, y ciertamente era contemporáneo de éste. W. Rudolph piensa que era un personaje político o militar que quizá tomó parte en la fuga de Sedecías (cf. 4,19).

Los cinco capítulos parecen obra de alguien que vivió durante un período crítico, y no una colección de diferentes poetas separados cronológicamente entre sí. Es cierto que el cap. 1 parece estar como aislado del resto, pero un examen más atento revela que tiene una relación muy estrecha con otras partes del libro; así, por ejemplo, cf. 1,4a con 2,6b.8c; 1,4c con 2,10c; 1,7d con 2,17c; 1,1a con 3,28; 1,1b con 5,3; 1,7a con 3,19; 1,15a con 4,2b. Algunos eruditos prefieren separar el cap. 3 de todo lo restante, fundándose en que este capítulo tiene un estilo estrictamente alfabético y un tono muy personal, mientras que los caps. 1-2 tienen una orientación más social, pero esta distinción no parece pertinente. El estilo general, el vocabulario y el contenido de todos los capítulos están a favor de un autor único. Hay diferencias de acento, pero ello puede atribuirse a las distintas circunstancias y momentos en que se compuso cada lamentación. En el cap. 1, el autor todavía no ha presenciado el desastre de 587; solamente conoce la crisis preliminar, todavía reciente, de 597. En los caps. 2 y 4, la experiencia de la catástrofe ocurrida en 587-586 hace que su dolor y su exaltación poética cobren mayor intensidad. Los caps. 3 y 5 reflejan el caos, el agotamiento y la opresión política que siguieron a la caída de la ciudad y a la segunda deportación.

Parece que la composición de la obra ha de localizarse en Palestina, y más concretamente en Judá.

21 **III. Estilo.** Los poemas que aquí se recogen están escritos en el metro hebreo de la elegía o *qînâ,* que consiste en un largo hemistiquio de tres acentos seguido de otro corto y tajante de dos (cf. K. Budde, ZAW 2 [1882], 1-52; Gottwald, *op. cit.,* 23-46). Pero el metro de la *qînâ* es lo bastante flexible como para permitir combinaciones de 2 + 2 acentos, de 2 + 3, de 3 + 3; el quinto poema prefiere el esquema de 3 + 3 (→ Poesía hebrea, 13:13-14).

El poeta se atiene a un formalismo más estricto en las cuatro primeras lamentaciones, al ordenar sus estrofas por orden alfabético, es decir, empezando cada estrofa con la letra del alfabeto que corresponde según el orden de éstas. Así, 1,1 comienza con una palabra cuya inicial es *álef;* 1,2 con otro término cuya inicial es *bet,* y prosigue de este modo, hasta llegar a la última estrofa, que empieza por *tau.* Cada poema contiene exactamente 22 estrofas. El cap. 3 se ciñe aún más a la forma alfabética o acróstica. El poeta no sólo inicia cada estrofa con *álef, bet, guímel,* etc., sino que en la estrofa correspondiente al *álef* los tres versos siguen iniciándose con esta misma letra, la estrofa que empieza por *bet* repite esta letra al principio de cada uno de los tres versos, etc. En todo el AT se encuentran estos poemas alfabéticos (Nah 1,2-8; Sal 9-10; 25; 34; 37; 111-12; 119; 145; Prov 31,10-31). Para un ejemplo de literatura oriental antigua extrabíblica, cf. ANET 438ss. Pero Lam, junto con Sal 119, sobresale en este género.

Se diría, en principio, que conjugar un dolor auténtico con un formalismo extremado es imposible, pero el intento en este caso se lleva a cabo con éxito y sin perjudicar en nada a la emoción o al realismo. Hay varias razones para explicar por qué el autor quiso someterse a un formalismo tan exigente. Si se pretendía que los poemas fueran utilizados en el culto, la forma alfabética podía prestar una excelente ayuda a la memorización. Aparte de esto, Gottwald sugiere que el recurso del acróstico añadía una nota de totalidad a un tema determinado; cuando un poeta lo ha dicho todo, desde el *álef* al *tau* (de la A a la Z), es que ya no puede añadirse más sobre ese tema.

El cambio trágico de la situación, motivo común a las lamentaciones de casi todas las culturas, aparece frecuentemente en este libro. Los recuerdos nostálgicos de la alegría y la gloria de otros tiempos forman un contexto y ayudan a subrayar los golpes de la muerte y la tragedia presentes; así, por ejemplo, cf. 1,1: «¡Qué solitaria está ahora la ciudad en otros tiempos llena de muchedumbres!».

22 **IV. Trasfondo e intención.** Lam contiene numerosos datos históricos relativos al período trágico de 609-586. Viene a complementar las relaciones de 2 Re 22-25; Jr y Ez. Incluso una lectura corrida introduce en una cierta experiencia de asedio, hambre, muerte repentina, desgracia y en un sentimiento de vacío político y religioso. Por tratarse de una visión poética, su impacto es mucho más violento que el de un simple relato de la caída de Jerusalén. Lam tiene asimismo gran importancia teológica. Al igual que Job, es una reflexión poética sobre un desastre enigmático. Los acontecimientos producidos a partir de 609 provocaron una tremenda crisis de fe en Judá. El esfuerzo reformista de Josías, que se refleja en la literatura deuteronomista, pareció poner las bases de un futuro feliz y esplendoroso. Parecía que Judá se había ganado un destino semejante al que correspondió al desgraciado reino del norte, por su sincretismo y su relajación general, pero lo cierto es que sobrevivió con mucho al poderío asirio, y luego una seria reforma religiosa pareció asegurar el futuro. El templo era objeto de especial atención, quedaron abolidos los santuarios locales y el sincretismo, la ley de Moisés fue revalorizada y aplicada a la situación de la monarquía, surgió la literatura reformista. Si Yahvé castigaba la infidelidad, también premiaba la fidelidad, y el movimiento reformador de Josías era una expresión extraordinaria de fidelidad que traería sin duda el premio de una dinastía y una nación consolidadas para siempre, un retorno a la edad de David y Salomón.

Pero todas las esperanzas fundadas en aquella reforma se derrumbaron en Meguiddó, donde Judá perdió su rey y quedó bajo el dominio de Egipto. La pequeña nación se vio mezclada en los conflictos de las potencias mundiales. Un intento frustrado de sacudir la dominación neobabilónica tuvo por resultado la deportación del rey Joaquín y de elementos importantes de la población en 597. Después de pasar otros diez años bajo el poder de Babilonia, Jerusalén volvió a sublevarse sin éxito; la ciudad sufrió asedio y fue arrasada, y se efectuaron nuevas deporta-

ciones. Al parecer, el retorno de Josías a la ortodoxia no sirvió para nada, y la nación empezó a preguntarse si Yahvé no sería un puro símbolo, o al menos incapaz de oponerse a las potencias que habían arrasado a su pueblo.

El autor de Lam superó esta conclusión desesperada. Cierto que entona lamentos, pero en el fondo no se desespera. No es la suya una elegía como la que podría entonar un asirio por la caída de Nínive y de sus dioses, una lamentación absolutamente desesperada. Este poeta judío llora por sus compatriotas muertos, la desgracia nacional, su rey abatido y las edificaciones de Jerusalén arrasadas. Pero el Dios de Jerusalén sigue vivo, un Dios justo y misericordioso, que no puede considerarse como una víctima más del poderío superior de Babilonia, sino como el autor efectivo de la caída de Jerusalén, que ha manejado las mismas fuerzas que se han abatido sobre su pueblo para golpearlo. La catástrofe no fue una consecuencia de la despreocupación o la impotencia de Yahvé, sino un acto de su justicia para castigar la poca fidelidad y la miopía religiosa de la nación. Estos lamentos no son exclamaciones irracionales de dolor, sino firmes protestas de fe en el poder permanente de Yahvé, en su misericordia y en su justicia. Manifiestan confianza en la elección de Israel, por encima de las apariencias.

El poeta subraya la parte que ha tomado Yahvé en la destrucción de Jerusalén. No quiere que sus oyentes se equivoquen al tratar de comprender la verdadera naturaleza del desastre. Cf. 1,13-15; 2,1-8; 2,22; 3,1-18; 3,43-45, donde aparece Yahvé en medio de las tropas enemigas demostrando su misma ferocidad.

Si la caída de Jerusalén fuese una prueba de que Yahvé está mudo, entonces a Jerusalén no le quedaría otra salida que la desesperación. Pero si la caída de Jerusalén es la prueba de la ira de Yahvé, entonces demuestra que está seria y personalmente interesado en su enmienda y su posterior felicidad. La ira se convierte en una metáfora de la gracia divina; pero al igual que en cualquier otra situación cargada de sentimiento pasional, dará lugar a una gracia más benigna y positiva, una vez que se haya realizado la conversión de Jerusalén.

23 **V. Contenido.** El Libro de las Lamentaciones puede dividirse como sigue:

I. Lamentación por los acontecimientos de 597 (1,1-22)
   A) Desgracia de Jerusalén (1,1-11)
   B) Llamada de Jerusalén (1,12-22)

II. Lamentación por los acontecimientos de 587-586 (2,1-22)
   A) Yahvé, autor del desastre (2,1-17)
   B) Yahvé, único salvador (2,18-22)

III. Experiencia personal del sufrimiento por parte del poeta (3,1-66)
   A) Amarga experiencia del poeta (3,1-21)
   B) Esperanza del poeta (3,22-42)
   C) Plegaria del poeta por sí mismo y por la nación (3,43-66)

IV. Segunda lamentación por los acontecimientos de 587-586 (4,1-22)
   A) Los habitantes de Jerusalén (4,1-11)
   B) Los sacerdotes y profetas de Jerusalén (4,12-16)
   C) El rey de Jerusalén (4,17-20)
   D) Judá y Edom (4,21-22)

V. Las consecuencias (5,1-22)
   A) Situación lamentable de los supervivientes de Judá (5,1-18)
   B) Plegaria pidiendo la restauración (5,19-22)

COMENTARIO

24 **I. Lamentación por los acontecimientos de 597 (1,1-22).** Esta lamentación fue compuesta poco después de la derrota sufrida por Judá frente a Babilonia, en 597. El poeta no hace alusión alguna al trágico desastre de 587, cuando la ciudad y el templo fueron destruidos. El templo ha sido saqueado, pero no arrasado (cf. v. 10b).

A) Desgracia de Jerusalén (1,1-11). El poeta habla de Sión en tercera persona. **1.** *se ha quedado viuda:* Se marca un duro contraste entre la populosa Jerusalén de otros tiempos y el vacío que en ella se nota ahora. Junto a las habituales consecuencias de la guerra está el hecho de que el rey Joaquín y muchos miles de importantes ciudadanos han sido deportados a Babilonia por Nabucodonosor. Privada del más importante de sus hijos y de muchos otros personajes, abandonada de Yahvé, Jerusalén tiene el aspecto de una viuda solitaria y despojada. *la princesa entre las provincias:* La que en otros tiempos fuera el centro del país, rodeada de sus ciudades tributarias, es ahora una más entre las muchas poblaciones sometidas que componen una vasta provincia del ancho Imperio babilónico. **2.** *todos sus amigos la han traicionado:* Jerusalén pudo advertir más de un rostro conocido en las filas babilonias. Las pequeñas naciones palestinenses que compartieron con Judá su historia, y que muchas veces habían sido sus aliadas, se pasaron a Babilonia cuando las cosas llegaron a una situación crítica (por ejemplo, cf. Jr 35,11; Ez 19,8). **3.** *Judá ha marchado al destierro desde la opresión:* Para Judá no era cosa nueva una invasión, pero el destierro añadía una nota nueva a aquella vieja experiencia. La historia de Judá estaba entretejida de opresión y conflictos internacionales; ahora da un nuevo paso en este contexto y conoce el exilio. **4.** *las calzadas hacia Sión están de luto:* Aunque el templo había quedado intacto y libres sus sacerdotes, los recientes acontecimientos habían obligado a suspender el culto. Cesaron las peregrinaciones; el silencio había invadido la en otros tiempos ajetreada área del templo y la ciudad que tanto se benefició con el ciclo litúrgico. Jerusalén era una ciudad fantasmal. Cf. Sal 118; 122, en que se describen escenas colmadas de felicidad que el poeta añora. *sus vírgenes, afligidas:* Podría referirse a las jóvenes que tomaban parte en las festividades cultuales (cf. Sal 68,26; Jr 31,4.13; Jue 21,19ss). En otros

tiempos cantaban y tocaban sus instrumentos musicales, pero ahora no están para música. **5.** *el Señor la ha castigado:* Se aborda aquí la cuestión teológica fundamental del poema. Tanto el vencedor como el vencido podían pensar que la derrota sufrida por Judá era prueba de la impotencia de Yahvé, pero el autor ve a su Dios actuando detrás del vencedor. La derrota de Judá subraya el poder del Señor, que es un Dios universal, no una divinidad confinada dentro de unos límites nacionales, sino que trasciende las fronteras y realmente dirige los acontecimientos mundiales. No se alza o cae al mismo tiempo que Judá. Al contrario, Judá se levanta o se hunde según sea su respuesta ética y teológica a Yahvé. **6.** *toda su gloria:* Alusión a la nobleza jerosolimitana. Lo mejor de la población ha sufrido destierro con idea de debilitar cualquier resistencia local. **7.** *Jerusalén recuerda los días:* Preferible traducir «en los días», porque la catástrofe es aún plenamente actual. El autor sigue en todo el poema el metro de tres versos por estrofa; por tanto, uno de los cuatro versos que contiene esta estrofa es una glosa. CCD y BJ eliminan el segundo verso hebreo, «todas sus cosas agradables que poseía desde días lejanos». Rudolph piensa que el segundo verso es original y que el tercero («cuando caía su pueblo... en su ayuda») es una glosa para explicar la «vida errante» del primer verso. **8.** *Jerusalén ha pecado:* El poeta recalca el verdadero motivo de la caída y las desgracias de Jerusalén. Una víctima inocente puede soportar una tragedia con cierto orgullo, pero Jerusalén ve agravada su tragedia por la culpa y la vergüenza. **9.** *su inmundicia está en su vestido:* El poeta describe a Jerusalén como una mujer en su menstruación, que por esta causa queda ritualmente impura (cf. Lv 15, 19ss) y es causa de impureza para quien se acerca a ella. *mira, Señor, su miseria:* El arrepentimiento podría invertir la situación. El autor, después de reconocer claramente la culpa de toda la nación, pide que Dios cambie de actitud. Los excesos que han cometido los enemigos deberían ser ahora objeto de su ira. **10.** El poeta llama la atención de Yahvé sobre el enemigo sacrílego (cf. Dt 23,3ss). **11.** Si los excesos del enemigo no bastan para apartar la ira divina de Jerusalén, ciertamente el hambre terrible del pueblo debía servir para mitigarla, trocándola en misericordia.

25 **B) Llamada de Jerusalén (1,12-22).** El poeta cede la palabra a la ciudad, que habla directamente a su Dios. **12.** *el Señor me afligió:* Se subraya de nuevo la intervención directa de Dios. **13-15.** La caída de la ciudad no es argumento de que Yahvé sea inferior frente a los dioses extraños. La actual catástrofe es un asunto que queda entre Yahvé y su pueblo rebelde (cf. Zac 1,7ss; Is 13,1ss; Joel 4,13ss, en que se presenta también a Yahvé interviniendo en la guerra). **17.** *Sión tendió sus manos:* Vuelve momentáneamente el poeta a la tercera persona, como en los vv. 1-11. **18.** Vuelve a hablar Jerusalén en primera persona con renovada insistencia sobre las verdaderas causas de la guerra: los pecados de Judá y la justicia de Yahvé. Judá tuvo a la vista siempre la advertencia de que Yahvé es un Dios justo y omnipotente; Dt 28,15ss lo expone con suficiente claridad, y los profetas habían desarrollado este punto. Si la ciudad ha caído, no es por un capricho de Dios o porque él sea impotente, sino porque es justo y poderoso. Pero este mismo hecho es motivo de esperanza, pues si su caída se hubiera debido a capricho o impotencia de Dios, a Jerusalén ya no le quedaría ninguna esperanza; pero son precisamente la justicia y el poder de Dios las mejores garantías de restauración, como antes lo fueron de destrucción. Todo dependerá de cómo se comporte Judá. **19.** *llamé a mis amantes:* Podría referirse al rey y la nobleza o a los aliados vecinos. En cualquier caso, los «amantes» resultaron impotentes. **20-22.** La ciudad deja de hablar a los que pasan para volverse a Yahvé, que es el único capaz de hacer algo por ella. Estos versículos son una confesión de sus culpas y una petición de ayuda, fundada en los excesos del enemigo. Si a Yahvé le importa el pecado, que vuelva su atención de Judá a sus arrogantes y codiciosos enemigos.

26 **II. Lamentación por los acontecimientos de 587-586 (2,1-22).** La tragedia de 597, objeto de lamentación en el capítulo anterior, no fue suficiente para reprimir el nacionalismo judío. Diez años después se produciría una nueva declaración de independencia, y esta vez el Imperio arrasaría Judá, destruiría el templo y deportaría a muchos más ciudadanos. Judá perdió toda autonomía y se convirtió en una simple provincia de Babilonia. Ahora se pone de manifiesto la experiencia de una prueba aún más dura para la fe, pero el poeta vuelve a subrayar la intervención de Yahvé. La caída es consecuencia de la infidelidad de Jerusalén para con un Dios omnipotente, que no es indiferente ante la laxitud de su pueblo y que demuestra su interés vital precisamente a través de su cólera, encarnada en los ejércitos de Babilonia que han atacado a la ciudad.

A) Yahvé, autor del desastre (2,1-17). 1. *cómo el Señor... ha aborrecido a la hija de Sión:* Yahvé es el sujeto de los vv. 1-8 y 9.17. 20-22; se subraya así su intervención. *la gloria de Israel:* La ciudad santa, el templo y el arca, galas de la elección que, junto con la misma elección, eran la gloria de Israel. Ahora, al parecer, todo le ha sido quitado. Israel ya no parece el elegido de Dios, sino el rechazado. *el estrado de sus pies:* Alusión al arca de la alianza (cf. Sal 132,7; 99,5). **2.** *la fortaleza de la hija de Judá:* Los babilonios destruyeron varias plazas fortificadas en la provincia de Judá; así, por ejemplo, Lakiš y Azecá, mientras ponían cerco a Jerusalén (cf. Jr 34,7). *su rey y sus príncipes:* Joaquín había sido deportado en 598. En su lugar reinó en Judá su tío Sedecías, hasta esta segunda guerra. Tomado prisionero por los babilonios, se le obligó a contemplar cómo eran degollados sus hijos antes de sacarle los ojos y deportarle a Babilonia. En efecto, la dinastía davídica, a la que Yahvé había prometido la perpetuidad (2 Sm 7), se había hundido. **3.** *quebrantó... el cuerno:* Los cuernos del toro eran un símbolo de poder, e Israel ha sido despojado de toda su fuerza (cf. Sal 75,11; Jr 48,25).

6-7. Con la destrucción del templo cesó prácticamente toda la vida del culto. **8-9.** Después de la destrucción del templo, el poeta se ocupa de la postración que sufre la ciudad. Yahvé ordena destruir sus fortificaciones (cf. 2 Re 25,10). **10-12.** Se describen detalladamente los horrores

del asedio, especialmente el hambre. **13.** *¿con qué podría comparar-te?:* No hay nada parecido a lo que está sufriendo Jerusalén; tiene proporciones de inmensidad, como el mar. **14.** *visiones falsas y capciosas:* Jerusalén no puede acudir a nadie en demanda de ayuda. Sus profetas oficiales, cuya palabra se suponía eficaz, le hablaron pintándole un panorama de victoria, prosperidad y resurgimiento nacional. Insistían en la elección de Judá como garantía de victoria, y comentaban las consecuencias excepcionales de aquella elección, es decir, la responsabilidad y fidelidad a la palabra de Yahvé. (Cf. Jr 23,9ss; Ez 13,1ss, como trasfondo). **17.** *el Señor ha hecho como había decretado:* De nuevo se subraya la intervención de Yahvé.

B) Yahvé, único salvador (2,18-22). El poeta se vuelve ahora al pueblo para urgirle que se acerque a Yahvé. El ha tramado el asedio y la derrota de Jerusalén, pero también se encuentra ligado por una alianza irrevocable con Israel. **18-19.** *que corran tus lágrimas como un torrente...:* Los graves desastres son consecuencia de culpas graves. Por consiguiente, son necesarias unas manifestaciones serias y auténticas de arrepentimiento. La situación pide una conversión radical y evidente. **20-22.** El poeta prorrumpe en exclamaciones directas y ruega por toda la nación como persona corporativa. Señala algunos de los más horribles aspectos del asedio: el canibalismo y la matanza indiscriminada (cf. Lam 4,10; 2 Re 6,28ss; Ez 5,10). Detrás de la ira de Yahvé se esconde un fundamental amor e interés hacia su pueblo que puede ser movido a compasión por escenas como éstas.

27 **III. Experiencia personal del sufrimiento por parte del poeta (3,1-66).** El autor de esta elegía no es un simple espectador o cronista de la agonía de Jerusalén. También él ha experimentado el sufrimiento a lo largo de esta crisis comunitaria. Algunos piensan que el doliente Jeremías pudo componer esta pieza (v. 14 es repetición de Jr 20,7), pero es muy posible que el mismo poeta autor de la precedente lamentación aplicara aquí deliberadamente el estilo de Jeremías. Esta obra es un alarde acróstico (→ 21, *supra),* pero su carácter formal sacrifica algo de su unidad.

A) Amarga experiencia del poeta (3,1-21). 1. *la vara de su cólera:* El sufijo pronominal de *'ebrātô* une directamente este poema al cap. 2. Allí contemplaba el poeta a Yahvé como autor de la caída de Jerusalén. Ahora ve esta misma mano justiciera de Yahvé abatiéndose sobre su propia persona. **4-18.** Hambre, pobreza, fatiga, prisión, desprecio, amarga humillación, confusión mental. El poeta desgrana la letanía de sus sufrimientos. **21.** *pero yo traeré todo esto a la memoria como mi motivo para esperar:* Su situación no es tan absolutamente desesperada como para oscurecer las bases teológicas de la esperanza. En esta confesión autobiográfica, el autor se presenta realmente como un verdadero modelo para la ciudad; él ha sufrido, pero también tiene motivos para esperar; motivos que la ciudad tiene todos los derechos a compartir.

28 **B) Esperanza del poeta (3,22-42). 22.** *los favores del Señor no se han agotado:* Los sufrimientos del autor han sido tan grandes que

sólo puede tomar en consideración un atributo de Dios, su ira. Por el momento pareció que éste era el único atributo divino, su última esencia, y en esa perspectiva el poeta llega casi a desesperar. Lo mismo le ocurría a la ciudad. Pero el poeta sabe que la ira de Dios no es definitiva y debe considerarse en el contexto más amplio y verdaderamente definitivo de su amor. **24.** *mi parte es el Señor:* Como israelita está convencido de que la alianza eterna de Yahvé con su pueblo también le alcanza a él individualmente (cf. Sal 16,5; 73,26; 142,6, donde aparecen expresiones semejantes). **29.** *bueno es el Señor para todo el que espera en él:* El autor comienza a generalizar (Sal 130,6). Su Dios es el Dios de todo Israel, y su confianza es la misma que puede experimentar cualquier israelita responsable. **29.** *puede que todavía haya esperanza:* La crisis invita a una confianza que evite toda presunción, que reconozca la trascendencia divina incluso en cuestiones de gracia (cf. Am 5,15; Zac 2,3; Joel 2,14, donde se expresa una esperanza cautelosa, consciente de la absoluta soberanía de Dios). **34-36.** Los malhechores no podrán eludir la vigilancia de Dios. **37-39.** Nada ocurre sin que Dios tenga algo que ver. La opresión de Judá no se debe a que Dios se haya desentendido, sino que es justamente el resultado de que Dios presta mucha atención a los pecados de Judá. **40-41.** *examinemos nuestros caminos:* La clave de la restauración de Judá es una reforma religiosa radical. **42.** *no nos has perdonado:* El problema pide mucho más que una confesión o invocación superficial.

29 **C) Plegaria del poeta por sí mismo y por la nación (3,43-66). 43-48.** Dirigiéndose directamente a Yahvé, el autor reconoce que su ira justificada y eficaz se ha manifestado en la mortandad, el aislamiento, el sarcasmo y el dolor experimentados por su pueblo. **52-54.** Partiendo de la escena comunitaria pasa a describir su aflicción personal. **55-56.** En su situación desesperada, el poeta invocó a Yahvé, y sus asuntos adquirieron un giro manifiestamente favorable. Los que se disponían a aniquilarlo quedaron en evidencia. Se acumulan aquí las alusiones a Jeremías (cf. Jr 26,38). Rudolph prefiere eliminar de esta sección todas las formas verbales en futuro o imperativo, convirtiendo el conjunto en una clara acción de gracias por beneficios ya recibidos. La experiencia personal del poeta sobre la intervención favorable de Yahvé es un motivo para esperar otras intervenciones semejantes en favor de toda la comunidad.

30 **IV. Segunda lamentación por los acontecimientos de 587-586 (4,1-22).** Esta elegía es semejante a la del cap. 2; en la memoria del poeta están aún muy vivas las imágenes del asedio y la opresión de los ciudadanos, que en algunos casos podía él quizá contemplar todavía (cf. 4,17 con Jr 37,5ss; 4,19-20 con 2 Re 25,4-6 y Jr 39,4-5). Pero el poeta saca escasas conclusiones teológicas en este pasaje. Anonadado, al parecer, por todo lo que ha visto, se limita a describir la tragedia, indicando su impacto en las distintas clases de personas. Mientras en el cap. 2 se subrayaban la intervención de Yahvé y la lógica religiosa de la caída, aquí sólo ocasionalmente se eleva el autor hasta ese tema

(cf. 4,11.13.16.22). Lo que ha visto es demasiado deprimente para intentar superarlo ahora. Nótese la relativa brevedad de esta elegía; cada estrofa se compone de dos versos en vez de los tres que comprendían las de los anteriores capítulos.

31 **A) Los habitantes de Jerusalén (4,1-11). 1.** *cómo se ha empañado el oro; cómo están desparramadas las piedras sagradas:* Con estas metáforas se alude a los hijos de Sión (v. 2). Los que eran renuevos orgullosos de un pueblo elegido han caído en la desgracia, y su valía es ignorada por un enemigo victorioso. **3.** *tan cruel como el avestruz:* Al atraer sobre sí el ímpetu de los ejércitos de Babilonia, Jerusalén ha deparado un sombrío futuro a sus hijos. La mayoría de las aves colocan sus huevos en nidos situados en alto, relativamente seguros; el avestruz los deposita en la arena, donde son presa fácil de los demás animales. La zoología primitiva veía en este hecho una prueba de estupidez de esta torpe ave y de crueldad antinatural para con sus crías (cf. Job 39, 13-17). **6.** El poeta juzga la gravedad del pecado por el rigor de su castigo. La agonía de Jerusalén parece inacabable comparada con la destrucción repentina de Sodoma (cf. Gn 19,23-29; Ez 16,48; Jr 23,14). **7-8.** *más brillante que la nieve... más oscuro que el hollín:* Magnífico ejemplo de inversión trágica.

32 **B) Los sacerdotes y profetas de Jerusalén (4,12-16). 12.** La situación natural de Jerusalén era excepcionalmente fuerte. Los israelitas hubieron de renunciar a tomarla durante la época de los jueces (Jue 1, 21). Finalmente, David se apoderó de ella, y durante la monarquía disfrutó de una larga seguridad, llegando incluso a superar un asedio de los poderosos ejércitos asirios en 701. Entre los israelitas, el carácter invencible de Jerusalén era atribuido tanto a la presencia de Yahvé en la ciudad como a su privilegiada situación defensiva. Sin embargo, cayó la ciudad. El poeta trata de descubrir la debilidad oculta de Jerusalén, y la encuentra en el comportamiento de los jefes religiosos de la ciudad. **13.** Los profetas a que se alude aquí eran videntes o extáticos profesionales que pronunciaban oráculos en nombre de Yahvé a cambio de una retribución. Estaban admitidos como parte integrante de la estructura religiosa de Israel, pero se desacreditaron durante los siglos que duró la monarquía (cf. Jr 13ss; 23; 26; Ez 22,25ss). **14.** *se tambalean... manchados de sangre:* El versículo describe su actual situación trágica. Aturdidos, sucios, sin ocupación, vagan ahora por aquella ciudad que su miopía y su complacencia han ayudado a hundir. **15.** *¡fuera! ¡impuro!:* Cf. Nm 19,1ss; Lv 21,1ss. El contacto con un cuerpo muerto comunicaba impureza legal a una persona, impidiéndole tomar parte en el culto de Yahvé. Pero ahora es casi imposible evitar el contacto con los cadáveres. El poeta describe irónicamente a los ciudadanos de Jerusalén apartándose de sus sacerdotes y profetas, impuros por haber tocado los cadáveres, para preservar su propia pureza ritual.

33 **C) El rey de Jerusalén (4,17-20).** Esta sección parece describir un incidente ocurrido durante el asedio: los vanos esfuerzos de Sedecías por escapar de la ciudad (cf. 2 Re 25,4-6; Jr 39,4-7; 52,7-9). **17.** *nuestros ojos se consumían buscando en vano una ayuda:* Israel y Judá se comprometieron muchas veces en alianzas extranjeras que les proporcionaron más incertidumbre que seguridad. Los auténticos profetas tenían tales vínculos por verdaderos actos de apostasía (Os 7,8-12; 8, 8-10; Is 30; Jr 2,18-37). Este versículo alude probablemente a aquel momento de esperanza en que un cuerpo expedicionario egipcio al mando de Jofrá distrajo la atención de los babilonios (Jr 37; 34,21-22). Pero éstos lograron rechazar pronto a los egipcios y reanudaron el asedio. **20.** *nuestro aliento de vida:* Título real. Yahvé era la fuente de toda vida y bendición (Gn 2,7), pero la proximidad del rey con respecto a Yahvé convertía al primero en mediador principal. El título es de origen egipcio (Rudolph, *op. cit.,* 254).

D) Judá y Edom (4,21-22). Sobre la rivalidad entre Israel y Edom, → Abdías, 25. Sobre el amargo recuerdo que los israelitas guardaron de la intervención edomita en la caída de Jerusalén, cf. Ez 25, 12-14; Abd 10ss; Sal 137,7-9.

34 **V. Las consecuencias (5,1-22).** Esta lamentación no es estrictamente alfabética, si bien el hecho de que tenga 22 versos denota una influencia alfabética. El metro es desacostumbrado; la medida habitual para elegía, de 3 + 2 hemistiquios, se amplía a 3 + 3 o 4 + 3. El escenario es la Palestina ocupada, poco después de 586. Babilonia controla el país (5,2.11); la explanada del templo ha quedado reducida a un montón de ruinas donde pululan los chacales (5,18). La vida es un puro caos (5,9.12).

A) Situación lamentable de los supervivientes de Judá (5,1-18). 2. La actual generación ha contemplado un vuelco total en la historia israelita. Este país le había sido prometido al pueblo por Yahvé, y Josué llevó a cabo su conquista. Ahora todo está en manos de extranjeros. **4-5.** Un pueblo vencido no tiene ningún derecho; los naturales del país han de comprar lo que en otros tiempos les pertenecía; los judíos no pueden esperar ni siquiera un mínimo de protección. Parece que la única razón de su existencia es soportar los abusos de sus dominadores extranjeros. **6.** Se alude a las viejas alianzas que envolvieron a Judá en una serie de conflictos internacionales y que fueron otros tantos síntomas de su falta de confianza en Yahvé (cf. Os 7,11; Jr 2,18). **7.** *nuestros padres, que pecaron, ya no existen; pero nosotros llevamos la carga de su culpa:* Idea muy primitiva, fundada en una aguda conciencia de la solidaridad humana. Ezequiel insistiría en que sus contemporáneos, tan duramente golpeados, no arrastraban un destino inexorable merecido por sus padres, sino que eran libres para determinar su propio presente y su futuro, sin importar la indocilidad de las anteriores generaciones. Nuestro poeta parece menos avanzado (cf. Ez 18; Jr 31,29). **9-10.** *con peligro de la vida:* La ocupación babilónica no puso coto a las incursiones de los beduinos en la época de las cosechas. **11-13.** Ni el sexo, ni la dignidad, ni la edad suponen garantía contra la violencia y la humillación. **14-15.** *los ancianos han abandonado la puerta:* Las puertas de la ciudad eran lugar

favorito para reunirse y cerrar tratos. La población se ha encerrado tras las puertas o está escondida (cf. Jr 16,9; 25,10).

B) Plegaria pidiendo la restauración (5,19-22). En la estabilidad y en la eternidad de Yahvé, la nación, caída y moribunda, encuentra una cierta esperanza de supervivencia y hasta de restauración. **22.** *plenamente:* ¿Qué más puede hacer Yahvé? Considerando este cuadro se puede pensar que ha agotado su ira. Parece que ya no le resta otra cosa que poner en juego su misericordia.

37

BARUC

ALOYSIUS FITZGERALD, FSC

BIBLIOGRAFIA

1 C. J. Ball, *Epistle of Jeremy*: APOT 1 (Oxford, 1913), 569-611; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (París, 1945); A. Gelin, *Baruch:* DTC (París, 1953), cuadros; A. Lefèvre, *Los libros deuterocanónicos:* R-F 1 (Barcelona, 1965), 665-710; A. Penna, *Baruch* (Roma, 1953); id., *Geremia* (Roma, 1952); P. P. Saydon, *Baruch:* CCHS (Londres, 1952), 596-600; O. C. Whitehouse, *Baruch:* APOT 1 (Oxford, 1913), 569-95, 596-611.

INTRODUCCION

2 **I. Divisiones.** El libro deuterocanónico comúnmente atribuido a Baruc, el conocido secretario de Jeremías, no es una obra unitaria, sino más bien una colección integrada por diferentes piezas que abarcan una amplia gama de géneros literarios. Estas piezas han sido reunidas porque son demasiado breves para permanecer aisladas y porque todas ellas tienen como trasfondo los acontecimientos que precedieron o siguieron a la caída de Jerusalén en 587. En realidad, se nos ha conservado el esquema del proceso que siguió esta obra de recopilación hasta formar el actual libro. Los manuscritos de los LXX colocan generalmente Jr, Bar y Lam por este orden, y después de Lam incluyen la carta de Jeremías como obra aparte. La Vg., que ciertamente refleja una tradición distinta, trae el orden de Jr, Bar y Lam, poniendo la carta de Jeremías como conclusión de Bar (6,1-72), si bien el título de la carta (6,1) la distingue claramente del resto de Bar.

3 **II. Lengua original.** Bar ha llegado hasta nosotros en griego. San Jerónimo no conoció ningún texto hebreo de esta obra *(In Jer. Proph.:* PL 24, 706; *Prol. in Jer.:* PL 28, 904), pero no cabe duda que Bar, al menos en parte, se compuso originalmente en hebreo. Las pruebas son demasiado técnicas para exponerlas aquí, pero podrán encontrarse en las notas textuales de algunas traducciones modernas. Aquí nos con-

tentaremos con exponer un ejemplo de este tipo de argumentación. Una traducción exacta del texto griego de 6,71 nos describe un ídolo vestido de púrpura y mármol, estando ambos elementos en deplorable estado. Pero el mármol no se pudre ni puede llevarse como un vestido de púrpura. La dificultad queda resuelta inmediatamente suponiendo un texto hebreo anterior, pues el término hebreo *šš* puede significar «mármol» o «lino». El traductor de los LXX, que carecía de los modernos instrumentos de trabajo, se confundió. Sobre la base de pruebas de este tipo podemos decir con toda seguridad que al menos todas las secciones en prosa de Bar son traducciones de un original hebreo (1,1-3,8 y 6,1-72). El poema sapiencial de 3,9-4,4 es también probablemente traducción de un texto hebreo. En el caso de los discursos proféticos (4,5-29 y 4,30-5,9) resulta difícil decidir si el texto griego es el original.

4 **III. Fecha de composición.** Parece sencillo, a primera vista, determinar las fechas de composición de las diferentes partes que integran el libro. La introducción a la plegaria de Baruc indica que ésta se compuso cinco años después de la caída de Jerusalén ante el ataque de Nabucodonosor, es decir, en 582 (1,2). La introducción a la carta de Jeremías explica que sus destinatarios son los judíos que marchan al exilio, hacia Babilonia, el año 597 o 587 (6,1). Los discursos proféticos presuponen las condiciones del exilio, y, por consiguiente, son anteriores a 538. En este contexto, 3,10-11 alude claramente al exilio, y entonces el poema sapiencial se refiere también a esa misma época.

Sin embargo, hay también muy buenas razones para atribuir una fecha posterior a todas estas partes. En primer lugar, algunos detalles indican que su parte narrativa no es historia en el sentido en que lo son los relatos de Re. Por consiguiente, las indicaciones sobre fechas de composición que trae el libro han de ser consideradas bajo esta luz. Los libros históricos nada saben de un retorno de los vasos sagrados (1,8-9), y la fuente de este relato parece estar muy clara. Hay una contradicción entre la misma plegaria, en que se supone que el templo se halla en ruinas (2,26), y la introducción, en que se da a entender que el templo está en pie y que en él se desarrolla normalmente el culto (1,14). Belšasar no es el hijo de Nabucodonosor (1,11-12), el que destruyó Jerusalén, sino de Nabonid, el último rey caldeo. Esta confusión no hubiera sido posible en la época en que se dice haber sido compuesta la plegaria, si bien este tipo de transposiciones históricas, que encontramos también en Dn 5,1, parece haber sido un caso frecuente en la tradición judía posterior. La carta de Jeremías es posexílica a todas luces. La Babilonia descrita en la plegaria no es la gran ciudad de Nabucodonosor (6,14. 48-49). La idolatría contra la que se previene a los judíos parece ser la propia del período griego. En cualquier caso, si la carta hubiera sido realmente escrita por Jeremías a los judíos que marchaban al destierro en 587, resultaría difícil explicar por qué motivo no fue incluida en la redacción definitiva de Jr, que a su vez data del período posexílico. Es posible que en 6,2 se encuentre una indicación más exacta de la fecha en que se compuso; en este lugar la predicción de setenta años de destierro hecha por Jeremías (Jr 25,12; 29,10) se ha convertido en el anuncio de setenta generaciones de exiliados. Si asignamos unos cuarenta años a cada generación (Nm 32,13), un escritor del período griego estaría en condiciones de asegurar a sus hermanos judíos, para quienes todavía estaban vigentes las condiciones del exilio, la promesa de una pronta ayuda de parte de Dios. Algunos antiguos exegetas veían en los nombres de Belšasar y Nabucodonosor unos seudónimos para designar a Vespasiano y Tito, afirmando que la destrucción de Jerusalén descrita en 1,2 es la del año 70 d. C. Sobre esta base, databan Bar en una época más o menos posterior a esa fecha. Pero es imposible imaginarse a un piadoso israelita recomendando a sus hermanos que elevasen oraciones por Vespasiano y Tito (1,11).

5 **IV. Autor.** Todo cuanto afirmemos en torno a la cuestión del autor dependerá en gran medida de las respuestas que hayamos dado a los anteriores planteamientos. Si Bar es una colección de pequeñas obras, habrá que abordar la cuestión del autor al estudiar cada una de las diferentes secciones. Si el libro es en parte una traducción y en parte se compuso en griego, la unicidad de autor se hace aún más improbable. Si el libro data, en conjunto o al menos en cuanto a algunas secciones, de época posterior al exilio, resultará que ni Jeremías ni Baruc han podido ser autores de cuanto tenga su origen en este período posterior de la historia veterotestamentaria. Como resulta evidente, la incertidumbre sobre algunos de estos puntos indica que la cuestión del autor se moverá necesariamente en el terreno de las probabilidades históricas, y sólo será posible hacer afirmaciones válidas para todo el libro sobre la base de las pruebas que puedan deducirse de cada una de sus secciones.

Por lo que se refiere a la carta de Jeremías, es tan evidente su fecha tardía de composición que no puede atribuirse al mismo profeta. Es un simple caso de seudoepigrafía, fenómeno bastante común en el AT (por ejemplo, Cant, Sab, Ecl) y que tiene paralelos en las literaturas afines. Este punto de vista ha contado con el apoyo de algunos exegetas desde tiempos de san Jerónimo (*In Jer. Proph.*: PL 24, 706). La introducción atribuye la plegaria de 1,15-3,8 a Baruc, pero la misma introducción es ciertamente de fecha posterior. Es problemático que el autor presente una oración realmente compuesta por Baruc, y los argumentos en favor de una fecha tardía parecen tener mucho peso, lo que indica un nuevo caso de seudoepigrafía. De otro modo resultaría difícil explicar cómo una plegaria compuesta por Baruc pudo permanecer ignorada de la tradición canónica palestinense. En los apócrifos se encuentran paralelos del empleo como seudónimo del nombre de Baruc.

No queda realmente claro si la intención de 1,1 es atribuir a Baruc no sólo el rollo (la plegaria), sino también el poema sapiencial y los dos discursos proféticos. En todo caso, parecen quedar indicadas a propósito de este punto, como respecto al resto del libro, las diferentes posiciones posibles. En consecuencia, parece que las pruebas se orientan en el sentido de que Bar es una obra realizada por varios autores desconocidos que trabajaron en una época bastante posterior al período exílico.

6 **V. Importancia.** Todo lo que llevamos dicho en modo alguno ha de entenderse como contrario a la canonicidad e inerrancia de Bar. El Concilio de Trento zanjó definitivamente, para los católicos, la cuestión de la canonicidad. De hecho, la canonicidad de este libro está apoyada por testimonios de la primitiva Iglesia más abundantes de lo que podría decirse en relación con los restantes libros deuterocanónicos. El recurso literario en virtud del cual el autor hace que en su libro hable un personaje importante de época pasada, haciendo lo posible por recrear ante sus lectores las circunstancias del período en que vivió aquel personaje, en modo alguno supone menoscabo a la inerrancia del libro, aun en el caso de que el autor, al hacer su reconstrucción histórica, incurra en lo que serían errores para un historiador científico moderno. La intención de esta historia edificante no es ofrecer un relato minucioso del pasado. Lo que estos autores se proponían con esta historia era interpretar el pasado en beneficio de sus contemporáneos, es decir, edificar. En el AT hay buen número de ejemplos de este recurso (como en Jdt y Est), si bien la proporción en que se combinan imaginación e historia cambia de un libro a otro. Considerada a la luz de estas explicaciones, la intención de Bar está clara. Presenta unos cuadros de la vida del destierro y una serie de reflexiones sobre la historia de los judíos de la diáspora, que estaban muy familiarizados con aquella historia. Para estos judíos, las circunstancias del destierro eran todavía una realidad. Ellos veían claramente que el regreso del año 538 no podía ser la restauración que Dios había prometido a su pueblo. Bar se sirvió de la historia del destierro para presentar a esta diáspora la razón de su angustia, la fuente de su salvación y la seguridad de que serían liberados. La Jerusalén que será restaurada un día no es la del exilio, sino la nueva Jerusalén de los tiempos finales, como se ve claro en el segundo discurso profético (4,30-5,9). El retorno de 538 sólo fue una prefiguración y una garantía del gran acontecimiento que aún estaba por ocurrir.

7 **VI. Contenido.** La primera y última secciones de Bar son composiciones en prosa; las tres partes restantes van en verso. El Libro de Baruc podría dividirse así:

I. Plegaria de Baruc (1,1-3,8)
   A) Introducción (1,1-14)
   B) La plegaria (1,15-3,8)

II. Poema sapiencial (3,9-4,4)
   A) Importancia de la sabiduría (3,9-14)
   B) Ningún hombre es capaz de encontrar la sabiduría (3,15-31)
   C) La sabiduría es la ley (3,32-4,4)

III. Primer discurso profético (4,5-29)

IV. Segundo discurso profético (4,30-5,9)

V. La carta de Jeremías (6,1-72)

COMENTARIO

8 **I. Plegaria de Baruc (1,1-3,8).** La plegaria en sí (1,15-3,8) va precedida de una breve introducción (1,1-14) que describe las circunstancias en que fue compuesta. Justamente en esta introducción se encuentran los problemas exegéticos que más han puesto a prueba a los comentaristas. Tal como reza hoy 1,1b-2a, se indica que la oración se compuso «en Babilonia, en el quinto año, el séptimo día del mes». La falta de numeral ante «mes» resulta extraña, pero en general se está de acuerdo que ha de entenderse el quinto mes; la fecha indicada sería, por tanto, el 7 de Ab de 582, quinto aniversario de la caída de Jerusalén en 587, que sería una buena ocasión para escribir la plegaria. Pero esta manera de entender el pasaje presenta serias dificultades. En primer lugar, la introducción supone que el templo aún está en pie, y se desarrolla normalmente el culto; pero 1,2, de acuerdo con lo que sabemos por otras fuentes (2 Re 25,8-9; Esd 3,1-13), da a entender que las cosas no eran así en 582. En segundo lugar, si la ocasión que motivó la composición de la plegaria fue una asamblea celebrada el 7 de Ab, resulta imposible toda la cronología de la introducción: asamblea, el 7 de Ab (quinto mes, séptimo día); llegada de Baruc a Jerusalén trayendo dinero y los vasos, 10 de Sivan (tercer mes, décimo día); lectura de la plegaria para la fiesta de los Tabernáculos, 15 de Tišri (séptimo mes, decimoquinto día). No es necesario que la fiesta de 1,14 sea la de los Tabernáculos, pero si Baruc y su grupo parten inmediatamente después de la asamblea de 1,3-4, ésta debe ser la fiesta a cuya celebración deberían llegar. En consecuencia, la fiesta de 1,14 se entiende comúnmente como la de los Tabernáculos.

Algunas traducciones modernas entienden de manera distinta las circunstancias de la introducción. Se toma por obra de un glosador 1,2b. La glosa armoniza con 2,26, pero en su propio contexto queda fuera de lugar y oscurece la fecha que se pretende dar. El quinto año a que se alude no es el quinto después de la destrucción de Jerusalén, sino el quinto del destierro de Jeconías, es decir, el año quinto de Sedecías. En Ez 1,2 se encuentra mencionado otro quinto año sin indicar el mes. Aquí se alude claramente a 593, el quinto año de Sedecías. Si Jr 28,1-3 y 29,1-2 son la fuente del incidente narrado en 1,8, acerca del retorno de los vasos de plata, tendríamos una razón más para entender la fecha de 1,2 como 593 (Jr 28,1). En cualquier caso, esta forma de resolver el problema planteado por 1,2b armoniza perfectamente con el resto de la introducción.

Por lo que respecta a 1,8-9, quizá sería mejor considerarlo como un paréntesis más que una glosa, según hacen algunas traducciones modernas. Está bastante claro que el v. 10 debe seguir inmediatamente detrás del 7. Además, el sujeto del v. 8 debe ser Baruc, no Yoyakim, el sacerdote, pues únicamente Baruc se encontraba en Babilonia para hacerse cargo de los vasos (1,3). Si el v. 8 fuera continuación del v. 7, este cam-

bio de sujetos debería venir indicado de alguna manera diferente del simple empleo del pronombre.

Sobre esta base podría reconstruirse la cronología de los acontecimientos descritos tomando el 10 de Sivan como fecha conocida. La ocasión de la asamblea de 1,3 es la Pascua del quinto año de Sedecías, Pascua de 593 (15 de Nisán; primer mes, decimoquinto día). Baruc y su grupo parten hacia Jerusalén inmediatamente después de celebrada la fiesta, llevando el dinero y los vasos, y llegan allá el 10 de Sivan (tercer mes, décimo día), es decir, cinco días antes de la fiesta de las Semanas (tercer mes, decimoquinto día), de acuerdo con el calendario de los sadoquitas y Qumrán, que parece seguir el autor. El tiempo empleado en el viaje parece suficiente. Esdras y el numeroso grupo que le seguía emplearon tres meses y medio para ir de Babilonia a Jerusalén (Esd 8,31; 7, 8-9); pero Nabucodonosor, según una crónica de Babilonia, reúne sus tropas en el noveno mes de 598 (que comienza el 29 de noviembre) y toma Jerusalén el 16 de marzo de 597, después de un asedio (2 Re 24, 10-11; cf. D. N. Freedman, BA 19 [1956], 50-60). El punto más débil de esta reconstrucción es identificar el día de la asamblea de 1,3 con una Pascua. Parece la conjetura más razonable, pero no hay razón alguna para que Baruc no se pusiera antes en camino, encontrándose ya de viaje durante la Pascua (Esd 8,31).

9 **A) Introducción (1,1-14).** **1.** El «rollo» de que se habla aquí y en 1,3.14 es la plegaria de 1,15-3,8. El redactor, que es quien habla ahora, la atribuye a Baruc. Lo que no se ve claro es si se quiere atribuir a Baruc el resto del libro. Hasta llegar a la carta de Jeremías (6,1) no vuelve a hacerse ninguna otra indicación referente al autor de las distintas partes del libro. En cuanto a la genealogía de Baruc, cf. Jr 32,12; la extensa genealogía que aparece aquí no tiene ningún paralelo. **3.** Jeconías, al que en otros lugares se llama Joaquín, fue llevado por Nabucodonosor a Babilonia en el año 597, después de reinar sólo tres meses (2 Re 24,6-7). Primero fue mantenido en la corte real, pero fue encarcelado poco después de 592 (W. F. Albright, BA 5 [1942], 49-55), probablemente en conexión con alguna revuelta, la de 587 o alguna otra anterior a esta fecha. Más tarde fue liberado (2 Re 25,27-30). **4.** *los hijos de los reyes:* Los miembros varones de la familia real que no estaban en línea directa de sucesión. No se trata de los hijos de Joaquín, como se ve por el plural «reyes» y por el orden de los grupos enumerados (cf. Jr 36,26, donde se llama a Yerajmeel «el hijo del rey» [TM], si bien es cierto que no es hijo de Yoyaquim). *el río Sud:* Uno de los canales de Babilonia. No ha sido identificado. **5-6.** Había días fijos de luto y ayuno que constituían una práctica piadosa habitual durante y después del exilio; sobre esta costumbre, cf. Zac 7,1-5; Esd 8,21; Neh 1,4; 9,1; Dn 9,3. **7.** Este Yoyaquim es miembro de la familia del sumo sacerdote (1 Cr 6, 13-15), pero no sabemos más de él. No queda claro por qué es el destinatario del dinero y de los vasos, ya que es de suponer que se encontraban entonces en Jerusalén el sumo sacerdote Seraías y su hijo Yehosadak (2 Re 25,18). **8-9.** Si estos versículos son un paréntesis y no obra

de un glosador que estaba pensando en el año 587 como fecha de 1,2, presuponen la siguiente cronología: asedio y rendición de Jerusalén, 598-597; confección de unos nuevos vasos para el templo, entrega de estos vasos a Nabucodonosor —posiblemente como parte del tributo que se le había de entregar— y devolución de los mismos, 593. Los libros históricos sólo conocen la devolución de vasos sagrados en tiempo de Ciro (Esd 1,7-11). No hay motivos para pensar que el relato contenido en estos versículos sea histórico. La base de esta narración parece ser Jr 28,1-3; 29,1-2. **11.** Jeremías siempre había propugnado la sumisión a Babilonia. **12.** *luz para nuestros ojos:* La fuerza de los ojos que capacita a una persona para ver (Sal 6,8; 38,11; Job 3,20).

10 **B) La plegaria (1,15-3,8).** Esta oración presenta notables semejanzas con las de Esd 9,6-15; Neh 1,5-11; 9,6-37, pero especialmente con la de Dn 9,4-19. **15.** La primera parte de la plegaria (1,15-2,10) no es propiamente una oración, pues en ella los exiliados se dirigen a sus hermanos que han quedado en Jerusalén y reconocen humildemente las razones de sus actuales dificultades. La expresión «la justicia está de parte del Señor», aquí y en 2,6, marca el principio y el final de esta sección (sobre un empleo más desarrollado de este recurso, cf. Bar 6). **20.** *los males y la maldición...:* Cf., por ejemplo, Lv 26,14-15; Dt 28, 15-16.

2,2-3. Se alude al asedio de Jerusalén. Cf. Lv 26,29; Dt 28,53; Jr 19,9; Ez 5,10; Lam 2,20; 4,10. Este horror fue el más grande que se conoció bajo los cielos. **9.** Esta metáfora que presenta a Dios observando cuidadosamente las acciones de los hombres, a la espera del momento propicio para castigar o premiar, es corriente en Jr (1,2; 31,28; 44,27). **11.** Con el cambio de destinatario empieza la oración propiamente dicha. **14-18.** Se pide a Dios que salve a Israel por consideración hacia sí mismo (cf. Sal 25,11; 79,9-10; 114,9-10; Ez 20,44; Dn 9,19), pues la prosperidad de Israel es vista como medida de la gloria divina en el mundo. Dos razones apoyan esta convicción: si Israel prospera, todo el mundo conocerá que el Dios de Israel es el Señor, y le respetará (15); si Israel sigue adelante y no perece, podrá rendir alabanza a Dios (17; cf. Ex 32, 12; Nm 14,13-14; Dt 9,26-27; Eclo 36,1-2). **15.** *tú eres nuestro Dios, e Israel y sus descendientes... llevan tu nombre:* Todas estas frases vienen a significar lo mismo. Llevar el nombre de alguien, en contextos similares a éste, significa ser posesión y estar al mismo tiempo protegido por esa persona. Del templo, de Jerusalén y de toda la nación se dice que llevan el nombre de Yahvé. Esta idea no se limita a una pura designación nominal, sino que entraña una realidad que, según las ideas del AT, es conferida implícitamente a las cosas que llevan tal nombre. Ello es obvio por lo que hace a la ciudad y al templo; así, por ejemplo, en Dt 12,5.11.12 y en el sermón del templo, de Jeremías (7,1-15). En cuanto a la nación, cf. Dt 28,10; Is 43,1; 44,5; 48,1-2.

11 **17.** Si perece Israel, la nación de Dios no podrá tributarle alabanzas. Sobre la idea de que los muertos no alaban a Dios, cf. Sal 6,6; 88,11; 116,6; Is 38,11. Aquí se reflejan las ideas del AT sobre el com-

puesto humano, la muerte y el más allá. Polvo y aliento vital (Gn 2,7) o carne y Espíritu de Dios (Gn 6,3) hacen del hombre un *nepeš* —«ser», «persona»— viviente. La muerte sobreviene cuando ambos elementos se separan. El polvo retorna a la tierra; el aliento vital vuelve a Dios, que lo había comunicado (Ecle 12,7). Con esto se diría que nada queda del hombre; sin embargo, todavía permanece un algo indefinible (Gn 37,35; 1 Re 28,11-19). Un hombre vivo es un *nepeš* vivo; un hombre muerto es un *nepeš* muerto (Nm 6,6; Lv 21,11). Este algo indefinible se hunde en el mundo inferior, el *šeol,* situado en las profundidades de la tierra (Dt 32,22; Is 14,19), donde lleva una existencia triste y sombría (Job 26,5-6; Is 14,9-10; Ez 32,17-32; Ecle 9,4-10). La doctrina de una auténtica vida después de la muerte y de la existencia de premios y castigos ultraterrenos es un desarrollo tardío en el AT (Sab 3,1-9; 2 Mac 12,38-46). **18.** El sujeto es Israel, «él», la nación personificada. Las ideas se ordenan así: los muertos no alaban al Señor (17); pero Israel, aunque mortalmente herido, proclama su gloria y su justicia. Así se hace en los versículos siguientes, donde se aclara que la actual situación de Israel, lejos de ser una prueba de la impotencia de Dios, constituye una manifestación de su poder. En el versículo va implícita una petición de misericordia, por la consideración que Dios se debe a sí mismo. Si Dios no salva a Israel, pronto no habrá nadie para tributarle alabanzas. **21.** La negativa a servir a Dios (19-21) consistió concretamente en no secundar la política, preconizada por Jeremías, de sumisión a Babilonia (Jr 27, 12-13). **23.** Inspirado en Jr 7,34. **24-25.** Sigue a Jr 8,1-2; 22,19; 26,30. Los libros históricos nada dicen acerca de una profanación de tumbas llevada a cabo por Nabucodonosor. Se consideraba muy importante el decoroso enterramiento, pues la muerte no era aniquilación (cf. comentario a 2,17). El *nepeš* muerto, encerrado en el *šeol,* todavía experimentaba de algún modo lo que se hacía con su cuerpo. De ahí que se tuviera por un destino horrible el que un cadáver quedara insepulto, expuesto a ser presa de aves rapaces y fieras (1 Re 14,11; Jr 16,4; Ez 29,5; Ecle 6,3).

12 **26.** *la casa que lleva tu nombre:* Expresión sinónima del templo, la casa del Señor, que se encontraba en ruinas desde 587 (cf. la profecía de Jr 7,10-15; cf. comentario a 2,15). Resulta difícil precisar si en este pasaje, en los vv. 19-20 y en otras alusiones al asedio y caída de Jerusalén esparcidas a lo largo de la plegaria el autor alude a los acontecimientos de 587 o a los de 598-597. En esta última fecha no fue destruido el templo, pero si el autor de la introducción y de la plegaria es el mismo, y si se supone que ha de ser consecuente, lo más seguro es que piense en esta fecha de 598-597. Tal parece desprenderse con claridad de la introducción. Por otra parte, los vv. 24-25 parecen estar fundados en las predicciones de Jeremías sobre el final de Yoyakim en 598-597. Por consiguiente, en este versículo tendríamos una amalgama de acontecimientos correspondientes a los dos asedios, una inexactitud histórica normal teniendo en cuenta la finalidad del libro. **27.** En los vv. 30-35 se aclara la naturaleza de la «clemencia» y «misericordia» que

Dios ha mostrado a su pueblo. Los castigos de Dios no tienen una intención de venganza, sino de purificación. Procuran a su pueblo un cambio de sentimientos, que para Dios supone la oportunidad de concederle bendiciones aún mayores. **29-35.** Estas palabras, puestas en boca del Señor, son una ampliación de las ideas contenidas en Dt 31,24-27, que a su vez se sirve de otros textos bíblicos, especialmente de Dt 30,1-10. **31.** Desde un punto de vista veterotestamentario, el corazón era la sede de toda actividad racional, del intelecto y del apetito racional. *corazones y oídos atentos:* Dos expresiones paralelas que significan la capacidad para entender la verdad y la voluntad para actuar de acuerdo con ella.

13 **3,3.** Dios gobierna todo cuanto existe, y tiene poder para liberar a Israel de sus actuales apuros (cf. Sal 29,10-11; Lam 5,19-20). Sobre el sentido exacto de este pasaje, cf. Sal 102,12-13, donde el verbo «morar» traduce el mismo verbo hebreo *yšb,* que en otros pasajes se traduce por «entronizar». **6.** Se invoca a Dios para que no olvide su poder y su honor, es decir, lo que puede hacer para que su nombre sea glorificado; equivale a pedirle que salve a Israel por consideración hacia sí mismo. **7.** El castigo enviado por Yahvé no tiene intención vindicativa, sino purificadora (cf. Jr 31,33). **8.** *opropio, maldición y escarmiento:* Israel se ha convertido en oprobio porque Dios le ha castigado ante las naciones; de ahí que sea insulto decir a alguien: «Tú eres como Israel». Dios ha maldecido a Israel de manera que ha pasado a ser ejemplo de maldición y escarmiento (cf. Jr 29,22; 42,18).

14 **II. Poema sapiencial (3,9-4,4).** Este poema presenta la sabiduría («prudencia», *phronēsin)* como la más preciosa posesión, pues es fuente de prosperidad para cuantos la alcanzan. Sin ella, el hombre sólo conoce el desastre. Pero el hombre en modo alguno puede lograrla por su propio esfuerzo; sólo Dios puede otorgársela. Y Dios ha decidido ya concedérsela a su pueblo, al que ha entregado la ley, que es equiparada a la sabiduría. Se afirma que la observancia de la ley es la fuente de liberación de las actuales penalidades. En este poema, al igual que en muchos otros lugares del AT (Prov 8,1-36; Eclo 24,1-31), la sabiduría aparece personificada. En el texto griego no se ve con claridad en qué momento comienza la personificación, pero es evidente en 3,38. Algunas versiones prefieren empezar la personificación en 3,15. En el poema habla un maestro de sabiduría que dirige su palabra a la nación judía.

A) Importancia de la sabiduría (3,9-14). **9.** *mandamientos de vida:* Mandamientos que dan la vida cuando son observados (Dt 30, 15-20). La vida que se promete consiste en una prosperidad de todo tipo (Dt 30,15). El paralelismo entre «mandamientos» y «prudencia» en este primer versículo sirve para identificar ley y sabiduría, que es el tema fundamental del poema (4,1). **10.** Israel está «manchado» por su asociación con los babilonios, que no son más que muertos preparados para hundirse en el mundo inferior, pues ni conocen ni observan la ley, que es fuente de vida (sobre la idea de que el contacto con un cadáver mancha a la persona, cf. Lv 21,1-4; 22,4; Nm 19,11-16). **12.** Este genitivo parece ser objetivo; de este modo, la «fuente de la sabiduría» es Dios,

que es quien la otorga (expresiones paralelas en Jr 2,13; Jn 4,13-14). **14.** *luz de los ojos:* Cf. comentario a 1,12. Aquí, la expresión está en paralelo con «largura de días» y «vida».

15 B) Ningún hombre es capaz de encontrar la sabiduría (3,15-31). **16.** Sobre la idea de que el dominio del rey se extiende incluso a las fieras y a las aves, cf. Jdt 11,5; Jr 27,6; Dn 2,37-38. **17.** El griego indica que «los que amontonan la plata» son los reyes del v. 16, y no un nuevo grupo. **20.** Llegar a ver la luz es nacer; ver la luz es estar vivo (Job 3,16; 33,30; Sal 49,20). **22.** Tanto Canaán (Fenicia) como Edom, del que Temán forma parte, eran famosos por su sabiduría humana (cf. Jr 49,7; Ez 28,13-14; Abd 1,8-9; Zac 9,2). **23.** Los hijos de Agar son los ismaelitas (Gn 16; 21). Ismael era el antepasado tradicional de doce tribus situadas al nordeste de Arabia (Gn 25,12-13). Madián es la región al sur de Edom y al este del golfo de Aqaba (en cuanto a los madianitas como mercaderes, cf. Gn 37,28). **24.** Como demuestra el paralelismo, «la casa de Dios» es el universo creado. **26.** Sobre los «gigantes», cf. Gn 6,4; Sab 14,6; Eclo 16,7. **29-31.** Estos versículos sirven de conclusión al pasaje iniciado con el v. 15 y resumen su contenido: el hombre es incapaz de descubrir la sabiduría.

16 C) La sabiduría es la ley (3,32-4,4). **33.** El amanecer y el anochecer se describen como resultado de la obediencia que el sol presta a Dios. **34.** *en sus puestos:* Las estrellas son presentadas como centinelas que mantienen la guardia durante la noche. **37.** *el camino del entendimiento:* El genitivo objetivo viene sugerido por el v. 31. Los vv. 29-30 se refieren claramente a la búsqueda del camino de la sabiduría. Así traducen varias versiones modernas un genitivo griego similar en 31a, «el camino hacia ella». También parece mejor tomar el genitivo de 31b como paralelo, y de esta forma «sus senderos» significaría «los senderos hacia ella». Entendiendo así el genitivo, se obtiene un mejor sentido en las expresiones semejantes de los vv. 20-21.23.27. Esta interpretación parece preferible a «el sendero por donde camina el conocimiento» (30). **4,3.** La idea parece ser que si Israel no observa la ley, Dios lo olvidará y entregará su ley a otros. La «gloria» de Israel es la ley; sus «privilegios» consisten en conocerla y observarla.

17 III. Primer discurso profético (4,5-29). El autor se dirige en tono profético a la nación judía en el exilio. Les presenta a Jerusalén, madre de la nación, explicando a los pueblos vecinos y a sus propios hijos desterrados los motivos que han dado origen al exilio y prometiéndoles un retorno definitivo. Este poema, como el que le sigue, es un bello ejemplo del método hebreo de indicar la división en estrofas mediante la repetición de frases similares. El poema se divide en cinco estrofas que tienen aproximadamente la misma extensión (6, 6, 7, 5 y 6 versos). Cada estrofa se introduce con un vocativo y un imperativo (no temas/pueblo; escuchad/vecinos; venid/vecinos; no temáis/hijos; soportad/hijos). Lo que parece irregularidad en el v. 14 es un imperativo griego de tercera persona. **6.** *fuisteis vendidos:* El pueblo de Israel pertenecía a Dios en virtud de las relaciones que establecía la alianza. El

los vendió como esclavos a Babilonia. Este acontecimiento se compara con una transacción en que se venden unos esclavos con pago al contado. Pero, como señalaba el Déutero-Isaías (52,3), la imagen no puede tomarse como un paralelo estricto. Dios nada recibió a cambio de Israel, y este pueblo, incluso durante el cautiverio, sigue siendo el pueblo de Dios. En esto se funda la esperanza de los exiliados. **8-9.** Se personifica a Jerusalén presentándola como madre de la nación (10; la misma imagen en Is 51,18).

18 Jerusalén habla ahora a las ciudades vecinas de Sión (9b-13), a un desconocido (14-16) y a la nación desterrada (17-29). Es posible que el desconocido de los vv. 14-16 sea idéntico a las naciones vecinas de los vv. 9b-13. **12.** Jerusalén se encuentra igual que una mujer que ha perdido no sólo a su marido, sino también a sus hijos (cf. Lam 1,1-2). **17.** La pregunta en este caso, como tantas veces ocurre en hebreo, implica una respuesta negativa. **20.** *la vestidura de la paz:* El rico vestido que se pone una señora en una ciudad próspera durante el tiempo de paz ha sido cambiado por el vestido de luto que se lleva tras un terrible cerco y una derrota aplastante (cf. 5,1). **24.** *con gran gloria y el esplendor del Dios eterno:* Esplendor *(lamprotēs)* parece ser aquí el efecto de la presencia salvadora de Dios en Israel. Dios es la luz (salvador) de Israel. La nación se baña en su resplandor (cf. Is 60,1-3). Gloria parece estar en paralelismo con esplendor, y la expresión parece muy relacionada con la idea de salvación de Dios. El sentido, en este caso, sería que los vecinos de Israel verán la salvación gloriosa y resplandeciente que Dios operará en su pueblo (sin embargo, cf. comentario a 4,37). La forma verbal de «esplendor» *(zrḥ)* indica una teofanía en Dt 33,2 e Is 60,2, donde también está en paralelismo con la gloria de Yahvé. De todos modos, los dos significados sugeridos no distan mucho uno de otro. **25.** *pisarás sus cuellos:* La misericordia para con los enemigos no era precisamente una de las virtudes características del AT (cf. Is 51,23). **26.** *caminos ásperos:* Los que llevan a Babilonia.

19 IV. Segundo discurso profético (4,30-5,9). La división estrófica de este poema es semejante a la del anterior. Hay tres estrofas de 6, 6 y 7 versos, cada una de las cuales comienza con la combinación de un imperativo y un vocativo (no temas/Jerusalén; atiende/Jerusalén; arriba/Jerusalén). El lenguaje sigue recordando el estilo profético, al igual que en 4,5-29. Se habla a Jerusalén, nuevamente personificada como madre de la nación, pero ha cambiado el tono del mensaje. El retorno de Babilonia es inminente. En este poema se hacen mucho más manifiestos los dos niveles de sentido que hemos apuntado como rasgo característico de Bar. Una mirada superficial da la impresión de que el autor está hablando del retorno de 538 como de algo inminente. Pero resulta que el regreso se realiza desde el este y el oeste; por otra parte, el lenguaje ampuloso (especialmente 5,6-9) insinúa que el autor piensa en algo más. Bien sabía el poeta que lo sucedido en 538 se parecía muy poco a su descripción. Por consiguiente, mientras el poema parece predecir el retorno de 538, la nación que de hecho será restaurada es el

nuevo Israel de los últimos tiempos, cuando Dios vuelva a implantar su reinado. **30.** El nombre que Yahvé da a la ciudad no es «Jerusalén», sino —dado que él ha hecho de Jerusalén su propia ciudad— «ciudad de Yahvé», a la cual se alude aquí (cf. Is 60,14; Sal 46,5; cf. comentario a 2,15). **35.** *vendrá fuego sobre ella... por largo tiempo:* Babilonia se convertirá en una ruina ardiente que seguirá requemándose por mucho tiempo (cf. Is 34,10). *los demonios habitarán en ella:* Babilonia quedará como una ruina inhabitable. Se creía que los demonios moraban en los desiertos y en otros lugares desolados (cf. Tob 8,3; Is 13,21; 34,11.14; Lc 11,24). **36.** Babilonia está al este de Jerusalén. *la alegría:* Jerusalén está gozosa, y el motivo es que sus hijos exiliados regresan al fin. **37.** *la gloria de Dios:* La expresión se refiere a la presencia divina. En este poema se describe a Dios acompañando a los exiliados desde Babilonia a Jerusalén. En 5,9, «la luz de su gloria» es evidentemente la luz de su presencia gloriosa (sobre la imagen de Dios acompañando a los exiliados que regresan, cf. Is 40,3-11; 58,8-9).

20 **5,1.** En 4,20, Jerusalén se había quitado «la vestidura de paz». *el esplendor (euprepeia) de gloria:* El espléndido y maravilloso efecto de la acción salvadora que Dios lleva a cabo con Israel. **2.** Dios no sólo restaura el esplendor de Jerusalén, sino también su «justicia». *despliega la gloria del nombre eterno:* Traducción basada en Ex 28,36-37, pero especialmente en Sab 18,24. La corona que Jerusalén ha de ponerse lleva inscrito el nombre sagrado. **3.** Sobre «esplendor» *(lamprotēs),* cf. comentario a 4,24. **4.** El hecho de conferir un nombre en un contexto como el presente supone no sólo su imposición, sino la concesión de los atributos que indica. La «paz», fruto de la justicia, reinará siempre en Jerusalén (Is 32,17). Esta será una ciudad digna, y su honor estará en que da culto a Dios (cf. Is 1,26; Jr 33,16; Ez 48,35, sobre otros nombres de la nueva Jerusalén). **5.** *el Santo:* Dios, como en 4,22. **7.** Dios allana la calzada que va hacia Jerusalén para hacer más fácil el regreso, como en Is 40,3-4. *en la gloria de Dios:* Israel avanza en la presencia gloriosa de Dios. En 5,9 (cf. también 4,37) se dice con toda claridad que Dios acompaña a los exiliados en el viaje de regreso y los guía personalmente hacia Jerusalén. **8.** Para que el viaje resulte lo más cómodo posible, Dios hará que crezcan árboles umbrosos que defiendan a los viajeros del sol. **9.** *por la luz de su gloria:* La luz de su presencia gloriosa (sobre Dios como luz de Israel, cf. Is 60,1-2; cf. comentario a 4,24.37). La «misericordia» y la «justicia» personificadas acompañan a Dios y a los exiliados en su viaje.

21 **V. La carta de Jeremías (6,1-72).** Se dice que esta carta fue escrita por Jeremías a los que marchaban al destierro de Babilonia (6,1), pero no queda claro si se trata del destierro de 597 o del de 587. La introducción indica que fue el mismo Nabucodonosor quien hizo marchar a estos cautivos, cosa que sólo en 597 fue verdad (2 Re 24,14-16), ya que de la deportación de 587 se encargó el general Nebuzaradán (2 Re 25,11). La carta parece haber sido escrita a imitación de Jr 29,1-2, que es una carta dirigida a los exiliados de 597. Sin embargo, no puede darse

una solución definitiva a este problema. El autor ataca en tono satírico la idolatría de Babilonia durante el período griego. Para separar los diferentes párrafos se emplea aquí el recurso de repetir una misma frase o estribillo, que se aplica comúnmente para dividir las estrofas en las composiciones poéticas (cf. 4,5-29 y 4,30-5,9): 6,14.22.28.39.44.50.56.64.71).

22 **2.** Es evidente que el autor de la carta estaba muy familiarizado con la obra de Jeremías. Por consiguiente, el cambio introducido en la predicción de los setenta años de destierro (Jr 25,12; 29,10) parece significativo. Señalando cuarenta años a cada generación (Nm 32,13), el retorno habrá de tener lugar durante el período griego. Es posible que el autor, que escribía poco antes de finalizar este plazo de doscientos ochenta años, esté tratando de inculcar a sus hermanos judíos, para quienes aún estaba en vigor la situación del destierro, la esperanza de un rápido retorno. Pero el término «generación» no designa un espacio de tiempo tan exactamente determinado, y «siete generaciones» pueden equivaler a un largo tiempo. Tendríamos aquí un nuevo caso del doble nivel de sentido en que se mueve Bar. Mientras el libro parece prometer el retorno que tuvo lugar en 538, en realidad promete que Dios ayudará a los judíos dispersos de una época muy posterior.

23 **3.** Los dioses, que pueden ser llevados en procesión, no están hechos de oro o plata macizos, sino de madera recubierta de estos metales. **6.** *mi ángel:* Un mensajero celeste que asistirá a Israel (cf. Ex 23,20-21; Tob 5,45). El pronombre es de primera persona porque el autor considera su mensaje como dicho por Dios. Como en el caso de los profetas, también son palabras de Dios las que él pronuncia. **8.** La sátira consiste en comparar a los dioses con unas muchachas alocadas. **10.** *prostitutas:* Alusión a la prostitución sagrada que se practicaba en los templos de Babilonia. **12.** *casa:* En este pasaje, y en toda la carta, significa el templo. **17.** La comparación señala la manera como son guardados estos dioses en los templos, pero el hecho de que se les parangone con los criminales condenados a muerte hace más dura la sátira. **19.** *sus corazones están carcomidos:* Por los insectos. Los ídolos estaban hechos de madera recubierta con oro o plata (3). **24.** No importa el precio que pueda pagarse por uno de estos ídolos; de todas maneras carecen de vida. Hay aquí un contraste con el Dios vivo. **25.** *su vergüenza:* La vergonzosa impotencia de estos ídolos queda patente en el hecho de que no pueden andar (cf. Is 46,7; Sal 115,7). *vergüenza:* También podría entenderse como alusión a la desnudez de los ídolos (Jr 13,26; Nah 3,5). **26.** La comida les resulta tan útil a estos ídolos como a los muertos. Una vez más, la parte más significativa de la comparación está en el paralelismo que se establece entre los ídolos y los muertos. En el rito funerario hebreo no se presentaban ofrendas a los difuntos (cf. Eclo 30,18 y los difíciles versículos de Dt 26,14; Tob 4,18).

24 **27-31.** Todas las prácticas que se describen aquí estaban prohibidas por la ley judía. Los sacerdotes y sus mujeres participaban de las ofrendas sacrificiales, pero no se reservaba nada para el pobre (Dt 14,

28-29). Las recién paridas y las mujeres menstruas eran consideradas impuras (Lv 12,2-3; 15,19-20). En Israel, las mujeres nunca ejercieron ministerios sacerdotales. A los sacerdotes les estaba prohibido raparse la cabeza, lacerarse el cuerpo, afeitarse la barba o rasgarse las vestiduras (Lv 21,5-6.10). Estos actos eran señales de duelo (Job 1,20; Jr 16,6; 41,5; 48,37; Ez 24,17), y el duelo por los dioses muertos formaba parte del ritual babilónico (cf. Ez 8,14). **31.** *un banquete fúnebre:* Cuando en una casa ocurría una defunción, aquélla quedaba impura y no se podía preparar en ella la comida. Por consiguiente, los parientes y amigos llevaban alimentos a la casa y permanecían en ella para consolar a los familiares del difunto (cf. Jr 16,7; Ez 24,17.22).

25 **33-39.** El Dios de Israel puede hacer todas las cosas de que estos ídolos son incapaces. **40.** Los caldeos no pueden pedir a sus dioses que les hablen; con ello reconocen que sus dioses no pueden hablar. Sus oraciones son, por consiguiente, imposibles y ridículas. El dios no puede hablar y el «sordomudo» no puede oír. No está claro lo que pueda haber detrás de estas prácticas. Los dioses egipcios, al menos, cuando eran llevados en procesión daban oráculos, comunicaban sus decisiones y se suponía que eran capaces de hablar.

42-44. Se alude aquí a la prostitución ritual. El «salvado» parece ser un afrodisíaco. La cuerda sin romper era señal de que no se había llegado a realizar el rito. **50.** *la obra de Dios:* La capacidad de hacer lo que Dios puede hacer. **54.** *son como cuervos:* Los dioses tienen tanto poder como puedan tener los cuervos. Pero resulta difícil entender cómo un cuervo, que vuela, puede ser imagen de algo especialmente impotente. **59-64.** El sol, la luna, las estrellas, el relámpago, el viento, las nubes y el fuego son obedientes a las órdenes del verdadero Dios. Hay en ello un contraste implícito con los ídolos. Estos falsos dioses ni siquiera pueden compararse con la naturaleza, que sirve al verdadero Dios.

38

TOBIAS, JUDIT, ESTER

DEMETRIUS R. DUMM, OSB

TOBIAS

BIBLIOGRAFIA

1 Bentzen, IOT; A. Lefèvre, *Tobías:* R-F 1, 673-78; A. Miller y J. Schildenberger, *Die Bücher Tobias, Judith und Esther* (BB; Bonn, 1940); R. Pautrel, *Tobie* (BJ; París, ²1957); R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times* (Nueva York, 1949); D. C. Simpson, *Tobit:* APOT.

INTRODUCCION

2 **I. Texto y canonicidad.** El descubrimiento de fragmentos en hebreo y arameo del libro de Tobías en Qumrán ha venido a confirmar la conjetura de que su idioma original era semítico y, más probablemente, arameo. Los textos más completos están en griego y siguen dos tradiciones bastante divergentes: una representada por el Códice Sinaítico y la VL (que parece preferible) y otra que se encuentra en los Códices Alejandrino y Vaticano. Aunque san Jerónimo no tenía a este libro por canónico, san Agustín y san Ambrosio estaban a favor de él. De ahí que fuera aceptado por el Concilio de Hipona (393) y por los que le siguieron.

II. Autor, lugar y fecha de composición. El autor nos es desconocido. La mayor parte de los investigadores fijan la fecha de composición hacia 200 a. C., en la diáspora de Mesopotamia o, más probablemente, en Palestina.

III. Género literario. Algunos investigadores (especialmente A. Miller) siguen manteniendo la historicidad del núcleo de este relato. Pero la mayoría de los modernos (P. Grelot, O. Eissfeldt, A. Bentzen, R. Pautrel) prefieren considerarlo como un relato religioso que refleja una situación histórica. En el comentario se indicarán las razones que hay para clasificarlo como un relato edificante.

3 **IV. Doctrina.** La intención primaria del autor es reafirmar la validez de la fe en una época en que parece que Dios ha abandonado a su pueblo. Se pueden destacar algunos otros temas secundarios; así, por ejemplo, la importancia de la ayuda mutua en tiempos de opresión (vida familiar, limosnas, solidaridad tribal), la necesidad de mantenerse firmes en medio de una sociedad pagana, la función de ángeles y demonios como emisarios de Dios y de Satán, así como la conciencia de la función mediadora de Israel en la salvación a todos los hombres.

V. Contenido. El libro de Tobías puede dividirse como sigue:

I. Virtudes y pruebas de Tobit (1,1-3,6)
II. Tribulaciones de Sarra (3,7-25)
III. El viaje a Ecbátana (4,1-6,17)
IV. Matrimonio de Tobías y Sarra (7,1-10,13)
V. Regreso al hogar (11,1-12,22)
VI. Plegaria de Tobit (13,1-14,1)
VII. Epílogo (14,2-15)

COMENTARIO

4 **I. Virtudes y pruebas de Tobit (1,1-3,6). 1.** *Tobit:* En la Vg. y en algunas versiones modernas, al padre de Tobías se le llama también —incorrectamente— con este mismo nombre. **2.** *Salmanasar:* El quinto de este nombre (726-722). La tribu de Neftalí fue deportada en 734, bajo Teglatfalasar III (745-726). Inexactitudes como ésta vienen a poner de relieve la falta de preocupación del autor con respecto a los datos históricos. **3.** *caridad:* Tobit es un modelo de aquellos israelitas desterrados que expresaban su fe atendiendo a las necesidades de sus hermanos dolientes. *Nínive:* Capital de Asiria, situada en la orilla este del Tigris. **4.** *Jerusalén:* Este cisma tuvo lugar en 931 (1 Re 12,16), mucho antes de la época en que vivió Tobit. La intención es teológica más que histórica; el autor sigue al Deuteronomista en la insistencia con que afirma que sólo en Jerusalén pueden ofrecerse legítimamente los sacrificios. **5.** *becerro:* Jeroboam estableció santuarios cismáticos en Betel y Dan (1 Re 12,26-32). **6.** *solo:* La devoción de Tobit hacia la ley contrasta con la apostasía general del reino del norte. En realidad, las diez tribus del norte también rendían culto a Yahvé; desde el punto de vista más riguroso del Deuteronomista, se trataba, sin embargo, de un culto ilegal y sin valor alguno. *primicias:* La ley mandaba que los israelitas entregasen los primeros y mejores frutos de sus labores al santuario, en reconocimiento de su absoluta dependencia de Dios (Dt 18,3-5; Nm 18, 12-13). Es característico de la piedad posexílica el subrayar la observancia de las prescripciones legales, muchas veces a expensas del contexto, más amplio y objetivo, de la alianza.

7. *segundo diezmo:* Este segundo diezmo se cambiaba por dinero y se gastaba en regocijos, excepto el año séptimo o sabático. **8.** *tercer diezmo:* Se ofrecía cada tres años y estaba destinado a los pobres (Dt 14, 28-29). Esta práctica respondía a una observancia estricta de la ley, aunque no exenta de cierto idealismo. **10.** *deportado:* Es de suponer que en el año 734 (cf. 1,2). *alimento de los gentiles:* Tobit observa estrictamente las prescripciones judías sobre alimentos (Lv 11; Dt 14), conducta ejemplar y excepcional que el autor no deja de subrayar. **13.** *Salmanasar:* Cf. comentario a 1,2. *comprador de provisiones:* Muchos exiliados judíos emprendieron actividades comerciales, prosperaron y alcanzaron elevadas posiciones. **14.** *Media:* Región al este de Nínive. *diez talentos:* Una suma muy crecida.

5 **15.** *Senaquerib:* El hijo y sucesor de Sargón II (721-705), que, a su vez, ocupó el trono de Salmanasar V. **16.** *limosnas:* El autor tiene mucho cuidado en destacar esta práctica, tan necesaria durante el exilio, cuando muchos judíos padecían necesidad mientras que otros iban prosperando. **17.** *yo sepulté:* El hecho de que la comunidad judía abandonase a sus miembros difuntos explica el grado de desintegración a que había llegado. Tobit se esfuerza por poner remedio a esta situación arriesgando su propia vida para dar decorosa sepultura a los cuerpos de sus compatriotas. Se trata de conseguir la supervivencia del pueblo de Dios, en un ambiente extraño y hostil, más que de un acto virtuoso. **18.** *de Judá.* Cf. Is 36-37; 2 Re 18,13-19,37. *se buscaron los cuerpos:* Probablemente con intención de exponerlos al público escarnio.

20. *nada quedó:* La virtud no defiende a Tobit del infortunio. La paradoja del justo afligido es uno de los temas principales de este libro. El problema de conciliar la fe en la bondad de Dios con el testimonio de la experiencia diaria, que parecía ir en contra de aquella creencia, torturó la conciencia del judaísmo posexílico. **21.** *lo mataron:* Cf. 2 Re 19,37. *Asarjaddón:* Este belicoso monarca gobernó Persia desde 681 a 669. *Ajikar:* Este personaje era el héroe de una antigua leyenda muy popular y difundida, que ha llegado a nosotros en diferentes lenguas y versiones (ANET 427-30). Según este relato, el sabio Ajikar fue canciller de los reyes asirios Senaquerib y Asarjaddón. Adoptó a su sobrino Nadab, y lo educó cuidadosamente para que fuera su sucesor. Pero Nadab, una vez llegado al poder, le traicionó, llegando a condenar a muerte a su antiguo benefactor. Gracias a una astuta maniobra, Ajikar logró escapar y se escondió en una cueva. Tiempo después, el faraón pidió a Asarjaddón que le enviara un sabio capaz de resolver ciertos profundos enigmas. Nadab eludió el compromiso y el rey lamentó haberse quedado sin Ajikar. Entonces el ejecutor reveló la astucia, Ajikar fue convocado, solucionó los enigmas y fue rehabilitado. Nadab fue azotado, puesto en prisión y murió en desgracia. Las alusiones del autor a este relato (cf., además, 2,10; 11,18; 14,10) revelan su deseo de poner en contraste a Ajikar con Tobit, hombres los dos que han de sufrir una fortuna adversa, pero que luego reciben su compensación.

6 **2,1.** *fiesta de Pentecostés:* Se celebraba cincuenta días (siete semanas) después de la Pascua; era una gozosa acción de gracias por la cosecha de trigo (Dt 16,9-11). Tobit sigue observando fielmente las

costumbres judías incluso en el destierro. **4.** *me levanté:* La reacción espontánea de Tobit ante una necesidad, permitiendo que un incidente «imprevisto» le eche a perder la fiesta, y viendo en él el cumplimiento de una profecía, demuestra su convicción de que la caridad constituye un principio de la vida diaria, no simplemente una ocupación ocasional para determinadas ocasiones. **8.** *se burlaban:* La «estúpida» repetición del mismo acto por el que ya en otra ocasión Tobit se había visto obligado a huir es, a la vista de Dios, un gesto de sabiduría. **10.** *me cayó sobre los ojos:* Es inútil hacerse preguntas acerca de la naturaleza de este mal, pues el incidente se narra con una intención teológica, no histórica (y mucho menos médica). Lo que llama la atención es el aspecto «accidental» de esta desgracia. Tobit ha dado buenas pruebas de su fe en un Dios que domina toda la historia. Como en respuesta a este acto de fe, Dios consiente que sea víctima de un ridículo incidente fortuito y poco probable. Este episodio viene a ilustrar el curso aparentemente irracional e incontrolado de los acontecimientos humanos a pesar de la fe en un Dios omnipotente y bondadoso. *Ajikar:* Si este Ajikar fuese realmente el copero del rey (1,22), hubiera podido disponer lo necesario para que le fuera devuelto a Tobit su dinero. Sin embargo, el interés del relato exige que la cuestión del dinero no se descubra aún. Las consideraciones literarias se sobreponen a la probabilidad histórica. **14.** *tus caridades:* Los escrúpulos de Tobit en relación con el cabrito regalado a su esposa son causa de que ésta le lance una acusación que en el relato tiene gran importancia. Al igual que la esposa de Job, señala la estupidez de la virtud (según el juicio del mundo) y de la esperanza frente al curso arrollador de la mala fortuna. El desdichado Tobit es descrito como la prueba viviente de que no hay relación real entre virtud y felicidad.

3,1. *oré angustiado:* La oración de Tobit resume la actitud del judío creyente, pero desgraciado, de la época posexílica. Sabe que sus sufrimientos deben compaginarse de alguna manera con la existencia de un Dios justo, misericordioso y fiel. Sin embargo, la pena que sufre parece exceder con mucho de lo que exigirían los pecados que él conoce. De ahí este alegato lastimero pidiendo que se olviden las culpas y cese el castigo (cf. también Job 7,15-21).

7 **II. Tribulaciones de Sarra (3,7-25). 7.** *el mismo día:* La coincidencia es deliberada; más allá de las desdichas de una vida dominada por la mala suerte, el lector puede ver el plan «lógico» y ordenado de Dios. *Ecbátana:* Capital de Media desde el año 700; fue tomada por Ciro el año 550. *injuriada:* Con estas pocas palabras queda descrita la desdicha de Sarra, convertida en víctima de las otras mujeres, que, carentes de sentimientos, le recuerdan sutil pero elocuentemente su fracaso como esposa. Es una variación sobre el tema bíblico de la mujer estéril (cf. 1 Sm 1-6; Lc 1,25). **8.** *Asmodeo:* En los tiempos antiguos era costumbre atribuir a un demonio las enfermedades particularmente malignas o inexplicables. Este nombre se deriva, sin duda alguna, de fuentes no judías (se ha sugerido el dios persa Aeshma-daeva). Asmodeo, el destructor, es contrapuesto a Rafael, el portador de la salud.

10. *ahorcarse:* Sarra aparece como una persona a quien un destino despiadado e incomprensible pone al borde de la desesperación. No ve ningún medio lógico de eludir su suerte, y sólo la fe puede evitar que acuda a la falsa solución del suicidio. Sarra y Tobit están abrumados por la ciega irracionalidad de la desgracia humana: él ha sido víctima de un accidente ridículo; ella está fuera de sí por culpa de unas críticas despiadadas. **11.** *oró a través de su ventana:* Sarra, consciente de ser una judía exiliada, ora como un prisionero, con los ojos puestos en su patria, tierra de libertad (cf. Dt 6,11). La fe la impulsa a confiar en la misericordia de Dios; grande es la fe que, después de años de frustración, todavía es capaz de invocar a Dios como misericordioso.

14. *inocente:* En medio de las tribulaciones es tan difícil declararse inocente como seguir afirmando la bondad de Dios. Ambas afirmaciones no parecen tener demasiada importancia. Nótese también la fina sensibilidad con respecto a la castidad. **15.** *hija única:* A través de todo el relato, el autor subraya la interdependencia radical que liga a todos los hombres. Los hijos se salvan como miembros de las respectivas familias; el israelita se salva como miembro del pueblo de Dios. Nadie se salva en solitario. También Sarra es consciente de sus deberes como heredera del nombre y los bienes pertenecientes a su familia.

16. *la oración de ambos fue escuchada:* Se permite entrever al lector cuál va a ser el final del relato. A partir de este momento no habrá más que ir siguiendo el sorprendente curso que seguirán los acontecimientos en que Dios lleva adelante su designio. **17.** *Rafael:* El nombre, que significa «Dios sana», describe muy adecuadamente la función de este ángel que será agente de Dios para reivindicar la fe de sus dos protegidos. *luz de Dios:* La gloria de Dios (3,16) que, a juzgar por la experiencia de Tobit y Sarra, brilla tan débilmente en el mundo, iluminará la ceguera del uno y expulsará al demonio tenebroso que tenía esclavizada a la otra. *poseerla:* En los planes de Dios, Sarra fue preservada para Tobías. *en aquel mismo instante:* Otro indicio de que no se pretende hacer historia objetiva (cf. 3,7).

8 **III. El viaje a Ecbátana (4,1-6,17). 2.** *mi hijo Tobías:* Los misteriosos hilos de la Providencia empiezan a tejer ahora el designio que Dios se ha propuesto. **3.** *hónrala:* Al estilo de un sabio israelita, Tobit aconseja a su hijo. En este relato se describen las virtudes de una vida familiar bien ordenada: piedad, fidelidad, continencia, sumisión. **6.** *tus caminos prosperarán: Promesa extraordinaria en labios de alguien cuya* experiencia se opone a semejante acto de fe. **7.** *da limosnas:* Esta práctica, tan importante a los ojos de quienes conocen las incertidumbres de la vida, es recomendada insistentemente por el autor, que la presenta como una inversión verdaderamente sabia y prudente (4,9).

12. *hijos de los profetas:* El israelita que toma por esposa a una extranjera compromete con ello su testimonio profético, pues pone sus intereses personales por encima de su vocación como miembro de la raza elegída. **14.** *vigílate:* El género literario es el característico de la literatura sapiencial veterotestamentaria: el padre instruye a su hijo acerca de la

sabiduría de la vida. Muchos de sus consejos son fruto de la experiencia y el sentido común, pero todos ellos están penetrados de un inquebrantable espíritu de fe. **17.** *pon tu pan:* No significa necesariamente que se aprueben ciertas prácticas paganas; más bien se trata de compartir el pan con los piadosos familiares de un difunto. **18.** *busca consejo:* La época posexílica está marcada por un profundo espíritu de sumisión; la caída de Israel ha servido para despojarle de todo su orgullo. **19.** *no a toda nación:* Es preciso tener mucha fe para pretender que la nación más sabia es esta que ahora se encuentra dispersa por toda la tierra. **21.** *grandes riquezas:* La verdadera riqueza consiste en honrar a Dios, pues sólo él otorga recompensas perdurables.

5,1. *yo lo haré todo:* Obediencia ejemplar para con un padre ciego, pobre y casi siempre fuera de la «realidad». **2.** *el camino:* El viaje a Media es realmente la ocasión en que van a cumplirse los designios providenciales de Dios. El verdadero israelita buscará una orientación que le será concedida, aunque no necesariamente de la manera que podía preverse. **4.** *un ángel:* Los ángeles, como seres personales que llevan a cabo ciertas misiones de parte de Dios entre los hombres, pasaron a primer plano en Israel durante la época posexílica, cuando se acentuó la trascendencia divina. *no sabía:* Dios prefiere que su mano permanezca oculta en la ejecución de sus designios salvadores. **6.** *conocedor del camino:* El agente de Dios conoce muy bien los caminos trazados por su dueño. *dos días de camino:* De hecho, la distancia entre Ecbátana y Ragués es de unos 340 kilómetros, y Ecbátana se halla situada a mayor altitud que Ragués. Rafael conoce el camino de la vida mucho mejor que las calzadas de Media.

9 **10.** *como los muertos:* Se recuerda al lector la triste situación de Tobit, como una excusa también a sus preguntas un tanto angustiadas. **11.** *de qué familia:* En situación de destierro, la lealtad se acredita muchas veces por la familia a que se pertenece. La Providencia divina suele actuar dentro de los confines de su pueblo. **13.** *Azarías:* Escandalizarse por esta «mentira» es perder de vista la intención del relato; Azarías significa «Dios ayuda». «Rafael» tiene muchos nombres; su verdadero nombre no es dado a conocer hasta que ha logrado la victoria. **15.** *dracma:* Medio siclo, o la cuarta parte de una onza de plata; indudablemente se trata de un jornal espléndido. **16.** *la ruta es segura:* Sólo el lector sabe cuál es la fuente de su confianza suprema. *su ángel:* Una nota magnífica para demostrar hasta qué punto la fe ciega empalma con la realidad divina. *perro:* Este es el único lugar en que la Biblia da noticias del perro como animal doméstico y amigo del hombre. Este sentimiento ciertamente es importado y el autor lo utiliza para reforzar la atmósfera familiar, que tanta importancia tiene para él.

17. *comenzó a llorar:* Ana representa el punto de vista, quizá excesivamente humano, de los parientes y amigos. La alusión al dinero quizá signifique (el texto es dudoso) que la madre no quiere exponer el bienestar de su hijo por recuperar una cantidad. No cae en la cuenta de que el dinero es simplemente un pretexto; en realidad, todo este asunto viene

a ser una prueba para Tobías, que demostrará si ha llegado a la madurez. **20.** *regresará sano:* La fe de Tobit pasa por encima de todas las objeciones.

6,2. *un pez:* No cabe duda de que en el Tigris había peces muy grandes, y es posible que los muchachos lograsen de cuando en cuando pescarlos de esta manera tan poco acostumbrada; pero lo más probable es que el pez sea tan simbólico como el viaje en que se realiza su captura. **4.** *el corazón, el hígado y la hiel:* El muchacho cumple obedientemente estas órdenes sin sentido aparente (sin embargo, cf. v. 7) que le da el ángel. La fe aconseja a veces un comportamiento así. La elección del corazón, hígado y hiel no es del todo arbitraria, pues la creencia popular atribuía ciertas propiedades medicinales a estos órganos.

10. *matrimonio:* El matrimonio de Tobías con Sarra no se funda en un amor romántico; ha sido dispuesto por Dios y aprobado plenamente por los padres de ambos. Lo que más se tiene en cuenta es el bien de Israel, pues la herencia de Sarra se perdería para el pueblo de Dios si ella se casase con un extranjero. Una de las principales lecciones de este libro es que el matrimonio feliz arranca de estas consideraciones altruistas más que de intereses puramente personales. **12.** *también hermosa y sensible:* Consideraciones importantes, pero, después de todo, secundarias. *mi plan:* Casi no se presta atención a la opinión personal de Tobías. Se supone que ha de limitarse a desempeñar un papel en un designio que le desborda. *ley de Moisés:* El autor insiste; no quiere dejar duda alguna acerca de lo que importa verdaderamente en tales decisiones (cf. Nm 36, 5-9). **13.** *he oído:* Finalmente se permite que Tobías haga alguna observación. Pero aun así pregunta únicamente si aceptar tal matrimonio es una decisión sabia, más por atención a sus propios padres que por los rumores inquietantes que ha oído. **15.** *tu padre ordenó:* El ángel vuelve los argumentos contra Tobías; el respeto filial y la obediencia exigen este matrimonio. *no temas:* Una vez más se pide a Tobías que tenga confianza sin ninguna garantía humana. **17.** *destinada para ti:* Los planes de Dios no pueden torcerse. El hecho de que una determinada conducta forme parte de esos planes garantiza ya su sabiduría y prudencia. *se enamoró:* En realidad, Tobías se enamora de los planes de Dios; ni siquiera ha visto a la que está destinada a ser su esposa.

10 **IV. Matrimonio de Tobías y Sarra (7,1-10,13). 7,1.** *bienvenidos:* La hospitalidad es una de las virtudes que más se aprecian en la familia bíblica. Una y otra vez se convierte en ocasión para las bendiciones divinas. **5.** *mi padre:* Los planes misteriosos de Dios empiezan a dar sus frutos. **8.** *les atendió espléndidamente:* El autor se complace en la descripción de las virtudes hogareñas, especialmente en la sincera preocupación por las necesidades materiales de los huéspedes. **10.** Ragüel no quiere que se tome el acuerdo sobre la base de unos presupuestos falsos. Esta conversación respira un cierto aire «comercial». **11.** *sé feliz:* El optimista Ragüel sabe que mañana el mundo seguirá en su sitio. *cielo:* Sin quererlo, Ragüel pone de manifiesto uno de los hilos que forman el designio de Dios. Al autor le preocupa que sus lectores no dejen de

comprender que el relato entraña un significado profundo. **13.** *aquí está ella:* Se nota que el autor tiene prisa por despachar pronto las ceremonias y llegar al momento en que Tobías ha de enfrentarse con el demonio. O quizá quiera recordarnos que ésta es la octava vez que Sarra es entregada en matrimonio. **14.** *contrato:* Es necesario consignar por escrito el acuerdo, ya que los derechos hereditarios corresponden a Sarra. **16.** *comenzó a llorar:* Sarra tiene buenos motivos para llorar recordando los siete anteriores fracasos.

8,2. *brasas del incienso:* No sería cosa rara el quemar incienso para perfumar el ambiente en las habitaciones. La acción de Tobías dará lugar a lo contrario. El hedor producido resultará intolerable para el demonio. **3.** *las partes más remotas:* Se suponía que los demonios moraban en los lugares desiertos y salvajes. El huir hasta Egipto implica una derrota total. *lo ató:* Rafael, ministro de salud, inmoviliza al agente de la muerte. Este exorcismo no implica creencia alguna en la magia; se presenta como gesto simbólico mediante el cual entra en acción el poder de Dios accediendo a la oración de quien le suplica, no porque el rito tenga en sí alguna virtud intrínseca. **4.** *oremos:* Esta invitación pone de manifiesto que el demonio representa la lascivia y la pasión. No puede causar daño alguno a quienes se acercan al lecho conyugal con un conocimiento profundo del carácter sagrado que tiene su vocación. **6.** *Eva su esposa:* Tobías recuerda la definición del matrimonio tal como Dios pretendió que fuera, rechazando así implícitamente todas las desviaciones de aquella imagen original. **7.** *con sinceridad:* Las relaciones sexuales deben ser expresión de un amor sacrificado, más que un medio de proporcionarse satisfacciones.

11 **9.** *cavad una fosa:* Ragüel no sabe que este matrimonio es distinto de los anteriores. **13.** *abrió la puerta:* El autor explota el *suspense* de la situación. **15.** *bendito eres:* Aunque no está muy seguro de lo que ha ocurrido, Ragüel acierta al atribuir el buen resultado a Dios, que ha concedido a su hija el amor sin caer en la lujuria. **20.** *catorce días:* Las fiestas, evidentemente, son para festejarlas. **21.** *tu padre:* Nótese una vez más la insistencia en que es preciso extender los vínculos salvadores de la vida comunitaria a otras personas.

9,2. *consigue el dinero:* Tobías fue enviado para recuperar el dinero de su padre. Pero Dios había dispuesto que el viaje sirviera a otro propósito mucho más fructífero. El dinero ha pasado a ser una cuestión secundaria. **4.** *contando los días:* Se subraya repetidas veces la solicitud de Tobías. **6.** *la boda:* El asunto monetario se arregla con un mínimo de formalidades. La boda es ahora claramente el gran acontecimiento.

10,3. *grandemente afligido:* Tobit ha de sufrir una última prueba. **7.** *toda la noche:* Ana teme lo peor, pero no se atreve a renunciar a una última esperanza. **9.** *despídeme:* Como buen hijo, Tobías sabe que hay deberes cuyo cumplimiento no se puede delegar en los criados. **12.** *ahora tus padres:* La esposa sigue al marido y pasa a formar parte de la familia de éste. *buenas noticias:* El padre prudente sabe que su hermosa hija aún no es perfecta; espera, sin embargo, que trabajará con empeño por

convertirse en una buena esposa. *no hagas nada por herirla:* La madre sabe muy bien que un esposo desconsiderado puede herir a una mujer tan sensible como su hija. Es evidente que todos se sienten ahora más fuertes, una vez que han unido sus recursos espirituales. El autor considera que ello es importantísimo para hacer frente a los problemas que se plantean en la época posexílica.

12 **V. Regreso al hogar (11,1-12,22).** **4.** *el perro:* No podían faltar los ladridos de un perro para anunciar que alguien viene hacia la casa. Cf. 5,16. **5.** *mirando insistentemente:* Muchos hubieran tachado de locura esta insistencia. **6.** *tu hijo:* Ana piensa ante todo en el ciego Tobit. La solicitud parece ser el rasgo más característico de esta familia ideal. **9.** *dispuesto a morir:* Semejante felicidad no puede ser truncada ni siquiera por la acción corrosiva de la muerte. **11.** *hiel:* La amargura de la hiel proporciona la curación. Los ojos de la fe se abren gracias únicamente al sufrimiento. *ten confianza:* Esta es la clave de todo el relato. Los acosados judíos del período posexílico deben saber que sólo una fe invencible puede aliviar la pesada carga de la adversidad.

14. *te veo, hijo mío:* Un golpe caprichoso de la mala suerte, llevado con fe y paciencia, se convierte en un motivo de gozo que no hubiera podido ser experimentado si las cosas hubieran sucedido de otro modo. A través de los sufrimientos, el alma se abre a nuevas dimensiones de la alegría. **15.** *me afligió:* Tobit sabe que es Dios quien ha permitido su desgracia. Ahora comprende también el motivo. No resulta difícil imaginarse esta escena, que es una buena prueba de la habilidad dramática de su autor. El hijo va narrando los pasos de su aventura; el padre le interrumpe para aclarar algún punto oscuro, mientras que la madre no oye nada, aunque escucha con toda atención. **17.** *mi hija:* Los vínculos familiares se estrechan aún más, cuando el demonio de la soledad queda desterrado de este enclave de amor. **18.** *Ajikar y Nadab:* El hecho de que Ajikar aparezca ahora acompañado de su ingrato sobrino es la prueba de que el autor no sigue el argumento de aquella historia, sino que se limita a utilizar estos nombres para realzar la importancia de su propio relato al sugerir una semejanza de tema.

13 **12,2.** *la mitad de cuanto tengo:* Nuevo testimonio de la generosidad de Tobit. **6.** *alabad a Dios:* Rafael recuerda a sus amigos que todos estos acontecimientos se deben, en última instancia, al favor divino. El autor pone en boca del ángel la lección práctica del relato: alabad a Dios, practicad el bien, orad, ayunad, dad limosna. El ángel habla ahora como un sabio de Israel (cf. 4,3-19). **11.** *no os ocultaré nada:* Rafael descubre ahora la trama del designio de Dios a través de todos los acontecimientos al parecer fortuitos que han llevado a este desenlace feliz. **14.** *para poner a prueba tu fe:* Mediante esta fórmula se compaginan la adversidad y la bondad de Dios. **15.** *uno de los siete:* No es preciso ver aquí una alusión a los conocidos siete ángeles; con mayor probabilidad la cifra es simbólica para significar la totalidad de estos ministros designados para permanecer en presencia de Dios dispuestos a cumplir sus órdenes. *las oraciones de los santos:* Se insiste en la seguridad de que

las oraciones que elevan los fieles siervos de Dios siempre son escuchadas por él, a pesar de las apariencias, más que en la forma en que son presentadas (cf. además Zac 1,12 y Ap 8,3).

18. *por voluntad de nuestro Dios:* Rafael insiste para que no quede duda alguna acerca del verdadero origen de toda esta felicidad. **19.** *no comía ni bebía:* El autor siente la necesidad de explicar que un ser espiritual no necesita comer ni beber, aunque ello no le resultaría más difícil que hablar. **20.** *que me envió:* Rafael es, en definitiva, un mensajero de Dios. Quien actúa realmente es Dios, no su agente. *escribid en un libro:* El autor justifica así su propia empresa y aporta la esperada prueba «documental». **21.** *no le volvieron a ver:* Una vez cumplido el designio de Dios, Rafael desaparece.

14 VI. Plegaria de Tobit (13,1-14,1). En 13,1-8 tenemos una plegaria de acción de gracias en el estilo hímnico de muchos salmos. **1.** *su reino:* El reinado de Dios, que se extiende a toda la creación, es uno de los temas favoritos de los salmos (cf. Sal 47; 93; 96-99). **2.** *nadie:* Tema primario en Tob es el dominio divino, oculto, pero eficaz, de la historia. **3.** *ante las naciones:* La vocación gloriosa de Israel consiste precisamente en ser testigo del designio oculto de Dios. *nos ha esparcido:* Uno de los fines que tenía el exilio era llevar el testimonio de Dios a muchas naciones. **5.** *nos reunirá:* Todas las esperanzas de Israel se concentran en la reunión definitiva de sus hijos dispersos. También el triunfo mesiánico consistirá en un retorno a la patria, no menos gozoso y sorprendente que éste de Tobías. **8.** *Jerusalén:* La ciudad santa es el punto de reunión del pueblo de Dios.

9. *¡Jerusalén!:* Durante el turbulento período posexílico, el reino de Dios obtuvo resonancias escatológicas que con frecuencia se resolvían en una Jerusalén mesiánica idealizada (cf. Is 60). La plegaria de Tobit en 13,9-18 representa una evocación lírica de la nueva Jerusalén. *ciudad santa:* Todos los privilegios de Jerusalén dependen, en última instancia, de su consagración como santuario en que Dios se hace presente en medio de su pueblo. **10.** *levante para ti de nuevo:* La trama de los designios ocultos de Dios con respecto a un Israel oprimido y disperso converge en el nuevo templo y en la presencia de Dios recuperada en beneficio de sus hijos. **11.** *muchas naciones:* El testimonio de Israel hará que muchas naciones vuelvan sus miradas a Jerusalén buscando la salvación. *llevando regalos:* Llegará un día en que el Dios de Israel será reconocido y aclamado por todo el mundo (cf. Is 2,2-4; 60,1ss).

12. *todos los que te odian:* Todos los que se niegan a reconocer libremente la soberanía de Dios la admitirán un día a la fuerza. **14.** *tu paz:* Para el pueblo de Dios, vejado y atormentado, esta visión de paz —la paz positiva y plena de la Biblia— resultaba enormemente atractiva. *alégrate:* Las suertes se cambiarán; los que ahora están de luto se alegrarán cuando llegue aquel día. **16.** *zafiros y esmeraldas:* Se trata de sugerir la hermosura de la patria en que se reunirán todos los exiliados (cf. Is 54,11-12; Ap 21,10-21). **18.** Toda la ciudad prorrumpirá en un

grito de alabanza a Dios por haber rescatado tan maravillosamente a todos los que, como Tobit y Sarra, parecían haber esperado en vano.

15 VII. Epílogo (14,2-15). **2.** La muerte feliz de Tobit en edad ya muy avanzada (que recuerda la de los patriarcas) es el final adecuado para una vida de inquebrantable fidelidad. Los hombres de fe encuentran la felicidad y la paz al final. **4.** *marcha a Media:* Como escribe después de la destrucción de Nínive, el autor se anticipa a una pregunta que lógicamente se va a hacer el lector: ¿qué le ocurrió a Tobías cuando la caída de Nínive? *Nahúm:* Se alude a Nah 1-3. Otros textos leen Jonás. Esta profecía, cumplida ya, refuerza el argumento del autor en el sentido de que Dios domina realmente la historia humana. *a su debido tiempo:* El tiempo de la visitación de Dios es parte de su designio secreto; pero el hecho de su soberanía ha quedado plenamente de manifiesto. *quemada:* El templo fue destruido por los babilonios en 587. **5.** *reedificarán la casa de Dios:* Un segundo templo fue reconstruido bajo la dirección del profeta Ageo y sus obras se terminaron el año 515. Esta sencilla construcción fue reemplazada cinco siglos más tarde por el magnífico edificio de Herodes.

6. *todos los gentiles:* Actitud universalista que recuerda a Is 18,7; 19,22. **7.** *tierra de Abrahán:* La tierra prometida llegará a ser herencia permanente de la descendencia de Abrahán. **8.** *servir a Dios:* Mientras aguarda el cumplimiento de sus esperanzas mesiánicas, Israel, al igual que Tobit, deberá mantener su confianza en Dios. **10.** *Ajikar:* Cf. 1,21 y comentario. De esta alusión se desprende con claridad que el punto de coincidencia de ambos relatos es el triunfo de la justicia y la vindicación de la virtud en la vida humana. **11.** Al igual que los patriarcas, Tobit hace una solemne recomendación a los suyos inmediatamente antes de morir. Aquí habla el sabio y el auténtico israelita. **13.** Nótese una vez más la insistencia en las humildes virtudes familiares; para el hombre resulta imposible buscar a Dios él solo. **14.** *ciento veintisiete:* Las virtudes patriarcales merecen una longevidad patriarcal.

JUDIT

BIBLIOGRAFIA

16 H. Cazelles, *Le personnage d'Achior dans le livre de Judith:* RSR 39 (1951-52), 125-37; A. Dubarle, *Judith: formes et sens des diverses traditions* (2 volúmenes; Roma, 1966); E. Haag, *Studien zum Buche Judith* (Tréveris, 1963); A. Lefèvre, *Judit:* R-F 1, 679-84; A. Miller y J. Schildenberger, *Die Bücher Tobias, Judith und Esther* (BB; Bonn, 1940); P. Skehan, *The Hand of Judith:* CBQ 25 (1963), 94-110; J. Steinmann, *Lecture de Judith* (París, 1953); F. Stummer, *Geographie des Buches Judith* (Stuttgart, 1947).

INTRODUCCION

17 **I. Texto y canonicidad.** El libro de Judit ha llegado a nosotros en griego y únicamente en versiones tardías. Sin embargo, los investigadores están de acuerdo en que el texto griego es una traducción de un original semítico, probablemente hebreo. De las tres formas divergentes que adopta la versión griega, los mejores ejemplares son los Códices Vaticano, Alejandrino y Sinaítico (para más detalles, cf. Dubarle, *op. cit.*, y la recensión de P. Skehan en CBQ 28 [1966], 347-49). Jdt nunca fue incluido en el canon hebreo, pero se adoptó su lectura en la fiesta de la Hanukkah, y san Jerónimo admitía que este libro era «leído» en la Iglesia. Su canonicidad sería finalmente reconocida en el Concilio de Trento.

II. Autor, fecha y lugar de composición. Este libro fue compuesto por un judío desconocido hacia el año 150 a. C., probablemente en Palestina. El conocimiento que tiene el autor de las costumbres griegas (3,7; 15,13) y el acento que se pone en las prescripciones legales sugieren esta fecha tan tardía.

III. Género literario. Son muy pocos los autores que todavía pretenden defender la historicidad de esta obra. La mayoría está de acuerdo en que se trata de un relato didáctico, cuya máxima preocupación es la providencia de Dios. Son válidas sus numerosas referencias a la historia de Israel, pero entendidas no como elementos de una narración exacta y fidedigna, sino como ilustraciones vivas de una enseñanza concerniente al papel y al destino del pueblo israelita dentro de la historia humana.

IV. Doctrina. Aunque Jdt no pueda considerarse libro histórico, con todo está dedicado a exponer una doctrina cuyas raíces se hunden en el hecho eminentemente histórico de la intervención divina en la historia humana a través del acontecimiento del éxodo (cf. Skehan en CBQ 25, 94-110). Se transponen artificialmente ciertos elementos, muy separados entre sí, de la historia de Israel, interpretándolos a la luz del hecho experimental del éxodo. Judit (Israel) no podrá por menos de superar a todos los poderes de este mundo, sencillamente porque Dios sacó a su pueblo de Egipto con brazo extendido. Es esencial que Israel pronuncie una vez más su profesión de fe en medio del desconcierto histórico del período posexílico. Y nuestro libro es la oportunidad para hacerlo así.

V. Contenido. El libro de Judit podría dividirse como sigue:

I. Situación de peligro para los judíos (1,1-7,32)
II. Liberación de los judíos (8,1-14,10)
III. La victoria (14,11-16,25)

COMENTARIO

18 **I. Situación de peligro para los judíos (1,1-7,32). 1.** Nabucodonosor reinó en Babilonia de 605 a 561. *los asirios:* El Imperio asirio llegó a su fin cuando Nabopolasar, padre de Nabucodonosor, destruyó Nínive en 612. El que se establezca una relación históricamente imposible entre Nabucodonosor y Nínive, así como el detalle del comandante en jefe de los persas (2,4), nos dice que el autor trata de componer una imagen a base de todos los opresores más importantes que conoció Israel. Se trata del mundo enfrentado con Israel (Judit). *Arfaxad:* Desconocido. *Ecbátana:* Capital de Media, al este de la moderna Hamadán.

2. El «muro» y su puerta son de proporciones tan descomunales que puede suponerse en el autor únicamente la intención de presentar una imagen de poder y perennidad fuera de lo común. **5.** *Ragau:* Quizá se trate de la moderna Rai, a unos 160 kilómetros al nordeste de Ecbátana. **6.** *Hidaspes:* Río sobre el límite oriental de Persia. *Arioj:* Desconocido por otras fuentes; el reino elamita había desaparecido antes de los tiempos de Nabucodonosor. **7.** *Cilicia:* El sur de Asia Menor. **9.** *río de Egipto:* Wadi el-Arish, entre Egipto y Palestina. *Tafnes:* Ciudad del delta oriental del Nilo. **10.** *Tanis, Menfis:* Ciudades de Egipto. Todas estas referencias geográficas tienen por objeto destacar el escenario, de amplitud mundial, en que se desarrolla esta teología de la historia; los vv. 7-11 abarcan toda la parte occidental del Creciente Fértil. **11.** *un hombre solo:* Evaluación errónea del peso político de Nabucodonosor, que dará una excusa para emprender su campaña militar. **12.** *orillas de ambos mares:* Posible alusión a las tierras situadas entre el Mediterráneo y el mar Rojo, es decir, el Alto Egipto. **13.** La victoria de Nabucodonosor sobre esta potencia imprecisa del Oriente (Arfaxad) sirve para abrirle el camino hacia el Occidente y llevar a cabo sus planes de venganza, consolidando además su reputación de invencible.

2,1. *el año decimoctavo:* El 587, justamente el año en que Jerusalén fue arrasada por el ejército de Nabucodonosor. El autor juzga que ésta es la fecha más adecuada para que el poder mundano decida eliminar a los testigos de la fe. **4.** *Holofernes:* Este nombre es persa. Cf. comentario a 1,1. **5.** *señor:* Nabucodonosor representa el poder rival de Dios en todas las épocas. **7.** *que tengan dispuestos la tierra y el agua:* Expresión persa aludiendo al aprovisionamiento de un ejército invasor sobre el terreno. **8.** Los satélites que se atrevieron a desafiar al gigante tienen que soportar ahora el pago merecido. Todos los elementos de esta ecuación se sitúan en el plano humano, y son de una lógica irrefutable. **19.** *él y todo su ejército:* Se trata de presentar la imagen de un ejército perfectamente equipado, invencible según la apreciación humana, que sale dispuesto a una conquista que se reducirá a un paseo militar.

21. *Bektilez:* Desconocida. **23.** *Put y Lud:* Estos nombres aparecen en Gn 10, donde Put es hijo de Cam (v. 6) y los luditas se asocian a los filisteos. En Gn 10,22, sin embargo, Lud es enumerado entre los

hijos de Sem. *rassisitas:* Desconocidos. **24.** *Abrón:* Desconocido. **25.** *Jafet:* Desconocido. Al autor le interesa más describir la potente máquina guerrera de Holofernes que la exactitud de sus informaciones geográficas. **28.** *Sur y Okina:* Quizá se trate de Dor y Acco, en Galilea occidental. *Yamnia:* Ciudad a orillas del lago de Galilea. Esta campaña sigue un curso errático, imposible. Así como los personajes implicados son figuras compuestas con los rasgos de los principales enemigos de Israel, también esta campaña se extiende por todos los países en que los opresores de Israel llevaron a cabo sus fechorías. De esta forma se va preparando el escenario para la entrada en juego de Israel. Un ejército poderoso, que lo va arrollando todo a su paso, va a sufrir la derrota a manos de una nulidad política y militar.

19 **3,2.** *nos postramos:* Esta actitud rendida sirve, por lo que tiene de contraste, como telón de fondo al desaliento «sin esperanzas» de los israelitas. **6.** *litoral:* Hasta los audaces e indomables fenicios comprenden que es inútil resistir. **7.** *guirnaldas y danzas:* Rasgo griego que sugiere un período de influencia helenística. **8.** *invocándolo como a un dios:* Se ve claro que el autor quiere enfrentar realmente a Nabucodonosor (el orgullo y poder humanos) con el Dios verdadero de Israel (que actúa a través de su pueblo, humilde e insignificante). De hecho, los soberanos asirios y babilonios jamás pretendieron ser tenidos por dioses. El autor atribuye a Nabucodonosor una aspiración en este sentido, que en realidad corresponde a los Seléucidas (cf. Dn 3,5). **10.** *Escitópolis:* Nombre helenístico de Bet-Šan, al sur del lago de Galilea.

4,1. *los israelitas:* El pueblo de Judea se halla sumido en un gran temor no por sus propias vidas, sino por el honor de su Dios y por el templo. Estos israelitas ofrecen una imagen idealizada del pueblo de Dios en la historia humana. Son temerosos de Dios cuanto Nabucodonosor es impío; el conflicto se plantea claramente en un plano religioso. **3.** *exilio:* El retorno del exilio en Babilonia comenzó el año 538. Esta purificación debe referirse a la nueva dedicación del templo por Judas Macabeo en 164, después que fuera profanado por Antíoco IV Epífanes. El autor lleva a cabo intencionadamente estas transposiciones de los acontecimientos históricos.

4. *región de Samaría:* Se establece la línea de resistencia siguiendo la frontera norte de Judea. De todas las ciudades mencionadas, sólo Bet-Jorón, Samaría y Jericó cuentan con obras de defensa. El autor ignora, por conveniencia, la vieja enemistad entre judíos y samaritanos. *valle de Salem:* Nombre arcaico para designar a Jerusalén (Gn 14,17-18). **6.** *Yoyaquim:* En Neh 12,10.12.26 se menciona un sumo sacerdote de este nombre, pero en aquella época Jerusalén se hallaba bajo el control de un gobernador persa civil. Indudablemente, Yoyaquim representa al sacerdocio en general, considerado como elemento central de todo el pueblo de Dios para la defensa del santuario. *Betulia:* No se conoce ninguna ciudad que lleve este nombre. Se trata, evidentemente, de una localidad imaginaria, situada en la estratégica llanura de Esdrelón, cuya posición bloquearía el paso de todos los enemigos tradicionales de Israel que se

dirigían hacia la ciudad de Jerusalén con ánimo de asolarla. En una palabra: es el «lugar» en que el pueblo de Dios y los poderes de este mundo se traban en una lucha inevitable y decisiva.

8. *senado:* Los reyes convocaban a veces asambleas de este tipo (cf. 1 Re 8,1), pero un senado del sumo sacerdote sólo lo encontramos formado en tiempos de los Macabeos (2 Mac 11,27). Una vez más, el interés supremo del autor es inculcar que la empresa objeto de su descripción es, en realidad, el conflicto con que Israel se enfrenta en todas las épocas. **9.** *clamaron a Dios:* Todas las grandes victorias de Israel comenzaron con la oración y la penitencia, pues la intervención divina sólo puede producirse cuando Israel ha clamado desde la «esclavitud de Egipto». **12.** *altar:* Rito del que no hay ninguna otra mención en la Biblia. Israel expone toda su miseria ante su Dios con el espíritu de un mendigo que muestra sus harapos. **13.** *oyó su grito:* Dios no puede permanecer sordo ante la humilde petición de su pueblo oprimido. «En cuanto su grito pidiendo la liberación llegó hasta Dios, él escuchó su gemido...» (Ex 2,24).

20 **5,2.** *convocó a todos los gobernadores:* Israel es tan insignificante que Holofernes ha de llamar a sus vecinos, más conocidos, para informarse de aquellos «montañeses». Hace preguntas de carácter general, prudentes, pero desesperadamente desprovistas de importancia en el caso del pueblo de Dios. *sátrapas:* Otro reflejo de la época persa. **3.** *cananeos:* Esta designación arcaica evidencia el deseo que tiene el autor de asociar a todos los enemigos tradicionales de Israel con el más viejo de sus opresores. **4.** *¿por qué se han negado?:* Holofernes plantea la cuestión capital: ¿por qué es diferente Israel? Así abre paso a una larga disquisición acerca del terco inconformismo de Israel.

5. *Ajior:* Este «pagano bueno», que se comporta como un observador imparcial, expone la extraña historia de aquel pueblo, que no puede explicarse por el juego normal de las fuerzas políticas y militares. Recuerda el testimonio de Balaam con respecto a Israel (Nm 22-24). *la verdad:* Se supone que la nacionalidad de Ajior es un respaldo para la credibilidad de su informe. **6.** *caldeos:* Alusión a Abrahán. **8.** *se fueron a Mesopotamia:* En este contexto, Mesopotamia es la región en torno a Jarán, donde Abrahán se detuvo por primera vez después de haber abandonado Ur (Gn 11,31). El relato bíblico no contiene indicación alguna en el sentido de que esta migración fuera debida a una persecución religiosa. **12.** *país de Egipto:* Este resumen de la historia israelita pretende explicar sus rasgos excepcionales demostrando cómo Dios se ha mezclado en su destino. Israel recuerda las pasadas intervenciones de Dios en otras situaciones desesperadas, y por ello cree posible y «razonable» oponerse ahora a Holofernes. En una palabra: las acciones de Israel no pueden ser comprendidas a menos que se tome en cuenta la premisa de su fe fundada en la experiencia viva del éxodo.

15. *amorreos:* Antiguos habitantes de Canaán o, como en este pasaje, de Transjordania. *Ješbón:* Capital de Sijón, en Transjordania (Nm 21, 21ss). **17.** Según esta interpretación, todas las desdichas de Israel fueron

debidas a su infidelidad. Por esta misma razón resulta invencible mientras permanece fiel. Ajior señala así la verdadera fuente del valor y la fortaleza de Israel. **18.** La vocación de este pueblo consiste en buscar y seguir el camino singular que Dios le ha trazado. **19.** El retorno del exilio se interpreta como la restauración de un Israel que ha sido castigado y se ha arrepentido, el Israel que no puede ser derrotado. **21.** Sentada la premisa de que Israel tiene fe, Holofernes habrá de enfrentarse con Dios. **22.** Las observaciones de Ajior son acogidas, como era de suponer, con ira y desprecio. Constituyendo su tesis una afirmación inequívoca de fe en la presencia efectiva de Dios en la historia humana, no podía ser distinta la reacción del jefe supremo de un gran ejército.

21 **6,2.** *¿quién eres tú, Ajior?:* Para alguien como Holofernes no hay más realidad que el poder terreno, y nadie puede sugerir, hablando en serio, la existencia de otros factores importantes para la humanidad. *¿qué dios hay?:* El conflicto es estrictamente religioso. Sólo puede haber una deidad suprema. **5.** *mercenarios:* Ajior sufre la suerte de todos los profetas: ser despreciado y puesto en ridículo por su advertencia. *pueblo que viene de Egipto:* Israel ni siquiera merece llevar un nombre propio. **6.** Gracias a su «estupidez», Ajior gana para sí y para los suyos el poder compartir el destino de los israelitas. **9.** *mis palabras no fallarán:* Es típico de los grandes de este mundo el rechazar hasta la posibilidad de errar.

15. *Ozías:* Ni este personaje ni los demás gobernadores son mencionados en ningún otro lugar. **18.** *se postró:* También Israel comprende que ha llegado el momento de la verdad. Ahora se enfrentan la fe y las armas. **19.** *humillación:* La humildad y la oración sinceras son las armas de los que confían en Dios. *consagrados:* La alianza ha puesto a Israel al margen de todo lo que representa Nabucodonosor. Este pueblo ha quedado en reserva para el servicio de Dios y ha de contar con su protección. **20.** *consolaron a Ajior:* La fe de Israel acoge a este buen extranjero, cuya honradez le ha llevado a compartir el destino de Israel.

7,3. Belbain y Kiamón son localidades desconocidas. **5.** *encendieron hogueras:* Para prevenirse contra un ataque por sorpresa. **6.** *su caballería:* Se organiza un desfile con las mejores tropas para quebrantar la moral de los israelitas. **7.** *fuentes de agua:* Para tener éxito en un asedio es preciso localizar y guardar bien todos los manantiales. El cerco se va estrechando. Resulta extraño que este poderoso ejército se decida a observar la táctica que le sugieren los edomitas y otros aliados. **15.** *cruel castigo:* Un asedio exige paciencia y no permite al atacante la satisfacción de infligir el castigo personalmente; pero hay una compensación sabiendo que la muerte es lenta y horrible. La estrategia es tan perfecta como cruel.

18. *Akraba... Jusi... Wadi Mojmur:* Probablemente en la zona situada al sudeste de la ciudad de Samaría. **19.** *cercado:* El autor insiste en la magnitud y la estrategia del ejército invasor para impresionar al lector con la situación desesperada de los israelitas acorralados. Las perspectivas se presentaban tan negras como las del Israel posexílico. **22.** La

estrategia resulta despiadadamente eficaz. Por todas partes surgen las pruebas de que la oración no puede igualarse con el poder. **24.** Ozías es un nuevo Moisés atacado por haber conducido al pueblo hasta el desierto para que muera allí (Nm 14,1-4). Al llegar la lucha a este momento, el clamor de los que piden una solución de compromiso se hace ensordecedor. **27.** *ser hechos esclavos:* Eco de las quejas lanzadas contra Moisés (Ex 14,12). **30.** *cinco días:* Ozías trata de levantar la moral poniendo un término definitivo. Una fe así no es perfecta (cf. 8,11-27), pero tal maniobra es comprensible.

22 **II. Liberación de los judíos (8,1-14,10).** **1.** *Judit:* La «judía»; se ha elegido este nombre, poco usual, porque Judit representa a toda la nación judía. Su larga genealogía deja fuera de dudas que pertenece al pueblo de la alianza. **2.** *su propia tribu:* Más adelante se identificará como la tribu de Simeón (9,2). **3.** *insolación:* Judit había quedado viuda muy pronto y en circunstancias especialmente duras por lo repentino del suceso. *en el campo:* Alusión arcaizante a los enterramientos de los patriarcas. *Balamón:* Es probable que sea una variante del nombre Balbaim; cf. 4,4; 7,3. **5.** *una tienda:* Una especie de aposento de verano sobre el terrazo de la casa, donde podía permanecer más retirada y con mayor austeridad. Allí ora Judit y espera la llamada de Dios. **6.** La vigilia del sábado y de la luna nueva será una solemnidad en la época talmúdica (quizá se trate de una glosa). **7.** *muy hermosa:* Un hecho providencial que servirá para que Judit entre en tratos con Holofernes. Teniendo en cuenta que en Israel se celebraban los matrimonios a edad muy temprana, podría tener unos dieciocho años. **8.** *temerosa de Dios:* La vida de Judit está centrada en Dios, como corresponde a una auténtica israelita. Hubiera podido casarse de nuevo, o vivir espléndidamente con sus riquezas, pero prefirió dedicar su vida a la oración y a la caridad.

11. Judit se hace cargo de la situación desesperada. Dios ha elegido quien actúe en su nombre y, como siempre suele ocurrir, la elección resulta sorprendente. **14.** *discernir su mente:* Israel debe aprender a confiar en Dios, sin intentar anticipársele en la acción, y mucho menos forzarla. El designio misterioso de Dios con respecto a su pueblo ha de mantenerse en secreto hasta que él mismo decida revelarlo. Dios es celosísimo de su libertad de acción, mientras que a Israel siempre le acecha la tentación de espiar sus decisiones. **17.** *mientras esperamos:* En las situaciones desesperadas, la paciencia y la oración son la actitud ideal de un verdadero israelita. Llegará el momento de actuar, pero entre tanto hay que aguardar a que Dios tome la iniciativa. **18.** *dioses hechos por mano de hombre:* Observación optimista que sale al paso muchas veces durante el período posexílico. El exilio consiguió desilusionar por completo a Israel de su vieja inclinación a la idolatría; ahora, en medio de un mundo turbulento, oscuro, la oración y la paciencia parecen ser los únicos recursos. **20.** Judit corrobora la posición de Ajior: mientras Israel permanezca leal para con su Dios, será invencible. **22-23.** Cada israelita debe llevar el peso de su fe inquebrantable. Es indudable que el autor piensa en sus propios contemporáneos. Judit recuerda a sus paisanos la

irónica posibilidad de que su falta de fe les acarree una desdichada derrota justamente cuando Dios se dispone a otorgarles una victoria gloriosa.

24. *demos ejemplo:* Los jefes deben ser los primeros en asumir la responsabilidad de demostrar una fe resuelta. **25.** *deberíamos agradecer:* La situación debe interpretarse como una oportunidad de contarse entre los héroes de Israel, todos los cuales pasaron por la prueba del fracaso aparente. Se urge, por tanto, a todos para que se unan al verdadero Israel de la fe, personificado por Judit. *prueba:* Cf. v. 12. **27.** *advertencia:* Israel es el campo de Dios, que ha de ser arado y rastrillado por el sufrimiento antes de dar una cosecha espléndida. **29.** La sabiduría de Judit procede, más que del estudio o la posición social, de su sólida piedad. **31.** *ruega por nosotros:* Ozías reconoce que a él mismo le falta unión con Dios. **33.** *por mi mano:* Los jefes, dudosos y vacilantes, se ven superados cuando Dios elige su propio instrumento inverosímil y dirige el extraño curso de la salvación. De nuevo se nota que el autor está profundamente influido por el relato del Exodo, en que Israel es liberado «por mano de Moisés» (cf. Ex 9 y 14 *passim;* cf. Skehan, CBQ 25, 94-110). **34.** *no os diré:* Es esencial que el plan de Dios se mantenga secreto para que así quede garantizada la absoluta gratuidad de su salvación.

23 **9,2.** Este patriarca no había desempeñado un papel glorioso en la historia de Israel (Gn 49,5-7; 2 Cr 34,6). Quizá hayamos de ver aquí un nuevo indicio del tema del «instrumento inverosímil». *diste una espada:* Simeón y Leví degollaron a los siquemitas por haber violado a su hermana Dina (Gn 34). El autor entiende que una vez más los extraños están poniendo sus manos violentas sobre la virgen hija de Jacob. **3.** La seducción de Dina debe ser vengada con la seducción del ofensor; se anticipa así la táctica que Judit va a seguir con Holofernes. **5.** Se declara aquí el tema teológico central de todo el libro: Dios gobierna la historia. Israel es, por definición, un testigo de este hecho dramático, aunque muchas veces desconcertante. Afirmarlo así era particularmente necesario en la época posexílica, cuando se tenía la impresión de que el Dios de las promesas había perdido el control de la historia.

7. Los asirios representan aquí a todos los que piensan que la fuerza decisiva en la historia humana es el poderío militar y político. *el que quebranta las guerras:* Cita del Cántico de Moisés (Ex 15,3 en los LXX). La evidente similitud entre este cántico y el tema de Judit confirma la impresión de que el autor trata de componer una teología de la historia de Israel. El Israel creyente nunca se extinguirá, porque su Dios es el Dios del éxodo, el Dios que desafió victoriosamente al faraón. **8.** Israel no puede ser destruido porque Dios lo ha colocado aparte; es un pueblo consagrado y Dios se ha comprometido a defenderlo contra toda profanación. **10.** *el esclavo:* Cf. Sab 18,11, donde se encuentra esta misma afirmación con referencia a la victoria del éxodo. *mano de una mujer:* Posiblemente se alude a la ejecución de Sísara por Jael (Jue 4,17-22); aquí se aplica a Judit.

11. *Dios de los humildes:* Tema común de muchos salmos y característico de la piedad posexílica. **12.** *Señor de los cielos y la tierra:* El creador configuró el primer instante de la historia y tiene también bajo su dominio el último; por consiguiente, de él depende toda la historia que media entre ambos. **13.** *un discurso seductor:* Este engaño entra también en el arte de la guerra, al igual que el espionaje; la seducción de Judit en este contexto no es menos digna que la espada de David.

24 **10,3.** *atavíos festivos:* Ha llegado el momento de pasar de la plegaria a la acción. **4.** *seducir:* Judit es mujer y combate con armas de mujer. **5.** *provisiones:* Era preciso evitar cualquier violación de las leyes relativas a los alimentos; la piedad de Judit llega casi al escrúpulo. **6.** *Ozías:* Incluso el Israel «oficial» es mero espectador en esta ejecución inesperada de los planes de Dios. **13.** *hablar sinceramente:* El uso del disimulo como táctica guerrera era tenido en muy alta estima en aquellos tiempos. Sería demasiado ingenuo escandalizarse por semejante conducta. **17.** *escolta:* Los asirios son seducidos fácilmente por esta atractiva mujer. **19.** *engañar a todo el mundo:* Conforme aquellos hombres altaneros van cayendo en la trampa, advierten, sin sospechar nada, que éste sería un magnífico ardid. La sabiduría humana es locura ante Dios. **20.** *tienda:* El adorno que ostenta esta tienda de campaña, indudablemente exagerado, refleja el carácter de un potentado enérgico, pero orgulloso y sensual.

11,4. *ten ánimo:* Situación irónica en que la víctima da alientos a su verdugo. **5.** El autor se cuida de dejar bien sentada la veracidad de Judit. Las observaciones ambiguas que ésta hace, en la perspectiva del lector resultan sustancialmente ciertas. **6.** Holofernes representará perfectamente su papel. Lo que él no sabe es que le ha correspondido representar el personaje malvado. **12.** *les ha prohibido comer:* La insistencia en las normas de alimentación es típica del judaísmo tardío (Dn 1). **15.** Judit permite que Holofernes saque unas conclusiones que no son las que se desprenden lógicamente. **16.** *tales obras:* Para Holofernes significa esto su propia victoria; en realidad, se trata de la increíble noticia de su derrota. **17.** *quedarme contigo:* Estas palabras tienen un sentido muy distinto para Judit y para Holofernes. También la historia admite varias interpretaciones, pero su verdadero sentido sólo se revelará plenamente al final. *cada noche:* Judit consigue envolver al sensual Holofernes mientras representa el papel de la incauta y piadosa damisela, engañándole hasta lograr autorización para algo que será elemento importante en su estrategia. **19.** Holofernes es invitado a tomar parte en los planes secretos de una hermosa mujer: un recurso infalible para lograr su colaboración en un proyecto que tendrá resultados muy distintos de los que él prevé. **20.** Aquellos hombres admiran las pruebas de sabiduría que da la mujer; la verdad es que la sabiduría de Judit ha consistido en averiguar la locura que los posee a ellos. **22.** *bien ha hecho Dios:* Perfectamente dicho, pero sin conocer el alcance de las propias palabras. El autor se acredita como un maestro de la narrativa. **23.** *mi Dios:* Cierto que el Dios de Judit será también su propio Dios, pero no de la manera que

él lo entiende (cf. Dn 5,34-37). Holofernes está ya completamente hipnotizado y listo para su ejecución. Nadie está tan ciego como el hombre orgulloso.

25 **12,2.** Reflexión típica de la piedad posexílica, con su preocupación por las prescripciones rituales. **4.** *por mi mano:* Cf. 8,33 y comentario. **7.** *cada noche:* Se establece un plan de excursiones nocturnas para no despertar sospechas más tarde. **9.** *por la tarde:* Judit pasa seguramente el día ayunando. **11.** *Bagoas:* Este nombre es persa. **12.** *desgracia:* Holofernes representa el tipo del potentado mundano y sensual para quien el placer es la ley suprema. **15.** *vestidos de fiesta:* Hay que adornarse convenientemente para el día de la victoria israelita. **16.** *ardiendo en deseo:* Los orgullosos son traicionados por sus propias pasiones. **18.** Nótese la sutil ambigüedad en las palabras de Judit.

13,1. *despidió a los asistentes:* Holofernes prepara cuidadosamente la satisfacción de sus deseos, pero también su propia muerte. **4.** *exaltación de Jerusalén:* Ya no hay ambigüedad. Judit se alza junto a Holofernes como agente inverosímil de Dios para proteger su santuario y liberar a su pueblo indefenso. **5.** *tu heredad:* Todo esto ha ocurrido porque Dios, libremente, se comprometió en la historia israelita a través del acontecimiento del éxodo. **6.** *su espada:* La palabra griega sugiere una cimitarra persa o un puñal, no la pesada espada de combate. **7.** *dame fortaleza:* Es la confrontación culminante y decisiva de la fe humilde y el orgulloso poder mundano. Este relato está seguramente influido por la victoria de Jael sobre Sísara (que también tiene lugar en la llanura de Esdrelón; Jue 4,21) y la derrota de Goliat a manos de David (1 Sm 17,51).

11. *abrieron la puerta:* La espera aparentemente interminable del pueblo de Dios obtiene al final por premio una dramática victoria. *Dios... está con nosotros:* La fe constante de Israel en la presencia de un Dios protector queda plenamente justificada. Esta fe se vio duramente probada en el desolador período posexílico. **13.** *todo el pueblo:* Es la victoria de todo el pueblo de Dios en todos los tiempos. *fuego para alumbrar:* La victoria de Israel en el éxodo fue descrita como una luz en medio de las tinieblas (Ex 12,29ss; 14,24). **14.** *por mi mano:* Cf. 8,33 y comentario. **15.** *mano de mujer:* La fortaleza de Israel está en lo que el mundo considera debilidad, es decir, en la fe y en la oración. **16.** Judit puso en peligro su virtud para salvar a su pueblo, pero se insiste en que salió indemne. **18.** *sobre todas las mujeres:* Cf. Lc 1,28.42. **20.** *arriesgaste tu vida:* Israel sólo podrá salvarse por el sacrificio que subordina las exigencias personales al bien común.

14,1. *sobre el parapeto:* Todo el mundo debe ser testigo del triunfo definitivo de la fe. **2.** *al romper el alba:* Una vez más se consuma la victoria de Israel al amanecer (cf. 13,13 y comentario). La «victoria» del sol sobre las tinieblas es un símbolo del triunfo de la fe sobre el caos ciego del mal. **5.** Ajior puede garantizar la identidad de aquella cabeza, y en calidad de representante de los extranjeros amigos de Israel debe atestiguar que su fe en la vocación de Israel está justificada. **10.** *creyó firmemente:* La sinceridad del buen extranjero da por resultado su conversión total al verdadero Dios. *se circuncidó:* Han de observarse todas las prescripciones legales.

26 **III. La victoria (14,11-16,25).** **11.** *al romper el alba:* Cf. 13,13; 14,2 y comentarios. **13.** *esclavos:* Alusión despectiva a la condición de los israelitas en Egipto. **18.** *nos han engañado:* La sabiduría ha prevalecido sobre la fuerza.

15,3. Este dramático «cambiarse las tornas» es característico de todas las escenas apocalípticas. **4.** No es posible identificar estas ciudades. **5-7.** El autor se complace en explicar detalladamente las circunstancias de la derrota y mortandad de los enemigos. **6.** *consiguieron grandes riquezas:* Cf. Ex 12,35-36. **8.** *Yoyaquim:* Cf. 4,6 y comentario. **9.** *gloria de Jerusalén:* Judit es exaltada por haberse comportado como el instrumento perfectamente dócil en manos de Dios. La gloria de todo israelita consiste en dejar que Dios actúe libremente a través de él. Los textos de la liturgia cristiana aplican estas palabras a la Virgen María. **10.** *con tu propia mano:* Cf. 8,33 y comentario; P. W. Skehan, CBQ 25, 94-110. **12.** *iniciaron una danza:* Lo mismo que Miriam dirigió una danza con las mujeres de Israel después de la victoria sobre Egipto (Ex 15,20). *guirnaldas:* Este rasgo claramente griego sugiere una fecha de composición durante el período helenístico (333-63 a. C.).

27 **16,2.** El cántico de Judit recibe el nombre de «cántico nuevo», al estilo de Sal 96; 98. **3.** *quebranta la guerra:* Cf. 9,7 y comentario. *su morada:* La victoria de Israel se debe a la presencia de Dios, invisible, pero eficaz, en medio de su pueblo. **4.** *desde el norte:* Aunque Asiria está situada al este de Palestina, la ruta de invasión procede del norte. **6.** *por mano de una mujer:* Cf. comentario a 8,33; 14,10. **10.** *persas... medos:* Incluso estos intrépidos guerreros se quedan pasmados ante el atrevimiento de esta muchacha del despreciado Israel. **12.** *esclavos fugitivos:* Los poderosos (como Holofernes) ridiculizaban a los israelitas que huyeron de la esclavitud en Egipto (6,5); ahora se han cambiado las tornas. **14.** *fueron creadas:* Tema característico de Sal; así, por ejemplo, 33,9; 104,30. **16.** *sacrificio:* Eco de las campañas de los profetas contra el formalismo en el culto. **17.** *fuego y gusanos:* Clásicas imágenes para describir la suerte final de los malvados (cf. Eclo 7,19; Is 66,24).

19. *Judit consagró:* Actitud desprendida que recuerda Est 9,10. El botín pertenece a Dios, que otorgó la victoria. **20.** *tres meses:* Cf. 3 Mac 6,30-40. *en Jerusalén:* Es claramente Jerusalén, no Betulia, la ciudad liberada. Ha quedado claro que el santuario, en definitiva, es inviolable. **22.** *desposarla:* El matrimonio es considerado como un obstáculo para la total dedicación a Dios a que aspira Judit. **23.** *edad avanzada:* Un reflejo de los rasgos patriarcales que significan el favor divino. **24.** Estos actos finales de generosidad son los que normalmente ponen fin a las biografías heroicas. **25.** *durante largo tiempo:* Un eco de la época de los jueces (cf. Jue 3,11; 3,30; 5,32). Este «largo tiempo» puede aludir también a la paz y a la alegría escatológicas y definitivas de Israel.

ESTER

BIBLIOGRAFIA

28 B. Anderson, *Esther:* IB; A. Barucq, *Esther* (BJ; París, ²1959); Eissfeldt, OTI 505-12, 591-92; H. Gunkel, *Esther* (Tubinga, 1916); A. Miller y J. Schildenberger, *Die Bücher Tobias, Judith und Esther* (BB; Bonn, 1940); L. B. Paton, *The Book of Esther* (ICC; Nueva York, 1908); F. X. Roiron, *Les parties deutérocanoniques du livre d'Esther:* RSR 6 (1916), 1-16; L. Soubrigou, *Esther* (PSB 4; París, 1949).

INTRODUCCION

29 **I. Texto y canonicidad.** Est se nos ha conservado en dos formas sustancialmente distintas: un texto hebreo, considerado por la mayoría de los investigadores como original, y un texto griego (también en dos formas bastante divergentes: los LXX y Luciano), que es traducción libre del hebreo y añade a éste seis largas secciones (deuterocanónicas). Cuando san Jerónimo tradujo este libro, recogió las secciones en griego al final de su obra. En el presente comentario han sido restituidas al lugar que les corresponde, señalándolas con letras mayúsculas. La numeración griega (11,2-12,26; 13,1-7; 13,8-14,19; 15,1-16; 16,1-27) es la adoptada en numerosas traducciones. Las adiciones griegas a Est son las partes «deuterocanónicas», y fueron puestas en tela de juicio, como de costumbre, por san Jerónimo. Pero fueron finalmente admitidas como canónicas por el Concilio de Trento.

II. Autor, lugar y fecha de composición. Est fue escrito por un judío desconocido, en Susa (Persia) o en Palestina, durante el período que va de finales del siglo v a finales del II a. C. La traducción y adiciones en griego posiblemente se hicieron poco antes del año 114 (cf. F,11 [11,1]).

30 **III. Género literario.** Sobre este punto, las opiniones de los investigadores abarcan toda la escala, desde el puro mito a la historia estricta. Numerosos críticos, sin embargo, están a favor de una opinión intermedia, suponiendo que el libro contiene elementos históricos mezclados con adornos literarios insertados con mayor o menor generosidad (así, J. Schildenberger, H. Gunkel, O. Eissfeldt, A. Barucq). Especialmente las adiciones griegas tienen todo el aspecto de creaciones literarias. Tampoco el autor se propuso escribir historia en sentido estricto, como salta a la vista en las inexactitudes históricas, las coincidencias poco corrientes y otros rasgos característicos del folklore (todos los cuales se irán señalando a lo largo del comentario). Por otra parte, no hay razón alguna que obligue a desechar la posibilidad de que exista un núcleo histórico indeterminado, y la descripción generalmente exacta de la vida persa viene a apoyar aquella posibilidad. Muchos detalles de Est sugieren

que se trata de un relato ficticio. Las mismas diferencias entre el texto hebreo y las adiciones griegas demuestran que el libro fue recibiendo una serie de adornos a lo largo de su historia. De ahí las innumerables dificultades sobre la edad de Mardoqueo y sobre la esposa de Jerjes (Amestris). Además, la simetría artificial es signo de ficción: gentiles frente a judíos; Vaští frente a Ester; la ejecución de Amán en la horca y la elevación de Mardoqueo al puesto de visir; la purga antisemita y la matanza de los gentiles. En la obra se evidencia una ley de contrastes. Por otra parte, no se puede discutir la posibilidad de persecuciones judías durante la época persa, y la historia de Ester y Mardoqueo puede tener algún fundamento en estos hechos. Tal como ha llegado a nosotros, ha sido libremente desarrollada como «leyenda festiva» de una fiesta de los Purim, que en sí nos es desconocida por otras fuentes.

31 **IV. Doctrina.** El autor hebreo destaca la dramática liberación de los judíos frente al poder de un gran imperio que los encontró culpables de inconformismo. De esta manera subraya la inviolabilidad del pueblo de Dios en la historia. Esta tesis constituye el tema de la fiesta de los Purim, que ya se celebraba por entonces, y que el autor trata de explicar y apoyar con su obra. Si trata de evitar deliberadamente toda referencia explícita a Dios, ello es debido, según creen algunos, a la intervención de redactores más tardíos que no querían ver asociado el nombre de Dios a las celebraciones abiertamente profanas de los Purim. Otros atribuyen la falta de claras referencias religiosas a una persecución. El traductor-autor griego amplía el tema de la Providencia divina hasta abarcar un campo cósmico y apocalíptico: el pueblo de Dios, incomprendido, pero leal, será rescatado de su aparente situación desesperada que le ha sido impuesta por una historia humana dominada por las potencias seculares.

32 **V. Contenido.** El libro de Ester puede dividirse como sigue:

I. Prólogo: sueño de Mardoqueo y su lealtad (A,1-17 [11,2-12,6])
II. Ester sustituye a la reina Vaští (1,1-2,23)
III. Amán maquina la destrucción de los judíos (3,1-15; B,1-7 [13,1-7])
IV. Ester y Mardoqueo recurren a Dios (4,1-16; C,1-30 [13,8-14,19])
V. Se prepara la intervención liberadora de Dios (D,1-16 [15,1-16]; 5,1-14)
VI. Se cambian las suertes (6,1-8,12; E,1-24 [16,1-24]; 8,13-9,19)
VII. La fiesta de los Purim (9,20-10,3)
VIII. Epílogo: interpretación del sueño de Mardoqueo (F,1-11 [10,4-11,1])

COMENTARIO

33 **I. Prólogo: sueño de Mardoqueo y su lealtad (A,1-17 [11,2-12,6]). 1.** *el segundo año:* Es el 484 a. C. *primer día de Nisán:* Hacia el 15 de marzo. *Mardoqueo:* El nombre es babilónico, derivado del dios Marduk. **2.** *Susa:* Capital de Elam; más tarde pasaría a ser residencia invernal de los monarcas persas (en cuanto al aspecto arqueológico,

cf. J. Finnegan, *Light from the Ancient Past* [Princeton, ²1959], 21-22, 243). **4.** *uno de los cautivos:* Puesto que tal deportación tuvo lugar en 598, Mardoqueo debería de tener más de cien años (!). Algunos críticos sugieren que era descendiente de aquellos cautivos; otros sostienen que al autor no le preocupaba la fecha exacta de la deportación. *Jeconías:* O Joaquín (2 Re 24,8.15).

5-11. Las imágenes son típicas de la literatura apocalíptica. Israel, a merced de poderosos opresores y perdida toda humana esperanza, aguarda una intervención divina que invertirá dramáticamente su suerte, restaurándole en paz y gloria. Esta visitación divina se describe habitualmente bajo los rasgos de una convulsión de la naturaleza, seguida de la quietud repentina de una victoria total. El redactor griego adaptó la historia de Ester para ilustrar la futura victoria cósmica del pueblo de Dios sobre las potestades aparentemente invencibles de este mundo. El sueño será luego interpretado en el epílogo (F,1-11 [10,4-12]). **12-16.** El texto hebreo (6,3) adopta un punto de vista diferente sobre el éxito de Mardoqueo al desbaratar el complot que se tramaba contra la vida del rey, pero aquí se afirma explícitamente que fue recompensado.

17. *Amán:* Identificado como un «bugeo», equivalente, al parecer, de Agagita (cf. 3,1). Este término lo relaciona con el rey amalecita derrotado por Saúl, de la misma tribu que Mardoqueo (cf. 1 Sm 15,7-9). De esta forma, la pugna entre Mardoqueo y Amán viene a ser una prolongación de las sangrientas luchas entre Israel y Amalec y, en una perspectiva apocalíptica, entre el pueblo de Dios y las fuerzas impías de este mundo. *por causa de los dos eunucos:* Se da a entender que Amán estaba complicado en aquella conspiración, y de ahí su resentimiento contra Mardoqueo. El texto hebreo sugiere una razón más personal para esta enemistad (3,5).

34 II. Ester sustituye a la reina Vaští (1,1-2,23). 1. *provincias:* El Imperio persa estaba dividido en circunscripciones administrativas llamadas satrapías, de las que había trece en la época que nos interesa. Las 127 provincias debían de ser otras tantas subdivisiones de aquellos otros distritos mayores. En los vv. 2-9, el autor se muestra interesado por destacar el poderío de Jerjes I (485-464), llamado «Asuero» aquí y en Esd 4,9; cf. Dn 9,1. **2.** *Susa:* La residencia de invierno, distinta de Persépolis, capital real. **9.** *la reina Vaští:* Ninguna otra fuente habla de una reina persa con este nombre. Más aún: Heródoto dice que la esposa de Jerjes se llamaba Amestris *(Historia,* 9, 108-13). **11.** *mostrar su belleza:* Probablemente se trata de un eufemismo. El rey, medio embriagado, trataba de exponer indecentemente a su esposa. **12.** *sumamente airado:* El desafío al potentado y las consecuencias imprevisibles que ello trae consigo son temas frecuentes en los relatos populares sobre la corte. **13.** *los sabios:* Se nota una cierta ironía en este despliegue de la poderosa máquina estatal persa por una cuestión tan insignificante. **18.** *se rebelarán:* Otro toque sardónico; realmente es difícil creer que lo ocurrido pudiera llegar a constituir un problema, teniendo en cuenta las condiciones sociales de aquella época. Toda la descripción (17-22) parece ser deliberadamente exagerada.

2,3. *todas las vírgenes jóvenes y hermosas:* Sería ingenuo tomar al pie de la letra esta afirmación. Con esta búsqueda por todo el Imperio no se pretende otra cosa que realzar la belleza de Ester al abultar los términos de la competición. **5.** *un cierto judío:* El texto hebreo presenta aquí a Mardoqueo. El traductor griego, quizá por respecto a su fuente, decidió no eliminar esta repetición. **7.** Hadassá es un nombre hebreo que significa «mirto»; el nombre de Ester tiene, casi con toda certeza, origen babilónico. Los judíos que vivían en países extranjeros llevaban frecuentemente dos nombres. *hija:* Las relaciones entre Mardoqueo y Ester se caracterizan por una gran ternura y una firme lealtad. El representa la cabeza sabia y fría de Israel; ella, su corazón cálido y tierno. **9.** *la muchacha le agradó:* Ester aparece como la belleza natural y seductora que a su encanto físico añade las cualidades, más sutiles y expresivas, del tacto, la prudencia y la sensibilidad.

35 10. *su origen:* El rey no debe advertir que se está enamorando de una mujer que pertenece a la raza «enemiga». También encontramos aquí uno de los temas favoritos de la narrativa popular. **11.** *día a día:* Mardoqueo no podía entrar en el harén, pero se mantenía al tanto de los acontecimientos mediante el recurso de seguir atentamente los rumores que podía captar. Resulta sorprendente, habida cuenta del v. 16, que se muestre tan íntimamente asociado a Ester. **12.** *tratamiento de belleza:* Resulta un tanto extraño que el rey, del que se dice que se sentía muy solo, tuviera que esperar todo un año la deseada compañía. Una vez más, las exigencias literarias se sobreponen a las consideraciones históricas. **15.** *ella no pidió nada:* Una delicada manera de subrayar su natural hermosura y la acción oculta de la providencia divina (cf. Dn 1).

16. *el décimo mes:* Entre el 15 de diciembre y el 15 de enero. *el séptimo año:* Estamos ya a más de tres años de la deposición de Vaští (!). Algunos sugieren que Jerjes pudo haber estado ausente con motivo de las campañas en Grecia (sus ejércitos destruyeron Atenas en 480). **18.** *una gran fiesta:* La mención frecuente de banquetes suntuosos evoca el ambiente de las fiestas de los Purim, que indudablemente influyeron en la composición de este libro, y que se distinguían por los festejos y los regalos (9,22).

19. El TM está corrompido; sea cual fuere el sentido exacto del pasaje, lo que queda claro es que el autor trata de llamar la atención del lector (después de las distracciones que ha podido tener con la lectura de los episodios del harén) sobre aquellos elementos que tienen importancia para el curso sucesivo de la historia, es decir, la posición de Mardoqueo, el origen oculto de Ester, los servicios de Mardoqueo al rey (que se supone que no fueron recompensados) y la consignación de este hecho en los anales del rey.

36 III. Amán maquina la destrucción de los judíos (3,1-15; B,1-7 [13,1-7]). 1. *después de estos sucesos:* Expresión bíblica muy común para introducir una situación que el autor no desea explicar más amplia-

mente. Amán, el «agagita», está ahora en una posición desde la que puede causar grave daño a Mardoqueo, el hermano tribal de Saúl (1 Sm 15,7-9). **2.** *doblaban la rodilla y se inclinaban:* No hay razón para pensar que ello fuera algo más que un acto convencional, muestra de cortesía y respeto, pero en nuestro relato se le atribuye un cierto sentido religioso. **4.** *un judío:* El nudo de la cuestión. Mardoqueo sufre persecución por ser judío, un hombre «diferente», que se somete sólo a Dios. **6.** *todos los judíos:* Amán extiende su odio a todos los judíos, y ello da a Mardoqueo la prueba de que aquél es el enemigo irreconciliable de su pueblo.

7. *Nisán:* Entre el 15 de marzo y el 15 de abril. *el año duodécimo:* El 474, cinco años después que Ester fuera proclamada reina. Se abrevia la secuencia de los acontecimientos para imprimirle el adecuado ritmo dramático. «Pur» es un término babilónico que el autor se cuida de traducir. Los antiguos recurrían frecuentemente a echar suertes para conocer los designios ocultos de los dioses sobre el momento propicio para emprender una acción. Se trae aquí el término babilónico para explicar el origen de la fiesta de los Purim, que probablemente se había copiado de los babilonios. (Cf. A. Bea, *De origine vocis pûr:* Bib 21 [1940], 198-99). *en presencia de Amán:* Una persona idónea echaba las suertes (posiblemente con unos guijarros marcados), de forma que Amán comprobaba los resultados por sí mismo.

37 **8.** Se acusa a los judíos de ser inasimilables y desobedientes. **9.** *para destruirlos:* Toda potestad secular que aspire a ejercer una autoridad total tiene que considerar lógicamente como una amenaza el reconocimiento de la soberanía de Dios, y en consecuencia ha de actuar contra ella. *diez mil talentos de plata:* Esta suma fantástica (equivaldría a muchos millones de pesetas) introduce el importante elemento del precio de la sangre. El pueblo de Dios será tasado en dinero; sus miembros dejan de ser considerados personas inviolables en virtud de una elección libre y por amor.

10. *el rey:* En esta lucha entre Amán y Mardoqueo, Jerjes desempeña un extraño papel neutral. Se presenta como un personaje singularmente ingenuo y simple, fundamentalmente bueno, pero manipulado por las fuerzas del bien y del mal. El hecho de que el Jerjes que conocemos por la historia no responda a esta imagen es una prueba más de que el autor no se proponía hacer una obra esencialmente histórica. **11.** La noble actitud del rey ante la truhanería de Amán es algo muy distinto de lo que cabría esperar de un déspota oriental. Podría tratarse de una aceptación diplomática, o quizá el autor quiere dejar a salvo la inocencia del rey, concentrando todas las censuras en Amán.

12. *sellado con el anillo real:* Un anillo que tenía engastado el sello real, cuya impronta garantizaba la autenticidad y el carácter autoritativo del documento que la ostentaba (cf. v. 10). **13.** Estas medidas tan duras e inmisericordes, nada propias de los monarcas persas de la dinastía aqueménida, han de entenderse a la luz del deseo patente en el autor de ilustrar el carácter definitivo de la lucha entablada entre el pueblo de

Dios y las potestades de las tinieblas. El texto griego (13,1-7) trae copia del documento.

38 **B,1 [13,1].** *la carta:* Esta ampulosa carta, compuesta por el autor griego, se detiene en las supuestas faltas de los judíos. Constituye una expresiva muestra de los sentimientos que albergan quienes se sienten ofendidos por la actitud de un pueblo religioso. **3.** *Amán... sabiduría:* Como portavoz de una sabiduría meramente humana, Amán se encontrará con que sus mejores intenciones son menospreciadas por quienes viven de acuerdo con las exigencias superiores de una sabiduría divinamente inspirada. **4.** *un pueblo de mala voluntad:* El pueblo judío, guiado por la visión divina que le abre panoramas más amplios, ha de parecer inevitablemente desleal y recalcitrante. Sus leyes, que lo sitúan aparte de quienes se guían por los dictados de la mera razón, serán juzgadas como un elemento de discordia y disgregación. *la unidad del imperio:* La misión profética de Israel en medio de las naciones exige a este pueblo dar testimonio de los caminos de Dios, y en consecuencia perturbará la armonía de todo orden meramente humano. **5.** Es fácil imaginarse las peores cosas a propósito de un pueblo que practica unos ritos fuera de lo corriente y que se guía por principios desconocidos. **6.** *el día catorce:* La suerte había caído sobre el día trece (3,7). La discrepancia quizá pudiera explicarse como una réplica literaria a la matanza de los enemigos de los judíos en Susa (9,18), o quizá se deba a una variación en la fecha de la fiesta de los Purim.

3,14. *una copia del decreto:* El TM resume en este pasaje. En su estilo más sobrio se limita a notar la promulgación del decreto. **15.** *apresuradamente:* No parece necesario darse tanta prisa teniendo todavía once meses antes de la fecha fatídica. Pero se introducen de cuando en cuando observaciones como ésta a fin de intensificar el ritmo del relato. *festejaban:* El rey y Amán descansan y se regocijan. Nótese el contraste entre la población consternada (que después tendrá alegría) y los gobernantes contentos y tranquilos (que luego serán confundidos).

39 **IV. Ester y Mardoqueo recurren a Dios (4,1-16; C,1-30 [13,8-14,19]).** **1.** *saco y cenizas:* Un áspero vestido hecho de pelo de camello y el cabello revuelto son signos de un espíritu atormentado. **2.** *puerta real:* El habitual chismorreo llevará pronto a Ester la noticia de que Mardoqueo se ha presentado en público con el atuendo propio de una gran tribulación. **4.** *él se negó:* Con ello se enterará Ester de que la situación es desesperada. **7.** *la suma exacta de dinero:* Mardoqueo está bien informado, y al lector se le recuerda de paso el carácter venal de este crimen.

8. *por el bien de su pueblo:* Se recuerda a Ester que los puestos elevados entrañan responsabilidades graves. Si quiere como si no, lo cierto es que tiene en sus manos la suerte de incontables compatriotas suyos. Una adición en el texto griego del v. 8 subraya que el pueblo se enfrenta con la muerte. **11.** *sin ser convocada:* No hay pruebas en las fuentes profanas de que el incumplimiento de este tipo de prescripciones llevara consigo un castigo tan duro. Es probable que el autor haya recargado

este pasaje para acentuar el riesgo que Ester corre por causa de su pueblo. *no he sido convocada:* Todo camino está cerrado. No es posible eludir el peligro de muerte. **13.** *no te imagines:* La vida de todos los miembros del pueblo de Dios depende hasta tal punto de los demás, que nadie puede salvarse sin procurar al mismo tiempo la salvación de sus hermanos.

14. *por otro conducto:* El autor hebreo elude nombrar a Dios. Sea cual fuere el sentido de este «otro conducto» (Dios o un elemento humano), lo cierto es que implica la intervención de la providencia divina. Ester se encuentra ante el dilema de sacrificar su propia vida para que se salve su pueblo, pues sólo esa misma fe puede asegurarle que con tal acto ganará su propia salvación. **16.** Triunfa la fe cuando Ester decreta un ayuno que observarán por igual los judíos y ella misma con sus siervas. *yo perezco:* Se ha hecho el sacrificio supremo. Poco importa si la muerte sigue o no realmente. La esencia del culto es la entrega incondicional de sí mismo en manos de Dios para que él disponga a discreción.

40 C,1-30 (13,8-14,19). *oró:* El autor griego, fiel a su perspectiva teológica, introduce ahora dos oraciones con intención de subrayar claramente el carácter espiritual de los dos actores principales. **2-5.** El Señor omnipotente ha usado su fuerza para proteger a Israel en el pasado. Se recurre a los motivos de la omnipotencia y la omnisciencia para inducir al Señor a que intervenga. El autor griego cae en la cuenta de que el resto retador de Mardoqueo podía obedecer a motivos menos limpios, y es muy importante eliminar semejante posibilidad; el planteamiento de la cuestión ha de estar completamente claro. **8-9.** Aparecen los motivos habituales de una lamentación nacional: «tu pueblo», «tu heredad», «tu porción, que tú redimiste». Cf. Sal 74; 79. **10.** *entonar alabanzas:* Tema familiar en la lamentación: Dios tiene que salvar a su pueblo para que éste pueda entonar sus alabanzas (Sal 79,13). **11.** *con la muerte ante sus ojos:* No ha de quedar la más leve duda en cuanto al carácter definitivo de la amenaza; se trata de la alternativa apocalíptica de vida o muerte.

12 (14,1). *angustia mortal:* Se subraya la decisión suprema que para Ester significa su sacrificio, porque está plenamente convencida de que va a la muerte. **13.** *polvo:* Probablemente es un eufemismo en vez de estiércol. **14.** La plegaria de Ester combina motivos de una lamentación individual y nacional; ella se encuentra «sola», la nación ha «pecado» (17), etc. **22.** Se pide al Señor que no permita la victoria de los ídolos, que son nada. Si falla ahora en liberar a Israel, ello traerá consigo un fortalecimiento de la idolatría. En última instancia, sería el triunfo de las potencias seculares y, consecuentemente, la declaración de que Dios no existe. *sus consejos:* Está en tela de juicio si es válida la interpretación que da Dios a la historia y a toda la realidad o a la que da el hombre. Amán representa el consejo meramente humano: es poderoso, cuenta con recursos, se siente decidido y orgulloso. Si esta sabiduría prevalece, es que Dios no existe. **23.** *dame valor:* Ester actúa en nombre de Dios, y ha de reconocer que sin su ayuda sería demasiado débil para

llevar adelante su misión. **26.** *aborrezco el lecho:* Nuevamente se manifiestan los escrúpulos del autor griego. Desde su punto de vista, es esencial que Ester quede libre de toda sospecha de que admite voluntariamente el trato con un infiel. **27.** *signo de grandeza:* Se alude indudablemente a su corona o a cualquier otra insignia regia que pudiera suponer aprobación de las creencias paganas. **28.** *a la mesa de Amán:* Pero más tarde será ella la que le invite a él (5,4). **30.** *de mi miedo:* Ester pasa por la angustia de toda persona religiosa que ve aproximarse la prueba decisiva para su fe.

41 V. Se prepara la intervención liberadora de Dios (D,1-16 [15, 1-16]; 5,1-14). D,1-16. El autor griego convierte el sobrio relato hebreo en una escena viva y dramática, en que resaltan el peligro mortal por que atraviesa Ester y la valentía con que ésta le hace frente. Este recurso sirve para realzar el contraste entre la situación desesperada de los judíos y su liberación dramática e instantánea; entre la aparente locura de la esperanza religiosa y su final justificación gloriosa. **5-7.** La riqueza y la intensidad emocional de la escena son una buena preparación para el clímax que se alcanza en el v. 8. **8.** *Dios cambió:* Justo en el momento en que según todas las previsiones humanas Ester debía ser rechazada y condenada, interviene Dios y se cambian las suertes. La cólera salvaje del rey se muda en simpatía y benevolencia (cf. 5,1-3). Merece notarse el cambio: un déspota soberbio y despiadado se convierte en esposo gentil y solícito. **10.** Aunque el texto es oscuro, parece implicar que el rey conoce ya el origen de Ester (cf. 2,10).

5,3. *la mitad de mi reino:* Exageración evidente. **4.** *ven hoy en compañía de Amán:* La extraña petición de Ester inicia una estrategia que culminará con la caída de Amán. **8.** *ven mañana en compañía de Amán:* Esta dilación contribuye a aumentar la intensidad de la intriga y da al autor una oportunidad para presentarnos a Amán en la cumbre de su orgullo y satisfacción de sí mismo. Ester pasa ahora a segundo plano y se destacan Amán y Mardoqueo. No es verosímil que el rey tolerase esta dilación, pero el relato exige que Amán muera el mismo día que debía ser ejecutado Mardoqueo.

10. *Amán se dominó:* Envanecido después de recibir tan alto honor, Amán puede permitirse el ser momentáneamente indulgente. **12.** *a nadie más que a mí:* El lector ocupa la posición ventajosa de quien está en el secreto, que cambia por completo el significado del episodio. Amán, amenazado ya por la desgracia, se envanece de su buena fortuna. **14.** *cincuenta codos:* La increíble altura del patíbulo (casi 30 metros) subraya la enormidad del odio irracional que sentía Amán. Más aún: la seguridad que tiene respecto a su victoria le anima a publicarla tan aparatosamente.

42 VI. Se cambian las suertes (6,1-8,12; E,1-24 [16,1-24]; 8,13-9,19). 6,3. *nada se hizo:* Se contradice con otra afirmación anterior (A,16), y ello significa que la recompensa era insignificante o que se emplea aquí una fuente distinta. **4.** *Amán había entrado:* La coincidencia ofrece un perfecto clímax dramático, y el lector espera que este malentendido se desarrolle con todo su aire de justicia poética. **7.** *recompen-*

sar: El orgulloso Amán, que todo lo relaciona con sus propios intereses, cae en la trampa y prepara un trono para aquel mismo a quien antes destinara una horca. **10.** *Mardoqueo el judío:* Amán —ambicioso, astuto y poderoso— se deja cegar por la soberbia y cae en una irreparable desgracia; Mardoqueo, en cambio, que confiaba humildemente en Dios, es elevado con igual rapidez al honor y a la gloria. **12.** *cubierta su cabeza:* El gran Amán esconde ahora su rostro por el dolor y la vergüenza. **13.** *la raza judía:* Hasta la esposa de Amán comprende que la vieja lucha a muerte entre el israelita y el «agagita» acaba de decidirse. **14.** *llevaron a Amán:* Ahora se precipita Amán hacia su propia condenación. ¡Con qué horribles presentimientos se acercaría a tomar parte en este segundo banquete!

7,3. *la vida de mi pueblo:* Se supone que el rey conoce ya el origen de Ester (cf. 2,10). **4.** Ester pone en claro que sólo la ha impulsado el peligro de destrucción que amenaza a su pueblo. La misma esclavitud como consecuencia de los manejos de Amán le hubiera resultado tolerable. **5.** *¿quién es y dónde está?:* Haciendo pleno uso de la técnica del «tú eres ese hombre» (cf. 2 Sm 12,7), el autor prepara el escenario para identificar al despreciable reo que se atrevió a tanto como a maquinar la ruina del heroico Mardoqueo y de la incomparable reina Ester. En la realidad, la ignorancia del rey hubiera resultado incomprensible (cf. 3, 11-15); en el relato sirve para subrayar la culpabilidad de Amán.

6. *aterrado:* El que ayer mismo aparecía como el alegre compañero del rey y de la reina, hoy se encuentra aislado, huidizo, marcado ya por la sombra negra de la muerte. El mismo terror que Amán había hecho caer sobre los judíos se abate ahora pesadamente sobre él. **7.** *suplicar a la reina Ester:* Ahora le toca a Amán experimentar lo que siente un condenado. **8.** *hacer violencia a la reina:* Ciertamente no era ésta la intención de Amán; pero ahora que ha caído, todo cuanto haga se volverá en su contra. *fue cubierto:* Señal de condenación. Es como prepararlo para ser ejecutado. **9.** *colgadlo:* Se ha completado el círculo. La advertencia bíblica de que quien cava el hoyo termina por caer en él (Sal 7, 16) ha resultado exacta.

8,1-3. Mardoqueo sustituye a Amán. Pero todavía resta por salvar el pueblo. **7.** *lo que creáis oportuno:* La potestad imperial está ahora al servicio de los justos. Aquel mismo que amenazaba con destruirlos se ha puesto ahora a su disposición. **8.** *no puede ser revocado:* Pero una nueva orden neutralizará los efectos del anterior decreto «irrevocable». **11.** *atacarlos:* Se alienta oficialmente el incumplimiento del anterior decreto. Es decir, que se incita a la anarquía por real decreto (!).

43 En la adición deuterocanónica, E,1-24 (16,1-24), se encuentra copia del decreto. **E,4.** *el Dios que todo lo ve:* El autor griego nos retrata un Jerjes bastante inverosímil, alguien a quien está engañando un pérfido intrigante que busca servirse del poder regio para sus maquinaciones incalificables, pero que afortunadamente es descubierto antes de que se consume un mal irreparable. Es posible que la intención de nuestro autor sea sugerir que hay hombres irreligiosos que intentan torcer

una creación buena en sí volviéndola contra los designios de Dios, pero que llegado el momento es posible desenmascararlos y condenarlos. **7.** *antiguas historias:* El sentido es que, por desgracia, semejante perfidia no estuvo reservada a las épocas carentes de civilización. **10.** *macedonio:* El que se identifique ahora a Amán como un griego bien puede ser un reflejo de una mentalidad antihelénica propia de la época en que vivió el autor. De todas formas, este personaje representa la astucia mundana que intenta frustrar los verdaderos fines de la creación. **12.** *el reino y la vida:* La persecución de Amán contra los judíos, a los que intentó presentar falsamente como súbditos desleales, era en realidad un acto contrario a los mejores intereses del rey. **14.** *macedonios:* Los griegos, bajo el mando de Alejandro, que era un macedonio, conquistaron efectivamente el reino persa. **15.** *no son malhechores:* Los judíos parecen desleales a primera vista porque su patriotismo está condicionado por su fe; de hecho, sin embargo, son los súbditos más leales por la simple razón de que el mismo imperio no puede subsistir si no es gracias a Dios. **17.** *ignorar:* El decreto «irrevocable» queda sin efecto al suspenderse las sanciones. **18.** *toda su familia:* Lo mismo que el triunfo de Mardoqueo ha beneficiado a todo su pueblo, la gente de Amán se hunde con él. **19.** *sus propias leyes:* Hay altos principios que exigen desaprobar aquel rígido conformismo que negaba a los judíos su derecho a ser diferentes. **20.** *ayudadles:* Esta autorización (u orden en tono suave) puede obedecer al deseo de explicar cómo una minoría hebrea pudo defenderse con éxito. **21.** *ha mudado el día:* No hay día tan gozoso como aquel en que la perdición se cambia en júbilo. **24.** *implacablemente destruida:* Esta amenaza exagerada es una prueba más de que el autor griego situó esta confrontación en la perspectiva apocalíptica de una victoria o una derrota total.

44 **8,15-17.** El TM consigna las celebraciones que hubo en Susa y en las provincias. **17.** *abrazaron el judaísmo:* Las intervenciones dramáticas de Dios en la historia tienen un propósito: forzar una decisión por parte de todos los hombres. Unirse al pueblo de Dios o perecer. **9,1.** *se invirtió la situación:* En el día de la condenación se verá cómo el triunfo inminente de los enemigos de Dios queda transformado en la victoria de su pueblo. **2.** *ninguno pudo resistir:* Al final, las armas caerán de manos de los enemigos de Dios. **10.** *no saquearon:* Se trata de una guerra santa, implacable, pero desinteresada (cf. vv. 15-16). No se incurre en el desatino de Saúl (cf. 1 Sm 15,9-23). **13.** *también mañana:* Los dos días dedicados a la venganza en Susa explican que en esta ciudad se retrasase la celebración de los Purim. **18.** *el día quince:* La fiesta se retrasa en Susa para dedicar un día más a la venganza. Algunos sugieren que la verdadera razón que explicaba la diferencia en cuanto a la fecha de las celebraciones ya había sido olvidada.

45 **VII. La fiesta de los Purim (9,20-10,3). 20.** *consignó por escrito estos acontecimientos:* Alusión a las fuentes utilizadas por el autor. **21.** *celebrarlas cada año:* La principal intención del relato hebreo era apoyar, alentar e interpretar la fiesta tradicional de los Purim. **23.** Se

resume ahora la historia de los Purim (vv. 23-28). **24.** *enemigo de todos los judíos:* Tras la figura de Amán se transparenta el rostro de todos los enemigos que ha conocido el pueblo de Dios a través de todas las épocas. (En cuanto a «pur» o «suerte», cf. comentario a 3,7). **27.** *obligación inviolable:* Este solemne recordatorio parece reflejar una cierta indiferencia que cundía entre los judíos de aquella época con respecto a la celebración de esta fiesta (cf. v. 28). **29.** *escribió para confirmar:* A la influencia de Mardoqueo se añade ahora la de la reina Ester. *esta segunda carta:* Si bien no se establece claramente la distinción entre las cartas de Mardoqueo, el v. 23 indica que escribió de hecho más de una sobre esta misma materia. **30-31.** La insistencia repetida es señal de preocupación por consolidar una práctica ya existente. *ayuno y súplica:* Se refleja aquí la práctica tardía de ayunar la víspera de los Purim, imitando así las plegarias de Ester y los judíos antes de que la primera se presentara ante el rey.

10,1. impuso un tributo: Esta observación intrascendente puede que tenga la intención de dar al relato el aspecto de una gran antigüedad y hacerlo así más digno de confianza. *islas del mar:* Las islas griegas. **2.** *en las crónicas:* Fórmula tomada casi al pie de la letra de Re (por ejemplo, 1 Re 16,14.20.27). *heraldo de paz:* Se evoca la figura de Mardoqueo como símbolo de triunfo para el pueblo de Dios.

46 VIII. Epílogo: interpretación del sueño de Mardoqueo (F,1-11 [10,4-11,1]). F,1. *la obra de Dios:* Resumen del mensaje teológico del autor griego. La inesperada liberación de un pueblo que ya estaba a punto de ser hollado por las ruedas de las potestades seculares es prueba de que Dios hará justicia a la esperanza religiosa al final de los tiempos. **2.** El extraño sueño de Mardoqueo (A,5-11 [11,5-11]) se interpreta ahora como una prefiguración de su propia experiencia, y, a través de ésta, del desenlace final de la historia. **3.** *el río:* Ester representa el instrumento débil y desproporcionado de que Dios gusta servirse para dar cumplimiento dramático a sus designios. **5.** Mardoqueo y Amán, los «dragones», simbolizan a los dos protagonistas en la lucha incesante entre el bien y el mal. **6.** *signos y grandes maravillas:* La salvación de Israel, desde el éxodo hasta Armageddón, se va realizando a través de unas sorprendentes intervenciones de Dios (los *magnalia Dei*). **8.** *se cumplieron:* Incluso acontecimientos que parecen fortuitos obedecen al plan trazado por Dios. **10.** *celebrar estos días:* La clave de la fiesta de los Purim es la renovación de la fe en la providencia divina. **11 (11,1).** *cuarto año:* Probablemente el 114 a. C., aunque Eissfeldt, OTI, 590, piensa que se trata de 78-77. *que decía ser:* Parece que hay en el fondo una cierta desconfianza de la comunidad alejandrina con respecto a la de Jerusalén. *carta de los Purim:* El mismo libro de Ester. No cabe duda de que la traducción griega y sus adiciones precedieron inmediatamente a la introducción de esta fiesta en la comunidad judía de Egipto. *Lisímaco:* El supuesto traductor de Est al griego.

39

JONAS

JEAN C. McGOWAN, RSCJ

BIBLIOGRAFIA

1 J. Alonso, *Lección teológica del libro de Jonás,* en *Misc. A. Pérez Goyena* (Madrid, 1960), 79-93; E. Biser, *Zum frühchristlichen Verständnis des Buches Jonas:* BiKi 17 (1962), 19-21; J. A. Díaz, *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo:* Bib 40 (1959), 632-40; A.-M. Dubarle, *Jonas:* RSPT 46 (1962), 181; A. Feuillet, *Jonas:* VDBS 4 (1948), 1104-31; íd., *Le Livre de Jonas:* «Revue du Clergé Africain» 18 (1963), 509-21; íd., *Le Livre de Jonas* (BJ; París, 1951); íd., *Le sens du Livre de Jonas:* RB 54 (1947), 340-61; íd., *Les sources du Livre de Jonas:* RB 54 (1947), 161-86; D. N. Freedman, *Jonah 1,16:* JBL 77 (1958), 161-63; A. M. Goldberg, *Jonas in der jüdischen Schriftauslegung:* BiKi 17 (1962), 18-19; O. Knoch, *Das Zeichen des Jonas - Vorbild Christi:* BiKi 17 (1962), 15-16; G. Landes, *The Kerygma of the Book of Jonah:* Interpr 21 (1967), 3-31; N. Lohfink, *Jona ging zur Stadt hinaus:* BZ 5 (1961), 185-203; O. Loretz, *Gotteswort und menschliche Erfahrung* (Friburgo, 1964); íd., *Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung:* BZ 5 (1961), 18-29; J. Schildenberger, *Was bedeutet die literarische Gattung für die Auslegung der biblischen Bücher:* BiKi 17 (1962), 4-7; L. A. Schökel, *Jonás,* en *Doce Profetas Menores* (LISA; Madrid, 1966); J. Schreiner, *Eigenart, Aufbau, Inhalt und Botschaft des Buches Jonas:* BiKi 17 (1962), 8-14; R. B. Y. Scott, *The Sign of Jonah: An Interpretation:* Interpr 19 (1965), 16-25; J. D. Smart, *Jonah:* IB 6, 871-94; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets* (Londres, 1928); N. H. Snaith, *Notes on the Hebrew Text of Jonah* (Londres, 1945); G. B. Stanton, *The Prophet Jonah and His Message:* BS 108 (1951), 237-49, 363-76; U. Steffen, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung* (Gotinga, 1963); A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes* (París, 1954).

INTRODUCCION

2 I. Autor y fecha. Los comentaristas que han interpretado este libro como una narración histórica identifican a Jonás con el profeta del siglo VIII que aparece en 2 Re 14,25 y le tienen por autor del libro. Sin embargo, la mayoría de los investigadores actuales niegan que Jonás sea el autor, y fechan el libro entre 400 y 200 a. C. Sus argumentos podrían resumirse como sigue. El tono satírico que emplea el autor para hablar del profeta en tercera persona sugiere que no hablaba de sí mismo. La

ausencia de detalles significativos, tales como el país en que el gran pez arroja a Jonás y el nombre del rey de Nínive, prueba que el autor no hablaba de acontecimientos contemporáneos. El lenguaje del libro no es el que correspondería al siglo VIII. Un cierto número de palabras empleadas en el libro no se encuentra en el resto del AT, sino únicamente en la literatura hebrea tardía. El empleo de ciertos aramaísmos indica una fecha posterior al siglo VIII (cf. A. Gelin, R-T 1, 745; Loretz, BZ 5, 19-25). La mentalidad del autor encaja mucho mejor a mediados del siglo V. Otros libros del AT, como Esd, Neh, Rut, atestiguan el hecho de que en el Israel posexílico había una fuerte corriente de interés por la cuestión de las relaciones entre Israel y los demás pueblos, y esta actitud resultaría un adecuado trasfondo para el tema de Jonás. Por estas razones, este libro, de autor desconocido, ha de fecharse entre 400 y 200.

3 **II. Integridad.** La unidad de composición de este libro ha sido negada por algunos, que encuentran en él aparentes interpolaciones y transposiciones. Pero los intentos que se han hecho para recomponer el relato en su forma «original» dan la impresión de ser muy artificiales. Los investigadores más recientes defienden la unidad de este libro en conjunto (cf. Feuillet, BJ 9). Sin embargo, los investigadores están de acuerdo en que el salmo del cap. 2 no encaja del todo bien en el conjunto de la obra. Su lenguaje difiere del que se emplea en el resto del libro, que carece de los aramaísmos que aparecen por todas partes. Más significativo, sin embargo, es que el sentido del salmo parece indicar que, efectivamente, se halla fuera de contexto. Es un cántico de acción de gracias, cuyo *Sitz im Leben,* al parecer, es la liberación de un peligro. El peligro de muerte se expresa mediante el simbolismo del agua, pues para los israelitas, al igual que para los babilonios, el mar era el reino de la muerte. El salmo de Jonás contiene expresiones que hacen de él un cántico de acción de gracias apto para ser entonado por cualquier israelita que se sintiera liberado de un peligro mortal. Pero no es precisamente el que podría cantar un individuo desde el vientre del gran pez que se lo ha tragado. Más lógico hubiera sido que Jonás cantara este salmo después de su liberación, cuando ya se encontraba en tierra firme.

A. R. Johnson *(Studies in Old Testament* [ed. H. H. Rowley; Edimburgo, 1950], 82-83) opina que este salmo es una composición independiente introducida en el relato por el mismo autor o por un interpolador. Esto se haría para suplir la plegaria que se menciona en 2,2, sin tener en cuenta el que encajara bien o no, o para dar expresión a la gratitud de Jonás por haber sido liberado, en cuyo caso se hallaría fuera de lugar. El himno expresa la gratitud en un lenguaje típico de los salmos de acción de gracias por la liberación de un peligro mortal, sin especificar las circunstancias concretas. Pero ello no implicaría que no sea original, pues es frecuente que los salmos no se adapten a unas circunstancias concretas.

4 **III. Género literario.** Si se estudia este libro en relación con su *Sitz im Leben* en el Israel posexílico; si se le compara con las leyendas de los profetas, los relatos de acciones simbólicas y las parábolas del AT; si se le coteja con las fuentes de que, al parecer, depende; si se le analiza en cuanto a su forma externa estilística, se sacará en consecuencia que esta composición tiene más los rasgos de un relato didáctico que de una narración histórica.

La situación existencial de Jonás no puede determinarse con la misma exactitud que en el caso de otros libros del AT. La obra en sí no muestra indicio alguno de las circunstancias concretas que pudieron influir en su composición. Nada se nos dice ni del autor ni de los lectores a quien éste destinaba su obra. Ahora bien, si es cierto que apenas sabemos nada de la situación existencial concreta, en cambio tenemos alguna idea acerca del trasfondo cultural del libro en general. Y sobre este trasfondo nos es posible entender mejor la intención didáctica del autor. En una época en que los israelitas estaban tentados de esperar más la destrucción de sus enemigos que su salvación, el autor proclama un mensaje sobre la amplitud con que se extiende la misericordia del Señor.

Entre otros relatos del AT que tienen como tema las actividades proféticas, hay dos tipos con los que podría compararse la narración de Jonás: las leyendas de los profetas y los relatos de acciones simbólicas (cf. Bentzen, IOT 283-93; A. Robert, R-T 489-91). Las leyendas de los profetas son un desarrollo tardío del género histórico, cuyos autores se toman ciertas libertades con los hechos reales a fin de inculcar una lección (cf. 1 Re 12,33-13,32; 17-19; 2 Re 8,7-15; 9,1-12). Las narraciones de acciones simbólicas son relatos en que el comportamiento del profeta adquiere valor de signo (cf. 1 Re 20,35-43; 22,11; 2 Re 13,14-19; Is 20; Jr 27,1-8; Ez 4,1-15). Las semejanzas entre el relato de Jonás y estos otros dos tipos de narraciones referentes a los profetas sugieren que el autor de Jonás se propuso ante todo transmitir un mensaje religioso.

R. B. Y. Scott *(op. cit.)* identifica el género literario de Jon como una parábola con ciertos elementos alegóricos. Otros comparten esta misma interpretación (Van Hoonacker, *op. cit.,* 316-18; Smith, *op. cit.,* 499; Bentzen, IOT 1, 145; J. D. Smart, *op. cit.,* 272). En el libro se encuentran características comunes con las parábolas del AT (2 Sm 12, 1-14; 14,6-8; 1 Re 20,39-41; Is 5,1-6; 28,24-28): estructura compacta, viveza, brevedad, intención didáctica. Jon es menos abstracto que las parábolas; expone su tema y retrata a su personaje con apariencias de historicidad. Todas las parábolas del AT manifiestan claramente su intención mediante el recurso de incluir normalmente en el último versículo una explicación del sentido del relato. El autor de Jon no ofrece un epílogo que explique las cosas. Como faltan estas dos características de las parábolas veterotestamentarias, preferiríamos aplicar a Jon el término más genérico de «ficción didáctica» en vez de llamarlo «parábola», que se aplica en un ámbito más reducido.

5 Mediante un estudio de los paralelismos que presenta este libro con 1 Re, Jr y Ez, Feuillet *(Les sources du livre de Jonas:* RB 54, 161-86) llega a la conclusión de que Jon no es ni mera leyenda popular ni simple relato histórico; más bien se trataría de una obra hecha por

un israelita muy docto que había asimilado la Escritura hasta el punto de sentirse capaz de utilizarla para sus propósitos didácticos particulares.

Aunque los investigadores difieren en cuanto al nombre con que haya de designarse el género literario a que pertenece Jon, en lo que están de acuerdo es en que el libro no puede calificarse de histórico. Las razones que alegan pueden resumirse como sigue. Carece de los detalles topográficos, históricos y cronológicos exactos que deberían dar a esta narración la forma precisa del relato histórico. Presenta, por el contrario, ciertos rasgos grotescos, tales como el pez y la planta, que envuelven toda la narración en un halo de leyenda. La estructura del libro —su neta división en dos partes artificiosamente paralelas— viene a subrayar irónicamente la paradoja que encierra el argumento. La semejanza de situaciones entre Jon 4,3 y 1 Re 19,4, y hasta el chocante contraste que presentan las figuras de Jonás y Elías, sugieren que el autor se propuso deliberadamente hacer un paralelo de la historia de Elías con fines didácticos. Los personajes principales de la narración son más típicos que reales. Las repetidas veces que este libro se hace eco de otros pasajes del AT son una prueba de que está cuidadosamente elaborado como simple composición literaria. El tono de ironía, sutilmente logrado tanto en la estructura como en la forma en que se han utilizado los anteriores libros de la Escritura, sugiere que el autor se propuso escribir sátira más que historia. La brevedad y la trama perfectamente compacta que presenta el libro, que no da más detalles de los precisos para ir directamente a su mensaje religioso, insinúan un propósito didáctico más que histórico. El final brusco del relato, una vez que se ha logrado exponer la lección moral que se proponía el autor, sugiere que éste no pretendía hacer un relato de un determinado acontecimiento histórico con su correspondiente desenlace, sino que más bien compuso un relato como ilustración de su mensaje religioso. Las fórmulas usadas para describir a Dios (1,9; 4,2), así como la afirmación de la misericordia universal del Señor que aparece en el último versículo del libro, sugieren que el relato del profeta recalcitrante sirvió como vehículo para transmitir los puntos de vista teológicos del autor. Por todas estas razones, Jon ha de clasificarse como narración didáctica, satírica por su tono y portadora de un profundo mensaje teológico.

6 **IV. Contenido.** Jon es una composición artificialmente estructurada con una doble división que tiene su importancia con vistas al mensaje teológico que transmite. Jonás se beneficia de la misericordia del Señor en la primera parte, pero en la segunda se muestra envidioso porque otros se benefician de esa misma misericordia. El libro de Jonás puede dividirse como sigue:

I. Primera misión (1,1-2,11)
  A) Vocación de Jonás (1,1-2)
  B) Huida a Tarsis (1,3)
  C) La tempestad (1,4-16)
    a) Recaen las sospechas sobre Jonás (1,4-9)
    b) Significado de la tempestad (1,10-12)
    c) Jonás es arrojado al mar (1,13-16)
  D) El gran pez (2,1-11)
    a) Jonás es engullido por el pez (2,1-2)
    b) Himno de acción de gracias (2,3-10)
    c) La liberación (2,11)

II. Segunda misión (3,1-4,11)
  A) Jonás es enviado de nuevo (3,1-4)
    a) El mensaje del Señor (3,1-2)
    b) La predicación de Jonás (3,3-4)
  B) Conversión de Nínive (3,5-10)
    a) El arrepentimiento (3,5-9)
    b) El perdón (3,10)
  C) La cólera de Jonás (4,1-4)
    a) Las razones de Jonás (4,1-3)
    b) La respuesta del Señor (4,4)
  D) Jonás bajo la calabacera (4,5-11)
    a) La amargura de Jonás (4,5-8)
    b) La reprensión del Señor (4,9-11)

COMENTARIO

7 **I. Primera misión (1,1-2,11).** Es significativa la división del libro en dos partes que corresponden a las dos misiones del profeta. En la primera, el recalcitrante Jonás se beneficia de la misericordia del Señor; en la segunda, toma muy a mal el que otros disfruten de esa misma misericordia.

8 **A) Vocación de Jonás (1,1-2). 1.** *la palabra del Señor:* Jonás se sitúa en la tradición de los profetas llamados por Dios y enviados a anunciar su Palabra (cf. 1 Re 17,2-3; Os 1,1; Joel 1,1; Miq 1,1; Sof 1,1; Ag 1,1; Zac 1,1). *Jonás, hijo de Amittay:* «Jonás» significa «paloma». Oseas llama a Israel «paloma loca» (7,11) y dice que Efraím retorna como una paloma. Jonás, deseoso de limitar la misericordia de Dios, representa al Israel posexílico, tan mezquino de ideas con respecto a sus vecinos. El hijo de Amittay es el Jonás de 2 Re 14,25. **2.** *vete a Nínive, la gran ciudad:* La misión de Jonás recuerda la que se encomendó a Jeremías con respecto a todas las naciones (Jr 1,5). Nínive era capital del Imperio que destruyó a Israel en 721 y principal santuario de la diosa Ištar, cuyo animal sagrado era la paloma. No se explican los motivos de esta extraordinaria misión ni se dan más detalles: ¿En qué lengua hablaría el profeta? ¿Con qué autoridad?

9 **B) Huida a Tarsis (1,3). 3.** *Tarsis:* Muy verosímilmente la ciudad de Tartessos, colonia fenicia en el sur de España. Para los israelitas era tanto como el límite extremo del mundo (cf. 1 Re 10,1; Sal 48,8; 72,10; Ez 38,13). *lejos del Señor:* El autor atribuye al profeta una idea muy corriente en el Próximo Oriente antiguo: la presencia de un Dios

está circunscrita por los límites del territorio en que habitan sus fieles. La expresión se repite dentro del mismo versículo. *Joppe:* Este puerto es la moderna Jaffa.

10 **C) La tempestad (1,4-16).** La huida del rebelde Jonás es frenada en seguida por una tempestad enviada por el Señor del mar y la tierra (cf. Sal 139,7-12), de cuyas manos nadie puede escapar.

11 a) RECAEN LAS SOSPECHAS SOBRE JONÁS (1,4-9). **4.** A lo largo de toda la narración se subrayará la intervención de Dios en calidad de causa primera (2,1.11; 4,6.8). **5.** *los marineros:* El correspondiente término arameo no se encuentra nunca en hebreo clásico, pero es corriente en el Talmud y en las obras midráshicas. *navío:* Se usa aquí el término arameo en vez del hebreo que aparecía en 1,4. **6.** *se acuerde:* Esta expresión aramea se encuentra en Dn 6,3, pero no en el resto del AT. Se utiliza frecuentemente en los Targumes. El autor trata de subrayar en este pasaje el irónico contraste entre los marineros paganos, que comprenden la necesidad de que cada cual invoque a su Dios, y el profeta que no sólo ha tratado de huir del verdadero Dios, sino que ahora duerme sin darse cuenta de la tempestad desencadenada como un castigo contra él. **7.** *por culpa de quién:* Esta expresión, que omite el griego, revela la creencia común en que la ofensa cometida por un individuo contra un dios podía ser causa de una tempestad en el mar (cf. 1 Sm 14,36-42). *echaron a suertes:* En Israel, lo mismo que en los demás países de la antigüedad, se usaba este recurso para decidir las cuestiones dudosas (cf. Jos 7,14; 1 Sm 10,20-21; Nm 26,55). El autor incluye en su relato estos episodios de la tempestad y las suertes para poner de relieve que el profeta recalcitrante no puede eludir las exigencias del Señor. **9.** *que hizo el mar y la tierra seca:* Es intencionada por parte del autor la ironía que supone esta respuesta, en que se confiesa creer en un Dios que es Señor del mar y de la tierra, presente en todas partes. Jonás lo sabe, y, sin embargo, ha intentado huir de él tomando un barco hacia los límites extremos del mundo. Esta inconsecuencia es paralela de otra inconsecuencia más profunda en que caerá el profeta al reconocer que el Señor es un Dios misericordioso (4,2) y pedir, al mismo tiempo, que no demuestre piedad alguna para con los ninivitas (4,1).

12 b) SIGNIFICADO DE LA TEMPESTAD (1,10-12). **10.** Los marineros no conciben que alguien pretenda resistir a un dios sabiendo que éste es Señor de la tierra y del mar. **11.** *se calme:* Esta expresión sólo aparece en pasajes tardíos del AT (Prov 26,20; Sal 107,30), pero es frecuente en el Talmud y en las obras midráshicas. **12.** *arrojadme al mar:* Jonás se da cuenta de que la única forma de salvar el navío y sus tripulantes es que le arrojen a él, que es el único culpable, por la borda. De nuevo el autor emplea la ironía. Jonás se muestra muy humanitario por su buena disposición para salvar la vida de estos marineros paganos a costa del sacrificio de la suya propia; sin embargo, más tarde no se mostrará tan humano en la actitud que adoptará con respecto a los ninivitas amenazados de destrucción. La propuesta de Jonás no indica un cambio efectivo de corazón, pues simplemente lamenta que su intento de fuga

no haya tenido éxito y resulte peligroso para otros, pero no se arrepiente de haber desobedecido al Señor.

13 c) JONÁS ES ARROJADO AL MAR (1,13-16). **14.** *como has creído conveniente:* En su plegaria al Dios de Jonás, los marineros paganos le recuerdan que la responsabilidad por la tempestad, el resultado de las suertes y el destino de Jonás no recaen sobre ellos. **15.** *lo echaron al mar:* Ez 26,27 amenaza con que los marineros paganos, así como todo el poder y las riquezas de Tiro, serán arrojados al mar, pero aquí resulta que es un profeta israelita el que es echado al mar por unos marineros paganos. **16.** *ofrecieron un sacrificio al Señor:* No se ha de sacar la conclusión de que se convirtieron al Dios de Jonás, sino más bien que son hombres religiosos y dispuestos a reconocer el poder del dios que domina tormentas.

14 **D) El gran pez (2,1-11).** La intervención maravillosa del Señor, que demuestra su poder sobre todas las criaturas y acontecimientos utilizándolos como instrumentos a su servicio, puede compararse a la actividad divina en la narración de Elías (1 Re 17,6); nadie puede ocultarse de su poder.

15 a) JONÁS ES ENGULLIDO POR EL PEZ (2,1-2). **1.** *un gran pez:* La intención del autor al introducir este episodio se entiende mejor comparando su relato con las leyendas de los profetas contenidas en Re (1 Re 12,33-13,32; 17-19; 2 Re 8,7-15; 9,1-2) y con las narraciones de acciones simbólicas (1 Re 20,35-43; 22,11; 2 Re 13,14-19; Is 20; Jr 27,1ss; Ez 4,1ss). En semejantes relatos, los autores manejan libremente los hechos para mejor inculcar una lección religiosa (cf. Bentzen, IOT 1, 238-39; A. Robert, VDBS 5, 418; J. Delorme, R-F 1, 413-20). Interpretando simbólicamente el relato de Jonás, tendríamos que el profeta, cuyo nombre significa «paloma», es Israel; el gran pez simboliza a Babilonia, y los tres días de permanencia en el vientre del monstruo equivalen al exilio.

1. *tres días y tres noches:* Jr 51,34 compara al rey de Babilonia con un gran monstruo que ha engullido a Israel, e Is 27,1 representa también al opresor de Israel como un monstruo marino. Sin embargo, J. C. Ball («Proceedings of the Society of Biblical Archeology» 20 [1898], 9ss) señala que los caracteres cuneiformes que significan Nínive son una combinación de los símbolos para designar pez y casa, y de este hecho W. O. E. Oesterley y T. H. Robinson argumentan que muy posiblemente la permanencia de Jonás en el vientre del gran pez representa, en sentido haggádico, su estancia en Nínive (Oesterley-Robinson, *Introd.*, 378). En tal caso, es posible que el autor trate de sugerir un cierto paralelismo entre la experiencia de Jonás en Nínive y la experiencia de Israel en Babilonia.

16 b) HIMNO DE ACCIÓN DE GRACIAS (2,3-10). Este salmo de gratitud por haber sido liberado es una interpolación que equivale a la plegaria pronunciada por Jonás cuando se halla dentro del vientre del pez (→ 3, *supra*). Es posible que el himno sea un conjunto de expresiones tomadas de Sal, o al menos un eco de estas composiciones. Hay muchos

paralelos (Sal 32,6; 42,8; 66,12; 69,2; 88,18) en los que el agua es símbolo de un peligro mortal. Pero estos paralelos no han de interpretarse necesariamente como el resultado de una copia directa, ya que pueden tener su origen en el trasfondo común y en el lenguaje estereotipado de este género literario. El simbolismo del agua aludiendo a un peligro mortal se encuentra en otros lugares del AT (Is 8,7; 30,28; Job 22,11; 27,20). En cuanto a la estructura, el himno de Jonás es semejante a otros himnos de acción de gracias (Sal 18; 30; 31; 40,2-12; 66; 92; 116; 138, etc.), que incluyen una invocación al Señor, la descripción de una grave calamidad en términos más bien difusos, el reconocimiento de Yahvé como salvador, una lección religiosa y la promesa de ofrecer un sacrificio en el templo. Las expresiones del himno que entona Jonás podrían ponerse en boca de cualquier otro israelita liberado de un peligro. La razón de que haya sido considerado como el cántico más adecuado para cantarse desde el vientre de un pez son las alusiones contenidas en los vv. 4.6-7. **3.** *el mundo inferior:* El profeta se encuentra exiliado de la presencia del Señor (cf. 2,4). **3.** *el corazón de los mares:* Esta expresión significa la desgracia más absoluta (cf. Ez 27,25; Miq 7,19). **7.** *raíces de los montes:* Esta expresión alude probablemente a las profundidades del mar, pues los israelitas creían que la tierra descansaba sobre los mares.

17 c) LA LIBERACIÓN (2,11). Puede verse aquí un simbolismo del exilio, pues el profeta es arrojado por la boca del gran pez exactamente como Israel es vomitado por el monstruo de Babilonia (Jr 51,44). Pero quizá sea más importante notar que Jonás vuelve al punto de donde había partido, y ello gracias a la intervención misericordiosa, pero enérgica, del Señor.

18 **II. Segunda misión (3,1-4,11).** Habiendo sido rescatado por el Señor misericordioso, al que antes había desobedecido, Jonás marcha hacia Nínive dispuesto a predicar, pero se enfada cuando los ninivitas se arrepienten y obtienen misericordia de parte del Señor.

19 **A) Jonás es enviado de nuevo (3,1-4).** El Señor no hace alusión alguna a la resistencia opuesta por Jonás a la primera llamada. Este no cambia en absoluto de actitud; se limita a obedecer simplemente porque le ha resultado imposible eludir la exigencia.

a) EL MENSAJE DEL SEÑOR (3,1-2). **2.** *mensaje:* Este término (*qᵉrî'â*) no se usa en el AT, pero es frecuente en el hebreo posbíblico.

b) LA PREDICACIÓN DE JONÁS (3,3-4). **3.** *Nínive era:* El empleo de tiempo pasado sugiere que esta narración fue escrita después de destruida Nínive en 612. *una ciudad enormemente grande:* Lit., «la ciudad grande delante de Dios». *tres días para atravesarla:* Esta expresión suena a hipérbole, pero A. Parrot (*Nineveh and the Old Testament* [Nueva York, 1952], 85) explica que unas personas que vivían lejos de Asiria habrían entendido que el término «Nínive» designaba toda el área conocida como el triángulo asirio, que se extiende desde Korsabad hasta Nimrud y comprende una serie de poblaciones prácticamente unidas entre sí a lo largo de unos 45 kilómetros. **4.** *cuarenta días más y Nínive*

será destruida: A diferencia de los libros proféticos, que abundan en discursos acusatorios y en oráculos de advertencia, reprensión y condenación, Jon contiene únicamente esta breve frase pronunciada en nombre del Señor. Los cuarenta días recuerdan los otros cuarenta del diluvio (Gn 7,17) y los cuarenta años del éxodo (Ex 12; cf. 1 Re 19,8). El griego lee «tres días más».

20 **B) Conversión de Nínive (3,5-10).** El relato del arrepentimiento espontáneo de Nínive parece una ilustración, en forma narrativa, de las palabras del Señor a Ezequiel (Ez 3,4-7). Si el profeta hubiese llevado el mensaje de Dios a un pueblo extraño, de lengua desconocida, éste habría escuchado, mientras que Israel se negó a oír lo que Dios le decía a través de Ezequiel. Los ninivitas ofrecen un duro contraste con Israel, que se mantuvo obstinado a pesar de todas las predicaciones de los profetas (por ejemplo, compárese este rey innominado con Yoyakim, Jr 36).

a) EL ARREPENTIMIENTO (3,5-9). **5.** *creyeron:* La expresión hebrea es la misma que se usa en Gn 15,6 aplicada a la fe de Abrahán. El texto no dice claramente si el pueblo de Nínive se arrepintió inmediatamente después de oír la amenaza del Señor o sólo cuando el rey hubo dado su decreto. **6.** *rey de Nínive:* El hecho de que no se mencione su nombre confirma la impresión de que se trata de un relato libre, una composición que nada tiene que ver con la «historia». **7.** *hombres y bestias:* Expresiones paralelas en Jr 21,6; 31,27; 33,43; 33,12; 36,29. **8.** *cada cual deberá volverse:* Hay aquí un eco del mensaje pronunciado por Jeremías invitando a la conversión personal (Jr 25,5; 26,3; 36,7; 18,11). **9.** *ira encendida:* Esta expresión se aplica a la cólera del Señor en Jr 4,8; 4,26; 12,13; 25,37; 30,24; 49,37.

b) EL PERDÓN (3,10). **10.** *se arrepintió:* Jeremías enseña explícitamente (18,7-8; 26,3) que los oráculos divinos de condenación son condicionales; que el Señor se volverá atrás y no enviará el castigo con que amenaza si la nación se arrepiente de sus malos caminos. Feuillet (*Le sens du livre de Jonas:* RB 54, 344-46) considera que este incumplimiento de los oráculos divinos es precisamente la lección fundamental del libro. Sin embargo, esta cuestión especulativa acerca del cumplimiento de los oráculos parece secundaria por las siguientes razones: el cumplimiento de los oráculos no era el único criterio de autenticidad que se aplicaba a las profecías; el carácter condicional de los oráculos de condenación debía estar ya bien establecido cuando se escribió este libro; en todo el resto del AT se nota muy escasa preocupación por este problema especulativo; finalmente, en el mismo relato de Jonás la cuestión central no es si se cumple o no la amenaza de destrucción proclamada por Jonás, sino que la misericordia del Señor alcanza incluso a los ninivitas.

21 **C) La cólera de Jonás (4,1-4).** Las palabras en que Jonás expresa su decepción revelan claramente su carácter y los motivos que le impulsan. Trató de eludir su misión y huyó previendo que el Señor se iba a apiadar de los ninivitas si éstos se arrepentían; ahora resulta que sus temores eran ciertos. Desde el punto de vista del Señor, la misión de Jonás ha constituido un éxito, pero en el sentir de éste no ha sido

más que un amargo desengaño (cf. M. Buber, *The Prophetic Faith* [Nueva York, 1951], 104). Jonás es, decididamente, objeto de una sátira.

a) LAS RAZONES DE JONÁS (4,1-3). **2.** *Dios gracioso y misericordioso, lento a la ira:* Esta descripción de la misericordia del Señor recuerda muy marcadamente la revelación de Yahvé a Moisés (Ex 34,6-7). Se encuentra también en Jr 3,12; 31,20; 32,18 y se presenta ya como una fórmula estereotipada en Joel 2,13; Sal 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17 (cf. J. Scharbert, Bib 38 [1957], 130). **3.** *quítame la vida:* El profeta siente que Dios ha despojado su vida de todo significado al mostrar misericordia en vez de encender su ira contra los ninivitas. Cuando Jonás pide la muerte parece hacerse eco de Elías (1 Re 19,4). La historia de Elías y la de Jonás encierran semejanzas muy profundas. En ambas se producen intervenciones maravillosas del poder divino y el mundo físico es utilizado como instrumento de la divina voluntad; así, por ejemplo, los cuervos que alimentan a Elías, el gran pez que engulle a Jonás cuando éste es arrojado al mar. La descripción de Jonás cariacontecido a la sombra de su enramada (Jon 4,6) recuerda tanto la estampa de Elías a la sombra de su retama (1 Re 19,4) que quizá esta semejanza haya sido buscada intencionadamente por el autor. Pero entre ambos relatos hay también divergencias muy significativas. El elemento maravilloso es mayor en Jon que en Re. La personalidad de ambos profetas y sus relaciones con el Señor son también muy diferentes. Elías es un héroe que merece admiración incluso en sus momentos de desánimo bajo la retama. La causa de su postración de espíritu es la infidelidad del rey y del pueblo a los que ha sido enviado. Se lamenta de lo que se hace contra el Señor, no de lo que ha de sufrir él mismo. La respuesta del Señor a Elías es la visita de un ángel y el aliento que recibe de parte de Dios. En Jon la situación es muy diferente. El cariacontecido Jonás nada tiene de héroe; sus quejas resultan ridículas. Sus sufrimientos no tienen otra causa que la estrechez de sus ideas. El Señor responde a las quejas de Jonás con una pregunta exasperante. Un detalle tras otro, todo contribuye a destacar aún más el contraste entre Elías y Jonás; éste huye del Señor (1,3), mientras que Elías le busca en el viento, en el terremoto, en el fuego y hasta en un susurro (1 Re 19,8-12); Jonás se rebela (1,3), mientras que Elías obedece (1 Re 17,1). Es posible que la ironía de este contraste sea intencionada. Jonás pide la muerte porque su mensaje ha sido escuchado, y se hace eco de las palabras de Elías, quien también reclamaba la muerte porque su mensaje había sido rechazado.

b) LA RESPUESTA DEL SEÑOR (4,4). **4.** *¿tienes motivos para encolerizarte?:* El Señor va al fondo de la cuestión. ¿Tiene razón para encolerizarse porque Dios ha sido misericordioso con otros quien se ha beneficiado de tal misericordia? Esta pregunta, que adopta la forma de una reprensión, expresa lo más esencial del mensaje religioso que el autor quería transmitir. Demuestra no pequeña destreza literaria el crear otra situación como para «desear la muerte», con su correspondiente juego de pregunta y respuesta, en 4,8-9.

22 D) Jonás bajo el ricino (4,5-11). El profeta espera y observa desde fuera de la ciudad. Es evidente que todavía no ha desechado su esperanza de ver la destrucción de los ninivitas.

a) LA AMARGURA DE JONÁS (4,5-8). **6.** *un ricino:* Al igual que la tempestad y el gran pez, también esta planta será un instrumento en manos de Dios para enseñar a su profeta. **7.** *envió... un ardiente viento solano:* Jonás tiene que experimentar en cierto sentido la destrucción que deseaba ver abatirse sobre los ninivitas. **8.** *mejor es la muerte:* De nuevo, como en 4,3, Jonás se hace eco de las palabras de Elías, pero por unos motivos que resultan irónicamente distintos.

b) LA REPRENSIÓN DEL SEÑOR (4,9-11). **9.** *¿tienes razón...?:* La esencia del mensaje religioso que el autor pretende inculcar está contenida en este desafío del Señor a Jonás. Pide que éste examine las razones por las que está airado, y lo que se demuestra es que los motivos para estar amargado en el cap. 4 tienen mucho que ver con las razones de su rebelión en el cap. 1. **10.** *tengo razón:* Pero Jonás está ciego de resentimiento y no es capaz de ver el paralelo que hay entre la preocupación del Señor por todos los hombres —tanto por el profeta arrojado al mar como por los ninivitas arrepentidos— y la que el profeta siente por una planta que se marchita. *brotó en una noche y en una noche pereció:* Lit., el pasaje dice: «que fue hijo de una noche y pereció hijo de una noche»; esta expresión no aparece en todo el AT. ¿Por qué tiene que mostrarse tan solícito Jonás por algo tan efímero, con lo que después de todo nada tenía que ver? **11.** *¿no me voy a preocupar yo de Nínive?:* El final abrupto de la narración subraya la preocupación del Señor por la gente, por los menos inteligentes entre los seres humanos y por las mismas bestias que ni siquiera pueden hablar. Al Dios de la alianza no se le pueden poner límites; su misericordia alcanza más allá de Israel. Este mensaje es el tema que subyace a toda esta narración en que el profeta, los marineros, los ninivitas y hasta el ganado son objeto de la misericordia divina. A Jonás le hace huir la idea de la misericordia de Dios, pero es esta misma misericordia la que lo salva cuando es arrojado al mar. Y precisamente porque el Señor es misericordioso, Jonás se lamenta a las afueras de la ciudad de Nínive. La misma estructura del libro pone de manifiesto la ironía de que un profeta se beneficie de la misericordia sólo para airarse cuando esta misma misericordia alcanza a otros. En la persona de Jonás, el autor satiriza a aquellos israelitas de ideas estrechas que, a pesar de una larga experiencia de la misericordia que el Señor había tenido con ellos, lamentan que la misma misericordia sea concedida a los extraños. El autor escribía para aquellos de sus contemporáneos que estaban a punto de caer en la tentación de imaginarse un pueblo unido a Dios por la alianza y capaz de poner límites a la libertad de ese mismo Dios. La aplicación a nuestros tiempos es obvia.