

INSTITUCION SAN JERONIMO
PARA LA INVESTIGACION BIBLICA

ESTUDIOS Y MONOGRAFIAS

3



INSTITUCION SAN JERONIMO

Trinitarios, 1

VALENCIA

ESTUDIOS DE ANTIGUO TESTAMENTO

1

LOS DIOSES OLVIDADOS
PODER Y RIQUEZA
EN LOS PROFETAS PREEXILICOS

POR

JOSE LUIS SICRE

Profesor de la Facultad de Teología
Universidad de Granada



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

© Copyright en

INSTITUCION SAN JERONIMO - 1979

ISBN: 84-7057-254-7 (Rústica)
ISBN: 84-7057-253-9 (Tela)
Depósito legal: M. 6.385.—1979

Printed in Spain

CONTENIDO

Introducción	13
---------------------	----

PRIMERA PARTE

LA DIVINIZACION DE LAS GRANDES POTENCIAS

Introducción	23
1. Breve estado de la cuestión	29
2. Oseas	34
2.1. La época de Oseas	34
2.2. ¿Alianzas libres o impuestas?	37
2.3. Análisis de los textos	41
Os 5,12-14	41
Os 7,8-12	43
Os 8,8-10	45
Os 12,2	46
Os 14,4	48
3. Isaías	51
3.1. Su creciente interés por las alianzas	51
3.2. Análisis de los textos	55
Is 30,1-5	55
Is 31,1-3	59
Is 28,14-22	63
4. Jeremías y Ezequiel	65
4.1. Las alianzas en los últimos años de Judá	65
4.2. La actitud de Jeremías	67
Jr 2,18 y 2,36-37	68
Jr 17,5-8	71
4.3. La actitud de Ezequiel	72
Ez 23,1-27	73
Ez 16,26-29	78
Ez 29,6b-7	79
Ez 23,28-30	79
5. Conclusión	81

a) Los dioses	81
b) Los dones del dios	82
c) La actitud idolátrica	82
d) Las acciones idolátricas	83
e) Las ofrendas a los dioses	83
6. <i>La pervivencia del pensamiento profético</i>	85
6.1. La postura de Ageo y Zacarías	85
6.2. La historia deuteronomista	88
6.3. La historia cronista	90
6.4. Los Macabeos	92
6.5. Los sicarios	93

SEGUNDA PARTE

LA DIVINIZACION DE LOS BIENES TERRENOS

Introducción	101
1. <i>Amós</i>	109
3,9-11	110
8,4-7	112
2,6b	114
2. <i>Isaías</i>	117
2,7-9a	117
1,21-26	119
5,20.23	121
10,1-4a	121
5,8-10	122
3. <i>Miqueas</i>	124
1,2-7	124
2-3	128
4. <i>Sofonías</i>	131
1,8s	132
1,10s	136
1,12s	138
5. <i>Jeremías</i>	140
5,26-28; 6,13a	141
34,8-22	143
22,13-19	144
9,22s	146
17,11	147

6. <i>Ezequiel</i>	149
33,30-33	149
22,1-16	150
7,19	151
7. <i>Conclusión</i>	153
a) El dios y sus dones	153
b) Actitudes y acciones idolátricas	154
c) Las víctimas	156
8. <i>Apéndice</i>	157
8.1. Tritoisaiás	157
8.2. 1 Sam 8,3	159
8.3. Algunos salmos	160
8.4. Algunos textos sapienciales	162
8.5. La aportación del Nuevo Testamento	164
<i>Reflexión final</i>	171
Bibliografía	181
Siglas	191
Índice de citas bíblicas	193
Índice onomástico	
Índice analítico	

En mayo de 1978 presenté este trabajo en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma como tesis doctoral. Años antes, el profesor Luis Alonso Schökel me había sugerido el siguiente tema: «La idolatría como forma de alienación». Campo de estudio: los profetas preexílicos. Una rápida lectura de estos libros me llevó al convencimiento de que el tema se encuentra insinuado en ellos, especialmente en Jeremías. Pero la escasez de datos hacía imposible un amplio estudio.

Sin embargo, el tema de la idolatría siguió interesándome como algo de enorme actualidad. Así surgió esta tesis, después de numerosos cambios y tanteos que no es preciso recordar aquí. Pero deseo agradecer al profesor Alonso Schökel su sugerencia y su estímulo continuo a lo largo de estos años.

Agradezco también al profesor Aelred Cody el gran interés que demostró en todo momento, así como sus numerosas y válidas correcciones. Y al profesor Horacio Simián sus abundantes sugerencias con respecto al estilo, la forma de argumentar y el contenido.

Resultaría muy larga la lista de las personas que me han animado y acompañado durante la elaboración de este trabajo. A todas ellas va mi gratitud y el deseo de que estas páginas les ayuden a comprender mejor el mensaje de los profetas.

Granada, 10 de julio de 1978

INTRODUCCION

«Es sorprendente que el *etbos* de la idolatría haya ocasionado tan poca discusión entre los especialistas del Antiguo Testamento».

Estas palabras de Christopher R. North, escritas hace veinte años, parecen injustas cuando tenemos en cuenta los numerosos artículos dedicados al tema de la idolatría. Sin embargo, el exegeta inglés lleva razón. Se ha escrito mucho sobre la idolatría, pero se ha profundizado poco en este fenómeno, especialmente desde el punto de vista bíblico.

El trabajo que presentamos pretende ampliar las perspectivas y ahondar en la esencia de esta actitud. Para comprender su orientación y lo que puede tener de novedad es preciso saber qué puntos han interesado más a los escrituristas y cómo se enfoca normalmente el tema. Comenzando por los puntos de interés, los trabajos que conozco se pueden clasificar en alguno de los siguientes apartados:

1. *Trabajos de carácter general*, representados especialmente por los artículos de diccionarios¹. No siempre estudian los mismos temas, ya que esto depende en gran parte de la orientación general de la obra². Pero, prescindiendo de estas diferencias comprensibles, los puntos tratados con más frecuencia son: *a)* terminología referente a los ídolos y a las imágenes; *b)* historia de la idolatría en Israel; *c)* legislación del Antiguo Testamento y crítica profética, y *d)* idolatría en el Nuevo Testamento.

En comparación con los numerosos artículos existentes, es muy reducido el número de obras que estudian el tema en conjunto. En realidad podemos decir

¹ Cf. H. F. B. Compston, *Idolatry*: DBH, 375s; A. Gelin, *Idoles, Idolâtrie*: DBS IV, 169-187; Goblet d'Alviella, *Images and Idols*: ERE VII, 110-160; J. Gray, *Idol*: IDB II, 673-675; P. van Imschoot, *Abgötterei*: HB 9; P. Kleinert, *Götzendienst im AT: Realencyclopädie für protestantischen Theologie und Kirche* VI; A. Lods, *Images and Idols (Hebrew and Canaanite)*: ERE VII, 138-142; A. Michel, *Idolâtrie*: DThC VII/1, 602-669; G. F. Moore, *Idol e Idolatry and Primitive Religion*: EncBib II, 2146-2152 y 2152-2158; W. P. Paterson, *Idolatry*: DBH II (Edimburgo '1905) 445-449; L. I. Rabinowitz, *Idolatry*: EncJud 8, 1227-1237. Otros artículos sobre el tema: O. Eissfeldt, *Gott und Götzen im AT: Kl. Schriften* I, 266-273; íd., *Neue Götter im AT: Kl. Schriften* II, 145ss; E. Fascher, *Gott und die Götter*: ThLZ 81 (1956) 279-308.

² La ERE, por ejemplo, concede mucho interés a los orígenes y extensión del culto a las imágenes en los pueblos más diversos (egeos, babilonios, celtas, chinos, egipcios, etc.). El DThC da bastante importancia a la actitud adoptada en los primeros siglos de la Iglesia. Entre los autores católicos de principios de siglo se advierte una postura apologética en ciertos puntos (como Prat en DB; Michel en DThC).

que sólo existe una, la de P. Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern* (Ratisbona 1871). Anticuada ya en muchos puntos y marcada a veces por el espíritu apologético de la época, conserva, no obstante, gran parte de su valor³. Y digo que es la única obra de conjunto porque otros títulos famosos, como el de Maimónides, *Halakót 'abódat hakkokabym w'mezilót w'háqót haggoyim* («Disertaciones sobre el culto a las estrellas y a los planetas y sobre los preceptos de los gentiles»)⁴, no es en realidad un estudio científico del tema en el Antiguo Testamento.

2. *Trabajos de carácter teológico* centrados en el primer y segundo mandamientos del decálogo mosaico⁵. Aunque a veces no se centren en el problema de la idolatría, tratan el tema al hablar de las implicaciones y contravenciones de estos dos preceptos. Gran parte de los artículos, como puede advertirse en la bibliografía, se refiere a la prohibición de las imágenes.

3. *Trabajos de orientación histórica*. Se fijan en determinados períodos o hechos concretos⁶: el sincretismo en tiempos de los Jueces o de David, la conducta de Jeroboán I, de Ajab, etc.

4. *Trabajos sobre determinados autores o libros bíblicos*⁷. Por ejemplo,

³ En la primera parte estudia «la idolatría en general y la magia», analizando una serie de puntos concretos (origen de la idolatría, causas, templo, imágenes, principales formas de culto, modo de referirse a la idolatría, magia y adivinación). La segunda trata «la idolatría de los israelitas y de los pueblos vecinos en particular».

⁴ La obra, con traducción latina de Vosio, fue publicada en 1675 con el título *R. Mosis Maimonidae de Idololatria Liber cum interpretatione latina & notis Dionysii Vosii*. En general, decepciona bastante. Falta una intuición profunda del problema e incluso una visión religiosa, diríamos, para caer en una casuística interminable.

⁵ Cf., entre otros muchos títulos, K. Barth, *Das erste Gebot als theologisches Axiom*, en *Theologische Fragen und Antworten* (Zollikon 1957) 127-143; R. Knierim, *Das erste Gebot*: ZAW 77 (1965) 20-39; W. H. Schmidt, *Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das AT: Theologische Existenz Heute*, 165 (Munich 1969); id., *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt* (Neukirchen-Vluyn 1968) 68-76; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (Stuttgart 1972; trad. española: *Teología del AT*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 100ss.

Sobre el segundo mandamiento, J. Alonso Díaz, *El alcance de la prohibición de las imágenes en el decálogo mosaico*: EstE 48 (1973) 315-326; K. H. Bernhardt, *Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes* (Berlín 1956); J. Dus, *Das zweite Gebot*: «Communio Viatorum» 4 (1961) 37-50; H. Th. Obbink, *Jahwebilder*: ZAW 6 (1929) 264-274; W. H. Schmidt, *Ausprägungen des Bilderverbotes? Zur Sichtbarkeit und Vorstellbarkeit Gottes im AT*, Homenaje a G. Friedrich, edit. por H. Balz (Stuttgart 1973) 25-34; G. von Rad, *Das Bilderverbot im AT*: ThW II (Stuttgart 1935) 378-380; id., *Teología del AT I*, 272-280; W. Vischer, *Du sollst dir kein Bildnis machen*, en *Antwort* (Homenaje a K. Barth; Zollikon-Zürich 1956) 764-772; W. Zimmerli, *Das zweite Gebot* (Homenaje a Bertholet; 1950) 550-564.

⁶ Por ejemplo, J. Dus, *Ein richterzeitliches Stierbildheiligtum zu Bethel? Die Auseinanderfolge der frühisraelitischen Zentralkultstätten*: ZAW 77 (1965) 268-285; J. Debus, *Die Sünde Jerobeams*: FRLANT 93 (Gotinga 1967); L. Bronner, *The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship* (Leiden 1968); Fr. E. Eakin, *Yahwism and Baalism before the Exile*: JBL 84 (1965) 407-414.

⁷ K. Jaroš, *Die Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion* (Gotinga 1974); E. Rössler, *Jahwe und die Götter im Pentateuch und im dtr. Geschichtswerk* (1966);

sobre la actitud del Elohista ante la religión cananea, sobre el Pentateuco, la Historia deuteronomista, los libros sapienciales, los salmos, diversos profetas.

5. *Trabajos sobre cultos idólatricos concretos dentro del AT*. Hablando en sentido amplio podemos incluir aquí los estudios sobre el totemismo, la necromancia, los cultos de fertilidad, los cultos astrales, etc.⁸. Muy relacionados con esta clase de estudios se encuentran los

6. *Trabajos sobre dioses del antiguo Oriente relacionados con el AT*. Son de los más numerosos, en especial los que se refieren a la religión cananea⁹.

7. *Trabajos de tipo lingüístico*. Analizan fórmulas y términos concretos. Con respecto a las primeras es fundamental la obra de F. J. Helfmeyer, *Die Nachfolge Gottes im AT*, publicada en 1968. El trabajo fue iniciado ya por Scholz, pero sin tanto detenimiento. En cuanto a los segundos, se centran en el análisis de términos como 'elil, gillulim, 'awen, etc.¹⁰. Naturalmente, al resaltar el aspecto lingüístico de estos estudios no queremos negar su contenido teológico, evidente en casi todos ellos.

Más importante que los puntos de interés es el enfoque que se ha dado al

H. Eising, *Die Weisheitslehrer und die Götterbilder*: Bib 40 (1959) 393-408; H. Duesberg, *Les scribes inspirés II* (París 1939) 530-566; M. Gilbert, *La critique des dieux en Sag 13-15* (Roma 1971); G. von Rad, *Weisheit in Israel* (Neukirchen 1970) 229-239; G. Östborn, *Yabweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and relate Documents*: LUA NF 1, 51, 6 (1956); T. W. Overholt, *The Falsehood of Idolatry: An Interpretation of Jer X, 1-16*: JTS 16 (1965) 1-12; J. Guillet, *La polemique contre les idoles et le Serviteur de Yahvé*: Bib 40 (1959) 428-434; H. Becker, *Gott und Götze. Gedanken zum zweiten Jesaja*: «Luthertum» 52 (1941) 65-80; H. Kaupel, *Gott und die Götter in den Psalmen*: ThPQ 78 (1925) 722-727.

⁸ Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels* (1901); Robertson Smith, *Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament*: «Journal of Philology» 9 (1880) 75-100; G. Beer, *Steinverehrung bei den Israeliten*, 1921; F. Vattioni, *La necromanzia nell'Antico Testamento*: Ang 3 (1963) 461-481; A. van Hoonacker, *Divination by the ób among the Ancient Hebrews*: ExpT 9 (1897-98) 157-160; K. Grüneisen, *Der Abnenkultus und die Urreligion Israels* (La Haya 1900); A. Lods, *Le culte des ancêtres dans l'antiquité hébraïque* (1906); W. Kornfeld, *Fruchtbarkeitskulte im Alten Testament* (Hom. a König; 1965) 109-117; B. A. Brooks, *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament*: JBL 60 (1941) 227-253; J. P. Asmussen, *Bemerkungen zur sakralen Prostitution im AT*: StTh 11 (1957) 167ss; T. Worden, *The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament*: VT 3 (1953) 273-297; F. Hommel, *Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Überlieferung* (Munich 1901); H. G. May, *Some Aspects of Solar Worship at Jerusalem*: ZAW 55 (1937) 269-281.

⁹ W. F. Albright, *Yabweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths* (Londres 1968); N. J. Moulders, *Kanaänitische Goden in het Oude Testament* (La Haya 1965); E. M. Yamauchi, *Tammuz and the Bible*: JBL 84 (1965) 283-290; A. F. Key, *Traces of the Worship of the Moon God Sin among the Early Israelites*: JBL 84 (1965) 20-26; V. McCasland, *The Asklepios Cult in Palestine*: JBL 58 (1939) 221-227; Ch. Virolleaud, *La déesse 'Anat* (1938); R. Patai, *The Goddess Asberah*: JNES 24 (1965) 37ss. Estos pocos títulos sirven como botón de muestra. La bibliografía sobre el tema es casi interminable.

¹⁰ Sobre estos términos puede encontrarse abundante bibliografía en los dos recientes diccionarios THAT y ThWAT.

tema de la idolatría. Y aquí, aunque parezca extraño, hay que hacer una distinción radical entre «hablar de la idolatría» y «estudiar la idolatría». En el primer caso, cuando se trata de hacer una referencia de pasada al tema, son numerosos los autores que utilizan un concepto bastante amplio de idolatría, descubren sus peligros en numerosas situaciones de la vida, advierten que cualquier realidad puede ser divinizada por el hombre.

Como botón de muestra basten estas palabras de F. König: «Cualquier realidad puede ser revestida por el hombre con el brillo de lo divino y adorada después como su dios [...]. Una vez será la razón humana autónoma; otra, la imagen de una futura humanidad perfecta (evolucionismo, idealismo, socialismo materialista), el superhombre o la humanidad misma»¹¹. O estas otras de Th. Steinbüchel: «El que niega a Dios se talla la imagen de un ídolo. Así, el hombre se inclina siempre; si no ante Dios, ante uno de los muchos ídolos que se ha creado el Occidente que ha dejado de ser cristiano: ante la fuerza, ante el Estado, ante la raza, ante el capital»¹².

Esta forma de hablar es común a numerosos autores, sean escrituristas o teólogos. Las citas podrían multiplicarse a placer. Y a través de ellas advertiríamos cómo el abanico de posibilidades de la idolatría es prácticamente inagotable.

Sin embargo, al estudiar el tema en profundidad, analizando con detenimiento los datos bíblicos, se opera con un concepto bastante restringido de idolatría. Es cierto que los escrituristas no coinciden a la hora de definir el término, inclinándose unos por una definición muy rígida y otros por una bastante amplia¹³.

Pero, prescindiendo de las definiciones, hay un hecho clarísimo. La idolatría se estudia casi siempre desde esta doble perspectiva: el uso de las imágenes en el culto yahvista y el culto a los dioses paganos. Enfoque estrictamente cultural, centrado en la problemática de hace muchos siglos.

De esta forma, la idolatría parece haberse convertido en una pieza de museo, sin interés vital ni actualidad para gran parte de los escrituristas. La mayoría de los libros y artículos sobre el tema vienen a dar la razón al Talmud cuando afirma: «Dios creó dos perversas inclinaciones en el mundo: la idolatría y el incesto. La primera ya ha sido eliminada, la segunda subsiste»¹⁴.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la idolatría abarca dos aspectos fundamentales: los rivales de Dios (prohibidos por el primer mandamiento) y la

¹¹ *El hombre y la religión, en Cristo y las religiones de la tierra* I, 53.

¹² *Christliche Lebenshaltungen* (Francfort 1949) 177.

¹³ Como representante de la postura más rígida podemos citar a A. Michel, que afirma: «Debería reservarse esta palabra (idolatría) para designar el culto rendido a las imágenes, a las estatuas mismas, consideradas como la propia divinidad a quien se dirige el culto» (DThC VII/1, 606). En el polo opuesto se encuentra, por ejemplo, F. Prat, que la define «el culto supremo y absoluto rendido a cualquier otro ser distinto del único verdadero Dios» (DB III, 809).

¹⁴ Citado por L. I. Rabinowitz en «Enc. Jud.» 8, 1227.

manipulación del Señor (condenada por el segundo)¹⁵, resulta muy difícil admitir que «ya ha sido eliminada». Siempre existirá el doble peligro de que surjan nuevos rivales de Dios o de que intentemos rebajarlo a la categoría de un ídolo.

De hecho, así lo vieron los profetas, Jesús y Pablo, que aplicaron a realidades nuevas, actuales para su tiempo, las exigencias de estos dos preceptos. Que Jesús y Pablo adoptaron esta postura no necesita demostración. El primero afirma que no se puede dar culto a Dios y a Mammón, estableciendo la misma disyuntiva que Elías en el monte Carmelo entre Yahvé y Baal. Pablo, en la misma línea, dice que «la codicia es idolatría» (Ef 5,5; Col 3,5). En otras ocasiones deja claro que ciertas personas divinizan las prescripciones referentes a la comida (Fil 3,19). Y la primera carta de Juan termina (5,21) precaviendo de los ídolos, entendiendo quizá por ellos las falsas doctrinas de la gnosis naciente¹⁶.

Es decir, dentro del mundo del Nuevo Testamento la idolatría sigue de actualidad no sólo a nivel cultural, sino también en otra serie de ámbitos relacionados con la vida diaria. Precisamente el sacar la idolatría de su estrecho marco cultural es lo que posibilita aplicarla a otros niveles y sentirnos inquietos por su amenaza continua.

En este libro pretendemos demostrar que los profetas fueron los precursores del Nuevo Testamento en tal tarea. Fueron ellos quienes primero captaron y denunciaron el problema. Esta idea no es mía ni nueva. Von Rad afirmaba lo mismo hace varios años comentando el primer mandamiento: «Aquí hemos tratado el primer mandamiento en su significado primitivo, que era el cultural. Los profetas sacaron de este mandamiento una conclusión completamente nueva cuando lo aplicaron a la divinización de los instrumentos terrenos de poder (armamento, alianzas, etc.)»¹⁷.

Esta idea, contenida sólo germinalmente en las palabras de Von Rad, ha sido desarrollada por H. W. Wolff en su artículo *Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie*¹⁸, igual que en diversos pasajes de sus comentarios a profetas. También por F. Raurell, en *L'antiidolatria de la Biblia*¹⁹, aunque no se limita al campo profético.

El único inconveniente radica en que estas ideas, compartidas por numerosos autores, no han sido expuestas nunca con detenimiento. Adolecen de un tratamiento demasiado breve y esquemático. Y, quizá por ello, no se aceptan como verdades evidentes, sobre las que no cabe la más mínima duda.

De esta forma no resulta extraño que numerosos exegetas sigan pensando como E. Fromm: «Los ídolos contra los que lucharon los profetas del Antiguo Testamento eran imágenes de piedra o de madera, árboles o colinas. Los ídolos

¹⁵ Aunque la interpretación del segundo mandamiento se presta a enorme debate entre los comentaristas, la tendencia dominante va en la línea de que está motivado por el deseo de evitar la manipulación de Dios.

¹⁶ Cf. A. Michel, *Idolâtrie*: DThC, 649.

¹⁷ *Teología del AT* I, 269, nota 45.

¹⁸ *EvTh* 29 (1969) 397-416.

¹⁹ *QuestVidaCr* 62 (1972) 7-15.

de hoy son los líderes, las instituciones —especialmente el Estado—, la nación, la producción, la ley y el orden y toda obra fabricada por el hombre»²⁰. En estas palabras se advierte una intuición profunda de la actualidad de la idolatría, pero se niega a los profetas esa capacidad de percibir el problema.

Por consiguiente, considero útil y necesario volver sobre un tema que nunca ha sido tratado con detenimiento y demostrar que los profetas enfocaron la idolatría de forma nueva, sin limitarla al terreno del culto, dando con ello al tema unas posibilidades continuas de renovación y actualización.

Para ello he elegido dos ejemplos concretos, que constituyen las dos partes fundamentales de nuestro trabajo: el primero es la divinización de las grandes potencias extranjeras (Egipto, Asiria, Babilonia), denunciada por los profetas cuando hablan de las alianzas y tributos. El segundo, la divinización de los bienes de este mundo, lo que Jesús llamará el «servicio a Mammón». Si escojo estos dos ejemplos tan dispares es para demostrar cómo la idolatría puede darse a niveles tan distintos como el político y el económico, ambos fundamentales en la vida de todos los tiempos.

Con esto queda claro al mismo tiempo los límites del trabajo. No pretende ser exhaustivo ni analizar todas las formas de idolatría denunciadas en la Biblia. Concretamente, prescindo por completo de las repercusiones del segundo mandamiento, ya que esto exigiría un enfoque y un método de trabajo distintos.

Sin embargo, pretendo que el estudio de estos dos casos concretos nos ayude a profundizar en la esencia de la idolatría, con vistas a revisar este concepto y aclarar, dentro de lo posible, cómo debemos hablar del tema.

En resumen, este trabajo intenta dos cosas: demostrar que los profetas sacan la idolatría del rígido marco cultural y ahondar en la realidad de la idolatría.

Esta doble finalidad influye en la manera de analizar los textos proféticos. No se trata de hacer una exégesis minuciosa de cada oráculo, sino de ofrecer un análisis polarizado, en función del tema que estudiamos. Este tipo de análisis abarca dos aspectos.

El primero consiste en dejar hablar al texto, prestando especial atención a todos sus elementos con posibles resonancias en clave de idolatría: fórmulas, imágenes, presupuestos teológicos. Porque pretendemos demostrar que los profetas denuncian el culto a las potencias de su tiempo y el culto a los bienes terrenos. Pero no podemos esperar que ellos nos digan: «La alianza con Asiria es un pecado de idolatría», o «la codicia es idolatría». Y esto por un motivo muy sencillo: los profetas no conocen la palabra «idolatría», que algunos consideran creación de Pablo. El profeta emplea otro lenguaje: nos dirá que Asiria, Babilonia o Egipto se han convertido en «amantes» de Israel, alejando al pueblo de su único esposo, al que debe fidelidad absoluta; recordarán que la confianza y el afecto sólo pueden ponerse en Dios de forma absoluta; emplearán en ocasiones las mismas fórmulas con que denuncian el culto a los astros, a Baal. Por consiguiente, todo el peso recae en el análisis detenido de las imágenes, de las

formulaciones, de los presupuestos teológicos. A través de ellos detectaremos si en medio del pueblo ha surgido un nuevo rival de Dios, que incita a transgredir el primer mandamiento.

Si el primer paso consiste en dejar hablar al texto, el segundo radica en interrogar al texto a partir de un esquema previo. Para profundizar en la esencia de la idolatría no basta constatar la denuncia profética de dos nuevas formas; es también preciso describirlas. Con vistas a la descripción aplico un esquema constituido por cinco factores: el dios, sus dones, la actitud idolátrica, las acciones idolátricas y las víctimas.

Este esquema no es preconcebido ni arbitrario. Se llega a él teniendo en cuenta una serie de cultos idolátricos difundidos en el antiguo Israel, especialmente el culto a Baal. En este último, por ejemplo, se advierte la existencia de un dios (Baal), que ofrece unos dones (trigo, lana, lino, agua) cuando el hombre adopta ante él una actitud (amar, seguir) y realiza unas acciones (sacrificios, prostitución sagrada, súplicas); este culto implica con frecuencia unas víctimas (bueyes, vacas).

Ciertas formas de idolatría exigirían tener también en cuenta otros factores. Por ejemplo, el lugar de culto o las imágenes. Pero no siempre tienen la misma importancia ni aparecen como factores esenciales. Por ejemplo, el culto a los astros prescinde con frecuencia de las imágenes; en ciertos casos, el lugar de culto es secundario. Por ello es preferible limitarse a los cinco factores indicados anteriormente, que parecen los más importantes.

Esta labor descriptiva no es superficial ni inútil; el deslindar una serie de factores nos obliga a ver la relación que existe entre ellos, y de este modo captamos lo realmente definitivo en todo el fenómeno. Al mismo tiempo, la tarea descriptiva ayuda a no quedarse en expresiones genéricas como «se puede idolatrar al dinero», que en realidad no dicen nada.

Con estos presupuestos podemos entrar en materia

²⁰ *La revolución de la esperanza* (México 1970) 135.

PRIMERA PARTE

*LA DIVINIZACION
DE LAS
GRANDES POTENCIAS*

INTRODUCCION

Hablar de la divinización de las grandes potencias equivale en parte a estudiar las relaciones entre idolatría y política. Por eso, antes de entrar expresamente en el tema que nos ocupa es interesante tener una visión de conjunto.

Como presupuesto básico debemos advertir que la relación entre política e idolatría no es extraña ni forzada. De acuerdo con Mendenhall: «Si la política es la ciencia, o más exactamente el arte, de manipular el monopolio de fuerza esencial a todo Estado, la fe bíblica es la afirmación más valiente, e incluso irracional, de que por encima del monopolio de la fuerza se encuentra un poder que juzga y destruye los monopolios de poder»¹. En una concepción sacral, como la del antiguo Israel, este conflicto de poderes permite que el hombre renuncie al poder divino para poner su confianza en el humano, cayendo de esta forma en la idolatría. Ha sustituido a Dios por otra realidad distinta, absolutizándola.

Por otra parte, el término «política» es muy amplio; abarca un arte, una doctrina y una actividad, que se refieren tanto a los asuntos internos como externos de un Estado². Consiguientemente, no debe extrañarnos que las relaciones entre idolatría y política sean muy diversas, o que la política se preste a distintas formas de idolatría. Como dos modalidades extremas podemos considerar:

a) La difusión de prácticas idolátricas por conveniencia política, tal como ocurrió en tiempos de Salomón³, Jeroboán I, Ajaz o Manasés.

b) La divinización del rey o del Estado con vistas a mantener el *statu quo*, hecho normal en el antiguo Oriente⁴, del que encontramos leves vestigios en Israel⁵.

¹ *The Hebrew Conquest of Palestine*, 76.

² La definición más completa que he encontrado de la política (a nivel de no especialista) es la de P. Robert, *Dictionnaire Alfabétique et Analogique de la Langue Française*, vol. V (París 1962): 1) Arte y práctica del gobierno de las sociedades humanas. 2) Forma de gobierno, modo de gobernar un Estado, de dirigir los asuntos nacionales y las relaciones internacionales de un Estado. 3) Conjunto de asuntos públicos relacionados con el poder y su oposición.

³ Aunque 1 Re 11,1-13 presenta el amor de Salomón a sus mujeres extranjeras como el motivo de estas prácticas idolátricas, parece que no debemos tomar muy en serio esta interpretación, basada en Dt 7,4. De hecho, no construyó ermitas ni altares a los dioses egipcios, a pesar de estar casado con una hija del faraón. Si lo hizo a los dioses de Moab y Ammón fue para mantener una actitud tolerante con los pueblos anexionados (Vriezen) o para contentar a los numerosos mercaderes que acudían a Jerusalén (Kittel). Lo segundo parece más probable.

⁴ La obra clásica sobre este punto es la de Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948). Sobre el culto al soberano puede encontrarse una bibliografía abundantísima en L. Cerfaux-L. Tondriau, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (París-Tournai 1957).

⁵ Cf. J. M. Smith, *Traces of Emperor-Worship in the OT*: AJSL 39 (1922) 32-39; A. Lods, *La divinisation du Roi dans l'Orient méditerranéen et ses répercussions dans*

Son dos casos extremos. El primero permanece en la superficie, convierte la idolatría en mero instrumento político. El segundo afecta a las raíces mismas del poder; en este caso no se trata de poner un dios al servicio del Estado, sino de convertir al Estado en dios. El primero pertenece en gran parte a la historia de la cultura y de las religiones. El segundo lo ha padecido el siglo xx en su propia carne, y constituye un peligro que quizá nunca desaparezca⁶.

Pero entre estas dos formas extremas caben otras posibilidades idolátricas en relación con la política. Concretamente, las que más combatieron los profetas fueron:

1. *El culto a la propia sabiduría política*, que supone suplantar a Dios en la dirección del país. Es consecuencia de lo que podríamos llamar «secularización de la política». Naturalmente, aun en los tiempos más antiguos de Israel es clara la idea de que son los hombres los encargados de «hacer política». Pero Dios no renuncia a intervenir en ciertos momentos, no tolera que se deje de contar con su voluntad. Bastante pronto surge el conflicto entre los planes de Dios y los del gobernante. El relato de 1 Sam 15 nos muestra cómo Saul prescinde de las directrices divinas transmitidas por Samuel, haciendo lo que considera más conveniente en este momento. También 1 Re 22 constituye un claro ejemplo de cómo entran en colisión las pretensiones divinas (manifestadas a través de los profetas) y los cálculos políticos de Ajab. En estos primeros ejemplos quizá no podamos hablar todavía de un «culto a la propia sabiduría política». Son casos demasiado esporádicos.

Pero ya en Oseas notamos que el sustituir la voluntad de Dios por los cálculos humanos se ha convertido en norma de conducta. Concretamente, la «designación divina» en el momento de subir al trono un rey (que se consideraba fundamental en el antiguo Israel) ha quedado sustituida en el siglo VIII, e incluso antes, por las revueltas y por los intereses de los distintos partidos. De todas formas, el profeta que más duramente atacó este culto a la propia sabiduría política fue Isaías (cf. 8,5-8; 28,1-4.7-13.14-22; 29,15-16; 30,8-17, etc.).

2. *El culto al poderío militar*, representado por el ejército, las armas, las fortificaciones⁷. Según Y. Kaufmann, «el primer autor bíblico, más aún, el primer hombre que condenó el militarismo como un pecado religioso y moral fue Oseas [...]. Quizá sólo denunciaba el militarismo exagerado y el culto al poder. Pero, incluso así, tal reproche en tiempos de Tiglatpileser y Salmanasar

Pancien Israël. RHPHR 10 (1930) 209-221; K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT*: VT Suppl 8 (1961) 114ss; W. H. Schmidt, *Kritik am Königtum*, en *Probleme biblischer Theologie*, 440-461.

⁶ Cf. sobre esto L. de Heusch, *Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir*, en *Le pouvoir et le sacré* (Bruselas 1962) 15.

⁷ El tema ha sido tratado de forma breve y muy interesante por R. Bach, *Der Bogen zerbricht*. Según Bach, este motivo de los salmos de Sión (cf. 46,10; 76,4) no está relacionado originariamente con la teología de Sión, sino que nace de la crítica profética a las armas.

debe ser considerado como un momento culminante del idealismo moral y religioso»⁸.

No sé hasta qué punto puede considerarse exacta esta afirmación. Siglos antes (en la época de Salomón probablemente), el autor de la «Historia de la subida de David al trono» (1 Sam 16-2 Sam 7) había puesto los cimientos para la condena del militarismo. En el famoso relato del combate entre David y Goliat, las armas del filisteo (espada, lanza, jabalina) aparecen contrapuestas al *šem Yhwh šebā'ôt*, al Señor, única arma con la que cuenta realmente David (1 Sam 17,45; la idea se repite como confesión de fe en el v. 47). Es, pues, muy probable que la crítica profética al militarismo se base en la ideología de la «guerra santa», como piensan R. Bach⁹, W. H. Schmidt¹⁰ y Rendtorff¹¹, entre otros.

En cualquier caso, las afirmaciones proféticas sobre este asunto son tajantes (Os 1,7; 8,14; 10,13b; Miq 5,9-10; Hab 1,16; Zac 4,6, etc.) y podemos sintetizar su contenido con estas palabras de R. Bach: «Yahvé (y la confianza en él) y el poderío militar (y la confianza en él) se han convertido en una alternativa absoluta. El «celo» de Yahvé no tolera la confianza en el poderío militar, igual que no soporta la confianza en otros dioses»¹².

3. *El culto a los grandes imperios*, que se refleja especialmente en las alianzas entabladas con ellos. Esta denuncia adquiere especial relieve en Oseas, Isaías, Jeremías y Ezequiel, condicionada sin duda por las graves circunstancias internacionales de su tiempo. Como veremos a continuación, estos profetas piensan que su pueblo (Israel o Judá), al firmar un tratado con las grandes potencias les están atribuyendo cualidades divinas o, quizá mejor, las sitúan en un puesto que sólo corresponde a Dios. De este modo, los imperios se convierten en ídolos.

Antes de seguir con este tema conviene hablar un poco de los diversos tipos de alianza. El primero en tratar este punto fue V. Korošec en su obra *Hethetische Saatsverträge*, publicada en 1931, al que siguen fundamentalmente los autores posteriores¹³. De acuerdo con tales estudios podemos distinguir dos tipos principales de tratados¹⁴.

a) Los tratados entre iguales (*parity-treaties*), en los que ambas partes contraen las mismas obligaciones. Podían ser *comerciales*, como el que existió entre Salomón y Jirán de Tiro (1 Re 5,12-35; 9,10-14), que quizá se remonte

⁸ *History of the Religion of Israel* III, 138s. Citado por N. K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth*, 132, nota 55.

⁹ Cf. R. Bach, *Die Aufforderung zur Flucht und zum Kampf*, 112.

¹⁰ W. H. Schmidt, *Kritik am Königtum*, 456s.

¹¹ R. Rendtorff, *Erwägungen zur Frühgeschichte*, 160s.

¹² *Der Bogen zerbricht*, 22s.

¹³ En 1974 G. Kestemont sometió a nuevo análisis los tratados y los textos diplomáticos. Este autor niega la distinción entre tratados paritarios y de vasallaje, considerándolos todos paritarios. Una crítica a su postura, en McCarthy, *Treaty and Covenant*, 38-44.

¹⁴ Un análisis más detenido, en McCarthy, *Treaty and Covenant*, 37-85.

a tiempos de David; *de no agresión*, como el existente entre Benadad de Siria y Baša de Israel (1 Re 15,19), y *de ayuda militar mutua*, como el que firmaron poco después el mismo Benadad y Asá de Judá (1 Re 15,20).

b) Los tratados entre un gran rey y otro de menor importancia (*vassal-treaties* o *suzerainty-treaties*), en los que sólo el inferior queda vinculado por un juramento. Estos podían ser de carácter amistoso o de tipo más despiadado, según las experiencias anteriores del gran rey con su súbdito. En algunos casos, los pactos de vasallaje podían asemejarse mucho a los tratados igualitarios, como ocurrió en el tratado entre los hititas y Kizzuwatna.

Conviene recordar que en los pactos de vasallaje el rey súbdito no se limita a reconocer la autoridad suprema del gran rey y pagarle tributo. También sale beneficiado. Como indica Mendenhall, «la intención primaria de los pactos de vasallaje consistía en establecer una firme relación de ayuda mutua entre las dos partes (especialmente ayuda militar)»¹⁵. Y aunque esta afirmación la hace refiriéndose al mundo hitita, no cabe duda de que entre los asirios ocurría algo semejante. Basta recordar el apoyo prestado por Tiglatpileser III a Ajaz, o cómo Senaquerib distribuyó parte del territorio de Judá entre los reyezuelos que le eran fieles.

Desde nuestro punto de vista, la diferencia fundamental entre los pactos igualitarios y los pactos de vasallaje podría radicar en que los primeros son plenamente libres y voluntarios, mientras los segundos parecen en muchos casos impuestos por las circunstancias y motivados por un realismo político. Pero ya veremos más adelante que los profetas no compartían esta opinión. Para ellos, todos los pactos sellados por Israel y Judá durante los siglos VIII-VII fueron realizados libre y voluntariamente, tanto los que pretenden la ayuda mutua como los que reflejan un sometimiento aparentemente necesario a los grandes imperios. Este punto es importantísimo para valorar rectamente las afirmaciones de los profetas preexílicos y para comprender las consecuencias que sacarían de su mensaje otros grupos posteriores.

De estos tres temas (culto a la propia sabiduría, a las armas y a los imperios) he elegido el último porque los profetas le concedieron especial atención, llegando a establecer en ciertos casos un paralelismo muy exacto entre el culto a los imperios y el culto a Baal. En este sentido, una frase de W. Rudolph resume perfectamente lo que veremos a continuación: «El culto a Baal y la política de alianzas constituyen un rechazo consciente de Yahvé, que exige ser el único Señor en todos los ámbitos de la vida»¹⁶.

Esta primera parte intenta demostrar que los profetas condenaron las alianzas porque veían en ellas una forma de divinizar a los imperios y, por consiguiente, de contravenir el primer mandamiento.

Para ello, después de situar a los diversos profetas en el contexto histórico-político de su época iremos examinando los textos pertinentes, fijándonos sobre

todo en aquellas afirmaciones más relacionadas con nuestro tema. Esto nos permitirá al final describir de forma sucinta los diversos elementos de este culto idolátrico.

Por último, nos preguntaremos si la mentalidad de los profetas ejerció algún influjo en autores y grupos posteriores. Este aspecto, tratado a modo de apéndice, no pretendo desarrollarlo de forma muy minuciosa, aunque lo considero importante para completar el tema. Pero, antes de adentrarnos en él, echaremos una rápida ojeada a las opiniones de los comentaristas.

¹⁵ *Covenant Forms in Israelite Tradition*, 56.

¹⁶ HAT 12, p. 20.

BREVE ESTADO DE LA CUESTION

No se han dedicado muchos estudios al juicio profético sobre las alianzas con las potencias extranjeras. El único que conozco es el de S. Muñoz Iglesias, *La condenación profética de la política de pactos y su vigencia para el pueblo del Nuevo Testamento*, trabajo interesante por la abundancia de material bíblico, pero que adolece de un tratamiento demasiado rápido y elemental. Junto a él podemos citar la sugerente obra de F. Huber, *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja* («Yahvé, Judá y los otros pueblos en el profeta Isaías»), con análisis y datos muy importantes para nuestro estudio.

Sin embargo, aunque resulte imposible enumerar una larga serie de trabajos sobre las alianzas políticas en los profetas, es fácil presentar la diversa gama de opiniones existentes, entresacándolas de comentarios y artículos. Es lo que haremos a continuación, insistiendo en las opiniones de los autores que piensan de forma distinta a la nuestra.

Efectivamente, son muchos los comentaristas de Oseas, Isaías, Jeremías y Ezequiel que, al mencionar la condena profética de las alianzas, no la justifican pensando que tales alianzas constituyen en sí mismas un pecado de idolatría, sino porque dan paso, de diversas formas, a la idolatría cultural. Aunque las diferencias de matices entre estos autores son muy pequeñas, creo que resulta interesante consignarlas, y que esto justifica la relativa abundancia de citas, un tanto enojosa y monótona.

En primer lugar podemos reseñar la opinión de quienes afirman que *los profetas condenan los pactos políticos porque son al mismo tiempo un pacto religioso*.

Lippl, por ejemplo, escribe a propósito de Os 8,8-10: «En el antiguo Oriente, una alianza política significa siempre un pacto religioso. Por eso, la relación de vasallaje es el fundamento de una dependencia religiosa»¹⁷.

Y Eissfeldt: «Naturalmente, debemos recordar que en el antiguo Israel y en el antiguo Oriente no es posible separar de forma neta lo cúllico y lo político; más bien, *la vinculación política con otros pueblos tenía como consecuencia inevitable la vinculación con sus dioses*»¹⁸.

En segundo lugar, y dentro de una línea muy parecida a la anterior, se encuentran los autores para quienes *la petición de ayuda al extranjero equivale a invocar dioses paganos*. Citaré dos ejemplos, de Nyberg y Spadafora.

¹⁷ HSAT VIII/3/I, p. 58.

¹⁸ *Ezechiel als Zeuge*, 59. Subrayado mío

El primero afirma: «El que pide ayuda a pueblos extranjeros invoca en el fondo a sus dioses, rechaza sus antiguos dioses; se obstina en ser infiel a Yahvé, en lugar de convertirse a él y esperar de él la ayuda»¹⁹.

Y Spadafora comenta a propósito de Ez 16,26-29: «Pedir ayuda a un pueblo era lo mismo —para los antiguos semitas— que recurrir a su dios, invocar su protección (Ez 23,32); era abrir la puerta a la idolatría, a sus depravadas costumbres [...]. Por consiguiente, si tuviésemos aquí una referencia a las alianzas de Israel con las otras naciones no se trataría de un nuevo pecado, sino más bien de la causa próxima de la culpa denunciada»²⁰.

Un tercer grupo de autores no identifica la petición de ayuda con la invocación de dioses paganos, pero sí con la aceptación de los cultos extranjeros. Como representantes de esta postura podemos citar a Volz y Kraetzschmar.

Volz: «La búsqueda de protección en las grandes potencias extranjeras constituía una apostasía de Yahvé porque implicaba la aceptación del culto extranjero (cf., por ejemplo, 2 Re 23,12). Por eso el culto a los imperios tiene una semejanza externa e interna con el culto a Baal; Oseas consideraba «dones adúlteros» (8,9) los regalos políticos ofrecidos a los asirios, y Jeremías habla en el versículo 33 de «amores»; también en el término *derek*, frecuentemente usado (18a.b.33a.b.36), puede resonar el sentido cáltico de la palabra»²¹.

R. Kraetzschmar, a propósito de Ez 23,6: «La idea es ésta: Israel, deslumbrado por el resplandor y el poderío de Asiria, se alió con ella, abriendo de este modo la puerta a sus dioses»²². Y poco después, comentando el v. 7: «La consecuencia de la alianza política con países extranjeros fue la irrupción de sus cultos en Israel».

Como puede observarse, algunas afirmaciones de estos autores permitirían situarlos en el segundo grupo; casi no existe diferencia entre la invocación de un dios extranjero y la aceptación de un culto pagano.

En cuarto lugar se hallan los comentaristas que no relacionan necesariamente las alianzas políticas con la aceptación de un culto pagano, pero afirman que existe gran peligro de caer en ese pecado.

Muñoz Iglesias, por ejemplo, presenta el «peligro de contaminación idólatra»²³ como el primer motivo que justifica la condena profética de las alianzas.

Y W. Kuhnigk afirma: «Las relaciones políticas, los pactos con otros pueblos como Asiria y Egipto, la dependencia de ellos, favorecieron siempre el culto pagano»²⁴.

A. Phillips distingue dos tipos de alianzas: las que no implican un sometimiento político (y éstas no se prohíben) y las que pueden repercutir en una

presencia de divinidades extranjeras en el culto de Israel (como ocurrió, según este autor, al firmar Ajaz el tratado con Tiglatpileser III de Asiria). Estas segundas se prohíben por tal motivo²⁵.

A. Bertholet también podría ser incluido en este grupo cuando afirma, a propósito de Ez 23: «Esta fornicación no se refiere directamente a la idolatría, sino más bien a las alianzas con los países extranjeros, condenadas por todos los profetas, que solían tener como consecuencia la idolatría»²⁶. Pero conviene tener en cuenta que otras veces sus afirmaciones son más radicales, identificando prácticamente las alianzas con la aceptación del culto pagano²⁷.

Por último citaré la opinión de E. Würthwein, que sigue un camino peculiar. Aunque coincide con otros autores al admitir la posibilidad de que el culto yahvista se contamine con prácticas extranjeras, indica que también el mismo rito de sometimiento constituía ya de por sí un acto idólatra. Comentando 2 Re 16,7ss, escribe: «El mismo acto del sometimiento debía ser jurado por el dios Samas, protector especial del derecho. Implicaba, por consiguiente, algo inaudito para un yahvista fiel: el reconocimiento de una divinidad pagana. Y esto debía repercutir en el culto, como se demostró bastante pronto»²⁸.

Naturalmente, la lista de autores podría ampliarse con nuevos nombres, pero cualquiera de ellos encajaría fácilmente en alguno de los apartados anteriores.

Prescindiendo de los matices, a veces casi imperceptibles, podemos considerar común a los cuatro grupos la idea de que los pactos políticos no constituyen en sí mismos un pecado de idolatría. Si los profetas le aplican estas categorías es porque abren, o pueden abrir, la puerta a dioses paganos y a cultos extranjeros. Dicho de otra forma: si no hubiese existido este peligro de contaminación idólatra a nivel cultural, los profetas no habrían tenido nada en contra de tales alianzas. Esta última frase, seguramente, no la habría firmado a gusto ninguno de los autores que he citado. Pero es la conclusión obvia que se deduce de su postura.

¿Podemos considerar válida esta línea de interpretación, con sus diversos matices? Creo sinceramente que no. En mi opinión, estos autores cometen tres fallos fundamentales:

a) El primero consiste en operar con un concepto de idolatría muy reducido. Para ellos el primer mandamiento sólo tiene repercusiones a nivel estrictamente cultural. Y olvidan que los profetas pudieron darle una orientación nueva, sacando conclusiones para otros campos. Es lo que afirma G. von Rad con toda razón: «Los profetas sacaron de este mandamiento unas conclusiones completamente nuevas cuando la aplicaron a la divinización de los instrumentos terrenos de poder (armamentos, alianzas, etc.)»²⁹. Ya hemos hecho referencia a este asunto en la introducción y no es necesario volver sobre él.

¹⁹ *Studien zum Hoseabuch*, 56. A propósito de Os 7,7.

²⁰ *Ezechiele*, 131.

²¹ KAT X, 31.

²² HKAT III/3, 188.

²³ *La condenación profética*, 375.

²⁴ *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, 143.

²⁵ Cf. *Ancient Israel's Criminal Law*, 39, nota 14.

²⁶ KHK XII, 119.

²⁷ KHK XII, 83, 84, 121.

²⁸ *Jesaja 7,1-9*, p. 135.

²⁹ *Teología del Antiguo Testamento I*, 269, nota 45.

b) El segundo consiste en interpretar a los profetas, consciente o inconscientemente, a partir de la obra histórica deuteronomista o, más exactamente, a partir de ciertos datos que ésta ofrece. No cabe duda de que, para el Deuteronomio y los autores deuteronomistas, uno de los mayores peligros de las alianzas con extranjeros consiste en la aceptación de sus cultos paganos (cf. Dt 7,1-6; Jue 3,5-6; 1 Re 11,1-2, etc.). En gran parte llevaban razón. La alianza entre el reino de Israel y Tiro, corroborada por el matrimonio de Ajab con Jezabel, tuvo como consecuencia una fuerte paganización del Norte (1 Re 16,31-33; 21,25-26).

Este dato y otros parecidos son innegables. Pero está por demostrar que la historia deuteronomista sea coherente siempre que habla de las alianzas con extranjeros. Y sobre todo que la mentalidad de los profetas coincida con la de estos autores. Veremos más adelante que existen diferencias fundamentales. Por consiguiente, me parece importantísimo no interpretar las afirmaciones de los profetas a partir de una mentalidad que no comparten ellos.

c) El tercer error consiste en la interpretación un tanto arbitraria de ciertos datos históricos y en partir de presupuestos indemostrados e indemostrables.

Por ejemplo, desde que Th. Östreicher publicó en 1923 su obra *Das deuteronomische Grundgesetz*, se ha venido afirmando que los asirios imponían su culto a los Estados vasallos. Consiguientemente, éste sería el motivo que impulsaba a los profetas a condenar las alianzas con Asiria. Sin embargo, la tesis de Östreicher parece carecer de fundamento. Dos estudios recientes, realizados al mismo tiempo y, al parecer, sin conocimiento mutuo, han demostrado de sobra que los asirios no imponían su culto a los Estados vasallos³⁰.

Un caso concreto dentro de esta problemática, y lo trato porque aparece citado en numerosos autores, es la cuestión de los cambios culturales introducidos por Ajaz después de visitar a Tiglatpileser III en Damasco. Con frecuencia se afirma que tienen un sello idolátrico y que fueron impuestos por el rey asirio. Pero ninguna de las dos cosas es clara. Naturalmente, el altar de Damasco debía de estar dedicado a una divinidad pagana, bien fuese Baal (como piensan De Vaux, Stade, Fohrer) o dioses asirios (Kittel, Bright, Vriezen); no sería extraño que originariamente estuviese dedicado a Baal y más tarde sirviese para dar culto a los dioses de la potencia invasora. Pero esto no significa que Ajaz, al copiar el modelo para reproducirlo en Jerusalén, esté cometiendo un pecado e introduciendo dioses paganos. Como indica Landersdorfer: «Recordemos que no existían prescripciones especiales con respecto al altar de los holocaustos, y que el anterior no debía distinguirse esencialmente de los altares paganos»³¹.

Por otra parte, nada en el texto sugiere que los sacrificios ofrecidos en este

³⁰ J. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians* (Londres 1973); Morton Cogan, *Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries* B. C. E. (Missoula 1974).

³¹ *Die Bücher der Könige*, 198.

altar estuviesen dedicados a una divinidad distinta de Yahvé. Aunque Ajaz no tenía nada de celoso yahvista, parece bastante acertada la opinión de Kittel sobre este punto: «No hay que pensar en una supresión del culto a Yahvé»³². Lo único que hizo Ajaz por respeto (¿o temor?) al rey de Asiria fue quitar la tribuna del trono y suprimir la entrada exterior para el rey (2 Re 16,18).

Por consiguiente, al interpretar los profetas no podemos dejarnos influir por teorías preconcebidas o por opiniones carentes de serio fundamento, aunque estén muy divulgadas. Lo importante será siempre que el texto hable por sí mismo.

A esto podría objetarse que ciertos datos no tienen nada de preconcebidos. Por ejemplo, hay pruebas abundantísimas de que las alianzas implicaban la invocación de los dioses extranjeros. Basta echar una simple ojeada a los tratados sirios y asirios³³ para quedar impresionados por la multitud de dioses que en ellos aparecen. Ningún profeta estaría dispuesto a tolerar que se los invocase. En teoría estoy de acuerdo. Pero lo importante es ver si sus textos reprochan esta invocación o si acusan a los políticos de Israel y Judá por otros motivos más profundos o distintos.

No es éste el momento de extenderse en la crítica de los autores antes citados. Las páginas que siguen irán demostrando que los profetas no condenaron los pactos y alianzas por miedo a que el culto se contaminase o porque implicaban una invocación de dioses paganos, sino porque iban directamente, en sí mismos, contra el primer mandamiento. Lo que preocupaba en los profetas eran los nuevos dioses que el pueblo se había forjado, los grandes imperios, que han suplantado a Yahvé (como lo había suplantado antes Baal), convirtiéndose en «amantes» de su pueblo.

³² *Geschichte des Volkes Israel* II, 462.

³³ Cf. ANET 531-541. En este punto de la invocación de los dioses se advierte cierta evolución. Mientras en los tratados hititas se invocaban los dioses de ambas partes (para darles una sanción religiosa y para producir sensación de igualdad), en los tratados neoasirios y neobabilonios sólo se invocaban los dioses de estas grandes potencias. Cf. M. Tsevat, *The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel*: JBL 78 (1959) 199-204.

Entre los grandes profetas del siglo VIII, Oseas es el primero en consignar e interpretar las alianzas con las grandes potencias de su tiempo¹. Le tocó vivir una época difícil, de grave crisis interna y externa, que llevó al Reino Norte a su desaparición total en el año 722.

Israel atraviesa un período de desconcierto, con intrigas palaciegas, enfrentamientos de partidos, sometimiento a Asiria y rebeliones contra ella. El país sufre una herida incurable y el desgaste de las energías vitales no tiene remedio. Pero Israel se resiste e intenta sobrevivir a cualquier precio. Mejor dicho, al precio de alianzas y tributos. Porque el único precio que podía y debía salvarlo, el de la fidelidad a Dios, no estaba dispuesto a pagarlo. Los políticos han dejado de confiar en Yahvé y necesitan un nuevo dios que los salve. Ese ídolo será unas veces Asiria, otras Egipto.

Para comprender mejor las afirmaciones del profeta conviene recordar brevemente la historia de esta época y preguntarnos si los pactos realizados por Israel en estos años lo fueron libremente o si estuvieron impuestos por las grandes potencias. Una vez aclarados estos dos puntos pasaremos al análisis de los textos.

2.1 La época de Oseas

Al tratar este tema se impone una advertencia previa, que podemos formular con palabras de E. R. Thiele: «En el estado actual de la investigación debemos recordar que, no obstante la inmensa labor realizada, cualquier reconstrucción de este período es aún provisional y de tanteo más bien que segura y definitiva; la reconstrucción final de este período sigue siendo una tarea del futuro»².

Advierto al mismo tiempo que no pretendo ofrecer una visión total de la época de Oseas; me limitaré a aquellos datos que considero fundamentales para el tema de las alianzas.

¹ Amós, anterior a Oseas, no hubo de enfrentarse con este problema, ya que su actividad se desarrolló en una época muy diversa, de paz y seguridad, al menos aparentes. Indudablemente, Amós habla con mucha frecuencia de una invasión enemiga, pero sus contemporáneos no debieron de tomarlo muy en serio. El problema de los tratados y alianzas ni siquiera se planteaba en el sentido de los decenios posteriores. Sobre la actitud política de Amós, cf. Gottwald, *All the Kingdoms*, 49-119.

² *The Mysterious Numbers*, 79s.

La segunda mitad del siglo VIII está dominada por el resurgir de Asiria, que volvió a convertirse en pocos años en la gran potencia del antiguo Oriente. El principal artífice de esta hegemonía fue Tiglatpileser III (745-727), a quien no se pueden negar, junto a una gran ambición, excelentes cualidades de militar y de estratega.

El mayor enemigo de Asiria con vistas a su expansión territorial lo constituía el reino de Urartu, que desde el año 800 le venía haciendo sombra. No tiene nada de extraño que Tiglatpileser aprovecharse la primera ocasión para enfrentarse a su rey, Sardur II. Y el motivo se lo ofreció Mati'ilu de Arpad, que, apoyado por Sardur, organizó una coalición antiasiria³. Tiglatpileser venció rápidamente a los confederados, y el año 743, como castigo, decide conquistar Arpad.

Aunque opuso la ciudad fuerte resistencia durante tres años, el simple hecho de su asedio debió de significar un serio toque de atención para los pequeños Estados de Siria y Palestina. Posiblemente entonces, durante el asedio de Arpad, es cuando tuvo lugar el tributo de los reyes hititas de Asia Menor, Kue, Hummuḥ, Meliddu, Gurgum, de las ciudades fenicias de Biblos y Tiro, de Resín de Damasco, la reina árabe Zabibe y Menajén de Samaría, entre otros⁴. Más adelante volveremos sobre la complicada fecha del tributo.

El año 739, después de la conquista de Arpad, Tiglatpileser dirigió su ataque contra Ullabu, de acuerdo con la lista epónima⁵. Y parece cierto que el 738 continúa el avance por el norte de Siria, atacando Kullani y quizá Jamat⁶. En 737 está ocupado en luchar contra Media⁷ y el 735 lleva a cabo su primera campaña directa contra Urartu, venciendo a Sardur II y asediando su capital, Tušpa, aunque no consigue conquistarla⁸.

Es entonces cuando centra toda su atención en el territorio de Siria y Palestina, donde se ha formado una nueva coalición antiasiria, en la que se hallan implicados Resín de Damasco, Pecaj de Israel, Tiro, Sidón, Gaza, Edom y la reina árabe Zabibe⁹. No sabemos si contaban con la ayuda de Egipto. Este punto es importante para saber si las afirmaciones de Oseas referentes a una petición

³ Sobre esta campaña, cf. ARAB I, n.º 769.

⁴ Cf. ANET 283a.

⁵ A. Lods (*Les prophètes d'Israël*, 30) sitúa en el año 739 la campaña contra los príncipes de Unqi y de Yaidi, posiblemente al noroeste de Alepo. En contra de esta propuesta de Lods podría aducirse que la campaña contra Unqi tuvo lugar el tercer año de Tiglatpileser, como piensa Luckenbill, ARAB I, n.º 769.

⁶ Cf. H. Donner, *The Separate States*, 423. La campaña contra Kullani en 738 parece confirmada por la lista epónima. La de Jamat depende de la relación que se establezca entre Kullani y los 19 distritos de Jamat citados en ARAB 770 (= ANET 282b-283a).

⁷ Cf. Olmstead, *History of Assyria*, 178; A. Lods, *Les prophètes d'Israël*, 31; H. Donner, *The Separate States*, 425.

⁸ Cf. Cl. Schedl, *Geschichte des AT*, 206.

⁹ Este punto es uno de los más hipotéticos. Acepto en principio la reconstrucción de J. Begrich, *Der syrisch-ephraimitische Krieg und seine weltpolitische Zusammenhänge*: ZDMG 83 (1929) 213ss. Pero conviene recordar que otros autores, como Alt y Donner, no admiten que la campaña de Tiglatpileser contra Filistea estuviese motivada por esta guerra.

de ayuda a Egipto debemos situarlas todas en el reinado de su homónimo Oseas o si algunas tienen cabida en el de Pecaj. Ni los textos bíblicos ni los asirios dicen nada del apoyo egipcio. Por eso ciertos autores, como Donner y Alt, lo niegan expresamente. Pero quizá no deberíamos ser demasiado tajantes en este punto, ya que el juego de fuerzas políticas durante estos años hace muy posible un respaldo de Egipto a la coalición antiasiria¹⁰.

Con ayuda egipcia o sin ella, los aliados no pudieron nada frente al ejército asirio. El año 734 Tiglatpileser conquista Arwad y se dirige hacia el sur, venciendo a un ejército aliado en la llanura de Akko o quizá en la de Sarón¹¹. Luego ataca Gaza, pone en fuga a su rey Janún (que volverá más tarde como vasallo) y establece un destacamento en el Torrente de Egipto, con vistas sin duda a impedir cualquier ayuda del país del Nilo.

Los dos años siguientes (733-732) ocupan a Tiglatpileser en la lucha contra Damasco; al mismo tiempo que vence a Resín, ataca a Israel y se anexiona una serie de ciudades y parte del territorio (cf. 2 Re 15,29). Poco más tarde tendrá lugar el asesinato de Pecaj y la subida al trono de Oseas.

Las siguientes campañas de Tiglatpileser (entre ellas la conquista de Babilonia) no nos interesan para nuestro tema. El rey Oseas, que había subido al trono con el beneplácito del rey asirio, pagó fielmente su tributo. Pero las cosas cambiaron el año 727, cuando muere Tiglatpileser III y le sucede Salmanasar V. El partido antiasirio, preponderante en tiempos de Pecaj, vuelve a tener gran influjo. Movido sin duda por él, Oseas decide independizarse con la ayuda de Tefnajte, príncipe de Sais¹². Pero Tefnajte se halla en dificultades a causa de

Cf. A. Alt, *Tiglatpilesers III. erster Feldzug nach Palästina: Kl. Schriften II*, 150-162; H. Donner, *Israel unter den Völkern*, 59-63. En cuanto a las causas que motivaron esta guerra siro-efraimita, generalmente se sigue la opinión del mismo Begriff, según el cual los reyes de Siria e Israel pretenden formar una coalición antiasiria y atacan a Judá cuando ésta se niega a unirse a ellos. Sin entrar en más detalles, recuerdo que esta teoría ha sido puesta muy en duda recientemente por B. Oded, *The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered*: CBQ 34 (1972) 153-165. Este autor piensa que la guerra estalla por disputas territoriales en Transjordania. La crítica de Oded se basa en argumentos bastante serios que no deberían ser pasados por alto.

¹⁰ «Si acudieron o no los confederados a la ayuda egipcia, como sucedió posteriormente (2 Re 17,4), no lo sabemos, pero es posible» (J. Bright, *La historia de Israel*, 284). Wolff, aduciendo que Janún de Gaza se refugió más tarde en Egipto, considera segura la colaboración de este país (cf. BK XIV/1, 141).

¹¹ La reconstrucción de esta campaña la ha realizado A. Alt basándose en el texto ND 400. Aunque está incompleto y no aparece el nombre de Arwad, Alt piensa que a ella debemos referir la expresión «la ciudad ... en medio del mar» (cf. *Tiglatpilesers III erster Feldzug*, 152). La identificación de Arwad la aceptan Wiseman y Schedl. E. Vogt, *Die Texte Tiglat-Pilesers III*, 349s, considera probable que se trate de Arwad, pero no excluye la posibilidad de que la expresión se refiera a Tiro o Sidón. A. Cody me comunica por escrito: «We have no evidence, as far as I know, that he conquered Arwad or Tyre or Sidon or part of Israel in 734». De hecho, otros autores, como M. Noth, renuncian a reconstruir muy detalladamente la campaña (cf. *Historia de Israel*, 241).

¹² El texto hebreo dice: 'l sw' mlk msrym. Algunos autores piensan que sw' es nombre de persona e intentan identificarlo con alguno de los faraones de la época (Shabaka)

la invasión nubia de Pianki (post 730) y no puede prestar gran auxilio a Israel. Por otra parte, la reacción de Salmanasar V no se hace esperar. El año 724 asedia Samaría, que cae el 722.

Lo fundamental de esta panorámica histórica es advertir el avance incontenible de las tropas asirias, que siembran el pánico entre los pequeños Estados de Siria y Palestina. Israel no es una excepción. Unas veces intentará sobrevivir congraciándose al enemigo mediante tributos; otras, aliándose con los países vecinos y recabando la ayuda de Egipto.

El segundo libro de los Reyes nos habla en tres ocasiones de este tema. 2 Re 15,19s afirma que Menajén pagó al rey Pul (Tiglatpileser III) mil siclos de plata. 2 Re 17,3 indica que Oseas pagó un tributo, sin especificar la cantidad. Y 2 Re 17,4 nos cuenta cómo el mismo Oseas pidió la ayuda de Tefnajte.

2.2 ¿Alianzas libres o impuestas?

Con vistas a nuestro tema es muy importante saber si estas acciones fueron llevadas a cabo voluntariamente o si estuvieron impuestas por el dominador. Sólo en el primer caso consideraríamos plenamente justificada la denuncia del profeta.

Huber, después de analizar brevemente los textos de Oseas referentes a este tema, afirma que «no podemos hablar de política de alianzas en sentido estricto. Porque Efraín no se asoció con Asiria como parte libre, fue vinculada al imperio como vasallo dependiente»¹³.

Esta afirmación debe ser matizada. Podemos aceptar que Pecajías pagó tributo a Asiria como vasallo, no libremente, siguiendo la política comenzada por su padre, Menajén. Pero en los otros casos (Menajén y Oseas), la situación es distinta.

No cabe duda de que las dos acciones atribuidas al rey Oseas fueron realizadas libremente. Asesina a Pecaj para obtener el trono y paga tributo a Asiria para mantenerse en él. Es cierto que la inscripción III R 10, n.º 2, clasificada a veces entre los Anales y otras como panegírico (*Prunkinschrift*), afirma claramente que fue el mismo Tiglatpileser III quien nombró rey a Oseas¹⁴. Pero

o con algún reyezuelo del Delta (por ejemplo, E. Meyer, J. Bright). Para S. Yeivin, *Who was So' the King of Egypt?»: VT 2 (1952) 164-168, So' no es nombre de persona, sino título del «vizir» egipcio; su teoría es aceptada por Schedl, *Geschichte IV*, 235. Sin embargo, para numerosos autores recientes So' sería Sais, donde tenía su capital el faraón Tefnajte. Cf. H. Goedicke, *The End of «So, King of Egypt»»: BASOR 171 (1963) 64-66; W. F. Albright, *The Elimination of King «So»»: BASOR 171 (1963) 66. Esta interpretación es la aceptada por Sayed, Vogt, Gray, Herrmann, etc.***

¹³ *Jabwe, Juda*, 214.

¹⁴ Cf. ANET 284a. Es interesante completar este texto con los fragmentos ND 4301 + 4305 encontrados en Nimrud en 1955 y publicados por D. J. Wiseman en Iraq 18 (1956) 117-129. Sobre ellos cf. E. Vogt, *Die Texte Tiglat-Pilesers III über die Eroberung Palästinas: Bib 45 (1964) 348-354.*

en este caso creo que tiene más valor el texto bíblico (2 Re 15,30). Lo más probable es que Tiglatpileser se limitase a aprobar la subida al trono del cabecilla de la conjuración que derrocó a Pecaj, obligándole a pagar tributo. Oseas no es un rey «impuesto contra su voluntad» ni víctima de las circunstancias, sino un usurpador con deseos de mando.

El mismo carácter libre tiene su decisión posterior de recabar la ayuda de Egipto para liberarse, quizá junto con otros pequeños países¹⁵, del dominio de Salmanasar. Por consiguiente, la condena profética está plenamente justificada en ambas ocasiones.

Mucho más complicado es el caso de Menajén. ¿Entregó los mil talentos voluntariamente o por imposición asiria? Utilizando otro ejemplo bíblico: ¿se vio envuelto en las mismas circunstancias que Joás de Judá un siglo antes, cuando las tropas de Jazael de Siria asediaban Jerusalén y hubo de entregarle un fuerte botín para verse libre (cf. 2 Re 12,18s)?

La mayoría de los autores coincide en que se trata de una decisión libre de Menajén. Lo cual está de acuerdo con 2 Re 15,19b, donde se afirma que éste entregó a Pul (Tiglatpileser III) mil talentos de plata *libyôt yadô 'ittô*. Como indica J. Gray, «la frase es ambigua; puede significar que Menajén contrató la ayuda asiria o que pagó el tributo como garantía de su buena disposición con respecto a la política asiria. La oración final apoya la primera interpretación; y de hecho es la más probable, si tenemos en cuenta la dura oposición a Menajén dentro de Israel (vv. 16.26)»¹⁶.

La única dificultad a esta interpretación podría radicar en la frase inicial del versículo 19 («Pul, rey de Asiria, vino contra el país...») y en 20b («el rey de Asiria se alejó, poniendo término a la ocupación del país»). Según estas afirmaciones, antes de que Menajén pagase los mil talentos había tenido lugar una invasión de su territorio. Por consiguiente, no se trataría de una oferta voluntaria, sino de un tributo impuesto por la fuerza. Sin embargo, estas dos frases (19a y 20b) tropiezan con serias dificultades de orden histórico, ya que ningún texto asirio confirma que Tiglatpileser invadiese Israel en tiempos de Menajén.

¹⁵ La participación de otros Estados es pura hipótesis. J. Bright, *La historia de Israel*, 288, y S. Herrmann, *Geschichte Israels*, 310s, ni siquiera hablan de ella. Según M. Noth, «es poco probable que el pequeño resto del reino de Israel hubiese actuado solo y por propia iniciativa. La empresa debió de ser común para varios Estados del sur de Palestina, pero no tenemos detalles concretos» (*Historia de Israel*, 244). Cf. Schedl es más categórico, afirmando que nunca se hubiese atrevido a realizarlo solo (*Geschichte IV*, 235). A. Lods, basándose, como Schedl, en la noticia de Flavio Josefo (AJ IX, 14,2, § 284), habla de una probable coalición con Tiro (cf. *Les prophètes d'Israël*, 32). A. T. Olmstead, sin aducir ninguna prueba documental, es el más aventurado en la reconstrucción de los hechos (*Historia of Assyria*, 204).

Cierta base para la participación de Gaza podría encontrarse en los anales de Sargón II sobre el primer año de su reinado (líneas 23-26), donde a la conquista de Samaría sigue la batalla contra Janun de Gaza (cf. ANET 285a). También los anales de la habitación XIV (líneas 11-15) relacionan ambos sucesos (cf. ANET 285a). Pero no es evidente que se trate de la misma rebelión ni de que Samaría y Gaza estuviesen unidas.

¹⁶ I & II Kings, 624.

Sin duda, los años de reinado de Menajén constituyen una cuestión muy delicada. Los autores que han estudiado el problema cronológico con más detenimiento (Thiele, Schedl, Pavlovský-Vogt) lo sitúan entre 752-741; J. Gray y S. Herrmann, en 751-742; Donner, en 747-738; J. Bright y A. G. Wright, entre 745 y 738; L. D. Levine considera absolutamente cierto que Menajén vivía el año 737¹⁷.

Ahora bien, si Menajén muere el 742 o 741, parece imposible que Tiglatpileser invadiese Israel durante su reinado, ya que desde el 743 al 740 estuvo ocupado en el asedio de Arpad. Si muere el 738 podemos decir lo mismo, ya que después de conquistar Arpad se dirigió contra Ullabu (739) y Kullani (738). Incluso situando el reinado de Menajén en los años 744-735, como hace Olmstead en su *History of Assyria*, encontramos la misma dificultad, ya que en 737-735 Tiglatpileser luchó en Media y Armenia.

La única forma de salvar el texto de 2 Re 15,19a es interpretando *ba'ares* no en el sentido estricto de territorio israelí, sino en el más amplio de Siria-Palestina, como hacen Olmstead¹⁸ y Wiseman¹⁹. Sin embargo, creo que el texto de 2 Re 15,19s, que relaciona tan estrechamente la llegada de Tiglatpileser, la entrega de los mil talentos y la retirada del rey asirio, no admite esta interpretación amplia de *ba'ares*. En definitiva, su autor parece haber mezclado dos noticias distintas: una exacta, la del pago del tributo por parte de Menajén para que el rey asirio lo confirmase en el trono, y otra inexacta, la de la invasión del territorio israelí.

A esto podría objetarse que la invasión de Tiglatpileser III en tiempos de Menajén está confirmada por un texto asirio (III R 10, n.º 2)²⁰, que Oppenheim interpreta del modo siguiente: «(En cuanto a Menajén), lo (bat)í (como una nevasca) y él ... huyó como un pájaro, solo, y (se inclinó a mis pies?). Lo devolví a su lugar (y le impuse tributo, a saber): oro, plata, prendas de lino de franjas multicolores, ... grandes ... (re)cibí de él»²¹. La expresión «lo batí como una nevasca» podría ser una metáfora para referirse a la invasión; de acuerdo con esto, invasión y tributo estarían estrechamente relacionados.

Sin embargo, la traducción de Oppenheim no es nada segura. Ya Luckenbill ponía un signo de interrogación tras el nombre de Menajén y traducía de forma que no se veía una clara referencia a la invasión: «En cuanto a Menajén (?), el terror se apoderó de él; como un pájaro, solo, voló a sometérseme...»²².

Pero la objeción más seria, tanto en contra de Oppenheim como de Lucken-

¹⁷ *Menahem and Tiglath-Pileser: A New Synchronism*: BASOR 205 (1972) 40-42. Para ello se basa en una estela de Tiglatpileser III publicada por él mismo (*Two Neo-Assyrian Stelae from Iran*, Toronto 1972).

¹⁸ *History of Assyria*, 191.

¹⁹ *Documents from OT Times*, 57.

²⁰ Así piensa, por ejemplo, G. E. Wright, *Arqueología bíblica*, 232.

²¹ ANET 283b-284a (= SAO, 229s). La traducción de M. García Cordero, *Biblia y legado del antiguo Oriente*, 507, se basa en la de Oppenheim.

²² ARAB I, n.º 815.

bill, es que este pasaje no parece referirse a Menajén. Wiseman²³ y Vogt²⁴ relacionan estas afirmaciones con Janún de Gaza, del que habla el texto en las líneas anteriores; Gallig, con Resín de Damasco²⁵, cosa que me parece menos probable. El hecho de que las líneas siguientes del texto asirio hablen de Israel (Bit-Humria) y de Pecaj favorecen la idea de que estas líneas que comentamos no se refieren a Menajén; pero prefiero no insistir en este argumento, ya que podría aducirse en contra que el texto asirio no sigue un orden cronológico, sino geográfico, como piensan Rost y Vogt.

En definitiva, ningún documento asirio de los que poseemos confirman una invasión de Israel en tiempos de Menajén²⁶. Por eso es preferible seguir la opinión de Thiele, Schedl, Cody, Vogt, Saggs, Allo, etc., que sitúan el tributo de Menajén entre los años 743-741, durante el asedio de Arpad²⁷. Y si el pago de los mil talentos de plata no está relacionado con una invasión asiria, significa que se trata de un tributo voluntario, más por conveniencia que por necesidad imperiosa. Creo que este aspecto lo deja muy claro 2 Re 15,19b, donde el autor no emplea ninguna de las expresiones típicas para referirse al pago de un tributo²⁸, sino una frase muy distinta: *wayyitten ... libyôt yaddô 'ittô l'habazîq hammamlakab b'yadô*.

En resumen, la acción de Menajén se inserta en la misma línea que las de Oseas, y puede caer bajo la misma condena profética de buscar ayuda en las grandes potencias²⁹.

²³ *Documents from OT Times*, 55.

²⁴ *Die Texte Tiglatpileser III*, 349s.

²⁵ *Textbuch zur Geschichte Israels*, 53, nota 1.

²⁶ Lods, que reconoce el silencio de los documentos asirios sobre esta invasión, sugiere la posibilidad de que la campaña fuese llevada a cabo por uno de los oficiales de Tiglatpileser, no por el mismo rey (*Les prophètes d'Israël*, 30s).

²⁷ En contra de la fecha propuesta anteriormente del 738. Thiele, *The Mysterious Numbers*, 75-98, trata detenidamente el problema, sometiendo a profunda crítica los tres argumentos aducidos generalmente en favor del 738. Cody, *Adnotaciones*, 71, indica los argumentos de Unger en favor del 743. Cody ofrece la posibilidad del 741, pero considera improbable el 738.

²⁸ Por ejemplo, *našâ minḥab* (2 Sm 8,2.6), *nagaš minḥab* (1 Re 5,1), *šûb minḥab* (2 Re 17,3), *'alah minḥab* (2 Re 17,4).

²⁹ Sería interesante dilucidar si el tributo de Menajén lo pagó todo el Reino Norte o sólo Efraín. H. J. Cook, *Pekah*, piensa que este rey comenzó a gobernar el 752 en Transjordania y el Norte, al mismo tiempo que Menajén subía al trono en Samaría. Esta opinión la comparte Thiele, *Pekah to Hezekiah*, 89. De acuerdo con ella, fue sólo Efraín quien pagó el tributo.

2.3 Análisis de los textos

Os 5,12-14³⁰:

- «12 Yo fui³¹ como polilla para Efraín,
como carcoma para la casa³² de Judá.
13 Cuando Efraín vio su enfermedad
y Judá su llaga,
fue Efraín a Asiria,
acudió (¿Judá?)³³ al rey poderoso.
Pero él no puede curaros³⁴
no os sanará la llaga.
14 Porque yo soy como león para Efraín,
como cachorro para la Casa de Judá.
Yo, yo agarro la presa y me la llevo,
la apreso sin que nadie la salve».

Este breve texto es el primero de Oseas que habla de un recurso a las potencias extranjeras³⁵, dentro de una serie de oráculos (5,8-6,6)³⁶ referentes a la

³⁰ La delimitación de los oráculos de Oseas es muy complicada. Alt, Donner y Elliger consideran unidad los versos 5,12-14. Pero hay opiniones para todos los gustos: 5,10-14 (Robinson); 8-14 (Rudolph); 8-15 (Van Leeuwen, Deissler), etc. Aunque los versos 12-14 forman una unidad de sentido, conviene no perder de vista su gran relación con lo que sigue. Al mismo tiempo, 5,15-6,6 sirve para interpretar más a fondo los versos 12-14, como veremos.

³¹ Considero preferible la traducción en pasado a la futura («yo seré»: Deissler, Jacob) o la presente (Wolff, NBE).

³² Cf. BHS.

³³ Teniendo en cuenta que en tres ocasiones se da un paralelismo entre Efraín y Judá, son muchos los autores que postulan una referencia a Judá en la segunda parte de esta frase. Para ello, unos sustituyen *yšlb* por *yhwdb* (Lippl, Deissler), por *byt yhwdb* (Sellin, Alt, Donner), o por *yršlym* (Rudolph). Otros mantienen *yšlb*, añadiendo a continuación *yhwdb* (Weiser, Ward, Mauchline en comentario). Hay autores que prefieren mantener el texto hebreo (Wolff, Huber, Jacob, Mauchline en traducción), o que refieren la segunda parte de la frase al Reino Norte, introduciendo *yšrl* después de *yšlb* (Harper, Robinson, Nowack), sin olvidar a los que cambian todos los «Judá» de 5,1-6,3 en «Israel» (Marti, Budde, Nowack, Harper, Robinson, Buss). Me parece imposible una decisión categórica. Por otra parte, este detalle es secundario para nuestro tema.

³⁴ Sobre la supresión o cambio de *lakem* y *mikkem*, sigo a Rudolph (KAT XIII/1, 125).

³⁵ Algunos autores refieren el texto al tributo de Menajén. Otros al de Oseas a comienzos de su reinado (Jacob, Gottwald, Kutsch). En el caso de Judá, si aceptamos la corrección del texto, se refiere sin duda a la petición de ayuda de Ajaz (cf. Alt, *Hosea* 5,8-6,6, pp. 179-181).

³⁶ A excepción de algunos autores antiguos (Marti veía el comienzo de la sección en 5,1), la mayoría de los actuales está de acuerdo en que la sección comienza en 5,8 (Alt, Weiser, Wolff, Rudolph, Mays, Van Leeuwen, Ward, Good). Más discutido es el final. Rudolph lo pone en 5,14; Van Leeuwen y Ward, en 5,15; Alt, Weiser y Mays, en 6,6.

guerra siro-efraínita³⁷. Esta guerra fratricida ha puesto en peligro la salud de Israel y de Judá. Cada uno ha sufrido a su manera, pero ambos notan la herida y la infección que Dios les ha causado. Necesitan un médico que los cure. Y los dos reinos buscan la salvación en Asiria.

Su postura no puede ser más errónea. No sólo desde el punto de vista político, sino también, según Oseas, desde el punto de vista religioso. Porque la tradición dice a estos dos reinos cuál es el único médico capaz de curarlos. La historia de Abrahán y Abimelec (Gn 20,17: E), la de Moisés en Mará (Ex 15,26), la de María (Nm 12,13: E), la de Ezequías (2 Re 20,5.8) presentan a Dios como el único que puede curar (*rp'*)³⁸. Conocen también un caso muy significativo por las tradiciones de Elías, el del rey Ocozías, que, sintiéndose enfermo, manda consultar a Baal Zebub; en esta ocasión, las palabras del profeta dejan claro que el rey está cometiendo un pecado de idolatría: «¿No hay Dios en Israel para que tengas que ir a consultar...?» (2 Re 1,2).

Oseas se mueve plenamente en esta tradición (cf. 7,1; 11,3; 14,5) y el pueblo la conoce y la acepta teóricamente (cf. 6,1). Pero en la práctica toma otra postura. Prescinde de Dios y busca la curación en el gran rey asirio. Al atribuirle una capacidad que sólo posee Yahvé, el pueblo está divinizando a una potencia extranjera.

El matiz idolátrico de esta acción es tan claro que ha llevado a Nyberg a una interpretación acertada y errónea al mismo tiempo: «Es imposible que aquí se trate de un rey terreno, ya que se espera del *mlk yrb* lo mismo que de Yahvé (cf. 6,1; 11,3, etc.): que cure al pueblo; y esto sólo puede hacerlo un dios. También en 10,6 se habla con toda probabilidad de un dios. Por eso mantengo

Wolff defiende una gran sección, que abarca hasta 7,16. Basándose en principios literarios, más que históricos, Buss y Good tienden a grandes secciones (5,11-7,7 y 5,8-8,14, respectivamente). Esto no quiere decir que sus criterios sean menos válidos, sino que su punto de vista es distinto.

³⁷ Además del artículo de Alt citado anteriormente (notas 30 y 35), véase H. Donner, *Israel unter den Völkern*, 1-63. Danell niega que 5,8-6,6 esté relacionado con los acontecimientos de los años 738 al 732; para él se trata de un drama ritual realizado conjuntamente por israelitas y judíos en un santuario del norte, durante un festival (*Studies in the Name Israel in the OT*, 138), trasfondo cultural que defiende también Good (*Hosea 5,8-6,6. An Alternative to Alt*, 284). Según J. M. Ward, *Hosea*, 108, Fohrer no aplica este texto a la política, sino al culto. Sin embargo, Fohrer distingue claramente entre 5,8-14, que refiere a la guerra siro-efraínita, y 5,15-6,6 (cf. *Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea*, 165, nota 8).

³⁸ Es curiosa la insistencia de la tradición en este punto. De las 27 veces que aparece *rp'* en qal, en 22 tiene a Dios por sujeto. Aunque *rp'* tiene también el sentido de «reparar», «restaurar», el de «curar» es el originario y más frecuente. Sobre el tema, véase J. Hempel, «*Ich bin der Herr, dein Arzt*» (Ex 15,26): ThLZ 82 (1957) 809-826; P. Humbert, *Maladie et Médecine dans l'Ancien Testament*: RHPPh 44 (1964) 1-29; N. Airoldi, *La consultazione divina nella malattia in Israele*: BibOr 15 (1973) 163-172. Esta idea de que sólo Yahvé puede curar es típica de Israel. En Ugarit se atribuía tal capacidad no sólo a Baal, sino también a los grandes señores terrenos. Cf. J. C. de Moor, *Rapi'u de Heiland en de Refaim*: «Gereformeerde Theologisch Tijdschrift» 73 (1973) 129-146.

el texto masorético e interpreto *mlk yrb* como 'el Melek llamado *yrb'* o 'el Melek de *yrb'*. De acuerdo con el contexto, se trata de un dios asirio»³⁹.

Es acertada en la interpretación de Nyberg la idea de que el pueblo está pidiendo a Asiria algo que sólo Dios puede dar; pero es erróneo su recurso a un dios asirio. Precisamente la originalidad de este texto radica en que nos presenta una forma de idolatría «secular». Ya no entran en juego los «dioses del cielo», sino «los dioses de la tierra».

Es interesante notar lo mucho que coincide la actitud del pueblo en estos versos y los siguientes con la actitud de la mujer en Os 2,7-9. Ambos se alejan de Dios (*blk*: 2,7 y 5,13), atribuyendo a otros algo que no les corresponde (bienes de la tierra en 2,7, capacidad de curar en 5,13). En ambos casos se interpone Dios en el camino (2,8 y 5,14) y provoca una conversión expresada con palabras casi idénticas (*'elkâ w'asûbâ 'el 'iššî*, en 2,9; *'lkâ w'našûbâ 'el Yhwâ*, en 6,1) que, dicho sea de paso, las dos veces se revela insuficiente. Este gran paralelismo de situaciones y de actitudes es un argumento más en favor de que Oseas consideraba el culto a Baal y las alianzas políticas como dos realidades muy semejantes.

Por último, advirtamos cómo una acción normal se vuelve idolátrica dentro de un contexto determinado. «Ir» (*blk*) y «enviar» (*šlb*) no tienen en sí mismo nada de malo. Es la actitud de fondo la que convierte en idolátricas las acciones expresadas por estos verbos.

Os 7,8-12⁴⁰:

- «8 Efraín se mezcla con los pueblos,
Efraín es hogaza sin volver.
9 Extranjeros devoran su fuerza,
y él sin caer en la cuenta;
se le vuelve blanco el cabello,
y él sin caer en la cuenta.
10 ...⁴¹

³⁹ *Studien zum Hoseabuch*, 38s. Según Rudolph, el fallo de Nyberg consiste en forzar la imagen, pero creo que no radica ahí su error, sino en sacarse de la manga un dios desconocido.

⁴⁰ Harper, Marti, Sellin, Weiser, Mauchline, Donner y Mays consideran unidad los versos 8-12. Robinson, 11-12; Rudolph, 8-16; Gottwald y Good, 11-16. Para Ward, 7,8-13 es la cuarta estrofa de un poema que abarca 6,7-7,16 (considerado también unidad por Jacob). Algunos autores ponen en duda la relación entre los versos 8s y 11s. Huber aduce en favor de ella los siguientes argumentos: 1) El contenido de 11s puede interpretarse como continuación de 8s; 2) Desde un punto de vista sintáctico puede unirse 11s a 8s; 3) Si unimos 8s con 11s, su estructura muestra gran semejanza con Os 5,12-14 y 8,8-10 (cf. *Jabwe, Juda*, 212, nota 3).

⁴¹ La mayoría de los autores considera todo el verso 10 una glosa posterior inspirada parcialmente en 5,5. Unos pocos la mantienen (Harper, Weiser, Mauchline). Rudolph piensa que sólo es glosa 10a (= 5,5a), ya que el tema del orgullo no cuadra en este contexto; pero conserva 10b como original. Me inclino a aceptar su postura.

Pero no vuelven al Señor, su Dios,
pese a todo no lo buscan.

- 11 Efraín es ingenua paloma atolondrada,
invoca a Egipto, marcha a Asiria.
- 12 Adonde marchen, echaré sobre ellos mi red,
los abatiré como a pájaros,
los atraparé en cuanto escuche la bandada»⁴².

La situación histórica del oráculo es difícil de concretar. Wolff piensa en el año 733, relacionándolo con la guerra siro-efrainita. Rudolph lo sitúa también en tiempos del rey Pecaj, pero opina que 11b «parece abarcar un período más amplio»⁴³. Mays lo data en los primeros años del rey Oseas; Gottwald, en 727-726, y Donner, poco antes del 724. En cualquier caso, el texto refleja una división interna, con la existencia de un partido pro-egipcio y otro pro-asirio.

El problema que se debate es el mismo de 5,13: ¿quién puede ayudar en los momentos de desgracia? No tenemos aquí la imagen del enfermo, pero sí otras muy parecidas: la hogaza sin volver, que puede quemarse por completo; el anciano que envejece y pierde sus fuerzas; la paloma sin rumbo fijo, con peligro de extraviarse. El fin parece inminente para todos ellos.

En estas circunstancias, los versos 8-9.10b resaltan la actitud tremendamente pasiva de Efraín: es inconsciente (doble *w^hhⁱ lo' yada'*), no vuelve (*šub*), no busca (*bqš*). Y cuando por fin se decide a hacer algo (11b), toma una decisión absurda. En vez de volver al Señor marcha a Asiria; en vez de buscar a Dios llama a Egipto⁴⁴. Los imperios han ocupado de nuevo el puesto de Dios. Y Yahvé muestra el mismo interés que en 2,8 por impedir que el pueblo llegue hasta ellos. Entonces se trataba de vallar el camino con zarzales, de poner barreras para que la mujer no alcanzase a sus amantes. Aquí es la red lo que Dios lanza para impedir que se alejen de él. En ambos casos un dios celoso, que no tolera competidores de ningún tipo.

Por último, paralelamente a lo que ocurría en 5,13, la actitud del pueblo vuelve idolátricas las acciones expresadas por los verbos «ir» (*blk*) e «invocar» (*qr*)⁴⁵.

⁴² Las palabras finales del v. 12 (*'ysrm kšm' kdīm*) se prestan a diversas interpretaciones. La traducción que ofrezco es la de la NBE, basada en la de Rudolph, que mantiene la metáfora anterior.

⁴³ KAT XIII/1, 154.

⁴⁴ Según Staerk, *Das assyrische Weltreich*, 186, nota 1 a la página 28, *mšrym* no se refiere aquí a Egipto, sino a Musri, en el norte de Arabia. Sigue en esto la opinión de Winckler, pero ninguno de los dos ha encontrado aceptación entre los comentaristas.

⁴⁵ El verbo *qr* aparece 10 veces en Oseas, siempre en *qal*. Prescindiendo de las ocasiones en que no tiene valor teológico, una vez describe la actitud correcta ante Dios, que los reyes se niegan a adoptar a pesar de las graves dificultades políticas internas (7,7); en otras dos (nuestro texto y 11,7, corregido) describe la actitud idolátrica del que «invoca» o «llama» en su auxilio a alguien distinto de Yahvé.

Os 8,8-10⁴⁶:

- «8 Han devorado a Israel;
es ya entre las naciones un cacharro inútil.
- 9 Ellos marcharon a Asiria
—Efraín que presumía de independiente⁴⁷—
a ofrecer dones de amor⁴⁸.
- 10 Aunque los reciban de las naciones⁴⁹,
yo los reuniré y se retorcerán⁵⁰ pronto
bajo la carga del rey soberano».

Aunque Robinson refiere estos versos al tributo de Menajén, y Deissler a los de Menajén y Oseas, según la mayoría de los comentaristas este difícil oráculo comienza exponiendo la catastrófica situación en que se encontró Israel después de la guerra siro-efrainita (Donner, Wolff, Mays). Concretamente podríamos pensar que los «dones de amor» es el tributo de Oseas, como afirman Jacob y Kutsch.

Consciente de su desgracia, el que presumía de independiente hace todo lo posible por ganarse a los demás; el solitario (*boded lô*) busca compañía (*'alû 'aššûr*), el animal salvaje e indomable (*pere'*) se vuelve cariñoso como una prostituta (*hitnû 'ababîm*)⁵¹.

Con estas dos últimas palabras aplica Oseas su conocida imagen de la pros-

⁴⁶ La delimitación del oráculo es la aceptada por la mayoría de los autores. Weiser sitúa al comienzo el verso 4a y lee 10b de acuerdo con G (cf. BHS). Tenemos entonces una referencia muy clara a la política interior tanto al principio como al final del oráculo. Sin embargo, no parece oportuno cambiar el texto consonántico de 10b. Por otra parte, la relación de 4a con 4b-7 es bastante clara; recuérdese que ambos temas (realza y becerro de oro) están unidos en el caso de Jeroboam I. Donner cree que el oráculo abarca los versos 7-10.

⁴⁷ Esta traducción tan libre intenta reproducir el probable sentido irónico de las palabras de Oseas: «Efraín, asno salvaje que campa por su respeto». Según Rudolph, en el fondo se encuentra probablemente un refrán con el que los efrainitas se vanagloriaban de independientes y libres: «Por ser *'prym* somos auténticos *prym*» (KAT XIII/1, 166). Robinson refiere la expresión a Asiria, pero esto no es probable, dado el juego de palabra entre *'prym* y *pr*. Algunos autores proponen situar la frase *pr' bwd' lw 'prym* detrás de 8a, pero si se acepta la interpretación anterior tiene más sentido en el sitio actual.

⁴⁸ Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* V, 119, lee el verso 9: *kî hemmâ 'alû 'aššûr mišraym yitt'nû 'ababîm*. Alt, Harper y Nowack aceptan la inserción de Egipto. Quizá se explicaría mejor de esta forma el uso del plural *goyim* en 8b y 10a. Pero el hecho de que sólo se haga referencia al rey de Asiria anima a no cambiar el texto.

⁴⁹ Sigo a Wolff. Otros traducen: «Aunque se entreguen a la prostitución con las naciones» (Jacob, Deissler); «aunque lo hayan contratado (su amor) con las naciones» (NBE).

⁵⁰ *w'yabilû* con Deissler, Wolff, Rudolph, Mays, etc.

⁵¹ El que *hitnû* se derive del sustantivo *'etnan/'etnâ* o de la raíz *tnn* (König, Rudolph) me parece una cuestión secundaria. Todas las traducciones, a pesar de las notables diferencias, resaltan el matiz pasional y la relación entre la actitud de Efraín y la prostitución.

tituta al ámbito de la política exterior⁵², y abre el camino a una concepción que desarrollará al máximo Ezequiel. Este es el texto en que Oseas establece el paralelismo más claro entre la política de alianzas y el culto a Baal. La idea de fondo es la de Yahvé como esposo, que exige la entrega plena, el amor indiviso de su mujer, Israel. Esta no puede entregar su cariño a ningún otro: ni a los dioses paganos ni a las potencias extranjeras. «Con otras palabras: la política de alianzas representa para Oseas una transgresión tan evidente del primer mandamiento como el culto pagano»⁵³.

Ciertos autores piensan que Oseas usa la imagen de la prostituta porque Israel, al pactar con Asiria, se somete a sus dioses; éstos serían los auténticos «amantes» del pueblo y los únicos rivales de Dios⁵⁴. Pero ya dijimos que esta interpretación nos parece equivocada. El texto no habla en absoluto de dioses asirios. No contraponen dos «dioses personales» (Yahvé y Asur), sino un dios personal (Yahvé) y una realidad política (Asiria). La idolatría se sitúa en este nivel político, no en el plano cultural.

Es interesante notar que el texto resalta la libre iniciativa de Efraín en su búsqueda de alianzas (*kî hemmâ*). Oseas, igual que los profetas posteriores, no veía clara la necesidad de estos tratados y tributos que a muchos historiadores y comentaristas modernos parecen inevitables.

Con respecto a las acciones idólatricas, «subir» (*'lh*) se encuentra en la misma línea de *blk* (5,13; 7,11); *tnh 'hbym* en la de *šlp* (5,13).

Os 12,2:

«Efraín pace viento, va detrás del viento solano,
todo el día mintiendo y engañando»⁵⁵.

Hace alianza con Asiria, sella un tratado con Egipto»⁵⁶.

⁵² La imagen de la prostituta se usaba en Asiria para referirse a la ruptura de una alianza, según aparece en el tratado entre Assurnirari V (755-746) y el rey Mati'ilu de Arpad (ANET 532s, n.º 8).

⁵³ KAT XIII/1, 166. En la misma línea está F. Huber (*Jahwe, Juda*, 215).

⁵⁴ Cf., por ejemplo, el texto de Lippl citado en la nota 17 del capítulo primero.

⁵⁵ Nowack, Wolff, Donner y Vollmer suprimen *kzb wšd yrbh*. Me limito a leer *šawe* en vez de *šod*. Kuhnigh, *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, 145, ha propuesto una traducción muy original de estas palabras: «lügerische Dämonen lässt es zahlreich sein», leyendo *šed* e interpretando *kzb wšd* como hendiadís colectiva. El capítulo 12 de Oseas es tan complicado que podríamos hacerle un puesto a estos «demonios embusteros». Pero el mismo Kuhnigh considera su traducción hipotética.

⁵⁶ Esta traducción libre intenta ser fiel a la idea expuesta por D. McCarthy, *Hosea 12, 2: Covenant by Oil*: VT 14 (1964) 215-221, quien demuestra el paralelismo de las actitudes de Israel ante Asiria y Egipto. «Enviar aceite» no se refiere a transacciones comerciales ni al ofrecimiento de dones para conseguir una alianza, sino a una forma concreta de pacto. Así lo demuestran algunos textos asirios y el empleo del verbo *ybl*, usado en contexto religioso con frecuencia. K. Deller confirma la teoría de McCarthy añadiendo otros textos. Según Deller, el rito concreto consistía en mezclar aceite y agua. Al principio lo usaban

La delimitación del texto al que pertenece este verso se presta a muchas discusiones⁵⁷. Me convence bastante la teoría de Donner, que considera el verso 2 como independiente de 1 y 3; más discutible es su idea de que se trata de «un fragmento de un oráculo más amplio»⁵⁸. Sin duda, es posible. Pero, a pesar de su brevedad, tiene pleno sentido y no considero necesario pensar que se haya perdido algo. En todo caso podría tratarse de un resumen.

El capítulo 12 de Oseas es un complejo literario dominado por el tema del engaño y las mentiras de Efraín/Israel, como indica el v. 1a, que sirve de introducción a todo lo que sigue. Si prescindimos de 1b, que tiene todos los visos de ser un añadido posterior⁵⁹, el verso 2 representa el primer engaño de Efraín: su actitud en la política exterior. En estas pocas palabras queda dicho todo lo importante sobre el tema.

El problema capital de este texto consiste en saber qué denuncia el profeta. Según Rudolph, que coincide en esto con Robinson, pero se aparta de la mayoría de los comentaristas, lo que condena Oseas no es un pecado contra Dios, sino el doble juego de Israel, que busca simultáneamente (w ... w) la ayuda de Egipto y la de Asiria. Si su opinión fuese cierta, no podríamos utilizar este texto para nuestro tema y constituiría una excepción interesante. Pero no creo que Rudolph lleve razón en este caso. Aunque los profetas denuncian a veces la falta de fidelidad a un pacto político (cf. Ez 17,12-15.19-20), en nuestro capítulo todo se relaciona con Dios desde la primera palabra (*sebabuni*)⁶⁰. Por otra parte, el sentido de 2a impide dejar a Dios aparte.

De hecho, la mayoría de los autores piensa que se trata de un pecado contra Dios, y en la misma línea de los reseñados en el capítulo segundo de Oseas. «Igual que la mujer no puede mantener relaciones con ningún otro hombre, tampoco Israel puede hacerlo, ni con otro dios ni con otro pueblo; el celo de Yahvé no lo tolera»⁶¹. «Israel engaña a Dios siempre que se vuelve a Egipto o Asiria, igual que una mujer engaña a su marido cuando se une con otro hombre»⁶².

los baru para predecir el futuro. Luego se convirtió en una especie de «detector de mentiras» (cf. Deller, *šmn bli*, 352).

⁵⁷ Harper considera unidad los versos 1a.2-4a; Lippl y Rudolph, 1-3. La mayoría, 1-2. El último estudio sobre este complicado capítulo es el de F. Diedrich, *Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hosea 12,1-13,3. Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur Exegese früher Prophetentexte*. Forschung zur Bibel 27 (Würzburg 1977).

⁵⁸ *Israel unter den Völkern*, 92. También H. L. Ginsberg considera el verso 2 como independiente de 1 y 3, aunque la reconstrucción que ofrece de todo el capítulo resulta algo aventurada. Cf. *Hosea's Ephraim, More Fool than Knave: A New Interpretation of Hosea 12.1-4*: JBL 80 (1961) 339-347.

⁵⁹ Sellin, Weiser y Rudolph pertenecen a los pocos comentaristas que lo consideran original, interpretándolo como un reproche dirigido a Judá.

⁶⁰ Wolff opina que el verso 1 se refiere al profeta, no a Dios. Esto parece muy poco probable y está condicionado por su interpretación de 1b y su idea de los círculos levíticos en torno a Oseas.

⁶¹ Nowack, HKAT III/4, 73.

⁶² Harper, *Amos, Hosea*, 375s.

«El segundo pecado de apostasía consiste aquí en prostituirse con los países extranjeros»⁶³.

Al principio extraña bastante esta interpretación del texto en clave de prostitución o de adulterio, ya que nada en él hace referencia a Israel como mujer o a las relaciones matrimoniales entre Dios y su pueblo. Pero hay algunos detalles interesantes que pueden justificar tal interpretación. El verbo *r'h* II tiene el sentido de «tratar», «querer», «tener amistad», y nos recuerda a Os 3,1. El verbo *rdp* tiene también un matiz emotivo; en 2,9 lo utiliza Oseas en sentido figurado «para expresar el anhelo pasional de Israel por los dioses»⁶⁴. Estos matices nos hacen ver que la interpretación en clave de adulterio no va muy descaminada o, al menos, que existe una alusión velada a este tema. Pero prefero no insistir demasiado en ella a causa de la brevedad del texto.

La situación histórica que refleja es semejante a la de 7,8-12 (oscilación entre Egipto y Asiria), en los últimos años del rey Oseas (Wolff, Donner). En cuanto a la actitud de fondo, si admitimos el matiz pasional de 2a, se situaría en la misma línea de 8,8-10.

Un problema especial de 12,2 consiste en saber si *ruab* y *qadim* se refieren a Egipto y Asiria. Bastantes autores así lo piensan. Otros no lo ven tan claro (Donner) y algunos lo niegan expresamente (Rudolph). Lo que sí parece evidente en cualquier interpretación es el carácter absurdo y pernicioso de estas amistades con las potencias extranjeras. Los dioses que el hombre se busca son tan inútiles y perjudiciales como los de las religiones paganas.

Con respecto a los textos anteriores, 12,2 supone un progreso en la explicitación de las alianzas. Ya no se dice simplemente «ir», «subir», «enviar», «invocar»; aparecen dos fórmulas técnicas: *krt bryt* y *ybl* (*¿bll?*) *šmn*, si aceptamos en el segundo caso la interpretación de McCarthy y Deller. Quienes no admitan esta interpretación deben ver en *ybl šmn* una curiosa referencia (la única explícita dentro de Oseas) a los dones que se ofrecen a los nuevos ídolos, los imperios.

Os 14,4:

«Asiria no nos salvará,
no montaremos a caballo,
no volveremos a llamar dios
a la obra de nuestras manos».

El capítulo final de Oseas comienza con una llamada a la conversión (versos 2-3a), a la que sigue la confesión del pueblo (3b-4) y el perdón divino (5-9).

Como indica Rudolph, todas las actitudes que el pueblo promete abandonar

⁶³ Sellin, KAT XII, 119.

⁶⁴ Helfmeyer, *Die Nachfolge*, 160.

(v. 4) van en contra del primer mandamiento: la política de alianzas, la confianza en el ejército⁶⁵, el culto a las imágenes.

Este texto tan breve es uno de los más interesantes para comprender la evolución de la idolatría, cómo los dioses del cielo dejan paso a los dioses de la tierra. Para Elías, un siglo antes, la gran alternativa era Yahvé-Baal. También Oseas le concedió enorme importancia en su predicación. Pero ahora, de forma sorprendente, la confesión final de los pecados no menciona a este dios cananeo. Todo se orienta en una línea terrena. La explicación de este hecho es fácil, y podemos formularla con las acertadas palabras de Wolff: «En el siglo VIII los ídolos han adquirido forma nueva: 1) Asiria, la potencia extranjera, de la que en vano se esperó siempre ayuda; 2) los pertrechos militares, caballos, carros de combate, quintaesencia del poderío guerrero; 3) la imagen del becerro, adorada como 'nuestro dios' (8,6), aunque sólo era 'obra de nuestras manos' (8,6; 13,2). Renunciando solemnemente a estos nuevos ídolos, renueva Israel su primitiva fe en la potencia de Dios, único que puede ayudar y que asiste a los desamparados»⁶⁶.

Todos estos ídolos han suscitado en el pueblo confianza, afecto, veneración. Han ocupado el puesto de Dios, pretendiendo ofrecer algo que no estaba en sus manos. Por eso hay que renunciar a ellos para mantenerse fieles al Señor. Y en esta serie de renunciaciones el puesto primordial lo ocupa Asiria, situada con toda intención al comienzo de la frase. La potencia del texto sólo podemos captarla plenamente imaginando su declamación pública. A la mención de Asiria, con todo lo que este nombre evocaba entonces de poderío y esplendor, sigue como un trallazo la negación más escueta y enérgica: «no nos salvará».

Además, estas pocas palabras sintetizan perfectamente lo que el pueblo busca a través de todas las acciones enumeradas en los textos anteriores: la salvación (*yš*). Naturalmente, no se trata de una salvación religiosa, sino política: la subsistencia y estabilidad de un país en proceso de muerte. El pueblo de Israel había nacido en virtud de la palabra de Dios; ahora busca subsistir con la ayuda de alguien distinto. Esto constituye un pecado aún más grave que el culto a Baal, porque no está en juego solamente un sector determinado de la vida diaria (la agricultura), sino el rasgo más peculiar de su existencia (pueblo de Yahvé).

El análisis de los textos de Oseas revela que se puede hablar de la idolatría sin usar fórmulas fijas (como hicieron los deuteronomistas) o imágenes estereotipadas, como la de esposo-esposa. Oseas emplea imágenes muy diversas para referirse al pueblo: paloma ingenua, enfermo que busca curación, anciano que corre hacia la muerte, prostituta en busca de amantes. Son todas ellas imágenes de seres débiles, destrozados, que buscan salud, fuerza o afecto, un poco de ayuda; en definitiva, salvación.

⁶⁵ Según E. Jacob, «puede verse en el caballo una alusión a Egipto, que practicaba el comercio de caballos» (CAT XIa, 96). En este caso habría que referir también esta frase al tema de las alianzas. Pero considero más probable que se refiera a las armas en general.

⁶⁶ BK XIV/1, 304.

Oseas concede especial interés a las acciones concretas, aunque normalmente usa verbos muy genéricos para referirse a los pactos políticos: ir, subir, enviar, invocar. Sólo al final emplea términos más concretos, como *krt bryt* y *ybl šmn*.

Todas ellas son acciones muy justificables en otro contexto. Lo cual demuestra que la idolatría no radica tanto en la acción cuanto en la actitud. Es ésta la que convierte en dios a una realidad terrena sin pretensiones divinas. Al poner en ellos su esperanza, el hombre convierte a los imperios en ídolos de un panteón terreno que él se forja y al que venera con la misma entrega y devoción que al panteón cananeo, asirio o babilonio.

Al mismo tiempo, la actitud vuelve idolátrica una acción normal. Podemos decir que «invocar» a Asiria, «enviarle» mensajeros o «hacer pacto» con ella son acciones tan idolátricas como ofrecer incienso a Baal, consultar a Baal Zebub o adorar a las estrellas.

3

ISAIAS

En la misma época de Oseas, y también en los años siguientes, resuena en el sur la voz del profeta Isaías, para el que las alianzas políticas constituyen también una forma de idolatría. Durante su actividad profética (740-701), el reino de Judá recurrió a ellas, o estuvo a punto de recurrir, en tres ocasiones: en el momento de la guerra siro-efraimita (734) pidiendo la ayuda de Asiria; durante los años 713-711, cuando sintió el fuerte deseo de independizarse de Asiria, aunque parece que no llegó a participar en la revuelta; y en los años 705-701, aliándose con Egipto, otra vez en contra de Asiria. Antes de analizar los textos nos fijaremos en la actitud del profeta en estos tres momentos de crisis.

3.1 *El creciente interés de Is por las alianzas*

Sin caer en el psicologismo barato, podemos afirmar que Isaías experimentó un interés cada vez mayor por el tema de las alianzas políticas. Basta comparar su actitud durante la guerra siro-efraimita con las afirmaciones de los últimos años. No me refiero con esto a que cambiase de postura político-religiosa. Pocos hombres habrán cambiado quizá tan poco su forma de pensar en el espacio de más de treinta años. Su consejo al rey Ajaz el año 734: «vigilancia y calma» (7,4), se repite casi literalmente en la crisis final del 705-701: «Vuestra salvación está en convertirlos y en tener calma; vuestra valentía está en confiar y permanecer tranquilos» (30,15). Lo que quiero decir es que al comienzo de su actividad no menciona expresamente las alianzas, mientras más tarde habla de ellas y las enjuicia a fondo.

Como prueba tenemos el hecho de que, a los pocos años de su vocación, desaprovechó una clara oportunidad de denunciar la alianza con Asiria, cuando Ajaz recurrió a Tiglatpileser III para verse libre de Damasco y Samaría.

Los comentaristas mencionan este hecho para explicar los oráculos contenidos en los capítulos 7-8: el «Libro del Emmanuel». Pero quede claro que Isaías nunca hace referencia a tal alianza. Asiria aparece una sola vez en estos oráculos (7,18) y el «rey de Asiria» otras tres (7,17.20; 8,7), que parecen todas añadidos posteriores¹. Además, aun admitiendo que estas referencias fuesen originales del profeta, Asiria no aparece en ellas como la posible ayuda de Judá

¹ Procksch, Wildberger y Kaiser consideran glosa los tres casos; Penna, 7,20 y 8,7, y Fischer, 7,17.20.

en estos momentos de peligro, sino como el instrumento del castigo divino.

Huber, que reconoce este hecho², cree encontrar, no obstante, una alusión a dicha alianza en 8,6-8³. Pero conviene tener presente el punto de vista de Isaías. Porque «las aguas del río, poderosas y caudalosas», no vienen en ayuda de Judá; son enviadas por Dios como castigo. Lo que el profeta reprocha a «este pueblo» no es el haber buscado el auxilio de Asiria, sino el haber despreciado «las aguas de Siloé, que corren mansas».

Con otras palabras: la preocupación de Isaías durante la guerra siro-efraimita no se centró en la alianza con Asiria, sino en el miedo del rey y del pueblo a los dos países enemigos⁴. Su postura se basa probablemente en las tradiciones de Sión, que aseguraban a la ciudad la protección divina frente a los ataques del enemigo. Quien cree en Dios y en sus promesas no puede temer ni temblar.

Según decíamos, Isaías desaprovechó esta ocasión para condenar las alianzas. Pero también cabe la posibilidad de que pronunciase estos oráculos antes de que Ajaz pidiese ayuda a Asiria. Y que, cuando tuviese lugar la petición, el profeta hubiese entrado ya en su etapa de silencio (cf. 8,16ss), considerando imposible hacer cambiar al rey y al pueblo. En cualquier caso, sus textos de esta época no aportan nada a nuestro tema, ni en favor ni en contra.

Veinte años más tarde (713-711), cuando una coalición de Estados palestinos, capitaneada por Asdod y con el apoyo de Egipto, intenta liberarse del yugo asirio, Isaías muestra un positivo interés por este tipo de alianzas.

Resulta difícil, como siempre, saber qué textos contienen la predicación de estos años. Según A. Feuillet⁵, que representa la postura maximalista en este caso, se trataría de 17,12-14; 18,1-7; 19,1-15; 20,1-6 y 22. Más moderado es Procksch, que sólo data en estos años 19,1-4.11-15; 20,1-6 y 22,1-8a.8b-14. Lo más frecuente es que los autores sólo vean una clara referencia a estos hechos en 20,1-6 (Donner⁶, Huber⁷, Schedl⁸, Herzog⁹, etc.).

Aun admitiendo la postura de Feuillet (pero prescindiendo del c. 22, cuya datación es tremendamente discutida)¹⁰, conviene tener presente que el núcleo

básico de estos oráculos está dirigido contra Egipto, que hace locos planes de liberación y envía sus mensajeros en busca de aliados. En este caso no parece ser Judá quien busca la alianza de Egipto. Esta impresión que tenemos leyendo los textos de Isaías queda corroborada por la historia, ya que Judá no llegó a comprometerse en la revuelta. Y así se explica que el profeta, que está en desacuerdo con tales planes, no denuncie la posible alianza con la misma claridad que lo hará años más tarde.

Sin embargo, conviene detenerse en la acción simbólica del c. 20 porque se observan en ella ciertas coincidencias con el pensamiento de Oseas y contiene en germen las ideas que Isaías desarrollará años después¹¹.

Esta acción simbólica (20,2) sólo fue interpretada al cabo de dos años, con un discurso (20,3-6) en el que Cus-Egipto aparece como la confianza (*mbtm*) y el orgullo (*tp'rtm*) de «los habitantes de esta costa»; un punto de apoyo en el que buscan auxilio (*l'zrh*) y salvación (*lhnsl*). Pero esta ayuda se revelará inútil y provocará un sentimiento de miedo y vergüenza.

Es fácil advertir que Isaías detecta la misma actitud de fondo y las mismas consecuencias que Oseas. A primera vista, Isaías parece argumentar desde el simple ángulo de la prudencia política, insistiendo en que Egipto no tiene la preparación militar suficiente para librar a sus aliados de los asirios. Pero al mismo tiempo deja muy claro la extrema confianza que los filisteos¹² depositan en este Imperio. En su caso puede no tratarse de un pecado, sino de un simple error de cálculo. Pero, cuando esta misma confianza la deposite en Egipto el pueblo de Dios, que sólo debe confiar en el Señor, el imperio humano está ocupando el puesto de Yahvé y Judá comete un pecado de idolatría.

Y esto será lo que denuncie Isaías en la última etapa de su vida, cuando Ezequías se rebela contra Asiria en los años 705-701. Aprovechando la subida al trono de Senaquerib, los judíos buscan la independencia junto con un grupo de pequeños Estados, especialmente Ascalón y Ecrón. Pero las fuerzas con que cuentan no son muy grandes y deciden pedir ayuda a Egipto, interesado en fomentar esta rebelión.

Los textos referentes a estos años se encuentran en los capítulos 28-31¹³,

¹¹ Recuérdese que la XXV dinastía etíopica, bajo Sabaka, consiguió hacia el 715 el dominio de todo Egipto.

¹² Discuten mucho los autores a quiénes se dirige la acción. Duhm y Jenni piensan que los destinatarios son filisteos y judíos al mismo tiempo. Procksch la restringe a los judíos. Donner, sin embargo, opina que referir «los habitantes de esta costa» a los judíos «es una idea que plantea serios problemas geográficos e históricos» (*Israel unter den Völkern*, 115, nota 1). Para él se trata de los filisteos, y especialmente de los de Asdod. Que los habitantes de Jerusalén se sintiesen interpelados por esta acción no tiene nada de extraño, y quizá a causa de ella dejaron de rebelarse. Pero tampoco debe asombrarnos que Isaías se dirigiese a un pueblo tan cercano, que era además el principal cabecilla de la rebelión.

¹³ Creo que fue Brückner el primero en atribuir estos capítulos a los años 705-701, descubriendo en ellos los diversos momentos de la rebelión: formación del partido anti-asirio (28,7-15), decisión de rebelarse (29,15), embajada a Egipto (30,1-7), firma del tratado

² Cf. *Jahwe, Juda*, 83.

³ *Jahwe, Juda*, 86s.

⁴ Gottwald sitúa en los años de Ajaz el oráculo 28,7-22, en el que tendríamos una referencia a la alianza con Asiria e incluso a la muerte del primogénito del rey (2 Re 16,3). Pero parece más exacto datar este oráculo en los años 705-701.

⁵ Cf. *Études d'Exégèse et de Théologie biblique*, 49-55.

⁶ Cf. *Israel unter den Völkern*, 106-116. En lo que este autor llama «el decenio de las rebeliones» (721-711) sólo sitúa dos textos: 14,28-32 (en los años 722-720) y 20,1-6 (en 713-711).

⁷ *Jahwe, Juda*, 88-137. En vista de las dificultades de datación prefiere tratar juntos los oráculos de estos años y los de 705-701.

⁸ Cf. *Geschichte des AT IV*, 250-254.

⁹ *Isaia. Sein Leben und Werk*, 113ss.

¹⁰ Fischer lo sitúa en 722-721, después de la caída de Samaría, cuando un destacamento asirio se acerca a Jerusalén, cogiéndola desprevenida. Duhm en 705, cuando se rebela Ezequías contra Asiria. Delitzsch, Marti, Kaiser, Fohrer, Vogt y Auvray, en 701, cuando se retiran las tropas de Senaquerib.

que, en su redacción actual, abarcan fragmentos no isaianos (29,7-14; 30,18-26; 28,5-6; 31,7, etc.) y «corresponden exactamente a la forma en que el redactor concibe la 'obra de Yahvé' (10,12; 28,21s): 1) abajamiento de Asiria y de sus sucesores en la función de potencia orgullosa y maléfica; 2) humillación del orgullo del pueblo elegido; 3) restauración de Sión»¹⁴.

Dentro de estos capítulos, el tema de las alianzas aparece en diversas ocasiones, a veces de forma muy velada. Huber estudia en este contexto 28,7-13. 14-22; 29,15; 30,1-5.6-7.8-14.15-17; 31,1-3. Pero no siempre resulta clara la referencia al pacto con Egipto.

28,7-13 es, sin duda, una condena de la conducta (¿política?) de los dirigentes, pero sus afirmaciones son tan enigmáticas que no permiten sacar muchas conclusiones. Con respecto a 29,15, Donner, por ejemplo, piensa que no se refiere a un plan político, sino «al repudio intencionado de las disposiciones sociales queridas por Dios»¹⁵. Lo mismo podría decirse de 30,8-14. En cuanto a 30,15-17, parece más justo interpretarlo como simple condena de la confianza en el ejército. Y 30,6-7 es tan oscuro que no permite sacar ninguna conclusión¹⁶.

Sin duda, estos textos podemos y quizá debemos leerlos teniendo presente la alianza con Egipto. Pero si queremos dar pasos seguros, es preferible atenerse a los textos que hablan claramente de este pacto (30,1-5; 31,1-3), añadiendo un breve comentario sobre 28,14-22, que también puede aportar algo al tema.

(31,1-3). Cf. Alt, *Israel und Ägypten*, 84-6. Algunos autores atribuyen a esta época algunos oráculos más. Prescindiendo de 1,2-9; 22,1-14 y ciertos textos sobre Asiria (10,5-15; 14, 24-27, etc.), que la mayoría de los comentaristas sitúan también en estos años, Gottwald data en ellos 23,1-12 y el capítulo 39 (cf. *All the Kingdoms*, 175-196). Staerk coloca también en esta época 1,21-26, considerado por muchos autores de la primera época del profeta, mientras sitúa después del 701 todos los oráculos que reflejan un cambio de postura con respecto a Asiria (10,5-15; 14,24-27; 31,4ss). (Cf. *Das assyrische Weltreich*, 65-80). Para Alt, 30,1-8 podría ser anterior al año 705 (cf. *Israel und Ägypten*, 85). Ya se sabe que resulta muy difícil datar con exactitud numerosos oráculos de Isaías.

¹⁴ R. Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe*, 70. Véanse las páginas 69-73 sobre los esquemas de Is 28-33: esquema del huracán torrencial, de la confusión y el refugio, de la percepción sapiencial de la obra de Yahvé.

¹⁵ *Israel unter den Völkern*, 157.

¹⁶ Los problemas del texto son conocidos y no es preciso repetirlos aquí. La dificultad mayor para utilizarlo en nuestro tema radica en que no sabemos realmente quién manda los regalos ni a quién se envían. Procksch cree que se trata de una embajada árabe a Egipto. Eichrodt piensa en una embajada de los judíos a los países árabes para que se unan a la rebelión. Duhm, Huber y Vermeylen hablan de una embajada judía a Egipto. Donner afirma que el oráculo es «en extremo oscuro» y ni siquiera está seguro de que debemos fecharlo en 705-701. B. S. Childs ni siquiera lo trata en su obra *Isaiah and the Assyrian Crisis*.

3.2 Análisis de los textos

Is 30,1-5¹⁷:

- «1 Ay de los hijos rebeldes —oráculo del Señor— que hacen planes¹⁸ sin contar conmigo, que firman pactos sin contar con mi espíritu, añadiendo pecado a pecado.
- 2 Que bajan a Egipto sin consultarme, buscando el refugio del faraón y acogerse a la sombra de Egipto.
- 3 El refugio del faraón será su fracaso y acogerse a la sombra de Egipto su decepción¹⁹.
- 4 Aunque estén sus magnates en Soán y lleguen sus mensajeros a Hanés,
- 5 todos se avergonzarán de un pueblo impotente, que no puede auxiliar ni servir si no es de fracaso y afrenta».

El oráculo comienza denunciando un pacto contraído o proyectado sin contar para nada con Dios. Las tres expresiones negativas que encontramos en las primeras líneas (*wl mny*, *wl rby*, *py l plw*) confirman la denuncia de los judíos como «hijos rebeldes». Si en ellas Dios aparece postergado, a partir de

¹⁷ Aunque bastantes autores consideran unidad los versos 1-7 (Dillmann, Cheyne, Küchler, Fischer, Scott, Penna, Gottwald, etc.), parece más conveniente distinguir dos oráculos (1-5 y 6-7), como piensan Wade, Duhm, Procksch, Fohrer, Donner, Eichrodt, Huber, Vermeylen, entre otros. Staerk ve el final del oráculo en el verso 3, considerando 4-5 fragmento de un discurso isaiano contra la alianza con Musri, o el final de 30,6s (cf. *Das assyrische Weltreich*, 205, nota 3, p. 67). Un análisis detallado del carácter independiente de 30,6-8 con respecto a 30,1-5 puede verse en K. D. Schunck, *Jesaja 30,6-8 und die Deutung der Rabab im AT: ZAW 78* (1966) 48-56.

¹⁸ M. Dahood entiende *'ešab* como *'eš* («madera») más la terminación de acusativo *-ab*; no tiene nada que ver con *'ešab* (= «plan»). Traduce: «Woe to the sons who rebel... By making wooden idols, but not on my authority, by casting molten images, but not on my inspiration» (cf. *Accusative 'ešab*, «Wood», in *Isaiah 30,1b: Bib 50* [1959] 57s). De este modo, un texto claro se vuelve automáticamente oscuro. Porque, ¿qué sentido tiene acusar a los judíos de construir ídolos sin consultar con Dios o sin inspiración divina? Que sepamos, en el AT nunca inspira Dios la fabricación de ídolos. Vermeylen adopta una postura intermedia entre la interpretación tradicional y la de Dahood. Reconoce que «en boca de Isaías, el oráculo se refería ciertamente a la alianza política y militar con Egipto». Pero admite que más tarde el oráculo fue interpretado como ataque a la idolatría cultural; «así lo testimonia la adición, en 5b, de la expresión *wl lbw'yl*», típica de la crítica a los ídolos (*Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique*, 409). Es posible que esta expresión sea añadido posterior, como piensan muchos comentaristas (Duhm, Huber, Schoors, H. Schmidt), pero no creo que este dato sea suficiente para confirmar la opinión de Dahood y Vermeylen.

¹⁹ En el v. 3 algunos autores han propuesto suprimir *pr'b* y *bšl mšrym* (Duhm, Staerk). Donner considera glosa todo el verso. Ninguna de las dos posturas me parecen justificadas.

2b abandona por completo la escena. Todo el horizonte queda dominado por Egipto, el faraón, sus ciudades, sus magnates²⁰.

La situación es muy parecida a la descrita por Oseas en 11,1-2: el pueblo, presentado también como hijo (*bny*), se aleja de su padre y sólo presta atención a los dioses cananeos («sacrificaban a los baales, ofrecían incienso a los ídolos»), en los que ha depositado inútilmente su confianza. La semejanza de situación y de actitud hace pensar que también el texto isaiano denuncia un pecado de idolatría²¹. No se trata de un paralelismo forzado. Analizando a fondo el verso 2b advertimos que Isaías utiliza una clave de idolatría que pasa inadvertida a primera vista.

El peso capital cae sobre el sustantivo *máoz*, empleado 35 veces en el Antiguo Testamento²². El sentido básico es el local: «sitio de refugio». Pero con mucha frecuencia se utiliza en sentido figurado (21 casos). De estos 21 textos, 19 se refieren a un *máoz* del hombre y 2 a un *máoz* de Dios. E impresiona constatar que de los 19 casos referentes a un refugio del hombre, en 17 ese refugio es siempre Dios o algo estrechamente relacionado con él (en una ocasión su camino, en otra su alegría).

Así lo confiesan tanto los salmos colectivos como los individuales (27,1; 28,8; 31,3.5; 37,39; 43,2) y ciertos textos proféticos (Jr 16,19; Nah 1,7; Jl 4, 16; Is 25,4; 27,5). Y el mismo Isaías repite esta idea en 17,10 al contraponer a Dios, «roca de refugio» (*šwr m'zk*), con las «ciudades de refugio» (*'ry m'zk*) en las que los israelitas confían inútilmente.

Lo importante es saber si la concepción de Dios como refugio es anterior a Isaías y conocida por sus oyentes. Huber piensa que sí²³. Y aunque no aduce pruebas concretas, creemos que lleva razón. Evidentemente, los textos proféticos que acabamos de citar son posteriores a Isaías. Pero el caso de los salmos es distinto: el 28 es sin duda preexílico, ya que menciona al «ungido» (el rey); H. Schmidt lo considera incluso muy antiguo. Los salmos 28 y 43 también podemos datarlos con bastante probabilidad en tiempos de la monarquía. Y no parece que sea Isaías quien ha influido en los salmos; más bien es el profeta quien emplea su lenguaje, como indican Kaiser²⁴ y Fohrer²⁵. Por consiguiente, la concepción de Dios como refugio parece anterior a Isaías y no se prestaba a equívocos.

Decíamos antes que de los 19 casos en que se emplea *máoz* en sentido figurado, 17 se refieren a Dios como refugio del hombre. Las dos únicas excepciones las encontramos precisamente en Is 30,2s, el texto que estamos co-

²⁰ Los sufijos del v. 4 (de acuerdo con Procksch, Scott, Donner, etc.) los refiero al faraón, no a Ezequías.

²¹ Penna, sin establecer ningún paralelismo con Oseas, habla también de idolatría (*Isaia*, 275).

²² Cf. Huber, *Jahwe, Juda*, 154s.

²³ *Jahwe, Juda*, 116.

²⁴ ATD 18, 227.

²⁵ *Das Buch Jesaja* II, 87.

mentando. Sólo aquí aparece una realidad distinta de Dios como «refugio» del hombre. Y esto significa que los judíos han colocado a Egipto y al faraón en lugar de Dios.

Este término clave (*máoz*) ayuda a descubrir el valor teológico de la metáfora que Isaías utiliza a continuación, cuando afirma que los judíos pretenden «refugiarse» (*hsh*) a la sombra de Egipto. El verbo *hsh* aparece 37 veces en el Antiguo Testamento²⁶; y en 32 casos se presenta el «refugiarse en Dios» como la actitud correcta en momentos de peligro (cf. Sal 7,2; 11,1; 57,2; 64,11, etc.). Lo mismo puede decirse del sustantivo derivado *mahse*, que se refiere a Dios en 16 de las 20 ocasiones que aparece. Nos encontramos, pues, ante un término con fuerte carga teológica, que implica casi una confesión de fe, como indica Hugger²⁷. Quien se refugia en Dios reconoce que puede ayudarle, confiesa la potencia salvífica del Señor.

Por consiguiente, la actitud correcta del pueblo debería ser la de «acogerse» o «refugiarse» en Dios. En vez de ello prefiere buscar refugio en Egipto. Resulta claro que esta potencia ha ocupado el puesto de Dios, convirtiéndose en un ídolo²⁸.

También en este caso debemos preguntarnos si la concepción de refugiarse en Dios es anterior a Isaías, de forma que sus contemporáneos pudiesen comprender claramente su denuncia. Huber se muestra en este caso demasiado moderado: lo considera muy probable, pero no seguro²⁹. Existe un caso al menos bastante claro: 2 Sam 22,3.31 = Sal 18,3.31. Eissfeldt no excluye que este salmo sea del mismo David; Albright juzga casi cierto que es del siglo x; Cross y Freedman descubren una serie de rasgos arcaicos que se reflejan incluso en lo ortográfico; Kraus acepta que, en su forma primitiva, es del siglo x³⁰. Podría objetarse que un solo texto es muy poca cosa. Pero lo importante no es la abundancia de datos, sino la representatividad del dato. Este salmo recoge una antigua idea, conocida sin duda por el pueblo, y al mismo tiempo la difunde, dándole carta de ciudadanía. Por otra parte, el hecho de que este salmo se encuentre también en el libro de Samuel, resulta muy significativo. Demuestra que no es uno más de la serie, sino un salmo especialmente conocido y estimado. En definitiva, los contemporáneos de Isaías sabían que la única postura correcta era refugiarse en Dios.

Lo que 2b expresa con imágenes lo dice 5b en un lenguaje más prosaico: el pueblo busca en Egipto «ayuda» (*'zr*). Este tema apareció ya en 20,6 a propósito de la rebelión de Asdod. Pero la situación es ahora distinta. Porque lo admisible entre los filisteos no tiene cabida entre los israelitas, para los cuales la única ayuda es Dios. Se trata de una idea muy antigua que aparece ya en el

²⁶ Cf. P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 67-71 y 143-160; Huber, *Jahwe, Juda*, 152-154; D. Eichhorn, *Gott als Fels, Burg und Zuflucht*.

²⁷ *Jahwe meine Zuflucht*, 71.

²⁸ Así lo afirma también P. Hugger, *op. cit.*, 68.

²⁹ *Jahwe, Juda*, 154.

³⁰ Sobre las opiniones anteriores, cf. Kraus, *Psalmen*, BK XV/1, 141s.

nombre del segundo hijo de Moisés, Eliezer («pues Moisés dijo: el Dios de mi padre es mi protector»: Ex 18,4)³¹. Y un canto antiguo como Dt 33,2-5.26-29³² lo afirma magníficamente: «Nadie como el dios de Yesurún, que cabalga los cielos en tu auxilio (*ʿzrîk*) ... pueblo salvado por Yahvé, cuyo escudo te auxilia (*mgn ʿzrk*)». El tema es frecuente en los salmos (33,20; 70,6; 115,9.10.11; 121,2; 124,8; 146,5, etc.), y en Os 13,9 se afirma expresamente: «tu auxilio está en mí»³³.

El resultado de este análisis podemos formularlo con palabras de Huber: «La investigación de la terminología empleada por Isaías al hablar de la política de alianzas de Judá demuestra que ha elegido las palabras para cualificar teológicamente esta política. Isaías, al describir el pacto político con Egipto mediante términos que indican la actitud que sólo puede adoptarse ante Yahvé, condena la política de alianzas como apostasía. Egipto ha ocupado el puesto de Dios. La política de Judá refleja un error religioso, un cambio y sustitución de Dios por el hombre»³⁴.

La última frase de Huber merece especial atención. Lo que los judíos han hecho es sustituir a Dios por una realidad humana, no por otros dioses. Nada, absolutamente nada en el texto, hace referencia a los dioses egipcios. Ni se los invoca ni se confía en ellos. Este silencio demuestra que no es la confianza en los dioses extranjeros lo que preocupa a Isaías, sino la confianza depositada en Egipto y el faraón. No denuncia un pecado de idolatría cultural, sino de idolatría política.

A diferencia de Oseas, Isaías no concibe las relaciones entre Dios y el pueblo como las de un esposo con su esposa o las de un médico con el enfermo. Parte de la imagen del dios guerrero que salva y protege a su pueblo, tal como lo presentaba una de las tradiciones más antiguas de Israel. Sólo él es ayuda y refugio. Por consiguiente, sólo en él puede refugiarse el hombre en momentos de peligro. Si no lo hace, buscando la salvación en una realidad distinta de Yahvé, la está divinizando y contraviene el primer mandamiento.

Cuando se lee el texto con esta perspectiva idolátrica, ciertas expresiones recuerdan la crítica de otros profetas a los dioses paganos: sobre todo el *ʿywʿylw* (cf. Jr 2,8.11) y las referencias al fracaso y afrenta (*bšt*, *bwš*, *klmb*, *hrph*), frecuentes en las invectivas contra la idolatría y los ídólatras³⁵. Pero no deseo

³¹ Es posible que la interpretación del nombre sea tardía, pero no el mismo nombre. A no ser que consideremos que el segundo hijo de Moisés lo inventaron los autores posteriores.

³² Sobre la antigüedad de este fragmento, cf. I. L. Seligmann, *A Psalm from pre-regal times*: VT 14 (1964) 75-92; T. H. Gaster, *Ancient Eulogy of Israel*: JBL 66 (1947) 53-62.

³³ Naturalmente, lo anterior no significa que la «ayuda» del hombre sea siempre y exclusivamente Dios. El mismo Señor busca otras «ayudas» para el hombre (cf. Gn 2,18.20). Pero no olvidemos que, en el contexto de la guerra santa, Dios es la única ayuda absoluta.

³⁴ *Jabwe, Juda*, 116.

³⁵ El término *hebel*, que se aplica a Egipto en el verso 7, se orienta también en esta línea y adquiere un uso especial en la polémica contra los ídolos dentro del círculo deuteronomista (cf. Seybold, *hebel*: ThWAT II, 339). Sin embargo, este uso parece ya insinuado

insistir en esta comparación, ya que se trata de expresiones muy genéricas.

A la hora de elaborar los distintos elementos de esta forma de idolatría política (como haremos más adelante), Is 30,1-5 se revela muy rico. Habla de actitudes para con Dios (*srr*); del ídolo (*mšrym*), que recibe un calificativo (*ʿm P ywʿylw*); de sus dones (*mʿz*, *šl*); de las acciones idolátricas (*ʿšb ʿšh*, *nsk mskh*), que son calificadas de pecado (*hʿt*). Incluso podríamos encontrar una referencia a los dones que se ofrecen al dios si admitimos en 5a la reconstrucción de Krochmal: *kllm hbyʿw šy* («todos llevan regalos»), aceptada por Grätz, Cheyne y Marti; pero quizá sea más sensato unirse a la opinión de Donner, que la juzga «digna de consideración, pero indemostrable»³⁶.

Por último, conviene tener presente que a toda la interpretación anterior puede hacerse una objeción muy seria partiendo de las mismas palabras de Isaías: lo que el profeta condena no son las alianzas en sí mismas, sino el que se lleven a cabo, como diría Dios, «sin contar conmigo», «sin contar con mi espíritu», «sin consultarme». Ya que este tema vuelve a salir en el texto siguiente, lo trataremos más adelante.

Is 31,1-3:

- «1 Ay de los que bajan a Egipto por auxilio
y buscan apoyo en su caballería.
Confían en los carros porque son numerosos
y en los jinetes porque son fuertes;
sin mirar al Santo de Israel
ni preocuparse del Señor.
2 (Pues él también es hábil para traer desgracias
y no ha revocado su palabra.
Se alzarán contra la casa de los malhechores,
contra el auxilio de los malvados)³⁷.
3 Los egipcios son hombres y no dios,
sus caballos son carne y no espíritu.
El Señor extenderá su mano:
tropezará el protector y caerá el protegido,
los dos juntos perecerán»³⁸.

con bastante claridad en Isaías. El único texto bíblico que quizá anteceda a Is 30,7 en el uso de *hebel* es Dt 32,21, como indica el mismo Seybold (c. 335). Allí, *hebelim* está en paralelo con *ʿl*, expresión que Isaías aplica a Egipto (31,1).

³⁶ *Israel unter den Völkern*, 133.

³⁷ Algunos autores suprimen el verso 2 como glosa (Donner, Childs, Huber, Vermeylen). Duhm sólo considera glosa las palabras *wybʿ rʿ*, que Procksch cambia en *wayyaben dʿat*. La supresión del verso 2 no empobrece el oráculo: 2b dice lo mismo que 3b, y 2a no parece encajar en el contexto, ya que antes no se denuncia la «falsa sabiduría» de los judíos. Sin embargo, autores recientes defienden la autenticidad. Cf. J. W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, 133s; H. Barth, *Die Jesaja-Worte*, 79s.

³⁸ Cheyne, Buhl, Duhm, Marti y Donner consideran glosa esta última frase.

Aunque la diferencia de vocabulario y de expresiones es bastante notable con respecto al texto anterior, éste viene a decir prácticamente lo mismo, pero de forma mucho más patente y utilizando un argumento teológico: acudir a Egipto constituye un pecado de idolatría. En cierto modo, estos versos recogen y desarrollan el tema de la «ayuda» o «protección» ('*zr*) enunciado al final de 30,1-5 (cf. '*zrb*' en 1a; '*zr*' y '*zr*' en 3b; '*zrb*' aparece también en la glosa del verso 2).

Ahora se dice claramente en qué consiste la ayuda de Egipto, en qué se concretan el «refugio» y la «sombra» del faraón: en caballos, carros y jinetes. Son los dones del dios, en los que el hombre se apoya ('*šn*) y confía ('*bṭḥ*'), aunque lo correcto sería poner la mirada ('*šb*) en el Santo de Israel y tenerlo presente ('*drš*).

El uso de los verbos '*šn* (nifal) y '*bṭḥ* podría suponer una dura crítica del profeta a sus contemporáneos. En sentido figurado, '*šn* (apoyarse) indica la actitud que se adopta ante Dios o ante otras realidades; y curiosamente, en las siete ocasiones en que esa realidad no es Dios el juicio es siempre negativo (Is 10,20; 30,12; 31,1; Ez 29,7; 2 Cr 16,7; Job 8,15; Prov 3,5); además, en seis de estos casos se contraponen a tal actitud una postura correcta ante el Señor³⁹. Lo mismo podemos decir de '*bṭḥ* (confiar)⁴⁰; salvo dos excepciones, siempre que se confía en algo o alguien distinto de Dios, esta confianza es denunciada como carente de fundamento y engañosa. De aquí deduce Huber que ambos verbos poseen una fuerte carga teológica, que cualifica negativamente la política de Judá. En principio estoy de acuerdo con él, pero prefiero no conceder especial peso a este argumento. Porque Isaías nunca dice que el pueblo deba «apoyarse» en Dios o «confiar» en él. El texto que podrían aducirse en contra de esta afirmación (10,20 que usa '*šn*) es considerado por la mayoría de los comentaristas posterior al profeta. Por consiguiente, el v. 1 constituye un fuerte reproche a Judá, pero no demuestra que los judíos estén elevando a Egipto a la categoría de un ídolo.

Donde esto se afirma con toda claridad es en el v. 3. El profeta distingue un ámbito humano-terreno ('*dm - bšr*) y otro divino ('*l - rb*)⁴¹. Y pone de relieve que sus contemporáneos colocan a Egipto y su ejército en un nivel que no les corresponde⁴².

³⁹ Cf. el análisis de Huber en *Jahwe, Juda*, 155s.

⁴⁰ Cf. Huber, *Jahwe, Juda*, 149-152.

⁴¹ Sobre la oposición '*bšr - rb*', cf. N. P. Bratsiotis, *bašar*: ThWAT I, 864.

⁴² Son muchos los comentaristas que interpretan la desconfianza de Isaías en Egipto desde el punto de vista histórico-político. Según ellos, el profeta no está de acuerdo con el pacto porque Egipto carece del poderío militar necesario para enfrentarse a los asirios. Aun admitiendo que esto sea cierto desde un punto de vista histórico, creo que no corresponde exactamente a la mentalidad del profeta. En 31,1 reconoce que los caballos son numerosos y los jinetes fuertes. La desconfianza de Isaías en Egipto no se debe a la debilidad de su ejército, sino a que este país y su ejército no están a nivel divino, no son la ayuda de Judá. Por eso, cuando lo califica de '*m P yw'ylw, P 'zr, hbl*, no lo está contraponiendo a Asiria, sino a Dios.

En esto radica el mayor interés de Is 31,1-3. Los textos de Oseas y el anterior de Isaías nos advierte que es posible divinizar una potencia extranjera. Pero no se expresa de forma tan manifiesta que los judíos o israelitas habían llevado a cabo tal proceso de divinización. Al mismo tiempo, si tenemos en cuenta que la expresión no aparece en boca del pueblo, sino en labios del profeta (o de Dios), descubrimos un detalle muy interesante: el pueblo puede divinizar cualquier realidad sin reconocerlo expresamente e incluso sin caer en la cuenta de ello. Ningún judío del siglo VIII habría afirmado que Egipto es un dios; pero la palabra profética le revela que, en el fondo, lo está considerando como tal.

El texto ofrece también otros detalles interesantes. Mientras la acción idólatra se describe con un solo verbo ('*yrđ* paralelo a '*hblkym lrđt*' de 30,2), la atención se centra en la actitud ('*šn, bṭḥ*). Pero el punto más curioso radica en los «caballos, carros y jinetes». Normalmente deberían desempeñar un doble papel: el de «dones» del dios (concretando la ayuda) y el de imágenes del dios (representando su fuerza y capacidad salvadora). Sin embargo, cuando el hombre se apoya en ellos y deposita en ellos su confianza, los está divinizando. Dejan de ser imágenes o dones para convertirse en ídolos. Esto nos sitúa ante un tipo distinto de idolatría, muy relacionado con el que estamos estudiando y del que ya hablamos al comienzo: el culto al poderío militar, cuyos dioses son los caballos, carros, jinetes, arcos, escudos, fortalezas, etc.

Para terminar, tratemos el tema anunciado al final del texto anterior: ¿son las alianzas políticas un pecado en sí mismas o sólo en la medida en que se realizan sin contar con Dios? El problema se planteó a propósito de 30,1-5 y lo dejamos sin respuesta por el momento. Ahora vuelve a salirnos al encuentro, porque algunos podrían pensar que el gran pecado de las autoridades judías consiste en que '*t Yhwh P dršw* (31,1b). Si hubiesen «consultado» al Señor, la firma del tratado no implicaría nada malo en sí misma.

Para resolver el problema es preciso entender el sentido que tiene en este texto el verbo '*drš*, traducido de forma diversa según los autores: «buscar» (Procksch, Eichrodt, Penna), «preguntar» (Fischer), «consultar» (Alonso Schökel). Todas estas traducciones se mueven, a pesar de las diferencias de matices, en la misma línea: lo importante es *conocer la voluntad de Dios*, probablemente a través de un profeta.

Ahora bien, '*drš 't Yhwh* puede tener dos sentidos distintos: 1) el acto concreto de consultar a Dios, que se realizaba la mayoría de las veces a través de un profeta; 2) la actitud permanente de interés y preocupación por Dios⁴³.

El primero, «consultar a un profeta», es el que ofrece más garantías a la

⁴³ Cf. Cl. Westermann, *Die Begriffe für Fragen*. A la bibliografía citada por Wagner en el artículo *daraš* del ThWAT puede añadirse la obra de O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el AT* (Madrid 1971). Este autor habla de un tercer sentido de '*drš 't Yhwh*: «visitar un santuario», basándose en Gn 25,22. Sin embargo, este texto no habla para nada de santuarios y es mejor incluirlo en el primer apartado de Westermann. *Daraš*, en el sentido de «visitar un santuario», se encuentra atestigüado en Am 5,5, pero lo que nos interesa no es el sentido de '*drš*, sino el de la fórmula '*drš 't Yhwh*.

mayor parte de los exegetas cuando comentan Is 31,1b. De hecho, 1 Sam 9,9 identifica prácticamente *drš 'lby* con *hbk 'l hr'b*. 1 Re 22,5,7 y 2 Re 3,11 dejan claro que la actividad de *drš 't Yhwh* se realiza mediante un profeta. Y otros ejemplos lo confirman (Jr 21,2; 37,3; Ez 14,3; 20,1,31, etc.). Sin embargo, el paralelismo en Is 31,1b entre *'t Yhwh P dršw* y *P šw 'l qdš ysr'l* parece ir en contra de este primer sentido en nuestro caso; o, mejor dicho, más que ir en contra parece empobrecer grandemente las posibilidades del texto.

La segunda traducción posible, «interesarse», «preocuparse» por Dios, me parece la más adecuada en este caso. Sin duda, este uso de *drš 't Yhwh* es típico de la teología deuteronomica y cronista para expresar la plena entrega del hombre a Dios. Pero esto no significa que sea exclusiva de tales autores ni tardía⁴⁴. En mi opinión, existen dos argumentos bastante fuertes para demostrar que éste es el sentido en Is 31,1. El primero, que en Is 9,12 *P drš 't Yhwh* se halla en paralelismo con *P šb 'd hmkbw*; y aquí es totalmente claro que lo importante para Isaías no es conocer la voluntad de Dios, sino interesarse por él⁴⁵, algo parecido a «convertirse al Señor»⁴⁶. El segundo argumento consiste en que Amós, que ejerció claro influjo en Isaías según reconocen numerosos autores, usa *drš 't Yhwh* en este mismo sentido (cf. Am 5,4-5). Aunque muchos autores opinan lo contrario, considero evidente que el *dršny wbyw* de Amós no se refiere a la consulta de un profeta, sino a tomar en serio a Dios, cambiando radicalmente de vida.

Lo que está en juego no es una acción concreta, sino una actitud radical. En todo caso, si a alguno no le gusta la traducción «preocuparse», «interesarse», podría elegir otra en la línea de la confianza, como sugiere Wagner⁴⁷.

En resumidas cuentas, nuestro texto no condena la embajada a Egipto porque se ha llevado a cabo sin consultar la opinión de Dios, sino porque pedir ayuda a Egipto equivale a despreocuparse de Dios y no confiar en él. Lo que está en juego no es el permiso divino para sellar un pacto, sino Dios mismo, que desaparece de la vista (*P šw*) y del centro de interés (*P dršw*) de los judíos⁴⁸.

A la luz de este texto es como debemos interpretar Is 30,1-5. Allí Dios se quejaba a través del profeta de que las autoridades no han contado con él a la hora de entrar en contacto con Egipto. Y, como indica Eichrodt, con frecuencia

⁴⁴ En contra de E. Ruprecht, quien piensa que este nuevo sentido sólo surge en el período exílico tardío, cuando cesa la institución preexílica de la consulta a Dios a través de un profeta (art. *drš* en THAT I, 464).

⁴⁵ Huber, *o. c.*, 125, opina que este verbo no significa en Isaías un acto cultual, sino una actitud vital. Del mismo modo se expresa H. Wildberger; después de admitir que el sentido originario de la expresión era consultar a Dios, a través de un profeta o de un funcionario del culto, indica que esta fórmula describe en Is 31,16 «la postura de fe que era de esperar en Israel frente a su Dios» (BK X/1, 218).

⁴⁶ Sobre este aspecto de *drš 't Yhwh*, cf. Wagner, *daraš*, 322, y Wolff, *Das Thema «Umkehr»*, 132s.

⁴⁷ Cf. ThWAT II, 323.

⁴⁸ La opinión de Huber es la misma. Cf. *Jabwe, Juda*, 125.

se comete el error de interpretar el v. 1 a partir de 2a⁴⁹. En 2a parece tratarse, sin duda, de consultar al profeta; pero en este momento no se emite ningún juicio sobre las alianzas. Este juicio se encuentra en el v. 1, donde Dios afirma que el plan proyectado y la alianza sellada no tienen nada que ver con él: ni proceden de él (*P mny*) ni han sido inspiradas por él (*P rby*). Con otras palabras: Dios está en pleno desacuerdo con ellos porque los considera positivamente malos.

Y la prueba más palpable de que esta alianza va en contra de la voluntad de Dios la tenemos en la actitud de sus protagonistas. En ningún momento quieren que el Señor se entere de estos planes, intentando ocultárselos de forma absurda (cf. 29,15-16). Por consiguiente, el pecado no consiste en la falta de permiso divino, sino en la alianza por sí misma. Si las autoridades se hubiesen molestado en conocer la opinión de Dios, habrían recibido un «no» rotundo. Y el motivo ha quedado ya bastante claro: aliarse con Egipto significa desconfiar de Dios y poner la confianza en un ídolo terreno.

Antes de terminar con Isaías conviene volver a plantear un problema de importancia. A propósito de 30,1-5 dijimos que para el profeta no cuentan nada los dioses egipcios, y que no son ellos quienes motivan su condena de las alianzas. A esto podría hacerse una objeción a partir de 28,14-22, donde algunos pretenden ver en «Muerte» y «Seol» al dios Osiris (Duhm, Marti, Mowinckel, Procksch, Scott) o a una serie de dioses relacionados con él (Eichrodt), mientras otros descubren al dios cananeo del mundo subterráneo. En lo que los judíos ponen su confianza es en estos dioses, con los que han hecho un pacto. Y así se explica la condena del profeta en clave de idolatría, sin necesidad de afirmar que las alianzas constituyen un pecado de idolatría en sí mismas. ¿Qué decir a esto?

Simplemente, con palabras de Donner, que se trata de «una conjetura no demostrada e improbable»⁵⁰. La interpretación de «Muerte» y «Seol» en nuestro texto es muy complicada, como lo demuestran las diversas teorías existentes. Klopfenstein, por ejemplo, considera ambos términos metáforas referidas a Egipto: «Egipto es una potencia mortífera y devora con la avidez insaciable del Seol a todos los que acuden a él»⁵¹. Auvray, de forma parecida, afirma que Isaías se burla de sus contemporáneos diciéndoles: «vuestra alianza es una alianza con la muerte; vuestro pacto, un pacto con el abismo; por consiguiente, no con verdaderos protectores, sino con potencias destructoras»⁵².

Huber, que no está de acuerdo con la interpretación de Klopfenstein, piensa que «Muerte» y «Seol» caracterizan «la ilimitada seguridad de Judá», como

⁴⁹ Duhm, por ejemplo, interpreta *w' rby*: «nicht mit Zuziehung meines Propheten» (HKAT III/1, 215). Sobre estas y otras interpretaciones, cf. W. Eichrodt, *Der Herr der Geschichte*, 164.

⁵⁰ *Israel unter den Völkern*, 153, nota 3.

⁵¹ *Die Lüge nach dem AT*, 150.

⁵² *Isaie 1-39*, 251.

si los dirigentes del país se hubiesen ganado el favor de las potencias maléficas que amenazan al hombre⁵³.

En definitiva, dando por supuesto que el texto se refiera al pacto con Egipto, ninguna referencia a los dioses de este país se encuentra en él. Y sería muy erróneo interpretar las afirmaciones tan claras de Is 30,1-5 y 31,1-3 a partir de una alusión cuyo sentido dista mucho de ser claro.

Isaías, al condenar los pactos, usa también argumentos de pura prudencia humana. Los motivos religiosos no excluyen la argumentación racional. Pero este tema cae fuera de nuestro campo de trabajo⁵⁴.

4

JEREMIAS Y EZEQUIEL

4.1 *Las alianzas en los últimos años de Judá*

La época de Jeremías y Ezequiel fue también, sobre todo a partir del año 609, muy agitada políticamente. Utilizando un título de Eugene O'Neill, podríamos describir la situación del reino de Judá como el «Viaje de un largo día hacia la noche».

Tras un primer momento de euforia nacional, coincidente con la paulatina decadencia de Asiria a partir de la muerte de Asurbanipal (ocurrida en fecha incierta, entre el 633 y el 627), el reino Sur se verá envuelto en conspiraciones, revueltas y cambios de dominador, que hacen sus últimos años muy parecidos a los que atravesó el reino de Israel en tiempos del profeta Oseas.

De nuevo se pusieron de moda las alianzas, aunque en ciertos momentos resulta difícil describir con exactitud lo ocurrido. Por ejemplo, es probable que en tiempos del rey Josías existiesen buenas relaciones entre Judá y Nabopolasar de Babilonia. Zimmerli lo afirma basándose en el hecho de que Josías intentó impedir que el ejército de Neco acudiese en ayuda de Assur-Ubalit; y piensa que esas buenas relaciones fueron condenadas por el profeta Ezequiel¹. Bright, sin embargo, no se atreve a afirmar categóricamente que Josías actuase como aliado formal de los babilonios; pudo haberlo hecho independientemente, por motivos personales².

Tampoco resulta fácil decidir si ya en tiempos de Josías se configuró dentro de Judá la lucha entre un partido egipciófilo y otro asirófilo (como afirma Rudolph basándose en Jr 2,18), o si en estos años sólo podemos hablar de la aparición de un partido egipciófilo, contrario a la política del rey (como opina Florit)³. Ni siquiera podemos asegurar que estos partidos se configurasen en tiempos de Josías, ya que los datos que poseemos sobre su reinado son prácticamente nulos, si prescindimos de la reforma religiosa.

¹ También piensa así B. Oded, *Judah and the Exile*, 468. No he podido consultar el artículo de Cross y Freedman, *Josaiab's Revolt against Assyria*: JNES 12 (1953) 56-58, que, al parecer, defiende la misma opinión. Noth, *Historia de Israel*, 256, dice que «Josías estaba al lado de las potencias que preparaban la caída de Asiria», sin especificar más. Vogt, *Un nuovo documento*, 31, se limita a sugerir la posibilidad de un acuerdo entre Josías y los babilonios.

² Cf. *La historia de Israel*, 336. En la misma línea, T. W. Overholt afirma que la política de Josías «queda mejor definida como antigiepcia que como probabilónica» (*The Threat of Falsehood*, 31).

³ *Sofonia, Geremia e la Cronaca di Gadd*: Bib 15 (1934) 8-31.

⁵³ *Jahwe, Juda*, 96.

⁵⁴ Sobre él, cf. *Jahwe, Juda*, 138s.

Pero a partir del año 609, la tendencia egipciófila tiene plena vigencia en ciertos grupos de Judá. A su vuelta del norte, el faraón Neco impuso al país un tributo de cien talentos de plata y diez de oro, que el rey Yoyaquím, recién nombrado por él, se apresuró a pagar (2 Re 23,33.35)⁴. No debemos pensar que lo hiciese muy a disgusto. «Las noticias que tenemos sobre él hacen pensar que la orientación egipciófila de la política palestina encontró en Yoyaquím un defensor decidido»⁵.

Esta inclinación política hacia Egipto se mantuvo durante varios años, viéndose interrumpida por el sometimiento a Babilonia hacia el 603-602, probablemente como consecuencia de la campaña de Nabucodonosor contra Ascalón (604)⁶. Según 2 Re 24,1, «Judá le quedó sometida durante tres años».

Pero Yoyaquím, que aceptaba de buen grado el dominio egipcio, no quería tolerar el babilónico. Esto le lleva a la rebelión y al fracaso. Judá debió pagar un fuerte tributo y quedó sometida de nuevo a Nabucodonosor⁷.

El reinado de Sedecías comienza y se mantiene bajo este signo. Pero el 595-594, «desde el mes de Kislev hasta el mes de Tebet hubo rebelión en Akkad»⁸. Esta revuelta interna debió de ilusionar a los pequeños Estados. Edom, Moab, Tiro y Sidón enviaron sus mensajeros a Jerusalén para hacer una alianza que les permitiese liberarse del yugo babilónico. Es interesante constatar que Egipto no aparece para nada en el texto de Jr 27-29, donde se debate este problema. Pero no sería muy extraño que este país moviese ocultamente los hilos del complot⁹. En cualquier caso, la conspiración no fraguó y Sedecías siguió sometido a Babilonia.

Hasta que tiene lugar la rebelión definitiva, en la que, según parece, se

⁴ Según el texto de 2 Re 23,35, parece que esta contribución fue pagada por todo el país. Pero A. Malamat piensa que recayó principalmente sobre el *'am ha 'areš*, que representaba al partido anti-egipcio. Para confirmar su teoría aduce una comunicación personal de B. Mazar; este autor advierte que el tributo impuesto por Neco es notablemente inferior al impuesto por Tiglatpileser III a Menajén (*The Twilight of Juda*, 127, nota 8).

⁵ Zimmerli, BK XIII/1, 17*.

⁶ La fecha exacta del sometimiento de Judá a Babilonia es muy discutida. Las tres posibilidades existentes son: a) inmediatamente después de la batalla de Karkemiš, en el año 605 (Wiseman); b) un año más tarde, cuando Nabucodonosor devastó Ascalón (Auerbach); c) en otoño o invierno del 603, durante la campaña de Nabucodonosor en el segundo año de su reinado (Vogt). No tiene nada de extraño que ciertos autores, como B. Oded, se limiten a decir «entre los años 605-601 a. C.» (*Judah and the Exile*, 470). Para una valoración de las distintas posibilidades indicadas, cf. A. Malamat, *The Twilight of Juda*, 129-131.

⁷ Cf. 2 Re 24,10-17. Más escueta es la información de la Crónica babilónica B. M. 21946 (rev.), lín. 11-13 (cf. *Chronicles of the Chaldaean Kings*, 73).

⁸ *Chronicles*, p. 73, línea 21.

⁹ Cf. Rudolph, HAT 12, 149. M. Greenberg, *Ezekiel 17 and the Policy of Psammetichus II*, 306, indica, a propósito de esta conspiración del 594: «Es significativo que los cuatro años de tranquilidad en Siria-Palestina terminen precisamente cuando aparece un nuevo rey en Egipto, Psammetico II». A continuación aduce una serie de argumentos que confirman esta idea. B. Oded, *Judah and the Exile*, 472, la acepta. Véase también K. S. Freedman y B. D. Redford, *The Dates in Ezekiel*, 470-476.

vieron también implicados Tiro y Ammón. El principal punto de apoyo en estos momentos debió ser de nuevo Egipto. Aunque 2 Re 24,20 no dice nada de esta ayuda, una serie de datos parecen confirmarla. Por ejemplo, Jr 37,5 habla de un ejército egipcio que obliga a Nabucodonosor a levantar temporalmente el sitio de Jerusalén; Ez 17,1-10 presupone la conspiración de Judá y Egipto en tiempos de Sedecías, como demuestra la «explicación» de los versos 11-21, procedentes del mismo Ezequiel o de su escuela¹⁰; los oráculos contra Egipto en Ez 29-32 nos indican que Judá ha depositado en este imperio su confianza (cf. 29,6b-7).

A todos estos datos bíblicos podemos añadir la tercera carta de Lakis, que dice: «El jefe del ejército, Konías, hijo de Elnatán, ha bajado a Egipto; y ha enviado a Hodavías, hijo de Ahíyyam, y a sus hombres para obtener...»¹¹. El motivo de esta ida a Egipto no lo indica el texto y se presta a diversas conjeturas: pedir ayuda contra los babilonios, unirse a un ejército egipcio para llevar a cabo una operación conjunta, simple huida de este jefe. Pero, como indica Winton Thomas, «no sería extraño que un oficial judío de alto rango fuese por entonces a Egipto, esperanza de la corte y sin duda de los jefes del ejército, para entablar negociaciones»¹².

Prescindiendo del valor que debemos conceder a esta carta, queda claro por las referencias de Jeremías y Ezequiel que Judá contaba con la ayuda de Egipto. Y ésta fue la última ocasión en que se produjo una alianza entre ambos países.

4.2 La actitud de Jeremías

Es interesante constatar que este profeta no concede especial importancia a los pactos con los países vecinos. Los condena, pero no se detiene especialmente en ellos. La única alianza a la que dedicó mayor atención fue a la del 594. Pero las palabras del profeta (Jr 27) no se centran en emitir un juicio teológico sobre ella; lo que le preocupa en esta ocasión a Jeremías es la forma de actuar de Dios en la historia y el sometimiento del hombre a esos planes divinos. El Señor ha decidido entregar todos los reinos de la tierra a Nabucodonosor y es inútil rebelarse contra ello.

El conflicto con Jananías (c. 28) continúa el mismo tema, demostrando que el interés del profeta no se centra en la alianza, sino en el yugo del rey de Babilonia, impuesto por Dios. Naturalmente, podemos y debemos sacar una conclusión: cualquier alianza que pretenda liberar a Judá de Babilonia es un acto de rebeldía contra el Señor, además de un gesto inútil. Pero no podemos concluir nada más.

¹⁰ De todas formas no resulta claro si debemos datar 17,1-10 en el momento de la rebelión final (Zimmerli), o en los años 592/591, como referencia a los sucesos del 594 (Greenberg).

¹¹ ANET, 332.

¹² *Documents from the OT Times*, 214

Sin embargo, aunque sólo sea a través de alusiones muy rápidas y de pasada, Jeremías trata el tema en dos textos que resultan muy interesantes (2,18.36-37), a los que añadiremos un tercero (17,5-8), relacionado también con este argumento, según piensan algunos comentaristas.

Jr 2,18 y 2,36-37:

«18 Y bien, ¿de qué te servirá caminar rumbo a Egipto a beber las aguas del Nilo?
¿De qué te sirvió caminar rumbo a Asiria a beber las aguas del Eufrates?»

* * *

36 ¡Qué poco te cuesta cambiar de camino!
Pues Egipto te dejará plantada como te dejó Asiria.
37 También de allí saldrás con las manos en la cabeza,
porque el Señor ha rechazado la base de tu confianza
y no tendrás éxito con ellos».

Comencemos por el problema histórico, que es bastante complicado. El profeta se refiere sin duda en el v. 18 a una alianza de Judá con Egipto y Asiria. En esto se hallan de acuerdo los comentaristas. Pero ¿se trata de una alianza simultánea con los dos países, o de dos alianzas diversas y en momentos diferentes? ¿Intenta Jeremías referirse a un hecho concreto, o emite un juicio general sobre las alianzas? La solución no es fácil.

Florit cree que se trata de un solo pacto, con Egipto y Asiria al mismo tiempo, cuando estos dos países se hallaban en buenas relaciones mutuas, es decir, entre el 616 y 609¹³. Según este autor, el pacto lo firma un grupo que se halla en desacuerdo con la política de Josías. No pretenden «romper o prevenir una eventual alianza del rey con los caldeos»; tampoco lo realizan «por miedo a caer bajo el yugo de Nabopolasar»¹⁴. Es fruto del afecto que ciertas personas sintieron siempre por Egipto y del atractivo de los cultos egipcios y asirios¹⁵.

Rudolph no acepta que se trate de un solo pacto con los dos países, entablado por el mismo grupo. Para él se trata de dos facciones diversas, una egipciófila y otra asirófila, ambas en tiempos de Josías¹⁶.

La principal dificultad con que tropiezan ambas interpretaciones (la de Florit

y la de Rudolph) es que ningún dato confirma la existencia de este (o estos) partidos durante el reinado de Josías. Y, aunque existiesen, no debieron ejercer gran influjo en la política de Judá, firmemente dirigida por Josías en una línea de independencia. Sería raro que Jeremías hubiese dedicado atención a estos grupos incapaces de condicionar la política de su tiempo.

Podríamos encontrar la solución en la postura de Lods, que amplía la posibilidad de la alianza a los años 616-605 (no 616-609, como Florit), e incluso sitúa nuestro texto después de la muerte de Josías¹⁷. Pero también esto tropieza con una dificultad. ¿Puede hablarse de una alianza con Asiria después del año 609, cuando ni siquiera la ayuda de Neco había servido para que Assur-Uballit reconquistase Harrán? ¹⁸. Aun suponiendo que pudiésemos hablar todavía de un «Imperio asirio», ¿habrían sentido los judíos la tentación de aliarse con un Estado que se hallaba en franca agonía desde hacía más de veinte años? El recurso a Egipto se comprende muy bien en tiempos de Yoyaquím (o de Sedecías). El recurso a Asiria no encaja en ningún momento de la vida de Jeremías¹⁹.

Whitley intenta obviar la dificultad interpretando «Asiria» en Jr 2,18 no en sentido político, sino geográfico (Mesopotamia). Como prueba aduce que el profeta habla del «camino de Asiria»²⁰. Y Hyatt, que sigue a Whitley en este punto, descubre en dicho texto dos grupos judíos distintos: uno busca la ayuda de Babilonia y otro la alianza con Egipto, ambos durante el período entre 609 y 605²¹.

Esta interpretación geográfica de «aššûr» parece insostenible. Cuando el libro de Jeremías se refiere a Babilonia siempre la llama «babel» (más de 160 veces). «Asiria» sólo es mencionada en cuatro ocasiones (2,18.36; 50,17.18). Los dos últimos textos, aunque no sean auténticos, establecen una distinción clarísima entre «el rey de Asiria» y «el rey de Babilonia». Y en 2,36, 'aššûr se refiere sin duda al Imperio asirio, no al babilónico. Carece de todo fundamento considerar 2,18 una excepción. Por otra parte, antes de la batalla de Karkemiš (605) no es probable que los judíos considerasen el reino de Nabopolasar con el poderío suficiente para solucionar sus problemas.

En definitiva, la única solución es admitir que el profeta no se refiere a un pacto simultáneo con los dos países ni a dos pactos diversos realizados ambos en su época, sino a pactos que han tenido lugar en tiempos diferentes. En esta línea se orienta la explicación de Vogt: el verso 18 contiene dos oraciones nominales, es decir, atemporales; el tiempo lo indica el contexto. El primer hemis-

¹⁷ Cf. RHPH 4 (1924) 383, en la recensión a la obra de C. J. Gadd, *The Fall of Nineveh*.

¹⁸ Cf. W. F. Albright, *The Seal of Eliakim*, 87.

¹⁹ Giesebrecht afirma que, antes de la batalla de Meguido, Judá se inclinaba políticamente hacia Asiria (HKAT III/2, 9). Esta afirmación resulta sorprendente. Si por «antes de la batalla de Meguido» se entiende la época de Manasés, la idea es válida. Pero decir que tal postura era la de Josías se halla en contra de todos los datos que poseemos.

²⁰ Cf. C. F. Whitley, *The Date of Jeremiah's Call*: VT 14 (1964) 467-483.

²¹ J. Ph. Hyatt, *The Beginning*, 213.

¹³ Sofonía, *Geremia e la Cronaca di Gadd*, 17.

¹⁴ *Ibid.*, 19.

¹⁵ *Ibid.*, 21.

¹⁶ HAT 12, 11.

tiquio es una advertencia contra la política egipciófila de Sedecías; el segundo se refiere al pasado, recordando la alianza con Asiria en tiempos de Ajaz. Jr 2, 36b confirma esta interpretación: «Egipto te dejará plantada como te dejó Asiria»²².

Mucho más interesante que la cuestión histórica es la forma de expresarse de Jeremías. La imagen que utiliza nos resulta nueva. No habla de prostitución ni de buscar refugio o acogerse a la sombra de un imperio; habla de buscar agua para saciar la sed (*lštt my*, bis). La imagen nos sitúa en el contexto del v. 13, donde Dios aparece como fuente de agua viva. El pueblo abandona este agua fácil y permanente para emprender una tarea dura e inútil: cavar aljibes agrietados. En el v. 18 ocurre lo mismo; abandona la fuente para emprender el camino hasta los ríos de Egipto y Asiria²³. Esta imagen del agua establece una relación clarísima entre el culto a Baal (v. 13) y el culto a los imperios (v. 18).

Junto a ella encontramos otra, la del camino, que también se refiere a ambas realidades. En 2,33 se habla de los caminos emprendidos en búsqueda de amor, los que conducen a los baales (cf. 2,23.25). Aquí se habla de los caminos que llevan a las grandes potencias. Todos son caminos que alejan de Yahvé en busca de un ídolo. E igual que los primeros son inútiles y contraproducentes, porque sólo sirven para perder las lluvias tempranas y tardías (cf. 3,3), también los segundos se revelan improductivos.

Así lo indican los versos 2,36-37, que recogen el tema de 2,18. Comienzan denunciando la facilidad con que el pueblo ha cambiado de camino, acudiendo a Egipto después de haberlo hecho a Asiria (la referencia a los reinados de Ajaz y Manasés parece bastante clara). Pero este cambio no servirá de nada. Los tributos pagados a Asiria no evitaron la destrucción del Reino Norte y el desastre de Judá. La ayuda de Egipto tampoco salvará al pueblo, porque Dios rechaza los pilares humanos en los que el hombre se apoya y confía (*mbšbyk*).

Estos tres versos (18.36-37) tienen el interés de unir el aspecto pasional (reflejado en *derek*) propio de Oseas y la búsqueda de confianza (*bšb*) típica de Isaías. Insisto en que aquí no se habla para nada de los dioses de estos países. Las palabras de Grotius: «Beber las aguas de egipcios y asirios no significa simplemente buscar su ayuda, sino también asociarse con sus dioses», carecen de base en el texto y parten de una idea preconcebida que está por demostrar²⁴.

Son los imperios, no sus dioses, los que han ocupado el puesto de Yahvé. Por eso Jeremías les aplica el título de «amantes» (*gbym*)²⁵ y Jerusalén se

²² Cf. Vogt, *Geremia*, 131s.

²³ Isaías empleó una imagen parecida durante la guerra siro-efraimita. En 8,6 acusa al pueblo de haber «rechazado las aguas de Siloé, que corren mansas». Pero él se mueve en una tradición distinta, la de los torrentes que recrean la ciudad santa, convirtiéndola en un paraíso; con ello alude a un aspecto concreto de las tradiciones de Sión (cf. Kraus, *Psalmen*: BK XV/1, 342-345).

²⁴ Weiser cae en la misma tentación de introducir los dioses extranjeros en este texto, que no los nombra para nada (cf. ATD 20, 19). Lo mismo hace comentando 4,30.

²⁵ «Amantes» no puede referirse a los dioses paganos, ya que es sujeto de la frase «buscan tu vida». *bqš npš* es una expresión muy frecuente en el libro de Jeremías, que

engalana para ellos como una prostituta (4,30; cf. igualmente 30,14). Encontramos aquí un nuevo paralelismo, muy claro, con la actitud del pueblo ante Baal. Este título de *gbym* y la imagen de la prostituta encontrarán su máximo desarrollo en Ez 23.

Jr 17,5-8:

Así dice el Señor:
Maldito quien confía en un hombre
y busca apoyo en la carne,
apartando su corazón del Señor (...).
Bendito quien confía en el Señor
y busca en él su apoyo...

Estas frases, formuladas en estilo sapiencial, no tiene nada de extraño en boca de Jeremías y no existen motivos serios para negarle al profeta su paternidad²⁶.

Tenemos aquí una contraposición muy parecida a la de Is 31,1-3. Por una parte, las realidades terrenas (*'adam - bašar*); por otra, Dios. El profeta denuncia, o mejor, condena, la actitud de los que ponen su confianza en las primeras, apartando su corazón de Dios.

Se trata de una verdad general, que puede aplicarse a muchos campos. Pero es interesante notar que los comentaristas, por ejemplo Bentzen²⁷ y Weiser²⁸, la refieren con frecuencia al terreno político, concretamente a las alianzas.

Aunque no podemos probar, como advierte Nötscher, que se refiera a un rey concreto (Yoyaquím o Sedecías), la contraposición entre *'adam-bašar* por una parte y el Señor por otra es tan parecida a la de Is 31,1-3 que hace bastante plausible esta interpretación. Tendríamos entonces el mismo aspecto de confianza que indicaba 2,37. Es la búsqueda de seguridad lo que hace apartar el corazón de Yahvé para ponerlo en otra realidad. Aunque el texto no insiste en este punto, me parece bastante claro que esa realidad humana ocupa, a los ojos de quien comete este pecado, el puesto que sólo corresponde a Dios. Está siendo divinizada.

La principal aportación de Jeremías consiste en que, a pesar de no hablar mucho de las alianzas, da un paso adelante al enjuiciarlas de forma global, sin

siempre tiene por sujeto a los enemigos de Judá (19,7.9; 21,7; 22,25; 34,20.21; 38,16; 46,26), de Egipto (44,30), de Elam (49,37) o del profeta (11,21). A excepción del último caso, los enemigos son siempre imperios terrenos.

²⁶ Giesebrecht, Condamin, Cornill, Weiser y Rudolph consideran auténtico el texto. Según Nötscher, la autenticidad no se puede demostrar ni refutar categóricamente. Kuenen la pone en duda. Stade la niega.

²⁷ *Quelques remarques sur le mouvement messianique*, 499.

²⁸ ATD 20, 141.

fijarse en una de ellas en concreto. De este modo abre paso a las visiones históricas sobre este punto que encontramos en Ezequiel.

Por lo demás, Jeremías comparte las ideas de sus predecesores. De Oseas ha heredado, aunque renovándola, la imagen de Israel como prostituta; en este caso no anda vendiendo su amor, se engalana para sus amantes. Pero, en definitiva, es una mujer apartada de su marido, que busca seguridad y afecto en otro sitio. También de Oseas procede el aspecto pasional que notábamos en 2,18. 36-37. Y con Isaías comparte la denuncia de las alianzas como una búsqueda de seguridad al margen de Dios.

Pero antes de terminar con Jeremías conviene hacer una importante advertencia. Este profeta, que se rebela contra las alianzas con Egipto y Asiria, considera, sin embargo, voluntad de Dios el sometimiento a Babilonia. Y el sometimiento implicaba, naturalmente, el pago de tributo. En este caso concreto, según Jeremías, no se contraviene el primer mandamiento. Porque, podríamos decir, más importante que la acción concreta es la actitud de fondo con que se realiza. Pagar tributo buscando seguridades humanas es una ofensa a Dios. Pagar tributo porque Dios así lo quiere, aunque sea como castigo, equivale a someterse a su voluntad.

Este dato es nuevo en la predicación profética. Su novedad quizá radique en que Jeremías vivió un momento histórico distinto al de sus precursores. Pero una cosa es evidente. Sólo a partir de este profeta, conociendo su actitud, podemos comprender la actitud tan distinta que adoptarán Jesús y los primeros cristianos con respecto al pago del tributo a Roma si los comparamos con los sicarios. El fallo de este grupo consiste en no haber tenido en cuenta el mensaje de Jeremías, la novedad que aporta. El tema queda ahora insinuado. Lo trataremos más adelante.

4.3 Ezequiel

Ezequiel, igual que los profetas anteriores, se enfrentó también con el problema de las alianzas. Conviene indicar que el texto donde trata más expresamente el pacto de Sedecías con Egipto (17,1-10)²⁹ no enfoca el tema desde un punto de vista idolátrico, ni siquiera religioso³⁰. Una postura algo distinta es la adoptada por el profeta o sus discípulos en la interpretación posterior (vv. 11-21), sobre todo en los versos 19-21, donde se afirma que el pecado cometido por Sedecías consiste en «haber menospreciado mi juramento» y «haber violado mi pacto»³¹.

Por consiguiente, este texto no aporta nada a nuestro tema, pero tampoco quita. Hay que tener presente su enfoque, lo mismo que advertíamos a propó-

²⁹ En la delimitación del texto original y de la interpretación sigo a Zimmerli, BK XIII/1, 372-390.

³⁰ Cf. Zimmerli, BK XIII/1, 383.

³¹ Sobre este tema, cf. M. Tsevat, *The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel*: JBL 79 (1959) 199-204.

sito de los textos isaianos sobre la guerra siro-efraimita. Lo que más preocupa a Ezequiel en este caso no es la alianza con Egipto, sino la ruptura del vasallaje a Babilonia. Sin duda, los dos hechos están íntimamente relacionados, pero no se condicionan de forma necesaria. Sedecías podía haber roto el pacto de vasallaje sin aliarse con Egipto; y Ezequiel habría reaccionado de la misma manera. Porque el centro del oráculo no lo ocupa el país del Nilo, sino el del Tigris y el Eufrates.

Donde encontramos mejor expuesto el tema de las alianzas es en los capítulos 16 y 23. Es preferible comenzar por el segundo, ya que en él parece haberse inspirado 16,26-29³².

El núcleo fundamental del capítulo 23 lo constituyen los versos 1-27³³, dentro de los cuales considera Zimmerli glosas 4b.7b.8.9b.12-14a.18.21.23ab.25b.26³⁴. Partiendo de la imagen de las dos hermanas (inspirada quizá en Jr 3, 6-13), Ezequiel se remonta a los comienzos (2-4a) y presenta su tendencia a la fornicación (doble *znh* en 3a), que se da en el mismo lugar de origen (*bmsrym*) y desde la juventud (*bn 'wrybm*). Los dos adverbios de lugar que siguen (*šm*) recogen el tema de Egipto, dándole gran relieve desde el principio.

Las dos hermanas aparecen entregadas a una multiplicidad de amantes in-nominados (cf. las formas plurales *m'kw*, *šw* sin sujeto explícito), que luego son sustituidos por un único esposo (*thyyhb ly*). Y la pasión estéril da paso a un amor fructífero que produce hijos e hijas. Podemos preguntarnos si la tendencia a la fornicación se refiere al contacto con los dioses egipcios. Nada en el texto obliga a tal interpretación; y ya que el resto del capítulo se mueve en consideraciones de tipo político, parece preferible no ver en el uso de *znh* (fornicar) una referencia a la idolatría cultural. De todas formas, quien desee interpretar *znh* en este contexto como fornicación con los ídolos egipcios debe reconocer que en los versos siguientes no es ése su sentido, y que Ezequiel pasa automáticamente de la idolatría cultural al culto a los imperios, considerando ambas realidades en la misma línea y corroborando con ello nuestra tesis.

Esencial en estos versos introductorios es la relación matrimonial que se establece entre las dos hermanas y Dios («fueron mías»), ya que ofrece la clave de todo el poema.

Después de esta introducción, el interés se centra en la hermana mayor, Ohlá (5-7a.9a.10a):

³² Cf. Zimmerli, BK XIII/1, 354.

³³ Sigo en esto a Cooke, Eichrodt y Zimmerli. Otros autores extienden el oráculo hasta el verso 21 (Garscha), el 31 (Fohrer, Irwin) o el 34 (Alonso Schökel). Al aceptar esta delimitación no pretendo emitir un juicio sobre la autenticidad de los versos que siguen.

³⁴ En líneas generales, Cooke coincide bastante con Zimmerli. El considera añadidos los versos 4b.7-10.12-13.18. Más radical es Garscha, que admite como texto base del capítulo 23 los versos 2.4a.5.6.9.10a.11a.14b.15a.16.18b.22?24b?25a? Aunque parece coincidir bastante con Cooke y Zimmerli, debemos tener presente que Garscha considera las referencias históricas concretas como reelaboración posterior (cf. *Studien zum Ezechielbuch*, 53-63).

- «5 Fornicó Ohlá, siendo mía,
y se enamoró de sus amantes³⁵,
6 guerreros³⁶ vestidos de púrpura,
gobernantes y regidores,
todos ellos galanes gallardos,
jinetes cabalgando en corceles.
7a Y fornicó con ellos,
que eran la flor de los asirios.
9a Por eso la entregué en poder de sus amantes
10a Ellos desnudaron sus vergüenzas,
le arrebataron sus hijos e hijas
y a ella la mataron a espada».

Ya la primera palabra (*wzn*) nos indica que la hermana mayor ha vuelto a adoptar la misma actitud de su juventud. Y se produce el proceso contrario. El único esposo queda sustituido (cf. *tbty*) por la multiplicidad de amantes in-nominados (*m^hbyb*). El contexto deja totalmente claro que estos «amantes» no son dioses celestes. Ezequiel los describe insistiendo en su aspecto militar (guerreros, galanes gallardos, jinetes) y luego los identifica con «la flor de los asirios». Esta misma descripción revela el tipo de relación que se establece entre Israel y Asiria; no es religiosa ni económica o cultural, sino militar. La situación histórica subyacente es, sin duda, la de Menajén y Oseas, cuando el Reino Norte se alió con la gran potencia del Tigris³⁷.

Esto hiera el amor de Dios, ese «celo» que no tolera competidores. Y su reacción no se hace esperar (9a). Sigue existiendo una relación entre Ohlá y sus amantes, pero cambia de signo. Porque ahora no se trata de enamoramiento (*gb*), sino que Dios la entrega en sus manos. Ella les *dio* su amor adúltero (*wtn tznwtyb*, 7a) y ellos le *arrebataron* (*lqbw*) sus hijos e hijas. Vuelve a ser víctima de la pasión (*glw rwth*) y queda infecunda, igual que en los primeros años de Egipto. Pero la situación es ahora más grave porque sus amantes guerreros, gallardos y valientes, desarrollan al máximo sus cualidades militares contra ella para matarla a espada.

La segunda sección considera el pecado de la hermana menor, Ohlibá (11. 14b-17.19-20):

- «11 Ohlibá, su hermana, que lo vio,
se envició aún más que ella
y fornicó más que su hermana.
14b Vio grabados de hombres en las paredes,
figuras de caldeos pintadas en bermellón,

³⁵ Las palabras que siguen (*al 'aššûr*) son con toda probabilidad una glosa que anticipa el *bny šur* de 7a.

³⁶ Para la discusión del término *qrwbym*, cf. BK XIII, 530.

³⁷ El verso 8 (glosa posterior) se refiere a la alianza con Egipto durante esa misma época. El dato es exacto, como vimos al estudiar Oseas.

- 15 ceñidos los lomos con talabartes,
tocadas con turbantes las cabezas,
todos con fajas de capitanes,
fiel retrato de los babilonios,
naturales de Caldea.
16 Y se enamoró de ellos a primera vista
y les envió mensajeros a Caldea.
17 Y acudieron a ella los babilonios
a su lecho de mancebía,
contaminándola con sus fornicaciones;
una vez contaminada, se hastió de ellos.
19 Todavía acrecentó sus fornicaciones,
añorando su juventud,
cuando se prostituía en Egipto.
20 Y volvió a enamorarse de sus rufianes³⁸
que tienen sexo de garañones
y esperma de sementales»

Ohlibá no necesita la presencia de extranjeros para enamorarse de ellos; le basta contemplar las pinturas que los representan. Y envía una embajada para atraerlos. De nuevo queda claro que Ezequiel no habla de dioses celestes. Lo que Ohlibá contempla son figuras humanas (*'nšy mbqb*), «fiel retrato de los babilonios». De ellos se enamora, con ellos fornicó, por ellos olvida a Dios.

Resulta difícil saber a qué hecho histórico se refiere Ezequiel. Lo primero que viene a la memoria es el contacto entre Ezequías y Merodac-Baladán (2 Re 20,12ss), y así lo sugieren Van der Born y Asensio. Pero en aquel caso no fue Judá quien inició las relaciones, sino el rey de Babilonia. Aunque esta objeción es de poco peso (los profetas modifican a veces la historia con vistas a transmitir su mensaje), parece más probable que Ezequiel se refiera en este caso a una embajada en tiempos de Josías, cuando el naciente imperio de Nabopolasar podía constituir un atractivo mucho mayor que los debilitados asirios. Como indica Zimmerli, la oposición de Josías al faraón Neco en Meguido parece insinuar un acuerdo con los babilonios para dejar morir rápidamente a Asiria. Así se comprende también la rapidez con que el texto pasa del entusiasmo al hastío (17b). Efectivamente, el acuerdo con Babilonia debió de durar pocos años y dio paso de nuevo a la amistad con Egipto, durante los reinados de Yoaquím y Sedecías. A esto se refieren los versos 19-20, donde las expresiones alcanzan el máximo de crudeza³⁹.

Ohlá se había enamorado de los asirios por su porte militar (5b-6); Ohlibá, de los caldeos por sus vestimentas y el vistoso color de los grabados. Pero

³⁸ El término *pilgaš* resulta difícil de entender (cf. BK XIII, 532), pero constituye, sin duda, «una difamatoria exageración del *m^hbbym*» (*ibid.*, 547).

³⁹ El añadido de los versos 12-14a contiene también una alusión histórica exacta, igual que el v. 8.

ahora, cuando se ha corrompido al máximo, no los ve siquiera como «amantes» (*m'bb*), sino como «rufianes» (*plgš*), y no fija su atención en el equipo militar o la indumentaria, sino exclusivamente en el sexo (20b). De esta forma, la denuncia del pecado termina en el mismo clímax pasional y vergonzoso con que empezó (3b). El profeta no podía exponer de forma más cruda la corrupción absoluta de Ohlibá-Jerusalén:

En el caso de la hermana mayor seguía la descripción del castigo. Aquí sigue el anuncio del mismo (22.23_a.24.25_a.27):

- «22 Por tanto, Ohlibá, esto dice el Señor:
Mira, yo azuzo contra ti a tus amantes,
de los que sentiste hastío;
los traigo contra ti de todas partes;
23_a a los babilonios y a todos los caldeos,
a Pecod y Soa y Coa.
24 Vienen contra ti infantes y jinetes y carros,
multitud de tropas;
te cercan con escudos y adargas y yelmos;
les encomiendo la justicia
y ejecutarán en ti su sentencia.
25_a Descargaré sobre ti mi pasión
y te tratarán con rabia;
te cercenarán nariz y orejas
y tu prole caerá a espada.
27 Pondré fin a tu infamia
y al meretricio que comenzaste en Egipto;
y no volverás a levantar los ojos a ellos
ni a acordarte de Egipto».

Los amantes rechazados por Ohlibá vuelven junto a ella. No acuden como antes respondiendo a una embajada (*wtšlh - wyb'w*); es Dios mismo quien los trae (*whb'tym - wb'w*). Y no vienen a hacer el amor, sino en son de guerra. Considero muy importante el verso 24, que acumula una serie de sustantivos referentes a la diversidad de tropas y de armas. Es lo que Ohlibá, igual que su hermana mayor, había esperado realmente de sus amantes: una fuerte ayuda militar. Pero el ejército y las armas se vuelven contra ella, porque el celo de Dios hace que el amor de los babilonios se convierta en rabia.

La historia de Ohlibá, que había comenzado con la experiencia del placer físico (cf. 3b) termina con la experiencia del dolor, en su propia carne («te cercenarán nariz y orejas») y en su descendencia (25a). A partir de entonces tendrá lugar una conversión, ligeramente insinuada. Igual que la mujer de Os 2 no se acordará de invocar a los baales (*P yzkrw 'wd*: Os 2,19), tampoco Ohlibá se acordará de Egipto (*wmsrym P tzkry 'wd*)⁴⁰.

⁴⁰ De todas formas, no es posible establecer un paralelismo muy exacto entre las palabras de Oseas y las de Ezequiel. Mientras éste se limita a usar el verbo *zkr* (*bi*), Oseas

En resumen: Ez 23,1-27 centra su atención en las alianzas con las potencias extranjeras y las interpreta como adulterio, igual que había hecho Oseas. Los imperios han ocupado el puesto de Yahvé. Ya dijimos al comienzo que algunos autores interpretan la fornicación de las dos hermanas relacionándola con los dioses y cultos extranjeros, no con las naciones en cuanto tales. Pero esta interpretación va en contra del pensamiento básico del capítulo 23 y sólo puede fundamentarse en 7b («se contaminó con los ídolos de todos sus enamorados»), que es, sin duda, un añadido posterior poco feliz⁴¹. Este detalle es importante. Nos ayuda a interpretar rectamente el capítulo. Los «amantes» de Ohlá y Ohlibá no son los dioses de Asiria, Egipto y Babilonia, sino estos países. Con ellos se prostituyen. Y cuando quedan contaminadas, no es por adoptar un culto extraño, sino por aliarse con extranjeros⁴². Admitida esta interpretación, podemos resaltar algunos detalles.

a) En comparación con Oseas, Isaías y Jeremías, Ezequiel presenta a los nuevos dioses con rasgos muy personales. No habla simplemente de Asiria y Egipto. Los imperios quedan personificados a través de sus habitantes: *bny šwr* (7), *bny bbl* (17.23), y se los presenta como amantes (*m'bb*: 5.9.22). Sólo Egipto aparece al final sin personificar (27b). En esta misma línea va la descripción de su aspecto e indumentaria (6.15) y de su energía sexual (20). Se ha producido aquí un cambio interesante: lo que en otros textos podría haber equivalido a las «imágenes» del dios aparece aquí como dioses. Esto nos hace ver que la diferencia entre los «dioses» y sus «imágenes» son a veces muy tenues y pueden intercambiarse fácilmente.

b) En relación con las imágenes, este texto ofrece un detalle peculiar. Al hablar de los caldeos (14b-17), dice que Ohlibá entró en contacto con ellos a través de unos grabados en la pared. Estas figuras desempeñan el papel de «imágenes» en el más estricto sentido de la palabra, como el becerro podía serlo de Baal.

c) Se pone de relieve el poderío militar de los nuevos dioses, pero el tema de los «dones» no adquiere especial importancia: ejércitos y armas, en contra de las previsiones de las dos hermanas, cumplen una función destructora.

d) El vínculo entre «actitud» y «acción» queda perfectamente expuesto: el enamoramiento (*'gb, 'gbh*) lleva a la fornicación (*znh, znwt, tznwt, znwnym*), a través de un paso intermedio que consiste en el envío de mensajeros (*šlh*, como en Os 5,13). La fornicación se refiere sin duda al pacto con los países extranjeros; pero Ezequiel se mantiene en la metáfora, no emplea expresiones técnicas como las de Is 30,1-5.

El otro texto importante es 16,26-29, inspirado en 23,1-27:

emplea la expresión *zkr bšm*. La prohibición de invocar a los dioses extranjeros (Ex 23,13; Jos 23,7) es una formulación secundaria, pero muy antigua, del primer mandamiento, según piensa R. Knierim, *Das erste Gebot*, 23s. Sobre la expresión *hzykr bšm*, cf. Schwally, ZAW 11 (1891) 176ss.

⁴¹ Cf. Cooke, *The Book of Ezekiel*, 251, y Zimmerli, BK XIII, 544.

⁴² Cf., a propósito del verso 13, Cooke, *The Book of Ezekiel*, 251.

- «26 Fornicaste con los egipcios, tus vecinos,
de grandes miembros,
y a fuerza de prostituirte me encolerizaste.
27 Entonces extendí mi brazo contra ti,
te mengüé la ración,
te entregué a la avidez de tus rivales,
las hijas de los filisteos,
que se sonrojaban de tu conducta infame.
28 Fornicaste con los asirios sin saciarte,
volvías a fornicar con ellos y aún no te saciabas.
29 A destajo fornicaste en Caldea,
tierra de mercaderes, y ni con eso te saciaste».

La sucesión de imperios es la misma (egipcios, asirios, babilonios), pero esta vez todos están relacionados con Jerusalén. El texto resalta la insaciabilidad de la protagonista (*mblty šb'tk; P šb't* bis). La tercera repetición hace pensar que Jerusalén buscará un nuevo amante (la vuelta a Egipto de 23,19), pero el autor no dice nada al respecto. Este carácter insaciable e insaciado lo refuerza el verso 30, que presenta a Jerusalén con un «corazón febril» (en castellano basto, pero conforme a las duras expresiones de Ezequiel, diríamos «mujer calentona») ⁴³ y como una «prostituta empedernida». Detrás encajaría bien el verso 32, que en su sitio actual parece fuera de contexto.

Estos versos no se interesan por detalles concretos ni hacen referencia a determinados pactos. Si admitimos que el v. 27 recuerda los acontecimientos del año 701, como piensa Eissfeldt ⁴⁴, el v. 26 podría referirse a la alianza de Ezequías con los egipcios-etíopes poco antes de la rebelión; el v. 28, a las buenas relaciones entre Judá y Asiria durante el reinado de Manasés, y el 29, a las mantenidas con Babilonia en tiempos de Josías. Pero quizá el autor no pretende establecer una secuencia histórica tan clara.

Si 16,26-29.30 describen la apetencia insaciable de Jerusalén, los versos 31.33-34 del mismo capítulo resaltan lo absurdo de su conducta, inspirándose quizá en Os 8,9. Mientras cualquier prostituta cobra una paga por sus servicios, Jerusalén tiene que pagar y sobornar a sus amantes para prostituirse con ellos. Como indica Zimmerli, es muy probable que Ezequiel se refiera con esto a los tributos, coincidiendo con Oseas en resaltar su carácter voluntario. Nadie la obligaba a ello (*w'bryk P zwnh*), todo parte de su libre iniciativa. Por consiguiente, al comentar estos textos proféticos quizá deberíamos suprimir la palabra «tributo», ya que este término parece implicar un matiz de imposición y obligatoriedad, mientras los profetas insisten siempre en la libertad con que Israel y Judá actúan de esta forma.

⁴³ La expresión *mb mlh lbt* resulta oscura. Sigo la interpretación de Zimmerli, basada en la de Stummer, VT 4 (1954) 34-40.

⁴⁴ Cf. *Ezechiel als Zeuge für Sanberibs Eingriff in Palästina*, 61s.

Estos versos dedican más atención a las acciones idolátricas: *ntn ndh, šbd, ntn 'ttn*. Son los medios empleados para conseguir el favor de los dioses, cuya simple presencia constituye el don apetecido (*lbw' 'lyk*).

Por último, otro texto de Ezequiel (29,6b-7) habla de las relaciones entre Judá y Egipto. El enfoque es distinto y la imagen diversa. El pecado principal no es aquí el cometido por Judá, sino el de Egipto, que ha traicionado a su aliada. El texto es interesante porque enfoca la actitud de Judá desde el punto de vista de la confianza, usando el mismo verbo que Is 31,1: *š'n*. En la misma línea, el v. 16 afirma que los egipcios «no serán la confianza (*mb'th*) de la casa de Israel». Este término ya lo encontramos en Jr 2,37 aplicado a Egipto y Asiria.

Dos cosas merecen especial atención en Ezequiel, ya que constituyen su principal aportación a este tema:

1) Haber desarrollado y aplicado al máximo la intuición de Oseas sobre la idolatría como adulterio; este profeta la aplicó principalmente al culto a Baal e insinuó su adaptación al campo de la política (cf. 8,9 y quizá 12,2). Pero Ezequiel ha sido el principal exponente de esta línea.

2) Haber interpretado toda la historia de Israel desde este punto de vista (c. 23), sin miedo a saltarse varios siglos con tal de mantener su idea. Como ya indicamos, Jeremías puso la base de esta interpretación global cuando dejó de fijarse en pactos concretos para emitir un juicio de conjunto sobre este tema. Pero es de nuevo Ezequiel quien explota al máximo las posibilidades de esta intuición.

Podríamos terminar aquí la exposición de Ezequiel. Pero hay un texto dentro de su libro (23,28-30) que ha ejercido un gran influjo en el tratamiento posterior de las alianzas, y que no debemos pasar por alto. Este texto no parece que debamos atribuirlo al profeta; se trata probablemente de un añadido de la escuela ⁴⁵:

- «28 Mira, voy a entregarte en manos de los que aborreces,
en manos de aquellos de quienes sentiste hastío.
29 Te tratarán con odio y te quitarán cuanto ganaste;
te dejarán desnuda, en cueros, visibles tus vergüenzas de ramera.
30 Eso es lo que te traen tu infamia y tus prostituciones
por fornicar con las naciones y contaminarte con sus ídolos».

Este texto contiene algunos detalles interesantes. En la justificación del castigo (v. 30), la frase *bznwtk 'bry gwyym* podemos considerarla una síntesis excelente de la concepción de Ezequiel, mientras la frase siguiente («por contaminarte con sus ídolos») desvía la atención de la política para centrarla en lo religioso; supone un empobrecimiento, casi anulación, de la gran intuición de Oseas, Isaías, Jeremías y Ezequiel. Va en la misma línea de 7b. Y han sido estos dos textos (23,7b y 23,30) los que han condicionado la interpretación

⁴⁵ BK XIII, 551.

de numerosos autores, incluso de nuestro tiempo. Pero dudo que sea científico interpretar todo el mensaje profético sobre el tema a partir de estas afirmaciones sueltas. Por otra parte, los comentaristas que siguen a este glosador llevan a cabo una reducción injustificable. Sólo se fijan en la segunda parte (la contaminación con los ídolos), sin tener en cuenta que la escuela de Ezequiel también afirma la idea de «prostituirse con las naciones».

Por último, conviene advertir el paralelismo existente entre el v. 29 y Jr 3, 24. Aquí se dice que Baal (*hbšt*) «devoró lo que ganaron nuestros padres» (*ygy' bwtmw*); en Ez 23,29 son las naciones quienes «te quitarán cuanto ganaste» (*kl ygy'k*). Una vez más advertimos que los sustitutos de Baal son tan perniciosos como este dios cananeo.

5

CONCLUSION

Las páginas anteriores han dejado clara la posibilidad de que un imperio terreno ocupe el puesto de Dios. Cuatro profetas, separados por siglo y medio de historia, lo denuncian con energía. En el caso de las alianzas no les preocupa primordialmente el que sean juradas por dioses paganos o abran paso a cultos idolátricos. Nunca aparecen estos temas. Los profetas rechazan que el pueblo deposite su afecto y confianza en una realidad distinta del Señor atribuyendo a los imperios unas cualidades que sólo a Dios competen.

A continuación describiremos brevemente esta forma de idolatría, presentando los diversos factores que entran en juego.

a) *Los dioses*

En esta forma de idolatría, los dioses son las grandes potencias de la época: Asiria, Egipto, Babilonia. En sí mismas son realidades indiferentes, neutrales. No reivindican un carácter divino. Este les viene de la actitud de los israelitas, que les atribuyen cualidades exclusivas de Yahvé: la capacidad de curar (*rp'*), de ayudar (*'zr*), de salvar (*yš'*). Es el mismo caso del culto a Baal, en el que se atribuye a algo inconsistente (*hbl*) y vergonzoso (*bšt*) la capacidad de proporcionar las lluvias tempranas y tardías, las cosechas, la fecundidad.

En ciertas ocasiones, estos dioses quedan personificados a través de los habitantes (egipcios, asirios, babilonios) o del rey (*mlk yrb, pr'h*); aunque resulta difícil decidir si éstos desempeñan el papel de dioses o de imágenes. El único caso en el que podemos hablar claramente de imágenes del dios es Ez 23,14, referente a las pinturas que representan a los caldeos.

Igual que Baal, los imperios reciben a veces calificativos despectivos. Oseas constituye la única excepción. Isaías llama a Egipto '*m l yw'ylw, hbl, 'dm w' l*', aludiendo con todos estos términos a su inconsistencia y debilidad en comparación con la ayuda que proporciona Dios (cf. nota 42). Ezequiel y Jeremías los califican de «amantes» (*'gbym, m'hbym*); el primero también de «rufianes» (*plgš*), resaltando su aspecto pasional, pero infecundo, que contrasta con el amor y fecundidad de Dios. Jeremías, al llamarlos *mbt'hyk*, se refiere más bien a la actitud de Judá frente a ellos que a las cualidades del dios.

b) Los dones del Dios

Los términos anteriores, con su carga negativa, no impiden que estos ídolos posean, humanamente hablando, un atractivo y un poder, que se manifiesta a través de sus dones. Los profetas se refieren a ellos a veces de forma muy genérica: salvación (*yšw'h, nšl*), ayuda (*'zr*), curación (*rp'*). Este aspecto de protección y ayuda se expresa también con las metáforas del refugio (*m'z*), la sombra (*šl*) y el agua (*mym*). En ocasiones usan términos más concretos: caballos (*sws*), carros (*rkb, mrkbh*), jinetes (*pršym*).

La insistencia de los profetas en los términos más abstractos tiene su importancia. Si sólo nos fijásemos en los carros, caballos y jinetes, limitaríamos mucho el campo de influjo de esta forma de idolatría. Podríamos pensar que se trata de la ayuda concreta para un determinado momento de peligro. Los términos genéricos nos hacen caer en la cuenta de que el problema es más profundo. Al acudir a las grandes potencias se busca la supervivencia de la nación, no se trata de una cuestión pasajera. En adelante, si el pueblo continúa existiendo, lo deberá a estos dioses, no al Señor, que lo sacó de Egipto.

Los dones, igual que los ídolos, también son cualificados a veces negativamente. A propósito de la ayuda de Egipto se dice que es «inútil y nula» (*hbl wryq*); sus caballos, *bšr wP 'l*; y su refugio (*m'z*), motivo de fracaso (*lbšt*).

Por último, recordemos lo indicado a propósito de Is 31,1-3. Hay momentos en los que el hombre pone en los dones la confianza que corresponde al dios. Absolutiza el don; por ejemplo, los caballos y carros. Este detalle es importante, porque entonces el don se independiza del dios y se convierte en un nuevo ídolo, que da paso a una forma distinta de idolatría. En este caso concreto sería el militarismo, no el culto al imperio.

c) La actitud idolátrica

Se describe en dos líneas distintas: una afectiva, de acuerdo con la concepción de los dioses como amantes y de la idolatría como adulterio; otra de confianza, según la concepción de los dioses como punto de apoyo y lugar de refugio. En la primera línea se describe la actitud como enamoramiento (*'gb, 'gbh, 'hb*) y prostitución (*znh, n'p*), que impulsa a perseguir a los amantes (*rdp*) y a caminar tras ellos (*drk*). En la segunda se resalta la búsqueda de seguridad y confianza (*btb, š'n, hsb*).

La primera actitud supone una ofensa a Dios como esposo; la segunda, a Dios como guerrero que protege a su pueblo o como padre que se preocupa de su hijo. Ya que la teología Dt y Dtr hizo recaer el peso en la primera imagen, considero oportuno insistir en la segunda. Para que se dé un pecado de idolatría no es preciso suponer una lesión del amor a Dios manifestada en clave matrimonial. Basta que se dé una ofensa a dicho amor, aunque se revele en otra clave muy distinta, como la del guerrero o el padre.

d) Las acciones idolátricas

Cualquier forma de ponerse en contacto con las potencias extranjeras constituye una acción idolátrica cuando se ha adoptado previamente la actitud que acabamos de describir.

Junto a verbos de movimiento, muy frecuentes (*blk, bw', 'lh, yrd*), tenemos otros bastante genéricos (*qr, šlh*) y expresiones muy concretas, que se refieren al pacto en cuanto tal (*krt bryt, nsk nskym, ybl šmn*). La preponderancia de verbos de movimiento y expresiones genéricas demuestra que el pacto en cuanto tal es secundario, y que el pueblo puede divinizar a un imperio sin que llegue a firmar un tratado. Lo importante es que se ponga en contacto con él, movido por el afecto o la confianza.

Puede parecer exagerado interpretar todas estas acciones como idolátricas. Pero esto no tiene nada de extraño. Responde a la coherencia interna del sistema, igual que en el culto a la «Reina del cielo» una de las acciones idolátricas consiste en recoger leña o amasar tortas.

De todos modos, si alguno prefiere mantener una postura menos estricta, considerando estas acciones como simplemente preparatorias, sin carácter idolátrico, debería decir que la auténtica acción idolátrica consiste en este caso en la firma de tratados y en el pago de tributos.

Con respecto al complicado problema de las relaciones entre actitud idolátrica y acciones idolátricas —tema sobre el que volveremos en las conclusiones finales—, el mensaje de Jeremías ofrece un dato muy esclarecedor. La acción en sí misma no basta normalmente para caer en la idolatría. Sólo es idolátrica cuando responde a una actitud de fondo. Por eso Jeremías puede exigir en nombre de Dios que se someta Judá a los babilonios, pagándoles tributo (cosa que no se afirma expresamente, pero que se da por supuesta).

e) Las ofrendas a los dioses

Todo culto implica generalmente unas ofrendas o unas víctimas. En las formas más degradadas de la experiencia religiosa es la norma del *do ut des*. Ezequiel, usando el término *šbd* («sobornar»), fue quien mejor expuso la necesidad de ganarse a estos nuevos dioses.

A veces los dones se describen globalmente como *'hbym, 'tnn, ndb*. E Isaías habla de *hlym* y *'wsrw*. Es posible que otras expresiones, como *ntn tznwt*, se refieran también de forma genérica a las ofrendas hechas al dios. En el fondo, todas estas expresiones se refieren a la contribución aportada por Israel y Judá a los imperios.

Un punto interesante es el de las víctimas, frecuente en todos los cultos. En casi todas las formas de culto hay seres que salen perjudicados, con vistas a mantener las buenas relaciones entre el hombre y la divinidad.

En el tipo de idolatría que estamos tratando, el tema de las víctimas no

aparece de forma muy clara. Está insinuado en todos aquellos textos que hablan del perjuicio que el pueblo se acarreará con su conducta: la víctima de las alianzas políticas será el mismo pueblo. Pero se trata de una víctima futura. Y lo que nos interesa saber es si la conducta de los reyes y de los políticos produce unas víctimas en ese mismo momento.

A esto podemos responder que el pueblo no es sólo víctima futura, sino también presente. Aunque los textos proféticos no insisten en este tema, es indudable que las ofrendas y tributos enviados a las grandes potencias suponían muchas veces nuevos y fuertes impuestos, que perjudicaban no sólo a los ricos (2 Re 15,20), sino también a las clases más débiles (cf. 2 Re 23,35). Por consiguiente, podemos decir que esta idolatría de los políticos daña los intereses de los ciudadanos bajo capa de un futuro mejor y más seguro. Los ejemplos de Ajaz, Menajén, Oseas, etc., nos demuestran la validez perpetua del principio: «La seguridad de un régimen se compra al precio de la inseguridad del pueblo».

¿Cuál de los elementos que hemos considerado es el más importante? En mi opinión, el tercero, la actitud idolátrica. Es el que condiciona todos los demás. Si Judá e Israel no hubiesen puesto su afecto y confianza en las grandes potencias, todos los otros elementos adquirirían en seguida un matiz distinto. Babilonia, Egipto, Asiria volverían a ser magnitudes políticas; sus caballos, carros y jinetes recuperarían su dimensión puramente terrena (*bšr*). «Ir», «subir», «bajar», «marchar» a cualquiera de estos países serían acciones normales. Los tesoros y las riquezas perderían su carácter de ofrendas a los dioses.

Los dioses no existen. Es la actitud del hombre la que los crea, transformando a su paso todo el mundo circundante. Y esto nos hace constatar un hecho muy curioso: la actitud más secular resulta profundamente religiosa. El hombre queda «religado», «vinculado» a una realidad. Pero, al no ser la realidad de Dios, se trata de una falsa religión, de una seudoreligiosidad, inútil e improductiva, de idolatría.

¿Es actual esta forma de idolatría? Los pactos con las grandes potencias son normales en nuestro tiempo. Pero ¿podemos interpretarlos como un pecado idolátrico? Dicho de otra forma: ¿volverían a denunciarlos los profetas? Resulta muy difícil responder a esta pregunta, que roza las fronteras de la teología-ficción. De hecho, los profetas se mueven dentro de una concepción sacral de la política que no es válida para nosotros porque ha sido superada por el Nuevo Testamento. Sería injusto querer aplicar automáticamente el mensaje de los profetas al momento en que vivimos.

Pero, dejando aparte la transposición a nuestra época, el tema estudiado nos enseña algo muy importante: que la idolatría no se limita al ámbito cultural. Los profetas lo vieron con claridad. El peligro de contravenir el primer mandamiento no viene sólo de las religiones paganas; surge del interior del hombre, capaz de divinizar la realidad más terrena. Una vez más se cumple el dicho de Jesús: «No es lo que entra en el hombre lo que lo contamina, sino lo que sale de su interior».

LA PERVIVENCIA DEL PENSAMIENTO PROFETICO

A modo de apéndice pretendo investigar muy brevemente si el pensamiento de los profetas ejerció algún influjo en autores y grupos posteriores. Este punto no es esencial, pero lo considero interesante. En las páginas que siguen estudiaremos la postura adoptada por los profetas posexilicos, la historia deuteronomista, la cronista, los Macabeos y los sicarios. Algunos de ellos pudieron emitir un juicio teológico sobre las alianzas con las grandes potencias (por ejemplo, los autores dtr o el cronista); otros, como los Macabeos, llevaron a cabo tales pactos, mientras los sicarios los condenaron.

6.1 La postura de Ageo y Zacarías

A primera vista, nada en el mensaje de estos dos profetas induciría a tratarlos dentro de nuestro tema. En realidad, lo que haremos a continuación no es tanto discutir sus afirmaciones cuanto la teoría expuesta por Von Gall en su obra *Basileia toú Theou*.

Según este autor, en tiempos de Zorobabel se produjo en Judá un intento de rebelión contra Persia, apoyado quizá por Egipto, y con el respaldo de los profetas Ageo y Zacarías. El interés de esta teoría es evidente. Si fuese cierta, deberíamos concluir que estos dos profetas posexilicos adoptaron una actitud diametralmente opuesta a la de sus predecesores, fomentando la alianza con Egipto para verse libres del yugo extranjero.

¿Qué validez tiene la opinión de Von Gall? Creo que ninguna. Desde el punto de vista de nuestro tema, lo que nos interesa no es el que se produjese un intento de rebelión en tiempos de Zorobabel, sino la alianza con Egipto. Y el mismo Von Gall no se muestra demasiado categórico en este punto: «Quizá Zorobabel, siguiendo una antigua tradición, buscó la ayuda del sátrapa persa de Egipto, que se comportaba de forma muy independiente»¹. Pero es preciso dejar claro este tema.

Un hecho indiscutible es que la muerte de Cambises (año 522) produjo numerosas rebeliones en todo el Imperio persa: intervinieron en ellas Parsa, Elam, Media, Asiria, Parthia, Satagyda y Saka². Para algunos autores no resulta

¹ *Basileia toú Theou*, 189.

² Cf. Inscripción de Behistun, párr. 21 (= col. II, 5-8). La edición crítica de esta inscripción se encuentra en F. H. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden* (Lipsia 1901).

muy claro que Egipto participase también en esta revuelta. R. W. Rogers distingue dos grupos de países: los auténticamente rebeldes y las provincias que no se rebelaron, pero actuaban de forma cada vez más independiente, como Egipto³.

En consecuencia, no resulta extraño que algunos modernos historiadores de Egipto, como Visser⁴ y Scharff⁵, no hablen de esta rebelión. Pero otros, como Olmstead y Swoboda⁶ mantienen la teoría de su existencia. Wiedman⁷ y Justi⁸ incluso defienden que Darío llevó a cabo una campaña contra Egipto, idea que recogió y justificó más tarde R. A. Parker⁹. Este último mantenía como segura la campaña contra Egipto, aunque la Inscripción de Behistun no la mencione. De hecho, hoy sabemos que la versión elamita introduce a Egipto entre Asiria y Parthia al hablar de los países rebeldes.

Una vez concedido que Egipto se rebeló contra Persia, debemos formularnos tres preguntas: ¿Se produjo tal intento de rebelión en Judá? ¿Contó con el apoyo de Egipto? ¿Estuvo fomentada por Ageo y Zacarías?

Las opiniones de los comentaristas difieren mucho, lo cual demuestra que no pisamos un terreno muy firme. La idea de la rebelión se basa fundamentalmente en el destino de Zorobabel, que desaparece repentinamente de la escena, sin dejar rastro. Por eso piensan algunos que fue depuesto o condenado a muerte, como consecuencia de un deseo de independizarse y de conseguir la dignidad de rey¹⁰. Pero ésta no es la única interpretación posible. Según Rütthy, «la desaparición de Zorobabel no obliga a pensar en una catástrofe; simplemente volvió a Babilonia después de realizar su misión»¹¹. Lo mismo piensan otros autores¹².

³ *A History of Ancient Persia*, 98.

⁴ Este autor sólo habla de dos rebeliones de Egipto contra los persas. Una en 484 (dos años después de la muerte de Darío) y otra en 460-449, con ayuda de la flota ateniense. Estas son las dos rebeliones a las que se refiere Heródoto II, 29/30, 37, 64. Cf. *Ägypten von Kyros bis Oktavium*, 1s.

⁵ Cf. *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, 186ss.

⁶ Cf. *Dareios*, en PW IV-2, 2189.

⁷ Cf. *Geschichte Ägyptens von Psammetich I. bis auf Alexander den Grossen*, 235ss.

⁸ *Geschichte des alten Persien*, 55.

⁹ *Darius and His Egyptian Campaign*: AJSL 59 (1942) 373-377.

¹⁰ Esta teoría fue la propuesta por Sellin en 1898 (*Serubbabel*, 210). Algo parecido afirmaba en 1901 (*Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde II*, 196). Sin embargo, en 1923 adoptaba una postura mucho más moderada (*Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes II*, 121). Entre los seguidores de Sellin en su primera época podemos citar a P. Haupt, *The Coronation of Zerubbabel*: JBL 37 (1918) 209-218. Los textos que refiere a este período y la interpretación que hace de los mismos lo convierten en un precursor de la ciencia-ficción.

¹¹ Cf. *Serubbabel*, en BHHW III, 1778.

¹² «Sin duda había estado investido de una mera misión provisional, pues, desde el punto de vista administrativo, Judá dependía todavía de Samaría» (*Introduction à la Bible*, nueva edición, 2 [1973] 70). Y Ricciotti escribe: «A pesar de la buena voluntad de algún erudito moderno —que multiplicando hipótesis gratuitas, rechazadas sucesivamente, le ha asignado un trágico fin— no sabemos nada más de este reanimador de Israel» (*Historia de Israel II*, 107). Igual piensa Noth, *Historia de Israel*, 285.

Y el fin de Zorobabel, tan enigmático, es el principal argumento para hablar de una rebelión. Por eso algunos historiadores se niegan a aceptarla. «No tenemos ninguna prueba cierta de que (Zorobabel) cometiese algún acto de rebelión [...]». Tattenay, al parecer, no encontró nada alarmante [...]. Es, pues, evidente que no tuvo lugar ninguna rebelión, ya que de otra manera hubiese sido paralizada toda la empresa (de la reconstrucción del templo)¹³.

Si la idea de la rebelión resulta difícil de demostrar, la de la alianza con Egipto no tiene el más mínimo fundamento. Incluso autores como Waterman, que insisten en defender tal conspiración contra los persas, ni siquiera mencionan la posibilidad de que Egipto entrase en los planes de los conspiradores¹⁴. La única frase que podría aducirse como prueba de una preparación armada sería la de Zac 4,6b: *ʔ bʔyl wʔ bʔkʔ ky ʔm bʔrʔy*. Pero ver detrás de estas palabras una referencia a la ayuda militar de Egipto exige una dosis de imaginación que va en contra de toda interpretación seria del texto. Además, estas palabras no parecen referirse en absoluto a una rebelión (con ayuda de Egipto o sin ella), sino a la reconstrucción del templo, como lo demuestra el verso siguiente y lo acepta la mayoría de los comentaristas (Rost, Sauer, Elliger, Delcor, etc.).

Al mismo tiempo, estas palabras de Zacarías nos indican cuál habría sido su postura en caso de una revuelta. Sin duda, tanto él como Ageo esperaban un gran cambio mundial, la independencia y nueva gloria del pueblo de Dios. Pero no a base de alianzas y conspiraciones, sino por obra del Señor. Decir, como Waterman, que Zorobabel «fue víctima de la propaganda política de Ageo y Zacarías, que provocó su liquidación inmediata»¹⁵, es una arbitrariedad sin fundamento. Lo mismo puede decirse de afirmaciones semejantes de Hölscher y Olmstead. En caso de que se produjese una rebelión sería más sensato pensar (como Kittel, Sellin, Ackroyd y otros muchos) que los profetas se opusieron a ella.

En definitiva, tenemos la impresión de que sobre este período se han construido demasiadas hipótesis sin fundamento, y así se explican las opiniones tan contradictorias que encontramos.

Sin entrar más a fondo en los numerosos problemas existentes, resulta claro que la idea de una alianza con Egipto en estos años, y fomentada por los profetas, es una hipótesis totalmente gratuita. Ageo y Zacarías no constituyen una excepción a la condena de las alianzas que hemos detectado en los profetas pre-exílicos. No aportan nada a nuestro tema, sencillamente porque no debieron enfrentarse con esta problemática.

¹³ J. Bright, *La historia de Israel*, 390s. En el mismo sentido se expresan Noth, *Historia de Israel*, 285, y G. Widengren, *The Persian Period*, 521.

¹⁴ Cf. *The Camouflaged Purge of three Messianic Conspirators*: JNES 13 (1954) 73-78.

¹⁵ *The Camouflaged Purge*, 73.

6.2 La historia deuteronomista

Una de las obras más interesantes para conocer el posible influjo de los profetas en autores posteriores es sin duda la historia deuteronomista. No sólo porque estos escritos se interesan a menudo por el movimiento profético, sino porque constituyen la principal fuente de información histórica sobre la época de los profetas.

Pero cuando comparamos ambas posturas nos llevamos una gran sorpresa. Se lee con frecuencia que los autores deuteronomistas están muy influidos por el pensamiento profético. Sin embargo, en este punto concreto de las alianzas adoptaron una actitud muy distinta a la que hemos venido analizando.

Para empezar recordemos lo que dicen con respecto a la época de los profetas preexílicos. En cinco ocasiones tratan el tema de los tributos y alianzas:

- 2 Re 15,19s: Menajén a Tiglatpileser III
- 2 Re 16,7-9: Ajaz a Tiglatpileser III
- 2 Re 17,3: Oseas a Salmanasar V
- 2 Re 17,4: Alianza de Oseas con Egipto
- 2 Re 23,35: Tributo de Yoyaquím a Neco

Resulta curioso que el autor (o los autores) no digan nada de la alianza con Egipto en dos ocasiones muy conocidas, la de Ezequías (durante la rebelión del 705-701) y la de Sedecías. En el caso de Ezequías, el silencio podría estar motivado por el deseo de librar a este rey de cualquier mancha. Pero no podemos decir lo mismo de Sedecías, por el que estos autores no sienten especial afecto. Por otra parte, difícilmente podemos atribuir su silencio a ignorancia. El pacto de Ezequías con Egipto aparece mencionado en el discurso del copero mayor (2 Re 18,21,24b), aunque sólo sea de pasada.

Por consiguiente, ya desde el principio tenemos la impresión de que la historia deuteronomista no se interesa de forma especial por las alianzas, probablemente porque no las considera un pecado capital, como los profetas.

Y esta impresión se confirma cuando leemos los textos que tratan el tema. En 2 Re 15,19s se limita a dar la noticia del tributo de Menajén, omitiendo cualquier comentario de carácter teológico. Lo mismo ocurre en 2 Re 17,3s a propósito del tributo de Oseas a Salmanasar y de su alianza con Egipto. Este hecho resulta tanto más raro si tenemos en cuenta que la historia deuteronomista no pierde ocasión de criticar y condenar a los reyes del Norte. Sólo se justifica suponiendo que no ve en esto nada grave.

El caso más significativo es el de Ajaz, cuando pide ayuda a Asiria con motivo de la guerra siro-efrainita. Las palabras del rey a Tiglatpileser III: «Soy vasallo e hijo tuyo. Ven a libramme del poder del rey de Siria y del rey de Israel», se prestarían a una dura crítica de los profetas. En primer lugar, porque Ajaz se autodenomina «tu hijo» (*bnk*), cuando la tradición davídica insiste (2 Sm 7; Sal 2; 110) en que el padre del rey es Dios, que lo trata como a un hijo. Si

el rey de Judá puede y debe considerarse, en sentido metafórico, hijo de alguien, es de Yahvé, no de Tiglatpileser III. Algunos quizá piensen que la fórmula carece de importancia dentro del lenguaje cortesano de la época. Pero las palabras siguientes, «ven a libramme» (*'lb whwšny*) representan un claro atentado contra la capacidad exclusiva de salvar que tiene Dios. Ajaz ha situado al rey asirio a un nivel divino, otorgándole un poder que no posee. Esto se lo habría reprochado cualquier profeta del siglo VIII. Sin embargo, la historia deuteronomista se limita a citar sus palabras, sin ningún comentario ni crítica.

Alguno pensará que al autor del relato le bastaba esta breve indicación para condenar la postura idolátrica del rey. Pero sería el único caso en que la historia deuteronomista condena las alianzas. Y si tenemos en cuenta las ocasiones que no menciona y la ausencia de comentarios en otros casos, más bien debemos concluir que para la obra deuteronomista las alianzas no constituyen especial problema.

Hasta ahora nos hemos basado sólo en los datos referentes a la época de los profetas preexílicos. Si nos remontamos a tiempos anteriores, encontramos dos textos que también podrían haber sido interesantes.

En 1 Re 15,16-20 se cuenta la alianza de Asá de Judá (911-870) con Benadad de Siria. El Reino Sur pretende conjurar con ella el peligro que representa la proximidad del ejército de Israel. Este pacto le costó mucho a Judá: «la plata y el oro que quedaba en los tesoros del templo y del palacio». Sin embargo, esta búsqueda de salvación en el rey de Siria no motiva la más mínima crítica de los deuteronomistas. Más aún, afirman que «el corazón de Asá perteneció por entero al Señor toda su vida» (1 Re 15,14).

Lo mismo podemos decir de Joás de Judá (835-796), que pagó un fuerte tributo a Jazael de Siria para verse libre de una posible invasión (2 Re 12, 18-19). Tal como la historia deuteronomista presenta los hechos, coinciden mucho con el tributo de Menajén a Tiglatpileser III. Oseas habría condenado la actitud de Joás. El deuteronomista, sin embargo, dice que «Joás hizo siempre lo que el Señor aprueba» (2 Re 12,3) y cuenta esta acción suya sin el más mínimo reproche.

En conclusión, todos los datos confirman que la historia deuteronomista no sufrió en este punto ningún influjo profético. Aunque nos salgamos de nuestro tema, esta conclusión conviene tenerla en cuenta a la hora de analizar las relaciones entre la historia deuteronomista y los profetas. Como indiqué al principio, se afirma con frecuencia que los deuteronomistas son hijos espirituales de los profetas, e incluso se busca a estos autores entre los círculos proféticos. El simple dato que ofrezco no basta para invalidar la teoría. Pero es uno más en la serie de diferencias que han notado ya ciertos autores¹⁶.

¹⁶ Sobre el tema, véase F. Cruesemann, *Kritik an Amos im dtr Geschichtswerk*, en *Probleme biblischer Theologie*, 57-63.

6.3 La historia cronista

La obra histórica deuteronomista nos sorprendía al no mostrar el más mínimo influjo de la mentalidad profética. Parecida sorpresa nos produce la historia cronista, pero por motivo contrario. Aquí sí se encuentran reminiscencias de la crítica profética a las alianzas y tributos.

Ante todo hemos de advertir que los datos sobre la época de los profetas son menos abundantes, ya que el cronista suprime automáticamente todo lo relacionado con el Reino Norte (a no ser que tenga especial interés para la historia de Judá). Por consiguiente, no dice nada de los tributos de Menajén y Oseas.

En el caso de Ajaz, el cronista sigue una tradición propia que se presta a numerosos quebraderos de cabeza. El verso inicial (2 Cr 28,16) coincide en su contenido con 2 Re 16,7, aunque en el cronista no queda claro que la petición de ayuda esté motivada por la amenaza de israelitas y sirios; el inciso de los versos 17-19 parece sugerir más bien que el peligro viene de idumeos y filisteos. Pero la principal dificultad procede del v. 20, donde se afirma que «Tiglatpileser, rey de Asiria, en vez de ayudarlo, marchó contra él y lo sitió»¹⁷. Esta noticia se halla en manifiesta contradicción con 2 Re 16,9, donde se indica que Tiglatpileser atendió al ruego de Ajaz y lo liberó de sus enemigos.

¿Por qué introduce el cronista este cambio tan radical? En mi opinión, porque considera imposible que un poder humano pueda salvar a Judá. Creo que carece de sentido buscar fuentes diversas a las de 2 Re 16, tradiciones peculiares del cronista, o decir que el autor escribe mucho después de los acontecimientos y no sabe con exactitud lo que ocurrió. En este caso no se trata de datos históricos contra datos históricos, sino de una mentalidad teológica contra unos datos concretos¹⁸. Numerosos ejemplos de la historia cronista demuestran que ésta cambia los hechos cuando van en contra de sus ideas. Y eso es lo que ocurre aquí.

En este sentido es también muy curiosa la omisión que advertimos en el discurso del copero mayor de Senaquerib durante el asedio del 701 (2 Cr 32,

¹⁷ La traducción que ofrezco es la de la NBE. En el mismo sentido traducen la NEB, TOB, Curtis, Kittel, Rehm, Galling, Rudolph, Randellini, Myers, Ricciotti, Marchal, Kautzsch y los diccionarios de Brown-Driver-Briggs (que consideran 2 Cr 28,20 como el único caso en que se usa *hazaq* [qal] en sentido transitivo) y de Zorell (aunque este autor propone leer piel, igual que Begrich en BH).

Son menos los autores que traducen *wb' bzqw*, «pero no llegó a vencerlo» (Michaeli, Dhorme, Goettsberger, Cazelles, Ausejo, Rodríguez Molero). Sobre esta segunda forma de traducción afirma Rudolph que es «discutible en la forma (en 1 Re 16,22, 'et significa 'frente a') e imposible en el fondo (21!)» (*Cronikbücher*: HAT 21, 290).

¹⁸ En el mismo sentido va la explicación de Randellini, Rudolph y Galling, entre otros. Algunos autores hacen verdaderos equilibrios para conciliar el relato de Crónicas con el de Reyes y con la historia. Dentro de esta línea hay opiniones muy distintas. Al afirmar que en este caso deforma el cronista la historia en favor de su mensaje teológico no pretendo negar por completo los valores históricos de esta obra, que en numerosas ocasiones aporta datos dignos de crédito.

10-15). El cronista no pone en boca de los embajadores ninguna referencia al pacto de Ezequías con Egipto; ya vimos antes que el deuteronomista conocía este dato y lo incluía en su obra (2 Re 18,21.24). Indudablemente, el cronista lo conoce también, pero lo omite. Porque para él resulta imposible confiar al mismo tiempo en Dios y en los imperios humanos. Por eso, después de haber dicho que Ezequías va a la guerra contando «con el Señor, nuestro Dios, que nos auxilia y guerrea con nosotros» (2 Cr 32,8), no puede afirmar —ni siquiera de pasada, en boca de un extranjero— que Judá cuenta también con el apoyo de Egipto. Sería una contradicción absoluta y una gran culpa del rey Ezequías.

Tenemos, pues, la impresión de que el cronista sí ve algo malo y condenable en las alianzas. Y esta impresión se confirma cuando nos fijamos en otro texto referente al mismo tema. En 2 Cr 16,1-9 comienza reproduciendo al pie de la letra lo dicho por la obra deuteronomista a propósito de la campaña de Israel contra Judá en tiempos de Asá y de la petición de ayuda de éste a Benadad de Siria (cf. 1 Re 15,16-20). Como vimos hace poco, el deuteronomista consigna el hecho sin comentarios de ninguna clase. Pero el cronista no puede continuar su historia sin condenar esta alianza; introduce al vidente Jananí, que acusa al rey de «haberte apoyado en el rey de Siria en vez de apoyarte en el Señor, tu Dios» (v. 7). El cronista ha captado y expresado perfectamente esa alternativa absoluta entre Dios y los imperios. La única actitud correcta es confiar en el Señor. Cuando se actúa de esa forma, el corazón pertenece por completo al Señor y éste concede la victoria (cf. vv. 8-9a). Pero si se confía en una realidad terrena, se comete una locura (*nsklt*) y viene la desgracia (9b).

Un último dato de interés lo tenemos en 2 Cr 24,23s. De modo semejante a lo que ocurría en la historia de Ajaz, el cronista cambia por completo su relato con respecto a la historia deuteronomista. En ésta vemos que Joás, amenazado por el rey de Siria, le ofrece numerosos dones y queda libre del peligro (2 Re 12,18s). El cronista, fiel a su concepción, no puede admitir que un tributo de este tipo salve a su pueblo. Por eso lo silencia y convierte la posible amenaza del rey de Siria en una invasión catastrófica para Judá. Aunque el cambio parece también motivado por el asesinato de Azarías, que no podía quedar impune, es sintomático que el cronista suprima esta alianza.

En definitiva, la historia cronista se encuentra en este punto mucho más cerca de los profetas que la deuteronomista. Ha captado la gravedad del problema de las alianzas, reaccionando de diversas formas: condenándolas radicalmente cuando le ha sido posible (2 Cr 16,1-9), mostrando la inutilidad de recurrir a otras potencias (2 Cr 28,16.20) o silenciándolas cuando no le cabía otro recurso (2 Cr 32,10-15). Podemos decir que su postura es arbitraria; pero refleja en el fondo la conciencia de que las alianzas con las potencias extranjeras no pueden consignarse como un dato aséptico.

6.4 Los Macabeos

Si los profetas no consiguieron influir mucho en los historiadores deuteronomistas, hemos de reconocer que fracasaron completamente con los Macabeos y con el autor que consignó sus hazañas en el primero de estos libros. En 1 Mac no sólo se recuerdan los tratados con Roma y Esparta, sino que se los considera como un timbre de gloria.

El tratado con Roma¹⁹ aparece mencionado por vez primera en 1 Mac 8. Después de una larga introducción dedicada a cantar (con una ingenuidad pasmosa) las glorias de los romanos (vv. 1-16), se narra la decisión de Judas de entablar con ellos un tratado de amistad y de ayuda mutua. La intención del Macabeo es clara: «para que los librasen del yugo griego, cuando vieses (los romanos)²⁰ que el Imperio griego estaba esclavizando a Israel» (v. 18).

Es curioso cómo han cambiado las cosas con respecto a los profetas. La palabra «yugo» (*zygos*) nos recuerda inmediatamente algunos textos de Isaías y de Jeremías, donde se dice que Dios ha impuesto un yugo extranjero a su pueblo, o en los que se promete que Dios arrancará y destruirá el yugo que pesa sobre ellos. Pero nunca animan los profetas a aliarse con otros países para conseguir la liberación de ese yugo opresor. Esto será obra exclusiva de Dios, en el momento que él considere oportuno. Lo mismo se nos ocurre a propósito de la expresión siguiente (*katadoulouménos tôn Israél douleían*). Recuerda la esclavitud de Egipto, las diversas opresiones en tiempos de los Jueces, el destierro de Babilonia. En todos estos casos fue Dios el libertador, aunque se sirviese de instrumentos humanos (Moisés, Jueces, Ciro). Ahora, la liberación queda encomendada exclusivamente a un imperio terreno. A primera vista, éste parece tomarse en serio su tarea, como demuestra la carta dirigida por el Senado al rey Demetrio conminándolo a dejar en paz a los judíos (vv. 31s).

Sin embargo, de poco sirvió esta carta. Probablemente antes de que llegase a su destino, Demetrio volvió a dirigir su ejército contra Judas y éste muere en combate (1 Mac 9,1-22). Tenemos la impresión de que el autor de 1 Mac no ha captado la tremenda ironía que encierra su relato. Las palabras de los romanos a Demetrio («si se nos vuelven a quejar de ti defenderemos sus derechos...») forman un contraste brutal con la muerte de Judas narrada en la página siguiente. Judas, que pretendía liberarse del yugo opresor, carga sobre sí el yugo de la muerte. Los profetas clásicos no habrían desaprovechado la ocasión para decir que había confiado en una «ayuda inútil», en un pueblo que «no puede ayudar ni salvar».

Pero el autor de 1 Mac tiene una mentalidad distinta. Quizá, si queremos,

¹⁹ Una amplia bibliografía sobre el tema, en E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ I*, 171, nota 33; trad. española: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979). Véase también Th. Fischer, *Zu den Beziehungen zwischen Rom und den Juden im 2. Jahrhundert v. Chr.*: ZAW 86 (1974) 90-93.

²⁰ Cf. F. M. Abel, *Les livres des Maccabées*, 154.

más realista y secularizada. Por eso indica tranquilamente, casi con orgullo, que el tratado de amistad con Roma fue renovado en tiempos de Jonatán (12,1-4) y de Simón (14,16-19)²¹. En este último caso conviene notar un detalle importante: el alto precio de esta «amistad». En 14,24 cuenta que Simón «envió a Numenio a Roma con un gran escudo de oro de mil minas (casi 600 kilos) para ratificar el pacto de mutua defensa con los romanos». Esto nos recuerda el tributo de Menajén, el oro y la plata enviados por Ajaz a Tiglatpileser III, o por Asá a Benadad de Siria. Antes de que pasen ochenta años, las tropas de Pompeyo demostrarán la inutilidad de estos regalos y «amistades».

El tratado con Esparta ofrece menos problemas; poco podían esperar de ella los judíos con vistas a la independencia. En este caso podríamos hablar de auténtica amistad desinteresada. Pero en la carta de Jonatán a los espartanos (12,5-18) encontramos una frase muy interesante; revela la oscilación de los Macabeos entre fe en Dios y fe en la ayuda humana. «Nosotros nos hemos visto cercados de muchas tribulaciones y muchas guerras; los reyes vecinos nos han atacado, pero no hemos querido molestaros a vosotros ni a los demás aliados y amigos nuestros con motivo de esas guerras, pues gracias a la ayuda protectora del cielo nos hemos librado de los enemigos, que han sido derrotados» (versos 13-15).

Estas líneas reflejan la auténtica postura profética, la confianza exclusiva en la ayuda de Dios. En gran parte reflejan sin duda la postura de los Macabeos, a los que no podemos negar —al menos en los comienzos— una profunda fe en Dios. Pero estas afirmaciones hay que completarlas y matizarlas con los datos anteriores sobre la confianza en el Imperio romano. En definitiva, la actitud de los Macabeos podemos resumirla bastante bien con estas palabras de F. M. Abel: «Los héroes de la gesta macabea actúan siempre confiando en la protección del cielo; pero esta confianza deja curso libre a las peripecias de la lucha entablada y mantenida con medios humanos y al ejercicio de la actividad diplomática»²².

Sin embargo, como valoración final debemos decir que «estos pactos suponían implícitamente una desconfianza en Yahvé y una secularización del Pueblo de la Alianza. Y en ese pecado social llevarán, a no tardar, su penitencia. Cualquier profeta inspirado de los siglos anteriores se lo habría denunciado sin titubear»²³.

6.5 Los sicarios

Un último grupo merece nuestra atención al estudiar el posible influjo de la mentalidad profética en los siglos posteriores. Me refiero a los «sicarios».

²¹ A estos datos podríamos añadir el de la renovación de la alianza con Juan Hircano, según *Ant. Jud.* XII, 9,2.

²² *Les livres des Maccabées*, XXIII.

²³ S. Muñoz Iglesias, *La condena profética*, 367.

Ya que a menudo se los confunde con los «zelotas», con lo cual queda muy oscuro su auténtico pensamiento y su actividad, creo necesario comenzar indicando el punto de vista que adopto.

Acepto la distinción defendida por numerosos autores recientes (S. Zeitlin²⁴, G. Baumbach²⁵, M. Borg²⁶, M. Smith²⁷, K. Schubert²⁸, J. Guillet²⁹, W. Dommershausen³⁰, V. Nikiprowetzky³¹), entre «sicarios» y «zelotas», en contra de la idea tan divulgada que los identifica.

Los primeros comienzan con Judas el Galileo, con motivo del censo de Quirino; por entonces se dedican a levantar a la población en contra del censo y del tributo subsiguiente; todavía no reciben el nombre de «sicarios», que les vendrá años más tarde, entre el 50 y el 60, cuando, armados de una daga o espada pequeña (la «sica»), asesinan a una serie de personajes famosos. Con Menajén, hijo de Judas, entran en contacto con los grupos sacerdotales de Jerusalén partidarios de rebelarse contra Roma. Poco después morirá Menajén, asesinado por los mismos sacerdotes. Los supervivientes se refugiarán en Masada, donde el año 73 se suicidan en gran parte, ante la imposibilidad de resistir al asedio de los romanos. El movimiento continúa en Alejandría, hasta que prácticamente todos sus partidarios son traicionados. Este grupo corresponde a lo que Flavio Josefo llama «la cuarta filosofía» y tiene, como veremos, unas ideas muy personales y arraigadas sobre las implicaciones prácticas del primer mandamiento.

Frente a ellos, el partido «zelota» aparece menos original, sin un trasfondo ideológico tan potente, y de duración mucho más breve. Comienza el año 66, durante el gobierno provisional que se forma en Jerusalén, y termina con la caída de la ciudad en manos de Tito. El término «zelota» se había aplicado ya antes a ciertos individuos que habían actuado con gran decisión en cuestiones religiosas, inspirándose en el celo de Pinjás y de Elías. Pero esto no significa que existiese un partido organizado antes del año 66, como se ha defendido con tanta frecuencia. En este sentido, el testimonio de Flavio Josefo parece clarísimo, y sólo una mala traducción de sus textos ha permitido llegar a la tan difundida concepción que identifica «sicarios» y «zelotas»³². Estos dos grupos son totalmente distintos, e incluso opuestos entre sí.

²⁴ Cf. *Zealots and Sicarii*: JBL 82 (1962) 395-398; *The Sicarii and Massada*: JQR 57 (1966-67) 251-270.

²⁵ *Das Freiheitsverständnis in der zelotischen Bewegung*: BZAW 105 (1967) 11-18.

²⁶ *The Currency of the Term «Zealot»*: JThS 22 (1971) 504-512.

²⁷ *Zealots and Sicarii, their Origins and Relations*: HThR 64 (1971) 1-19.

²⁸ *Die jüdische Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit*: SBS 43 (Stuttgart 1970) 66-70.

²⁹ *Jésus et la politique*: RecScR 59 (1971) 531-544.

³⁰ *Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit* (Friburgo 1977) 61s.

³¹ *Sicaires et Zélotes. Une reconsidération*: Sem 23 (1973) 51-64.

³² Algunos de los autores anteriores critican de forma muy dura (a veces excesiva) la famosa obra de M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden 1961). Este mismo reconocerá posteriormente que «Josefo reserva este digno calificativo religioso (el de «zelotas») a un pequeño

Pero lo que nos interesa ahora no son los matices históricos, sino la mentalidad religiosa de los sicarios. Para conocerla, el mejor medio es recordar los textos de Flavio Josefo, única fuente de que disponemos.

Al narrar los comienzos del movimiento dice: «Durante su mandato (el de Coponio), un hombre galileo, llamado Judas, indujo a los campesinos a rebelarse, insultándolos si consentían pagar tributo a los romanos y toleraban, junto a Dios, señores mortales» (*kaî metà tòn Theón oísousi thnetoîs despótas*)³³.

Poco más adelante, y hablando también de los comienzos, repite afirmaciones muy parecidas: «Judas, llamado el galileo ..., en tiempos de Quirino había atacado a los judíos por someterse a los romanos al mismo tiempo que a Dios» (*hóti rómaiois hupetássonto metà tòn Theón*)³⁴.

Las mismas ideas teológicas volvemos a encontrarlas en el discurso de Eleazar durante el asedio de Masada. Indudablemente, no se trata de un discurso auténtico, ya que Josefo se encontraba por entonces en Roma y difícilmente pudo ser informado del contenido del discurso por las dos únicas mujeres supervivientes. Sin embargo, tiene el interés de reflejar los mismos principios que los textos anteriores, sobre todo estas palabras: «Habiendo nosotros, hombres valientes, decidido hace mucho tiempo no servir a los romanos ni a ningún otro, sino sólo a Dios, ya que éste es de hecho el único verdadero y justo señor de los hombres...»³⁵.

Las últimas referencias de interés para nuestro tema las encontramos en los momentos finales de este grupo, cuando sus supervivientes llegan a Alejandría y animan a sus connacionales «a no considerar a los romanos superiores en nada y a reconocer sólo a Dios como señor»³⁶.

Es entonces cuando se desata la persecución final, parecida en muchos aspectos a los martirios de los primeros cristianos: «Habiendo imaginado contra ellos toda clase de torturas y de destrozos de los miembros, con el único y exclusivo propósito de que confesasen a César como su señor, ninguno cedió ni estuvo a punto de hablar en tal sentido; todos, por el contrario, mantuvieron su propia opinión a pesar de todas las presiones, acogiendo las torturas y el fuego con cuerpos privados de sensaciones y con espíritu poco menos que alegre.

grupo sacerdotal durante la guerra judía, con una sola excepción; pero, dada su tendencia expresamente pro-romana y anti-zelote, no se debe prestar demasiada confianza a sus datos en este punto» (*Jesús y la violencia revolucionaria* [Salamanca 1973] 75). Sin embargo, tenemos la impresión de que Hengel busca una excusa para no cambiar su anterior postura. Más honrada parece la actitud de O. Cullmann; siguiendo el uso frecuente en nuestros días, aplica el término «zelota» a todos los representantes de la resistencia judía, pero sin negar que existan diferencias entre los zelotas propiamente dichos y los sicarios. Cf. *Jésus et les révolutionnaires de son temps* (Neuchâtel 1970) 15. Otros autores, sin profundizar demasiado en la cuestión, consideran a los sicarios como el sector extremista de los zelotas. Así, C. Daniel, *Esséniens, Zélotes et Sicaires et leur mention par paronymie dans le NT*: Numen 13 (1966) 88-115.

³³ BJ II, 118.

³⁴ BJ II, 433.

³⁵ BJ VII, 323.

³⁶ BJ VII, 410.

Lo que más impresionó a los espectadores fue la tierna edad de los muchachos, ya que ninguno fue vencido hasta el punto de dar al César el nombre de Señor»³⁷.

Estas pocas citas dejan ver claramente cuáles fueron las ideas básicas de los sicarios. Su presupuesto fundamental es la idea de que sólo Dios es el Señor del universo, sólo a él se puede servir. En su época, al menos para ellos, esto implicaba la imposibilidad de servir al César y de aceptar el yugo romano.

Dentro de este contexto es interesante tener en cuenta que el movimiento nace con motivo del censo de Quirino, ordenado sin duda con vistas al tributo subsiguiente. Para los sicarios, este tributo era un acto tan idolátrico como la confesión pública de que César es el Señor.

¿Existe alguna relación entre la postura de los sicarios y el tema que venimos estudiando? Diría que existen puntos de coincidencia y de discrepancia.

La coincidencia fundamental radica en que los sicarios tuvieron en cuenta las posibles implicaciones políticas del primer mandamiento. Para ellos no se limitaba al mundo cultural; penetraba en uno de los problemas más acuciantes de la vida diaria de su tiempo. Así se convierten en precursores de los primeros cristianos, con su negativa absoluta a reconocer al César como Señor.

Pero existen también diferencias con respecto a los profetas. La primera y más importante, que en este caso denunciado por los sicarios no se trata de una alianza voluntaria. Aunque ciertos grupos judíos la defendiesen con vistas a mantener el *statu quo* y sus intereses personales, se trataba de un tributo obligatorio. Un profeta como Jeremías podría haber interpretado estos acontecimientos como voluntad de Dios, contra la que el pueblo no debía rebelarse.

Podemos decir que los sicarios radicalizan las exigencias proféticas, al extender a los tributos impuestos lo que los profetas habían aplicado a los tributos voluntarios. Al hacerlo, cometieron quizá un error; no distinguir entre «acción idolátrica» y «actitud idolátrica». En el capítulo de «Conclusiones» indicamos que las acciones sólo son idolátricas cuando están respaldadas por una actitud de fondo que diviniza la realidad terrena, poniendo en ella el afecto o la confianza. Si no existe esta actitud básica, la acción en sí misma no tiene carácter de idolátrica.

Y así se explica que los profetas emitan juicios distintos sobre hechos a primera vista semejantes. Pagar tributo a Asiria en tiempos de Menajén o de Oseas constituye un pecado, porque se busca la salvación de este Imperio. Pagar tributo a Nabucodonosor no es pecado de ninguna clase, porque no se busca en Babilonia la salvación, sino que se la considera como el instrumento de Dios para dominar el mundo. La actitud es muy diversa en ambos casos.

Pero los sicarios no caen en la cuenta de esta diferencia. Para ellos, lo importante no es la «actitud», sino la «acción», que consideran una contravención directa del primer mandamiento en cualquier circunstancia. Es posible que su postura tan radical estuviese provocada por la falta de fe y la confianza en Roma

³⁷ BJ VII, 418s.

de ciertos sectores judíos contemporáneos. Pero, incluso en estas circunstancias, era posible tener presente la distinción a que hacemos referencia.

Así lo demuestra el ejemplo de Jesús. Para él, pagar tributo al César no implica en sí mismo una actitud de divinización del César o del Imperio romano³⁸. Por eso los primeros cristianos no tendrán dificultad en cumplir esta norma. Para ellos, la amenaza idolátrica que puede representar el ámbito político queda delimitada al culto al César, tema distinto del que hemos venido tratando. En este punto sí sabrán oponerse con toda energía, sin miedo a perder —o mejor, ganar— la vida.

³⁸ Cf. O. Cullmann, *Dios y el César*, en *Estudios de teología bíblica* (Madrid 1973) 77-135.

SEGUNDA PARTE

*LA DIVINIZACION
DE LOS
BIENES TERRENOS*

INTRODUCCION

Igual que en el caso de la política, la relación entre la riqueza y la idolatría es muy diversa. A veces se trata de una relación extrínseca, como demuestra el ejemplo de las personas que fomentan cultos paganos por puro interés económico. Dentro del Antiguo Testamento podemos citar el caso de los sacerdotes de Bel, que han encontrado en este ídolo su medio de subsistencia (cf. Dn 14, 1-22). Lo mismo ocurre con los orfebres de Efeso que fabrican las estatuillas de Artemis (Hch 19,24-27).

También existe una relación extrínseca en el caso contrario, cuando los propios bienes quedan al servicio de los dioses paganos o se dedican a construir imágenes suyas. Quizá podríamos incluir en este apartado la fabricación del ídolo por parte de Micá (Jue 17); pero no es seguro que en aquel tiempo se considerase tal acción como un pecado de idolatría. En cualquier caso, los libros proféticos nos hablan de este hecho. Oseas condena a sus contemporáneos porque «con su plata y su oro se hicieron ídolos» (8,4), afirmación muy semejante a la de 2,10, aunque en este caso parece tratarse de una glosa. También Ezequiel dice que «con sus espléndidas alhajas fabricaron estatuas de ídolos abominables» (7,20).

En otras ocasiones, los textos bíblicos nos hablan de una relación mucho más íntima entre la riqueza y la idolatría, como entre causa y efecto. Se trata de aquellos casos en los que la riqueza lleva al olvido de Dios y a las prácticas idolátricas. Es lo que denuncia Os 10,1: «Israel era vid frondosa, daba fruto: cuanto más fruto, más altares; cuanto mejor iba el país, mejores estelas». Este es uno de los puntos capitales en el mensaje de Oseas. Podríamos definirlo como la condena del enriquecimiento dentro de una concepción sacral. Porque sus contemporáneos, más que amar a Baal, aman los bienes materiales: agua, pan, lana, lino, aceite. Si acuden a los dioses cananeos es porque los consideran los grandes dispensadores de estos bienes. El mensaje de Oseas tiene un trasfondo económico impresionante, pero esta actividad de enriquecimiento y la preocupación por los bienes terrenos se mueven dentro de una concepción sacral del mundo. Los contemporáneos de este profeta no han caído en la cuenta de que para enriquecerse no es preciso invocar a ningún dios del cielo. Hay medios más sutiles y productivos que no tienen nada que ver con el culto.

Ninguno de estos casos nos interesa. En ellos los bienes materiales no aparecen como un fin en sí mismos. No podemos hablar de un culto a la riqueza. Sólo podemos decir que existe tal divinización cuando los bienes terrenos constituyen la orientación fundamental de la vida, el único punto de apoyo, la única meta. Y esto sin mediación de otros pretendidos dioses, como ocurría en tiempos de Oseas. Es entonces cuando los bienes materiales se convierten en un rival de Dios, que lucha con él dentro del corazón humano y lo destituye de su trono.

Estamos acostumbrados a pensar que fue Jesús quien denunció más claramente y por vez primera este hecho. Al personalizar los bienes de este mundo y presentarlos como un señor que domina y esclaviza al hombre dejó de manifiesto que se trata de un rival de Dios, tan peligroso como pudo serlo Baal siglos antes¹. Y Pablo, siguiendo sus huellas, definió la codicia como idolatría (Col 3,5)² y al codicioso como idólatra (Ef 5,5).

Pero no debemos pensar que Jesús y Pablo se hallen solos en este punto. Sus afirmaciones debemos insertarlas en el contexto de una mentalidad judía que aparece en textos muy diversos. Es interesante recordar algunos pasajes en los que se advierte claramente esta oposición entre Dios y la riqueza.

En el Comentario a Habacuc de Qumrán se aplica el verso 2,7 («ay del que acumula bienes ajenos...») a uno de los representantes de la dinastía asmonea (Hircano II o Alejandro Janneo, según los autores), con las siguientes palabras: «Se refiere al sacerdote impío [...]; cuando alcanzó el dominio de Israel, su corazón se ensoberbeció, abandonó a Dios y violó sus preceptos a causa de la riqueza; robó y amontonó riquezas, como los hombres violentos que se rebelan contra Dios»³.

Las «Parábolas» del libro de Henoc, que, según Charles⁴, deberíamos datar entre los años 105 y 64 a. C., describen también esas personas de la corte que ponen su confianza e interés en la riqueza, convirtiéndolas en un ídolo y rebelándose contra el Altísimo:

«Y éstos son los que juzgan las estrellas del cielo,
y levantan sus manos contra el Altísimo [...]
su poder descansa en sus riquezas,
su fe en los dioses que han hecho con sus manos» (46,7).

Esta misma confianza en los bienes terrenos, que impulsa al olvido de Dios, se refleja en otro pasaje:

«Ay de vosotros los ricos; habéis confiado en vuestras riquezas, pero deberéis abandonarlas, porque no habéis recordado al Altísimo en la época de abundancia» (94,8).

¹ El paralelismo de ambas situaciones lo advierte también R. Koch: «Jesús ve en los bienes terrenos el adversario de Dios, una especie de ídolo. Elías conjuró a sus contemporáneos a no apoyarse en dos bastones, sino a decidirse claramente por Yahvé o por Baal (1 Re 18,21). Jesús, en la parábola del administrador injusto, fustiga una idolatría tan peligrosa como aquella, el culto a Mammón» (*Die Wertung des Besitzes im Lukasevan-gelium*, 156s).

² F. Prat niega que pleonexía tenga el sentido de avaricia o codicia; prefiere referir este término a la concupiscencia carnal (cf. *La teología de san Pablo II*, 386, nota 121). Pero la mayoría de los autores acepta el sentido de codicia. Cf. G. Delling, *Pleonéktés, pleonektéō, pleonexía*: ThWNT VI, 266-274; P. Rossano, *De conceptu pleonexia in NT*: VD 32 (1954) 257-265; E. Klaar, *Pleonexia, -éktés, -ektein*: ThZ 10 (1954) 395-397; S. Lyonnet, *Péché*: DBS VII, 498s.

³ 1 Qp Hab VIII, 8-13.

⁴ Cf. *The Apocrypha and Pseudoepigrapha II*, 163.

Dentro del Testamento de los doce Patriarcas, el Testamento de Judá previene también a sus hijos contra este pecado:

«Hijos míos, el amor al dinero lleva a la idolatría; porque el dinero los lleva por mal camino y hace que consideren dioses a los que no lo son» (19,1)⁵.

Podría pensarse que este texto no habla expresamente del culto a los bienes terrenos, sino que se orienta en la línea de Oseas: el bienestar conduce a la idolatría. Sin embargo, parece claro que los que el hombre «considera dioses sin serlo» son los bienes de este mundo, que desea con tanta avidez.

Así piensa Filón, el autor judío que ha presentado más claramente la idolatría de la riqueza, comentando el segundo mandamiento. El texto, un poco largo, es de sumo interés: «Aparte del sentido literal, me parece que (el segundo mandamiento) sugiere otra idea muy valiosa para promover la moralidad: condena duramente a los amantes del dinero, que buscan monedas de oro y plata por todas partes y atesoran sus bienes como una imagen divina en un santuario, considerándolos fuente de toda clase de bendiciones y de felicidad. Además, todos los menesterosos que están poseídos por esta grave enfermedad, el amor al dinero, aunque no tienen riquezas propias a las que rendir el debido culto, rinden un sorprendente homenaje a las de sus vecinos; muy temprano acuden a las casas de quienes las poseen en abundancia como si fuesen dioses. A éstos dice (Moisés) en otro sitio: "No seguiréis a los ídolos ni os haréis dioses de fundición", enseñándoles con una imagen que no está bien otorgar honores divinos a la riqueza»⁶.

Este texto, tan explícito y elocuente, no necesita comentario. Es la mejor formulación del culto al dinero en un autor judío. Pero no se trata de una voz aislada en el desierto. Recoge una idea compartida por otros pensadores de los siglos pasados.

Cuando de la antigüedad pasamos a nuestro tiempo, sorprende advertir que no se ha dedicado a esta cuestión ni un solo estudio pormenorizado. Los artículos y libros sobre la idolatría casi nunca la mencionan. A lo sumo se limitan a constatar el dato, sin profundizar en él lo más mínimo⁷. O incluso afirman que aquí se habla de idolatría en sentido metafórico, justificando con ello la omisión del tema.

Esbozar el estado de la cuestión resulta, pues, una tarea imposible. Debemos limitarnos a citar breves frases de algunos autores que han captado el problema.

Por ejemplo, C. van Leeuwen, al estudiar los oráculos de Sofonías, detecta

⁵ El tema de la riqueza aparece también en 17,1 y 18,2-6.

⁶ *De specialibus legibus I*, 23-25.

⁷ Por ejemplo, Van Imschoot se limita a decir: «Dado que Mammón, la riqueza personificada, es un señor exigente, la codicia es calificada también de idolatría (Col 3,5; Ef 5,5)» (art. *Abgötterei*: HB, 9).

entre los contemporáneos del profeta «una disposición mamonista»⁸. Wolff, hablando de Isafas, escribe: «Para él, los otros dioses no son tan importantes como para Oseas; y cuando habla de ellos son de otro tipo. Se encuentran en la línea de los tesoros y sobre todo de la potencia militar»⁹. Weiser, a propósito de los contemporáneos de Miqueas, habla de la «auri sacra fames»¹⁰. Afirmaciones parecidas encontramos en Kilpatrick cuando comenta Is 2,6ss¹¹.

Más claramente, y con una perspectiva más amplia, se expresa F. Raurell: «Un altre idol desemmascarat per la Bíblia és l'esperit d'acumulació de riquesa, la cobdícia. Es ben significatiu el fet que el diner sigui personificat en el déu Mammon, i que el desig de posseir sigui anomenat idol»¹². Y poco más adelante, hablando expresamente de los profetas, añade: «Els profetes condemnen l'acumulació de béns no solament perquè destrueix la sanitat de les relacions comunitàries, sinó també per la idolatrificació del poder que això significa». Para terminar: «Salomó és censurat perquè féu que a Jerusalem hi hagués tanta plata com pedres' (1 Re 10,27), substituint així la confiança en Jahvè per la confiança idolàtrica en el poder del diner»¹³.

El autor que quizá ha concedido más importancia al tema, aunque con suma brevedad, es Cl. Tresmontant. Sus palabras, muy originales e interesantes, las considero en parte inexactas. Si las copio aquí, aparte del interés que tengan en sí mismas, es para demostrar la necesidad de seguir profundizando en esta cuestión.

«... para la inmensa mayoría de los hombres, la riqueza es objeto de un culto idólatra, en lo más secreto de sus corazones. La acumulación de riquezas es un esfuerzo por escapar a la angustia de la muerte, a la angustia de la inestabilidad y de la inseguridad, de la dependencia, un esfuerzo por asegurarse contra el riesgo, una búsqueda de consistencia.

En la historia de Israel, tal como la han visto los profetas, Oseas en particular, la vida nómada de los orígenes encierra un significado existencial y espiritual privilegiado. La condición nómada es la que precede a la instalación en la tierra de Canaán y a la acumulación de tierras y riquezas. La vida nómada es la condición propia del hijo de Abrahán según el espíritu: extranjero y peregrino sobre la tierra.

El rico es aquel que pretende escapar a la condición nómada, que es la condición humana, mediante la construcción de ciudades, de palacios y mediante la acumulación de riquezas. Cierra así los ojos a un elemento inherente al destino humano: su condición peregrina. El hombre es un ser inacabado, un ser que viaja hacia alguna parte. Instalarse no es bueno para él. La riqueza es precisamente una tentativa de instalarse aquí. Es una negación del nomadismo.

⁸ *Le développement du sens social*, 92.

⁹ *Jahwe und die Götter in der altt.n Prophetie*, 404.

¹⁰ Cf. ATD 24, 261.

¹¹ Cf. IB V, 184.

¹² *L'antiidolatrie de la Bible*, 13.

¹³ *Ibid.*, nota 8.

El rico, al encerrarse en sus palacios, al rodearse de riquezas, deja de ser nómada. Se apega a las riquezas por él acumuladas. Es su prisionero. Desearía que fueran eternas. Querría no morir para poder gozar eternamente de ellas. No está ya dispuesto para el viaje»¹⁴.

Aunque parezca extraño, este párrafo, demasiado reiterativo por cierto, es lo mejor y más extenso que he encontrado sobre el tema en los autores modernos. Pero cualquier conocedor de la Biblia, y en especial de Oseas, advierte que Tresmontant ha mitificado el tema del nomadismo, concediéndole un valor que no tiene. El mismo punto de partida resulta ya muy discutible. Y sobre todo, después de estudiar algo los textos bíblicos sobre la divinización de la riqueza, es indudable que restan infinidad de cosas por decir.

Considero, pues, plenamente justificado dedicar esta segunda parte al culto a Mammón. No se trata de exponer el mensaje de la Biblia sobre las relaciones del hombre con los bienes de este mundo, tema que ya ha sido estudiado¹⁵. Pretendo dos cosas: demostrar que los profetas, en numerosas ocasiones, presentan los bienes terrenos (o la riqueza más en concreto) como un gran rival de Dios, y describir esta forma de idolatría, igual que hicimos en la primera parte, según sus diversos elementos (el dios, los dones, actitudes, acciones, víctimas).

Antes de entrar en materia es preciso decir algo sobre la selección de los textos. El impulso para estudiar este tema en los profetas preexílicos me vino del Nuevo Testamento. Nunca se me habría ocurrido pensar que los profetas denunciasen el culto a los bienes de este mundo si no hubiese conocido de antemano las afirmaciones tan categóricas de Jesús y Pablo. Por eso, el primer paso consistió en buscar los equivalentes de Mammón (que para Jesús representa al dios) y de pleonexía (que para Pablo constituye la actitud idolátrica en este caso).

Con respecto a Mammón, comparando diversos textos del Targum con los correspondientes del Antiguo Testamento, Hauck indica los siguientes usos y sentidos¹⁶:

a) Mammón es ante todo, objetivamente, la fortuna (Vermögen), que incluye no sólo el dinero, sino todo lo que se posee y tiene valor; por ejemplo, esclavos. En este sentido objetivo traduce a veces *rekûš* y *hôn*, y no implica un juicio negativo. Así lo confirma el hecho de que los rabinos distinguen entre «fortuna justa» (*mamôn šel 'emet*) y «fortuna injusta» (*mamôn šel šeqer*).

b) En muchas ocasiones el Targum traduce con *mamôn* la palabra hebrea *bš'*, «ganancia», que se aplica especialmente a la ganancia ilícita, conseguida con perjuicio del prójimo. De hecho, el sustantivo *bš'* no tiene originariamente

¹⁴ *La doctrina de Yeshúa de Nazaret*, 60.

¹⁵ Además de los artículos de diccionarios, cf. F. Horst, *Das Eigentum nach dem AT: «Kirche und Volk»* 2 (1949); H. J. Kraus, *Die Bedeutung des Eigentums im Dt: «Kirche und Volk»* 2 (1949); P. A. Munch, *Das Problem des Reichtums in den Psalmen 37.49. 73: ZAW NF 14 (1937) 36-46.*

¹⁶ Cf. Hauck, *mamónas*, 390s.

un sentido negativo¹⁷. Quizá por eso, cuando el Targum desea dejar claro el matiz de ganancia ilícita traduce por *mamôn dišqer*.

c) *Mamôn* traduce también *koper*, que designa el dinero entregado al juez como rescate o como reparación por una falta, pero también el soborno pagado al juez para que dicte sentencia injusta. En este último caso traduce también *šobad*.

Por consiguiente, como punto de partida contamos con cinco sustantivos: *rekûš*, *hôn*, *b^ešâ*, *koper*, *šobad*. La concordancia nos lleva a los siguientes textos proféticos preexflicos:

<i>rekûš</i> :	No aparece en ningún caso.
<i>hôn</i> :	Ez 27,12.18.27.33.
<i>b^ešâ</i> :	Jr 6,13; 8,10; 22,17; Ez 22,13.27; 33,31; Hab 2,9; Miq 4,13.
<i>koper</i> :	Am 5,12.
<i>šobad</i> :	Is 1,23; Ez 22,12; Miq 3,11.

El resultado parece decepcionante. Pocos textos, y además algunos de ellos no sirven para estudiar el tema. Por ejemplo, Ez 27 es una sátira contra Tiro; Hab 2,9, contra Babilonia; Miq 4,13, donde se afirma que el pueblo «consagrará a Dios las riquezas de sus enemigos», tampoco nos es útil.

Los resultados son más desalentadores aún cuando buscamos los equivalentes de pleonexía. En los LXX este término sólo aparece ocho veces, traduciendo siempre *b^ešâ*, y vuelve a ponernos en contacto con algunos de los textos proféticos ya conocidos: Hab 2,9 (que no nos sirve); Is 28,8 (que no traduce adecuadamente el texto hebreo); Jr 22,17 y Ez 22,27.

Tampoco produce mucho fruto partir de ciertas palabras clave de la lengua griega para buscar sus equivalentes hebreas y descubrir más textos. Por ejemplo, *pleonekteîn*, que corresponde a *bašâ*, nos lleva de nuevo a Ez 22,27; *filargyria* no tiene equivalente en hebreo (sólo se usa en 4 Mac 1,26; 2,15). Lo mismo ocurre con *filargyreîn* (2 Mac 10,20) y *filargyros* (4 Mac 2,8).

En un nuevo intento por ampliar el campo de estudio a más textos proféticos buscamos otros términos referentes a la riqueza o a la actitud de codicia. Surge así una nueva serie en la que ofrezco sólo los textos pertinentes:

<i>kesep</i> :	Am 2,6; 8,6; Miq 3,11; Is 2,7; Sof 1,11.18; Ez 7,19.
<i>zahab</i> :	Is 2,7; Ez 7,19; Sof 1,18.
<i>ošar</i> :	Is 2,7; Miq 6,10.
<i>ošer</i> :	Jr 9,22; 17,11.
<i>kabod</i> :	Is 10,3.
<i>hâil</i> :	Sof 1,13.

¹⁷ Cf. Kellermann, *bs*, 734.

<i>'ôn</i> :	Os 12,4.9.
<i>y^eqar</i> :	Ez 22,25.
<i>hamad</i> :	Miq 2,2.
<i>hawwab</i> :	Miq 7,3.
<i>'awah</i> :	Nunca.

Esta enumeración tan sucinta puede parecer irrelevante y desalentadora. Pero los resultados no son tan negativos como parecen a primera vista. Esta búsqueda (sobre todo la de los equivalentes de Mammón y pleonexía) nos ha puesto en contacto con unos textos de Jeremías (6,13; 8,10; 22,17) y Ezequiel (22,13.27; 33,31), que se revelarán muy ricos al analizar su contenido. Por otra parte, tanto esta primera serie como la segunda nos ofrecen una pista muy importante: el tema de la riqueza y la codicia surge preferentemente en los oráculos de denuncia social, cosa por lo demás nada extraña.

De todos modos, no podemos contentarnos con una selección de este tipo; corremos el peligro de empobrecer el mensaje profético si sólo fijamos nuestra atención en una serie de palabras clave.

Un ejemplo ayudará a comprenderlo. Quien desee estudiar el mismo tema en el Nuevo Testamento, concretamente en las palabras de Jesús, no puede limitarse a los textos donde aparecen Mammón, pleonexía o *pleonekteîn*. Tampoco puede presuponer que sólo tienen valor los textos que enfrentan a Dios y la riqueza de modo tajante, como ocurre en Mt 6,24. Este método llevaría a consecuencias desastrosas. Por ejemplo, quedaría sin tratar la parábola tan importante del rico y Lázaro, ya que en ella no aparece ninguno de estos sustantivos o verbos clave, ni quedan contrapuestos Dios y la riqueza. En este caso la riqueza y la codicia quedan enfrentadas al hermano pobre. Algo parecido ocurre en Mt 13,22, otro texto capital para conocer a los servidores de Mammón; aquí la oposición no se da entre Dios y la riqueza, sino entre los bienes terrenos y la Palabra de Dios.

Esto demuestra que no podemos usar un criterio rígido, aparentemente riguroso y científico, pero tremendamente empobrecedor en la práctica y, por consiguiente, anticientífico. El único método válido de selección es leer paciente-mente los textos, entablado con ellos un diálogo a propósito del tema, descubriendo detalles e insinuaciones que pasan inadvertidos en una primera lectura.

Ya que el tema se plantea sobre todo en los oráculos de denuncia social, considero lo más adecuado estudiar dichos pasajes profeta por profeta, sin excluir otros textos que no tratan el tema social directamente, pero que pueden aportar nueva luz.

Igual que en el capítulo anterior, completaré la reflexión sobre los profetas preexflicos con otros datos del Antiguo y Nuevo Testamento. Reconozco que este proceder tiene sus inconvenientes. Sobre todo, la repetición a veces cansina de las mismas ideas. Pero es necesario actuar de este modo para no atribuir a los profetas más de lo que ellos dijeron y para delimitar con precisión lo que aportaron los autores y siglos posteriores.

AMOS

Es curioso que Amós, célebre por su denuncia de las injusticias sociales y por sus ataques a los ricos y poderosos, casi nunca hable expresamente del dinero. En su libro sólo encontramos los términos *kesep* (2,6; 8,6) y *koper* (5,12), mientras faltan otros que cabría esperar (*bš*, *šbd*, *zbb*, etc.).

Pero esto no debe extrañarnos. Amós ama lo concreto, y más que hablar del dinero en sí mismo prefiere referirse a los bienes que trae consigo, a los dones del dios. Y aquí se explaya. Nos habla de la vida lujosa de los ricos, de sus arcas y lechos de marfil (3,15; 6,14), de su abundante comida (6,4), de su afición al vino (4,1; 6,6), de sus diversiones (6,5). Pero lo que más le impresiona son sus edificios: palacios (3,9.11; 6,8)¹, casas de verano y de invierno (3,15), casas de sillares (5,11), casas grandes (3,15; 6,11). Cuando Jesús, adoptará un punto de vista muy parecido al de este profeta.

Para Elías, un siglo antes, la gran batalla entablada en el Reino Norte era entre Yahvé y Baal. Oseas seguirá pensando lo mismo pocos años después de Amós. Pero a Amós no le preocupan los dioses extranjeros. Todos los intentos de encontrar en su libro referencias a dichos dioses parecen condenados al fracaso². Para él, sin duda, la entrega al Dios verdadero está en peligro; práctica-

¹ Según Maag, la traducción de *'rmmwt* por «palacios» no es exacta; él traduce Hochbau, siguiendo a Koehler y aduciendo que *'rmmw* es un concepto genérico que se aplica a todos los edificios de varias plantas, sean palacios o no (cf. *Text, Wortschatz*, 125s). De todas formas, creo que la traducción «palacios» está bastante justificada en los textos de Amós. Este profeta critica a quienes viven en grandes y lujosos edificios, no a quienes viven amontonados en los precursores de las actuales colmenas. A ambos tipos de construcciones quizá podamos aplicar lo que dice G. E. Wright, *Arqueología bíblica*, 273.

² La mayoría de los comentaristas está de acuerdo en que Amós no acusa a sus contemporáneos de dar culto a Baal o a otras divinidades cananeas. Las supuestas referencias que a veces se aducen están lejos de ser claras. Brevemente indicaré algunas de estas teorías.

La idea de un culto al dios Betel propuesta por Eissfeldt, *Der Gott Bethel: «Archiv für Religionswissenschaft»* 28 (1930) 1-30, fue aceptada por W. F. Albright e I. Engnell. Pero, aunque existiese tal dios Betel, no parece cierto que Amós se refiera a él en 5,5, 4,4 y 7,13 demuestran claramente que el profeta habla de un santuario, no de un dios. Nada extraña que la mayoría de los comentaristas no mencione la opinión de Eissfeldt (por ejemplo, Wolff, Maag, Hammershaimb, Weiser, Amsler, etc.) o que la rechace expresamente, como J. T. Milik, *Les papyrus araméens d'Hermopolis et les cultes syro-phéniciens en Egypte perse: Bib* 48 (1967) 565.

Más complicado es el caso de Sakut y Kewan en 5,26. Pero la mayoría está de acuerdo

mente se lo ha expulsado de la vida diaria, no se lo tiene en cuenta. Pero la culpa de este fenómeno no podemos achacarla a ningún dios de los pueblos vecinos, sino al dinero, que acapara por completo el corazón del hombre.

Según Amós, el lujo, la abundancia, la posibilidad de enriquecerse, es la única meta de la clase dominante de Samaría. Hacia ella tiende toda su actividad. Así lo afirma el oráculo 3,9-11, texto importantísimo, porque no critica pecados concretos de ciertos grupos, sino que refleja la situación general de la capital y consiguientemente de todo el país.

«9 Pregonad en los palacios de Asdod
y en los palacios de Egipto:
Reuníos en los montes de Samaría,
contempladla sumida en el terror³,
repleta de oprimidos⁴.

en que Amós no acusa aquí a sus contemporáneos de dar culto a dioses extranjeros. Para un grupo bastante numeroso, que atribuye el verso a Amós, no existe ninguna referencia original a estas divinidades astrales. Basta advertir la traducción de *skwi*: Tabernacle (N. Schmidt), Hütte (Bič, Hentschke), shrine (Harper), tente (Amsler). Y la de *kywn*: image (Schmidt), statue? (Bič), marchepied (Amsler). A lo sumo se encontraría una alusión a los becerros de oro de Jeroboán I. Otro grupo también abundante piensa que el texto contiene una referencia a dichos dioses (Neher, Hammershaimb, Wolff, Cripps, Mays, Speiser), pero reconocen que en tiempos de Amós tales divinidades asirias no eran veneradas por los israelitas y consideran 5,26 añadido dtr (Duhm, Wellhausen, Cripps, Nowack, Galling, Marti, Vollmer, Wolff). Como excepción podemos citar a A. Neher, según el cual el texto es de Amós y estas divinidades aparecen en Israel antes del 721 a través de Siria (Amos, 88). Una postura intermedia y original es la de Rudolph, para quien el texto es de Amós y se refiere a divinidades astrales; pero no se trata de que los israelitas las adoren, sino de que tendrán que servirles en el destierro, como castigo.

También en 8,14 se ha visto alusión a la diosa Asima, que en 2 Re 17,30 aparece como divinidad siria de Hamat (Duhm, Cheyne, Gressmann, Cripps, Koeler, Sellin, Osty). Pero Maag y Wolff objetan que ningún dato confirma la veneración de esta diosa en Samaría, y Rudolph indica que su culto sólo aparece con la ocupación asiria. Esta misma dificultad la advierten otros autores como Hitzig, Budde, Maag, que en vez de Asima leen Ašerat, cuyo culto en Samaría aparece confirmado por 1 Re 16,33; 2 Re 17,16. Pero estos autores se ven obligados a cambiar el texto consonántico, lo cual parece innecesario.

Por último, F. J. Neuberg, *An Unrecognized Meaning of Hebrew Dôr*: JNES 9 (1950) 215-217, ha propuesto leer en 8,14 *dorka* en vez de *derek*; *dôr*, «círculo», «reunión», tendría aquí el sentido de «reunión de dioses», «panteón». La idea la ha recogido P. R. Ackroyd. Pero Wolff objeta que nadie hablaría así en Israel, y Rudolph, admitiendo que *dôr* significa círculo, añade: «Pero no está documentado que se pueda aplicar, sin más especificación, a una asamblea de seres divinos» (KAT XIII/2, 269). Por otra parte, la autenticidad de los versos 13-14 la niegan Wolff, Rudolph y otros autores.

Por consiguiente, no creo que existan argumentos seguros para afirmar que Amós se preocupó por el culto a dioses paganos. Su única preocupación consiste en que los israelitas han deformado la idea de Dios y se entregan por completo a las realidades terrenas.

³ Sobre la traducción de *mbmw* por «terror», cf. Wolff, BK XIV/2, 231.

⁴ *ʿašūqim* se interpreta muchas veces como plural abstracto, «opresiones». Prefiero referirlo a personas, igual que Van Leeuwen y Wolff. La oposición a *ʿošrīm* favorece tal sentido.

- 10 No saben obrar rectamente —oráculo del Señor—
los que atesoran violencias y crímenes
en sus palacios.
- 11 Por eso, así dice el Señor:
El enemigo asedia⁵ el país,
derriba tu fortaleza, saquea tus palacios».

No creo que este texto se refiera a un juicio divino o humano, como piensa Rudolph. Se trata de la invitación a presenciar un espectáculo⁶. Samaría, la rica y lujosa capital de Jeroboam II, aparece como un gigantesco anfiteatro en cuyo escenario se representa la tragedia del terror y la opresión. Una obra a la que se invita a un público entendido en la materia: egipcios y filisteos, opresores tradicionales del pueblo de Israel.

La acción ha comenzado años antes de que acudan los espectadores, y el profeta la sintetiza con dos palabras: *mbwmt rbwt*, una gran confusión o un gran terror, semejante al de la guerra. El espectáculo resulta al principio confuso, pero en seguida se distinguen en la escena dos grupos: el de los oprimidos (*ʿašūqim*) y el de los que atesoran (*ʿošrīm*). Los primeros son casi marionetas, sujetos pasivos, mientras los segundos llevan a cabo la acción, que consiste en acumular todo lo posible dentro de sus palacios, único telón de fondo de la obra.

Los ricos creen acumular un capital que les permita vivir cómoda y lujosamente. Pero a los ojos de Dios acumulan crímenes y violencias (*hms wšd*). *hms*, que aparece frecuentemente en paralelo con *dam/damim*, expresa el intento de asesinato o el atentado contra la vida; *šd* significa más bien el atentado contra la propiedad (en Abd 5 se halla en paralelo con robar)⁷.

Según Donner, estas dos palabras no se refieren primariamente a hechos sangrientos o crueldades físicas, sino a formas típicamente cananeas de opresión económica permitidas por la ley⁸. En cualquier caso, lo importante no son las acciones concretas, sino la interpretación que el profeta hace de ellas. Lo que puede parecer una actividad económica normal queda caracterizada como actividad criminal, propia de asesinos y ladrones.

Dentro de este oráculo, Amós no se detiene a hablar de la riqueza ni de los bienes terrenos. Pero, a través de sus acciones, describe la actitud de una parte importantísima de la población, que sólo se preocupa de «atesorar». En palabras de Jesús y Pablo nos encontramos aquí con la pleonexía, el deseo de tener más. Esta gente ha prescindido de Dios para poner el corazón en sus

⁵ Aunque la lectura del texto hebreo podría mantenerse, adopto la pequeña corrección en *yʿsōbeb* propuesta originariamente por Wellhausen y seguida por Wolff, Rudolph, Budde, Amsler, Alonso-Schökel, etc.

⁶ Así piensa también Van Leeuwen, *Le développement du sens social*, 86. El mismo Rudolph no excluye este aspecto; cf. KAT XIII/2, 163.

⁷ Wolff, BK XIV/2, 232s. En el mismo sentido, Fendler.

⁸ Cf. *Die soziale Botschaft der Propheten*, 236.

tesoros. Y el texto indica con claridad que este culto a los bienes terrenos sólo puede llevarse a cabo mediante la opresión de los pobres, creando una división profunda entre los habitantes.

El oráculo termina con una referencia a los palacios (11b). Resulta curiosa la frecuencia con que emplea Amós el término *'rmwn*: 12 veces de las 33 que aparece en el AT, es decir, más de un tercio. Y sobre todo impresiona su actitud ante ellos. En los oráculos contra las naciones descarga sobre ellos la cólera de Dios y quedan devorados por el fuego (1,4.7.10.12.14; 2,2.5). En 3,11 son saqueados. Pero el texto más importante es 6,8, donde Dios afirma que los odia (*šr'*), igual que odia las fiestas religiosas del pueblo (5,21).

La explicación de esta ira divina parece bastante clara. Los palacios son la imagen más perfecta del poder y de la riqueza conseguidos a costa de los pobres. Transponiendo este dato en clave de idolatría podemos decir que los palacios son el santuario supremo de Mammón. Al dinero se le puede dar culto en cualquier lugar: en los tribunales de justicia (*š'r*), en el mercado, incluso en el templo y junto a los altares yahvistas (cf. 2,8). Pero el palacio es su residencia habitual, el sitio donde se hace más presente y palpable este nuevo rival de Dios.

En esta misma línea se sitúan los otros edificios y objetos preciosos, sean casas de invierno, chalés de veraneo o arcas de marfil (3,15). Y así se explica la relación entre los versos 14 y 15 del capítulo tercero. A primera vista resulta extraña la mención sucesiva de los «altares de Betel» (v. 14) y de los palacios suntuosos (v. 15). Los primeros nos sitúan en el ámbito cultural; los segundos, en el terreno del lujo y esplendor. Por eso algunos autores piensan que un redactor ha unido aquí dos temas muy distintos, sin relación entre sí. Prefiero pensar que se trata de una intuición genial de Amós, nada extraña dentro de su mensaje. Dios rechaza en estos dos versos todos los cultos rivales: destruye los altares de Betel, que sólo sirven para dar culto a un falso Yahvé que el pueblo se ha inventado, y destruye las viviendas de los ricos, contaminadas por el culto a Mammón.

Otros oráculos de Amós completan y explicitan el tema. Nos fijaremos ahora en 8,4-7, último de los oráculos de contenido social, dirigido contra los comerciantes, donde Amós expone con claridad el contraste entre el culto a Dios y el servicio al dinero.

- «4 Escuchad esto, los que exprimís⁹ a los pobres
y arruináis a los indigentes,
5a pensando: ¿Cuándo pasará la luna nueva
para vender el trigo,
y el sábado para ofrecer el grano

⁹ De acuerdo con G (*tà patoúnta*), quizá la lectura preferible sea *baššāpīm*, de *šwp* I, «pisotear». De acuerdo con todo lo que sigue considero muy acertada la traducción de Alonso Schökel, «exprimir».

- 6b y vender incluso el salvado del trigo?¹⁰
5b Para encoger la medida, aumentar el precio¹¹
y usar balanza con trampa,
6a para comprar por dinero al desvalido
y al pobre por un par de sandalias.
7 Jura el Señor por la gloria de Jacob
no olvidar jamás lo que han hecho».

Estas palabras son un comentario excelente al principio «donde está tu tesoro está tu corazón» (Mt 5,21). Amós deja claro que el corazón de esta gente no está puesto en el Señor, sino en el dinero. Ellos mismos lo reconocen. Las fiestas religiosas no les interesan lo más mínimo; el culto a Dios no entra en su perspectiva. Más aún, lo consideran un estorbo.

Podría objetarse que el sábado y la luna nueva no eran originariamente fiestas religiosas, sino simples días de descanso¹². Pero no podemos perder de vista que este descanso se halla relacionado con la voluntad de Dios; no es un descanso puramente profano; su observancia demuestra la fidelidad a Dios¹³.

Como indica De Vaux, «lo que caracteriza al sábado es su relación con el Dios de la alianza y el ser un elemento de esta alianza. El día 'tabú' de otras religiones resulta ser un día 'consagrado a Yahvé', un diezmo del tiempo... Por eso el sábado aparece como una cláusula de los diferentes pactos de alianza: el pacto primitivo del Sinaí, que es el decálogo; el pacto de la confederación de las tribus, que es el código de la alianza»¹⁴.

Por otra parte, y en contra de la opinión de algunos autores, es muy posible que el sábado tuviese ya un matiz cultural incluso antes de Amós¹⁵. Así lo demuestra la historia de Atalía (2 Re 11,5-8), que supone una gran afluencia de fieles al templo en ese día, ya que se dobla la guardia. Además, la condena del sábado y de la luna nueva en Is 1,13 sólo tiene sentido si se interpretan estos días como festividades religiosas, ya que todo el oráculo de Is 1,10-17 consti-

¹⁰ El cambio de 6b después de 5a lo defiende Wolff, Werner, Fendler y Alonso Schökel entre otros. Rudolph se limita a invertir el orden de 6a y 6b.

¹¹ *šeqel* se refiere, en este caso concreto, a las piedras con que se pesaba el dinero que debía pagar el comprador. Por consiguiente, «aumentar el peso» equivalía a «aumentar el precio». De todos modos, la traducción que ofrezco quizá no deje totalmente claro el engaño que subyace a toda la operación.

¹² «El sábado se caracterizaba originariamente por la prohibición de todo trabajo y nada tenía que ver con el culto positivo a Yahvé en los primeros tiempos de Israel» (Alt, *Die Ursprünge*, 331, nota 1). En el mismo sentido se expresa Wolff, *Antropología del AT*, 186.

¹³ Cf. M. Tsevat, *The Basic Meaning of the Biblical Sabbath*: ZAW 84 (1972) 447-459.

¹⁴ De Vaux, *Instituciones*, 605. Una bibliografía sobre el sábado puede verse en esta misma obra (p. 702) y en H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, 91, nota 6.

¹⁵ Según A. Lemaire, el sábado se celebraba en la época preexílica como fiesta con sacrificios. La diferencia fundamental con respecto al período posexílico consistiría en que durante la monarquía el sábado coincidía con la luna llena, no con el séptimo día. Cf. *Le sabbat à l'époque royale israélite*: RB 80 (1973) 161-185.

tuye una crítica al culto en sus más diversos aspectos. Por tanto, prescindiendo de que estos días se caracterizasen por unas prácticas más o menos concretas, no cabe duda de que estaban íntimamente relacionados con el Señor, «consagrados a Yahvé»¹⁶.

Sin embargo, los comerciantes no desean dar culto a Dios, sino enriquecerse, aunque esto les exija una actividad incansante: *šbr, pth, qtn, gdl, 'wt, qnb*.

El oráculo deja entrever el fuerte contraste de estas dos actitudes¹⁷. La fidelidad a Yahvé está marcada por la preocupación social, por el amor al hermano débil y pobre. Dt 5,15 da como uno de los motivos fundamentales para la observancia del sábado el descanso del esclavo y la esclava. Por el contrario, la codicia es cruenta, implica unas víctimas. Es preciso exprimir y arruinar a los pobres (v. 4) para obtener los beneficios del dios.

Otro texto de Amós deja claro que la clase alta de Samaría está dominada por el afán de lucro. Se trata de 2,6b, en el octavo de los oráculos contra las naciones, dirigido a Israel. De los siete pecados que denuncia el profeta¹⁸, precisamente los dos primeros consisten en que «venden por dinero al hombre honrado y al pobre por un par de sandalias».

El sujeto de la frase parecen ser los acreedores (Nowack, Wolff, Rudolph, Botterweck, Fendler), más bien que los jueces (Crips, Sellin, Robinson, Amsler). Para resarcirse de las deudas no cobradas, sean grandes (*ksp*) o pequeñas (*n'lym*)¹⁹, están dispuestos a vender como esclavos a sus deudores. Aunque la mayoría de los comentaristas piensa que estos dos ejemplos se refieren a un mismo pecado, quizá lleve razón Rudolph cuando indica que se trata de dos pecados diferentes: el primero consiste en el desprecio de los ricos a la persona del deudor; el segundo, en la desproporción entre una deuda pequeña y la esclavitud. Lo común a ambos sería la falta de misericordia y de respeto a la persona humana²⁰. Pero hay otro elemento común y más importante, por ser

¹⁶ A esta misma conclusión llega N. E. Andreasen, *Recent Studies of the OT Sabbath. Some Observations*: ZAW 86 (1974) 453-469.

¹⁷ El contraste entre el culto a Yahvé (tomando como punto de partida el sábado) y el deseo de enriquecerse mediante la actividad comercial es aún más claro en Is 58,13s, como veremos más adelante.

¹⁸ Según Wolff, Am 2,6b-8 denuncia cuatro pecados (vender como esclavos a personas inocentes y necesitadas - opresión de los pobres - abuso de las muchachas - abuso de los que tienen deudas). Para Alonso Schökel también se trata de cuatro: tres con matiz social y uno de prostitución sagrada, que abarca 7b-8. Al decir que el texto denuncia siete pecados sigo a M. Weiss, *The pattern of numerical sequence in Amos 1-2*: JBL 86 (1967) 416-423. Para este autor, el número siete justifica la fórmula utilizada por Amós a lo largo de los oráculos contra las naciones: «por tres pecados y por cuatro» (3 + 4 = 7). Esta fórmula, enigmática a primera vista, queda clara en el último oráculo. De hecho, matizando mucho las afirmaciones del profeta, podemos descubrir siete pecados distintos en la acusación contra Israel. Rudolph acepta la teoría de Weiss.

¹⁹ La mayoría de los autores interpreta *n'alatm* como objeto de poco valor. Como excepciones podemos citar a Hoffmann, Box, Oesterley, Nowack y Speiser, que consideran *n'alatm* equivalente a posesión, como término sinónimo a *keseq*.

²⁰ Cf. KAT XIII/2, 141.

la fuerza que pone en movimiento esta compraventa de esclavos (cf. 8,6)²¹: el deseo de enriquecerse²².

Sin embargo, cuando el hombre opta por aumentar su capital oprimiendo a los débiles, no decide simplemente entre dos realidades intramundanas: el hombre o el dinero. «Quien explota al necesitado afronta a su Creador» (Prov 14,31). O, como dice Amós, con estas acciones «profanan mi santo nombre», palabras que se refieren a todos los pecados anteriores y no sólo al indicado en 2,7b²³. Por consiguiente, tenemos aquí un ejemplo muy concreto de lo que significa en la vida diaria la alternativa entre Dios y Mammón. Es la alternativa entre el prójimo pobre y honrado (*'bywn, šdyq*) y el propio dinero (*ksp, n'lym*). El hombre, imagen de Dios —el «hermano pequeño» idéntico a Cristo, dirá Mt 25,40—, queda postergado ante el dinero, imagen de Mammón.

Este afán de enriquecerse condiciona también la conducta de los jueces, que traicionan a la gente honrada y pobre con tal de ganar algo (5,12). De nuevo la persona humana, y Dios a través de ella, son víctimas de la pleonexía, del deseo de tener más.

El tema de las víctimas es quizá el más desarrollado en la predicación social de Amós. Este profeta, que evita repetir los mismos términos cuando denuncia esta clase de pecados²⁴, los repite cuando habla de las personas perjudicadas por ellos: *'bywn* (2,6; 4,1; 5,12; 8,4.6), *dl* (2,7; 4,1; 5,11; 8,6), *šdyq* (2,6; 5,12), *'mw* (2,7; 8,4)²⁵. K. Koch piensa que con todos ellos se refiere Amós a un mismo grupo, el de los pequeños campesinos²⁶. M. Fendler cree, sin embargo, que los oprimidos de los que habla el profeta no podemos identificarlos con una clase homogénea, sino que abarca desde los estratos sociales más bajos hasta la clase media²⁷. La cuestión es secundaria en nuestro contexto. Lo importante es que esta gente pobre atrae toda la atención del profeta²⁸. Los ve esclava-

²¹ Bastantes autores consideran 8,6a inspirado en 2,6b y añadido posteriormente. Pero conviene advertir que se trata de dos cosas distintas: en una ocasión, de venta de esclavos; en otra, de compra.

²² Así lo indica M. Fendler, a propósito de 2,6b, en *Zur Sozialkritik des Amos*, 38.

²³ Así lo indican Harper, Van Hoonacker, Deden, Van Gelderen, Rudolph, Beek y Wolff. Este último considera dichas palabras añadidas al texto original, por pertenecer al lenguaje de Ezequiel y de la Ley de Santidad. Fendler las considera glosa sacerdotal. Rudolph, sin embargo, considera la supresión de 7b una «lastimosa amputación» (KAT XIII/2, 143s).

²⁴ En estos textos sólo se repiten *s'p* (2,7; 8,4), *ksp* (2,6; 8,6), *šbr* (8,5.6), *br* (5,11; 8,5.6), *'mmwt* (3,9.11; 6,8).

²⁵ Un estudio de los diversos términos, en C. van Leeuwen, *Le développement du sens social*, 13-26. También puede consultarse el THAT y el ThWAT.

²⁶ Cf. *Die Entstehung der sozialen Kritik*, 243.

²⁷ Cf. *Zur Sozialkritik des Amos*, 51.

²⁸ No comprendo cómo afirma W. H. Schmidt a propósito de la crítica social de Amós: «El verdadero motivo de la crítica social no es la opción por los postergados y desposeídos, sino la denuncia de una culpa» (*Zukunftsgewissheit*, 68). Esta teoría de hecho se encuentra en numerosos autores. Pero dudo que sea acertada. Para una crítica de esta opinión tan difundida, véase G. Wanke, *Zur Grundlage und Absicht prophetischer Sozialkritik*: KuD 18 (1972) 1-17.

vizados por no poder pagar una deuda, humillados en la calle (2,7a)²⁹ y en los tribunales (5,12); ve a la esclava víctima de la pasión de su señor (2,7b)³⁰, al pobre acostándose en el suelo sin un manto con qué cubrirse (2,8a), a los viñadores entregando su vino para pagar las deudas (2,8b). Advierte que deben pagar un precio excesivo por la comida y que se alimentan incluso del salvado del trigo (8,5-6).

Este pueblo bajo de Samaría y del Reino Norte son los 'šqym de que hablaba 3,9-11: un Lázaro de mil cabezas, deseando alimentarse de las migajas que caen de la mesa del rico. Pero la comparación quizá no sea muy exacta, porque el pecado de los ricos no consiste sólo en desentenderse de ellos (cf. 6,6b), sino también en enriquecerse a su costa, como indican los textos que hemos considerado.

La lectura de Amós nos enseña mucho sobre el tema que estamos estudiando. En primer lugar, que no es preciso estar hablando continuamente del dinero para dejar claro que es él quien domina los sectores más diversos de la sociedad (terratenientes, comerciantes, jueces) y quien acapara por completo la vida de muchas personas. Basta hablar de los beneficios que produce y de la intensa actividad que desencadena. En este sentido no cabe duda de que para Amós, si existe un dios que domina la clase alta de Samaría y a la que ésta rinde culto es el dinero. Amós nunca personifica los bienes de este mundo, nunca usa la palabra codicia; pero sus oráculos dibujan, pincelada a pincelada, el cuadro de una sociedad dominada totalmente por el deseo de tener más y por el dios de la riqueza.

En segundo lugar, al ser Mammón un «dios secular», no necesita un espacio sagrado ni unas ceremonias especiales. Cualquier sitio es bueno para darle culto, como decíamos antes. Y cualquier actividad de la vida diaria puede quedar dedicada a él: *mkr*, *šbr* II, *ptb br*, *qnb*, 'sr, etc. Pero Amós no se limita a enumerar una serie de acciones, también las califica: de opresión ('šq, ršš) y vejación (šrr, bšs, šp). Estos verbos dejan clara la crueldad del culto al dinero. En ciertas ocasiones, Amós acusa a los ricos de soberbia (2,7), de cinismo (2,8), de odiar la justicia (5,10), de que no saben obrar rectamente (3,10), de que sólo piensan en divertirse (4,1b; 6,4-6). Pero lo que más resalta en ellos es la crueldad, manifestada a veces en la despreocupación por los más débiles (6,6b), pero generalmente puesta en práctica de forma voluntaria e intencionada.

²⁹ Generalmente se interpreta esta frase en sentido metafórico. Rudolph lo hace de forma más literal: los señores tratan a patadas a la gente pobre que les suplica y sus servidores empujan por tierra a los que no se apartan rápidamente al paso de su señor (cf. KAT XIII/2, 142).

³⁰ Ya se sabe que la interpretación de esta frase es muy discutida. Bastantes autores opinan que Am se refiere a la prostitución sagrada y consideran *na'arab* equivalente a *qedšab*. Pero el contexto impulsa a entender *na'arab* como «criada». Cf. Van Leeuwen, *Le développement du sens social*, 85. Rudolph y Fendler interpretan la frase de igual forma.

2

ISAÍAS

A lo largo de su vida, Isaías concedió mucha menos atención a los problemas sociales que a los políticos. En líneas generales podemos decir que sólo los oráculos de su primera época (desde la vocación hasta la guerra siro-efraínita) tratan el tema social. Por eso no debe extrañarnos que el material sea poco abundante.

Sin embargo, algunos de sus textos describen el culto al dinero a nivel nacional. El tema queda claramente insinuado en 2,6-22, considerado como uno de los oráculos más antiguos del profeta¹. Prescindiendo de su complicada historia², podemos decir con R. Lack que «el conjunto ha sido reelaborado con un espíritu deuteronomista de lucha contra la idolatría»³. Y dentro de 2,6-22 existe un fragmento, quizá originariamente independiente (los versos 7-9a)⁴, en el que se habla de esos ídolos que el hombre acumula, en los que pone su confianza y su orgullo:

- «7 Su país está lleno de plata y oro
y sus tesoros no tienen número;
su país está lleno de caballos
y sus carros no tienen número;
8 su país está lleno de idolillos...⁵
adoran la obra de sus manos,
lo que han hecho sus dedos.

¹ Así lo juzga Procksch, KAT IX, 64. Para Wildberger, los versos 7-9, que son los que nos interesan, podemos situarlos muy bien en tiempos de Jotán (BK X/1, 100). Según Feuillet, «el oráculo más antiguo que poseemos de Isaías es, sin duda, II, 1-22 o, al menos, II, 6-22 (*Études*, 35). R. Davidson, *The Interpretation of Isaiah II 6ff*: VT 16 (1966) 1-7, piensa, sin embargo, que 2,6-22 está relacionado con los capítulos 7-8, es decir, con la guerra siro-efraínita.

² Sobre este punto cf. Wildberger, BK X/1, 95ss; J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique*, 133-144; K. Seybold, *Die anthropologischen Beiträge am Jesaja 2*: ZThK 74 (1977) 401-415; H. Barth, *Die Jesaja-Worte*, 222s.

³ *La symbolique du livre d'Isaïe*, 38.

⁴ A primera vista, los versos 7-9 están muy relacionados con el verso 6 por el uso del verbo *ml*. Pero conviene tener en cuenta que «7a, 7b y 8b están contruidos en forma muy distinta de 6a,b» (Wildberger, BK X/1, 95). J. Vermeylen defiende que Is 2,6-8 y Miq 5,9b-13 «constituyeron un único oráculo formado por dos partes simétricas» (*Du prophète Isaïe*, 139). Sus argumentos no me convencen.

⁵ El paralelismo con las frases anteriores sugiere la pérdida de medio verso. A partir de Duhm se ha propuesto: «y sus imágenes no tienen número» o algo semejante.

9a Pues será humillado el mortal,
será abatido el hombre».

Estos versos describen una época de prosperidad, la que se dio en tiempos de Ozías y Jotán⁶. Pero esta riqueza y poderío iban acompañados de una trágica situación de pecado, porque en este país tan lleno de realidades terrenas no queda espacio para Dios. Según Alonso Schökel, «el pecado es un acumular ascendente, que culmina en la idolatría»⁷. Pero en este proceso acumulativo de plata, oro, tesoros, caballos, carros, no podemos considerar los ídolos (*lylym*) del v. 8 como un elemento esencialmente distinto a los anteriores. Todos se encuentran al mismo nivel, todos representan realidades en las que el hombre deposita su confianza y basa su orgullo⁸.

A primera vista puede parecer que el pecado del pueblo consiste simplemente en el orgullo. El v. 9a y el conjunto de todo el oráculo en el que este fragmento quedó incluido reforzarían tal impresión. Sin embargo, conviene tener presente que el hombre, tal como aparece en estos versos, no confía en sí mismo. Si se siente seguro y orgulloso es porque posee unas realidades terrenas. Son ellas las que fundamentan su confianza. Por otra parte, no las considera simple producto de su esfuerzo. Han llegado a situarse por encima del hombre, y éste se postra ante las obras de sus manos, rindiéndoles culto. Es posible, como piensa la mayoría de los autores, que la expresión «obra de sus manos» se refiera a las imágenes de los dioses paganos; pero parece más probable dentro de la mentalidad de Isaías que este concepto englobe los anteriores elementos: tesoros y pertrechos militares⁹. En definitiva, el hombre adopta ante ellos la misma postura de respeto y veneración.

Aunque el tema del oráculo supera el de la simple acumulación de capital, ésta queda indicada en el v. 7: «su país está lleno de plata y oro, y sus tesoros no tienen número». Espontáneamente acuden a nuestra memoria las palabras de Jeremías: «tantos como tus ciudades, Judá, fueron tus dioses» (2,28). En

⁶ G. Pettinato, *Is 2,7 e il culto del sole*, niega que la época de estos dos reyes fuese de prosperidad económica; por eso propone una interpretación distinta, de tipo religioso-cultural. Para él, «plata y oro» designarían dioses; *oşar*, que además de «tesoro» significa también el cofre donde se guardaban los rollos de la Torá, se referiría en este caso a los cofres de los dioses paganos; los caballos están en relación con el culto al sol. Basándose en Pettinato, J. Vermeylen piensa que «la mención del oro y de la plata en Is 2,7 podría proceder de una confusión de la palabra *mib'şar* (plaza fuerte, Mi 5, 10) con *bèşèr* («oro, metal precioso»). Y que la inserción del motivo del oro y la plata «motivó a su vez el empleo de la palabra *oşrotayw*» (*Du prophète Isaïe*, 138). Pienso que ambas interpretaciones son muy artificiosas y se basan en una idea demasiado pesimista de la situación económica de Judá durante los reinados de Ozías y Jotán.

⁷ *Isaías*, 29.

⁸ Wildberger lo afirma a propósito de los armamentos y de los idolillos: «Por esta razón, la transición al nuevo tema del 'culto a los ídolos' no es una *metábasis eis állo génos*; los carros de guerra y los otros dioses se hallan en un mismo plano» (BK X/1, 102). Lo mismo puede decirse de la riqueza.

⁹ Cf. Wolff, *Jahwe und die Götter*, 404.

ambos casos, a pesar de las diferencias, la realidad es la misma: no queda sitio para Dios. Da igual que el hombre lo haya expulsado de su tierra llenando ese espacio de baales o de riquezas. En las dos ocasiones «mi pueblo ha cambiado su gloria por lo inútil» (Jr 2,11b).

Lo que en 2,7-9a es clara referencia pasa a ser tema fundamental en 1,21-26. Este oráculo, también en la primera época de Isaías¹⁰, se centra en la codicia de las autoridades y resulta de sumo interés cuando lo comparamos con algunas afirmaciones de Oseas:

- «21 ¡Cómo se ha vuelto una ramera la Villa Fiel!
Antes llena de derecho, morada de justicia¹¹.
22 Tu plata se ha vuelto escoria, tu vino está aguado¹²;
23 tus jefes son bandidos, socios de ladrones:
todos amigos de sobornos, en busca de regalos.
No defienden al huérfano,
no se encargan de la causa de la viuda.
24 Oráculo del Señor de los ejércitos,
el héroe de Israel:
Tomaré satisfacción de mis adversarios,
venganza de mis enemigos.
25 Volveré mi mano contra ti:
te limpiaré de escoria en el crisol,
separaré de ti la ganga.
26 Te daré jueces como los antiguos,
consejeros como los de antaño.
Entonces te llamarás Ciudad Justa, Villa Fiel.»

Para dejar clara la relación de este oráculo con el tema que tratamos, comenzaremos con la síntesis que hace de él R. Lack, después de someter el pasaje a un profundo análisis: «En resumen, una vez determinado el código estilístico por la elección de la metáfora básica (la ciudad prostituida y venal), el poema se va engendrando con una lógica en la que todos los pasos resultan necesarios. Sin duda, el texto podría haber sido distinto, pero nada de lo que él es efectivamente deja de estar motivado en el código elegido: la prostituta - corrupción para obtener dinero - corrupción por el dinero - corrupción del dinero. Corrom-

¹⁰ La autenticidad isaiana de los versos 21-23, admitida por la mayoría de los comentaristas, ha sido negada por E. Robertson, *Isaiah Chapter I*, 234s, que sitúa su redacción después del 586. Mattioli, *Due schemi letterari* considera todo el capítulo primero de Is como obra de la escuela isaiana. El ataque más fuerte y detallado contra la autenticidad se encuentra en J. Vermeylen, *op. cit.*, 75-102. Pienso que su análisis está condicionado por una serie de prejuicios y prefiero mantener la autenticidad del fragmento.

¹¹ Las palabras *w'th m'şhyim* las considera glosa la mayoría de los autores.

¹² Esta traducción sería correcta aun suprimiendo el *bmym*, que rompe el ritmo de la *qinah*.

pida por el dinero, la ciudad será purificada, como el dinero, por el fuego»¹³. Es claro el puesto central que ocupan las riquezas en este texto de Isaías, aunque el dato pasa a veces inadvertido. Sería absurdo repetir el análisis de Lack. Me limitaré a añadir algunas observaciones que juzgo interesantes.

Isaías utiliza como punto de partida la imagen de la mujer fiel que se ha prostituido, y la aplica a Jerusalén. Aunque Procksch afirma que el profeta no concibe aquí las relaciones entre Dios y la ciudad como las de esposo-esposa, sino como las de amo-criada¹⁴, resulta difícil estar de acuerdo con él; en el caso de la criada, lo contrario de fidelidad no es «prostitución», sino descuido o desinterés. El paso de la fidelidad a la prostitución sólo tiene sentido dentro de las relaciones esposo-esposa.

Aunque Isaías no depende de Oseas¹⁵, la intuición es la misma. Pero mientras éste ve la prostitución en la línea cultural y política, aquél la detecta en el ámbito económico. En Oseas, la mujer se prostituye porque ama (*'hb*) a los baales y corre (*rdp*) tras ellos. En Isaías se prostituye porque ama el soborno (*'hb šbd*) y corre tras los regalos (*rdp šlmnym*).

Las autoridades, que pasan a representar a la ciudad en el v. 23, se encuentran ante dos grupos sociales. Por una parte, los ricos, que han amasado su fortuna robando (*gnbym*); por otra, los pobres e indefensos, huérfanos y viudas. Los primeros pueden ofrecer dinero y regalos (*šbd, šlmnym*), los segundos sólo pueden presentar su causa (*ryb*). Ante esta diferencia tan notable no tiene nada de extraño que las autoridades se asocien con los ladrones (*hbry gnbym*).

Isaías nos hace ver que las autoridades están dominadas por el afán de enriquecerse y han convertido el dinero en la única meta de su vida. Hasta el punto de que no les queda tiempo para cumplir su oficio. Porque el profeta no los acusa en este momento de «juzgar contra justicia» (*nš mšpt*), sino de abandonar el ejercicio de su profesión (*P yšptw, ryb P ybw' 'lhm*) cuando no hay posible ganancia.

Es el mismo hecho que constatábamos en Am 2,6b y 8,6: los intereses de Dios (*mšpt, šdq*) y sus amigos (*ytwm, 'lmb*) quedan enfrentados a los amigos (*gnbym*) y a los dones (*šbd, šlmnym*) de Mammón. Nadie puede servir a dos señores. Y las autoridades deciden rebelarse contra Dios (*swrrym*), convirtiéndose en sus adversarios (*šry*) y enemigos (*'wyby*). La ciudad fiel se ha transformado en una prostituta¹⁶. Frente a su esposo, Yahvé, ha surgido un nuevo dios, que se ha ganado la pasión y el afecto de los dirigentes.

¹³ *La symbolique du livre d'Isaïe*, 166s. El análisis del pasaje, en 164-171.

¹⁴ Cf. KAT IX, 46.

¹⁵ Así piensa Procksch y parece lo más probable. Por otra parte, Isaías no concedió a la imagen la misma importancia que su contemporáneo del norte. Esta es la única vez que la emplea. Además, Isaías la aplica a una ciudad, mientras Oseas la refiere a todo el Reino Norte. Es probable que la imagen isaiana se base en la tendencia semítico-occidental a personificar las ciudades, considerándolas como diosas desposadas con el dios patrón de la misma. Cf. A. Fitzgerald, *The Mythological Background*.

¹⁶ Para Isaías, la época de fidelidad de Jerusalén debió de ser la de David. De dónde le viene esta idea es cosa discutida. Generalmente se acepta que de la tradición de Sión (por

Este texto también deja claro que el culto al dinero implica siempre unas víctimas. No me refiero sólo a Dios, que es quien más sufre el desprecio y la rebeldía, sino a todo lo que entra en su campo de interés: el derecho, la justicia y las clases más débiles de la sociedad.

En la misma línea de 1,21-26 tenemos uno de los siete «ayes» que encontramos en 5,8-24 y 10,1-4a. Me refiero a los versos 5,20,23, que en mi opinión forman una unidad. De hecho, el v. 20 resulta demasiado abstracto, mientras el v. 23, que difícilmente podemos considerar continuación del 22, constituye un complemento muy bueno de dicho v. 20¹⁷.

- «20 Ay de los que llaman al mal bien y al bien mal,
que convierten la tiniebla en luz y la luz en tiniebla,
que convierten lo amargo en dulce y lo dulce en amargo,
23 que por soborno absuelven al culpable
y niegan justicia al inocente».

Vuelven a enfrentarse dos mundos: el de lo bueno, la luz y lo dulce contra el de lo malo, la tiniebla y lo amargo. En el fondo no son realidades abstractas las que se oponen, sino personas; la gente honrada (*šdqym*) y los malvados (*rš*). Con su actitud deberían engendrar dos ambientes diversos: el que actúa bien tiene derecho a vivir en la luz y la dulzura, frutos de la justicia; el que hace el mal debe encontrarse sumergido en la tiniebla y la amargura, condenado como culpable.

La obligación de delimitar y sancionar estos dos ámbitos contrarios corresponde a los jueces. Sin embargo, con tal de ganar dinero (*'qb šbd*) absuelven al culpable y condenan al inocente. Es la subversión absoluta de todos los valores. Ninguno de ellos conserva su consistencia ante el único valor que los jueces consideran absoluto: el dinero. Este «ay» supone un paso adelante con respecto a 1,21-26, ya que en este caso los encargados de la justicia no se limitan a adoptar una postura pasiva ante las reclamaciones de los pobres, sino que les infligen un perjuicio positivo (*šdqy ysyrw*).

Pero el punto culminante del ataque a los jueces y legisladores se encuentra en 10,1-4a, último de los «ayes» a los que antes nos referíamos:

- «1 Ay de los que decretan decretos inicuos
y redactan con entusiasmo¹⁸ normas vejatorias
2 para violar el derecho¹⁹ de los débiles
y dejar sin justicia a los pobres de mi pueblo,

ejemplo, Wildberger). Pero otros no admiten que existiese tal tradición de Sión anterior a Isaías (G. Wanke, J. Vollmer). La cuestión tiene poco interés para este texto en concreto; sí mucho para la teología del profeta.

¹⁷ También Wildberger une los versos 20 y 23, considerándolos un solo «ay». Como final añade 24a.

¹⁸ «El piel de *ktb*, que sólo aparece en este lugar, está elegido intencionadamente: estigmatiza el sospechoso celo con que se elaboran nuevas leyes» (Wildberger, BK X/1, 179).

¹⁹ Sigo a Luzzato y Wildberger, que interpretan *mdyn* como sustantivo.

para que las viudas se conviertan en sus presas
y poder saquear a los huérfanos.

- 3 ¿Qué haréis el día de la cuenta,
cuando la tormenta venga de lejos?
¿A quién acudiréis buscando auxilio
y dónde dejaréis vuestras riquezas?
- 4a Iréis encorvados con los prisioneros
y caeréis con los que mueren».

Ahora no se encuentran los jueces ante dos grupos sociales (ricos y pobres) entre los que deben optar. Se hallan reunidos en el palacio de justicia, febrilmente ocupados en redactar un nuevo código en perjuicio de los sectores más débiles de la sociedad (pobres, miserables, viudas, huérfanos), gente que no puede ofrecer dinero ni regalos, pero a los que se puede arrebatar lo poco que poseen, tratándolos como prisioneros de guerra (*šll, bzz*). No se trata del mismo pecado de los oráculos precedentes, sino de algo nuevo: «La clase alta quiere crear un fundamento jurídico que legalice la expansión de su capital»²⁰. Es la manipulación más descarada del poder judicial al servicio de los poderosos.

¿A qué se debe esta actitud tan contraria a la justicia? ¿Qué mueve a estos jueces y legisladores? El verso 2b sugiere que es el afán de lucro. Y la última frase del v. 3 indica con absoluta claridad que lo único que cuenta para estas personas son sus riquezas (*kbdkm*). Con tal de aumentarlas están dispuestas a cambiar la legislación para quedarse incluso con los despojos de los pobres.

El profeta conoce también otra forma de arrebatar a la gente humilde su derecho. No a base de leyes injustas, sino dejándola sin posesiones. Es el pecado de los terratenientes, denunciado en 5,8-10; no importa que éstos sean judíos (como piensa la mayoría de los comentaristas) o israelitas del norte (como opina Bardtke)²¹. Lo capital para comprender este «ay» es recordar que la posesión de la tierra condicionaba la situación social. Quien perdía su campo se convertía en jornalero o esclavo y carecía de influjo en la vida pública²². A pesar de esto, los grandes propietarios no temen dejar sin tierras y sin derechos a sus paisanos pobres con tal de «añadir casas a casas y juntar campos con campos». La codicia, que no respeta nada ni a nadie, vuelve a dominar el horizonte.

A primera vista, el mensaje de Isaías no es tan rico como el de Amós. El

²⁰ Wildberger, BK X/1, 198. La actitud denunciada por Is conserva toda su vigencia en el sistema capitalista actual: «El hecho de que el 75 por 100 desfavorecido de la población de un país acepte, mediante el conjunto de contratos o transacciones pertinentes, la magra porción de ingreso nacional que de hecho le está tocando, no significa en modo alguno que tal distribución sea justa. Significa, por el contrario, que al proletariado le están robando permanentemente con apoyo y aprobación y sanción del sistema jurídico vigente» (J. Miranda, *Marx y la Biblia*, 26).

²¹ Cf. H. Bardtke, *Die Latifundien in Juda während der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts v. Chr. Zum Verständnis von Jes 5,8-10*, en *Mélanges A. Dupont-Sommer* (París 1971) 235-254.

²² Cf. Wildberger, BK X/1, 183.

profeta de Técoa tiene un campo de visión más amplio (deudores, comerciantes, ricos, poderosos, jueces); Isaías se centra en las autoridades (1,23) y sobre todo en los jueces (5,20.23; 10,1-4a); sólo una vez nos habla de los ricos (5,8-10).

Sin embargo, Isaías ha dejado más claro aún que Amós que el dinero es el gran rival de Dios. No se limita a describir una situación, penetra en su significado profundo. Y nos dice que Jerusalén, llevada por su afán de enriquecerse, se ha prostituido, abandonando la fidelidad al Señor. De esta forma, aunque Isaías no use los términos *m'bbym* o *'gbym*, presenta los bienes de este mundo como «amantes» que acaparan el afecto (*'bb, rdp*) de la clase alta. El oro, la plata y los tesoros son ídolos que suscitan orgullo y confianza e inundan el país (2,7).

Y esta actitud —Isaías coincide con Amós— lleva a los funestos resultados que ya conocemos: la opresión de los pobres, el desprecio de la justicia y el derecho, la subversión de todos los valores

3

MIQUEAS

La denuncia de la codicia y de las injusticias sociales, tan importantes para Amós e Isaías, se convierte en tema capital de la primera parte del libro de Miqueas¹. Podemos decir que sus oráculos de condenación se centran exclusivamente en este punto. Si la teología deuteronomista considera como causa principal de la desaparición de los reinos de Israel y Judá el culto a los dioses extranjeros, Miqueas ve la causa más importante de la ruina de Judá en el culto a los bienes de este mundo, con sus terribles consecuencias, que provoca la ira destructora de Dios.

Los textos que más nos interesan se encuentran en los capítulos 1-3. Parece preferible considerarlos en conjunto a perderse en detalles minuciosos, peligro en el que es fácil incurrir a causa del mal estado de conservación del texto.

Después de la introducción (1,2-7)², esta primera parte se centra en Judá-Jerusalén. Tras describir la triste situación en que se encontrará (¿o se encuentra?)³ el territorio judío (1,8-16), el libro nos sitúa en la capital (cc. 2-3), donde el profeta se enfrenta a los ricos y a los dirigentes políticos y religiosos, para terminar anunciando la gran catástrofe final (3,12).

La introducción (1,2-7) ofrece un detalle muy interesante para la interpretación de estos capítulos⁴. La teofanía que transforma la faz de la tierra está motivada por las rebeldías y pecados de Jacob-Israel, es decir, de todo el pueblo

¹ Aunque 6,9-16 también trata de las injusticias sociales, el texto se halla muy estropeado y no añade cosas especialmente nuevas a las que conocemos por otros capítulos.

² La división de Miqu 1 se ha prestado a mucha discusión. Pueden verse distintas opiniones en G. Fohrer, *Micha 1*.

³ Discuten mucho los comentaristas si el oráculo se refiere a acontecimientos futuros o describe la situación en que quedó la zona de la Sefela después de la invasión asiria. Así se explica la diversidad de fechas propuestas: antes del 721 (Budde, Guthe, Sellin); en 721 (Schmidt); antes de 711 (Mowinckel-Messel, Bentzen, Nötscher, Fohrer, Rudolph); en 711 (Wolfe, Thomas, Lindblom); antes del 701 (Procksch); en 701 (Nowack, Marti, Elliger, George, Auge, Deissler y Weiser).

⁴ La autenticidad de la introducción es discutida en bloque o en parte. Stade atribuye los versos 2-4 a un autor posexilico; 5a lo considera un eslabón redaccional poco logrado, que empalma con la auténtica profecía de Miqueas en 5b. Igual piensa Nowack. Para V. Fritz, *Das Wort gegen Samaria*, el oráculo es posexilico. A. Jepsen, *Kleine Beiträge*, 96-9 considera 2b añadido, 5b paréntesis redaccional y 6-7 inspirados en Oseas. Th. Lescow, *Redaktionsgeschichtliche Analyse*, 82-4, considera 5b.6-7 actualización del oráculo en tiempos de la controversia judíos-samaritanos durante el siglo iv. A. Weiser sólo estima añadido 5b. Igual piensa Rudolph, que sitúa esta glosa en tiempos de Manasés, y Jörg Jeremias, *Die Deutung der Gerichtsworte*, 331s.

de Dios⁵. Y esas rebeldías y pecados se concentran en Samaría y Jerusalén⁶ presentadas como la quintaesencia de la oposición a Dios.

Resulta extraño que a este paralelismo en la denuncia no corresponda un paralelismo en el castigo, ya que a continuación (vv. 6s) sólo se habla de Samaría. Para numerosos comentaristas la solución es fácil: no existe paralelismo en el castigo porque la denuncia paralela de Samaría y Jerusalén en el v. 5 no es original, sino fruto de la inserción posterior de 5b. Pero con esto no se resuelve nada. Si el glosador de 5b intentó crear un paralelismo exacto entre Samaría y Jerusalén cuando denuncia sus pecados, ¿por qué no fue consecuente y añadió también el castigo? Esto podríamos interpretarlo como un fallo suyo, pero es preferible considerarlo un gran acierto. Provoca un «supense» en el lector, que sólo quedará resuelto en 3,12, cuando encuentre anunciado el castigo de Jerusalén con términos idénticos a los que emplea 1,6 a propósito de Samaría⁷.

Más importante aún es advertir que la introducción justifica el castigo de Samaría basándose en sus prácticas idolátricas, concebidas a la manera de Oseas como prostitución (cf. 1,7). Y al referirse brevemente a Judá utiliza la misma clave idolátrica cuando afirma que el altozano (*bmwt*) de Judá es Jerusalén. Ya que el sentido de esta frase es muy discutido, conviene hacerse dos preguntas: ¿debemos mantener la lectura *bmwt*?; en caso afirmativo, ¿cómo hay que interpretar esta palabra?

En cuanto a la primera, resulta de sobra conocido que la mayoría de los autores prefieren leer «pecado» (*h'th*), siguiendo a los LXX, el Targum y la versión siria. Sin embargo, este proceder tropieza con dos inconvenientes: primero, un fragmento de la gruta primera del Mar Muerto confirma la lectura del texto hebreo⁸; segundo, la diferencia gráfica entre *bmwt* y *h'th* es muy grande, y resulta inexplicable que de *h'th* se haya pasado a *bmwt*, sobre todo teniendo en cuenta que el paralelismo con *ps*⁹ (5a) habría ayudado a mantener

⁵ Resulta difícil decidir si originariamente los términos «Jacob» y «Casa de Israel» se referían exclusivamente al Reino Norte. Es posible que así fuese, sobre todo si admitimos que 5b, es glosa posterior. De todos modos, el texto actual debemos interpretarlo como una referencia a todo el pueblo de Dios. Los mismos términos aparecen en 2,12; 3,1,9, donde ciertamente no se refieren al Reino Norte.

⁶ Al afirmar que los versos 1-7 se dirigen a Samaría y Jerusalén sigo a Duhm, Balla, Auge, Oesterley-Robinson, Eissfeldt, Thomas, etc. Algunos autores piensan sólo en Samaría (Pfeiffer, Mowinckel, Vellas, Bewer, Deden, Weiser, Jeremias, Gelin) y otros sólo en Jerusalén (Wolfe). Nowack llegó a aplicarlo a los pueblos paganos y Th. H. Robinson ve en estas palabras la amenaza contra un santuario israelita que fue aplicada más tarde a Judá.

⁷ A primera vista puede parecer que el castigo de Jerusalén, correspondiente al de Samaría, se encuentra en 1,8-16. Pero estos versos se centran en el territorio judío, aunque concedan gran importancia a la capital. Y no hablan de una destrucción plena, sino de una «herida incurable». La catástrofe total sólo aparece en 3,12.

⁸ Cf. D. Barthélemy, *Discoveries I*, 78. Según M. Collin, *L'histoire textuelle de Michée*, 286, 1 QpMiq ofrece *wmh bmwt* en vez de *my bmwt*. En cualquier caso, la lectura *bmwt* parece segura. A pesar de todo, Renaud sigue manteniendo como original la lectura de los LXX y considera el TM una modificación intencionada, no un error del copista (cf. *La formation*, 54).

una posible lectura original *b'tb*. De acuerdo con el principio «lectio difficilior rectior», no cabe duda de que debemos leer *bmwt*.

Rudolph, que sólo tiene en cuenta el segundo punto, propone una lectura distinta, pero más parecida gráficamente a la del texto hebreo: *b^emôt*, estado constructo de *mawet* con el llamado *b essentialae*. Sin embargo, su traducción resulta bastante artificial: «Y ¿cuál es la muerte de Judá? ¿No es Jerusalén?»⁹. Esta impresión de artificialidad aumenta cuando vemos el motivo que le impulsa a este cambio: «Los 'altozanos (de Judá)' resulta difícilmente comprensible. Si se refiere a los lugares de culto ilegítimo, el uso del plural choca con la respuesta en singular»¹⁰. Por consiguiente, su principal dificultad radica en el uso del plural.

Sin embargo, este punto ha sido estudiado detenidamente por Vaughan, que llega a la siguiente conclusión: «... un rasgo peculiar de la palabra *bamôt* consiste en tener un significado tanto singular como plural en los textos que poseemos. En ciertos casos, el contexto deja claro que *bamôt* se refiere a una sola estructura en un lugar concreto [...]. En esos casos *bamôt* tiene sentido singular. Parece tratarse de «plurales de extensión local». También podríamos pensar que en estos pasajes el TM conserva una vocalización distinta (pero correcta) del femenino singular constructo, por influjo del fenicio»¹¹. Y luego, como caso concreto de esta forma plural con sentido singular, cita expresamente Miq 1,5¹².

Por consiguiente, creo que debemos mantener la lectura *bmwt*, como hacen Wellhausen (aunque éste lee *bmb*), Van Hoonacker, Budde, Weiser, Vaughan, McKeating, Alonso Schökel, etc.

Se plantea entonces la segunda pregunta: ¿qué sentido tiene el texto? Con otras palabras: ¿qué intentó decirnos el supuesto glosador? Ante todo, y esto lo considero importante, la frase resulta en principio bastante oscura, como si el autor no quisiera explicitar demasiado su referencia. Parece que ha pretendido situar al lector ante un enigma que él mismo debe resolver.

Lo primero que puede ocurrirnos es establecer un paralelismo con la afirmación de 1,3: *Y hwb ... drk 'l bmwty 'rs*, e interpretar *bmwt* en el v. 5, dándole el sentido geográfico de algo en relieve (altura, colina, cerro). Sin embargo, esta interpretación no parece adecuada. Rudolph objeta contra ella que la referencia a 3b resulta demasiado lejana, y que el contenido de ambos versos impide relacionarlos¹³. Pero el argumento principal para entender *bmwt* en sentido geográfico es que este término se halla en paralelismo con *ps* (5a).

Lo normal sería entonces traducir *bmwt* por «altozano», significado con el que aparece unas ochenta veces en el Antiguo Testamento¹⁴. El autor nos está

⁹ KAT XIII/3, 33.

¹⁰ KAT XIII/3, 33.

¹¹ *The Meaning of bamah*, 14.

¹² *Op. cit.*, 14s.

¹³ KAT XIII/3, 33.

¹⁴ Cf. Schunck, *bmb*: ThWAT I, 662-667.

diciendo que Jerusalén es un lugar de culto. Pero ciertamente no le da al término el sentido positivo de lugar de culto yahvista, como podría sugerir su uso en ciertos relatos antiguos (1 Sam 9,13.14.19.25; 1 Re 3,4, etc.). El paralelismo con *ps* prohíbe tal interpretación. Frente a la idea tradicional de que Jerusalén es la ciudad elegida por Dios, en la que él mora (cf. 3,11), la capital aparece aquí como todo lo contrario: un lugar de culto idolátrico¹⁵. ¿Qué puede haber motivado esta calificación por parte del glosador? Las soluciones propuestas son muy diversas.

1) Para ciertos autores, como Van Hoonacker¹⁶ y McKeating¹⁷, se trataría de un falso culto a Dios, y *bmwt* se referiría al templo. En favor de esta teoría podría aducirse que en 3,12 «Jerusalén» se encuentra en paralelo con «el monte del templo». Sin embargo, en 1,5 parece injusto reducir «Jerusalén» al «templo». Así lo confirma el paralelismo con Samaría. Son las dos capitales las que ocupan el primer plano, no la capital del norte y el santuario del sur.

2) Otros piensan que con ello alude el autor a 1 Re 11,7, donde se dice que «Salomón construyó una ermita (*bmb*) a Camós, ídolo de Moab, en el monte que se alza frente a Jerusalén, y a Malcón, ídolo de los amonitas». Pero esta interpretación tampoco satisface. El autor no afirma que cerca de Jerusalén haya ermitas, sino que la capital se ha convertido en un lugar de culto pagano. Por otra parte, ni Camós ni Malcón tienen la más mínima importancia dentro del libro de Miqueas.

Con esto volvemos a la idea sugerida anteriormente. El glosador ha puesto al lector ante un enigma que debe resolver: ha de averiguar qué ha convertido a Jerusalén en una ciudad pagana, enemiga de Dios, merecedora del castigo. Los capítulos siguientes lo revelan sin lugar a dudas. No han sido los dioses extranjeros, los cultos paganos, sino los bienes de este mundo y el afán de enriquecerse.

Esta es la intuición radical de los tres primeros capítulos de Miqueas, tal como los ha interpretado el glosador de 5b. Desde luego, parece tratarse de una glosa, ya que rompe el ritmo de los versos 2-7, totalmente centrados en Samaría. Pero es una glosa muy importante, que ofrece la clave interpretativa de todo lo que sigue. De acuerdo con ella, lo que encontramos en estos primeros capí-

¹⁵ Tournay, *Quelques relectures*, 523, piensa lo contrario: «El término *bamot* («altozanos») proviene sin duda de 3,12 y puede ser interpretado como un plural mayestático para designar al monte Sión, sin referencia obligada a los cultos idolátricos de los altozanos». Reconoce inmediatamente que «esta relectura (antisamaritana) rompe el paralelismo con la frase anterior... Pero la tentación de echar todas las culpas sobre Samaría era muy grande para un judío». Esta idea la ha recogido recientemente Renaud, que la comenta de este modo: «Desde la altura de Jerusalén, Yahvé va a lanzar su sentencia contra la ciudad traicionera (Samaría). A nivel de relectura, el pecado de Samaría consiste en no haber reconocido la presencia divina en Sión, especialmente al construir el templo del Garizín» (*La formation*, 55). Esta interpretación nos parece demasiado conjetural e incluso en contra del sentido del texto.

¹⁶ *Les douze*, 356s.

¹⁷ *Amos, Hosea, Micha*, 157.

tulos no es la simple yuxtaposición de oráculos de contenido social; nos obliga a interpretarlos como denuncia de la codicia en clave de idolatría, de paganización del pueblo y contravención del primer mandamiento. Una codicia que se convierte en causa de castigo, como reconoce V. Fritz¹⁸. Más adelante veremos que Is 57,11 también ve en ella el gran pecado de los judíos, que les acarrió la catástrofe del destierro.

Antes de enfrentarnos con las afirmaciones concretas de Miqueas conviene dilucidar qué constituye para él la raíz de todos los males. No es una cuestión bizantina. Pretendemos encontrar el auténtico principio de interpretación de los capítulos que siguen. Y creemos que este profeta habría firmado con gusto las palabras de 1 Tim 6,10: «La raíz de todos los males es el amor al dinero». No todos los autores están de acuerdo con esto. Beyerlin piensa que esa raíz debemos buscarla en el desprecio del derecho por parte de los círculos dirigentes¹⁹. Y Weiser, de forma parecida, opina que el desprecio del derecho antecede al dejarse arrastrar por la codicia²⁰.

Sin embargo, este desprecio del derecho y de la justicia, importantísimo sin duda para Miqueas, no constituye la raíz profunda ni el primer paso de todo lo que denuncia el profeta. No se trata de que el hombre comienza despreciando el derecho y luego se deja llevar por la codicia. Más bien ocurre lo contrario. Es ésta la que lo impulsa a no observar la justicia y el derecho.

Así lo afirma categóricamente 2,1-5. Este texto describe a los poderosos ampliando sus posesiones a costa de los débiles. La denuncia es muy parecida a la de Is 5,8-10. Pero la codicia resalta mucho más. Todas las acciones de estas personas (*bšb*, *šb*, *gzl*, *ns*, *šq*) están condicionadas por ese ansia incontenible de aumentar sus posesiones, expresada por el verbo *bmd* (2a)²¹. Es la preocupación absoluta por los bienes de este mundo («campos», «casas»), que se apodera de la persona y ni siquiera la deja reposar en su lecho. Esta codicia no respeta a nadie: ni a los que vuelven de la guerra²², gente que ha expuesto su vida por el bien del país, ni a las mujeres²³ y los niños. A los primeros les roban el manto, a las viudas las despojan de sus casas, los niños quedan sin heredad²⁴.

¹⁸ *Das Wort gegen Samaria*, 329.

¹⁹ Cf. *Die Kulturtraditionen Israels*, 52.

²⁰ Cf. ATD 24, 261.

²¹ Cf. E. Gerstenberger, *bmd*: THAT I, 579-581.

²² El texto de 8b se ha prestado a las traducciones más diversas e hipotéticas. Sigo la interpretación de Rudolph en KAT XIII/3, 58.

²³ Considero totalmente gratuita y sin fundamento la interpretación de H. M. Weil, *Le chapitre II de Michée*, que refiere esta frase a Jezabel y la siguiente a sus hijos.

²⁴ También este punto resulta muy discutido. Según Weiser, la frase *ml' llyh tqbw hdyr l'wlm* se refiere al «derecho a participar en la herencia de Yahvé, los bienes de la familia» (ATD 24, 251). Se trataría de un pecado semejante al denunciado en 2,1ss. En la misma línea Deissler dice que los niños «quedan privados de su parte de gloria y de los derechos a la Tierra prometida» (SBPC VIII/1, 314). Buck se limita a hablar de opresión: «Los niños, oprimidos como sus padres, ya no podían vivir, ni humana ni religiosamente, con dignidad» (SEAT VI, 298). Para Van Hoonacker, «la gloria o el honor de Yahvé que se arrebató a los niños es el privilegio de pertenecer a su pueblo y de practicar su culto,

Aunque el texto no lo dice claramente, se supone que esta codicia es también la que impulsa a las autoridades a tratar al pueblo como carne de matadero (3,1-4); y, desde luego, es ella la que condiciona los oráculos de los falsos profetas (3,5). La acusación alcanza su punto culminante en el último oráculo (3,9-12). Al ritmo del dinero —«poderoso caballero»— danzan todas las personas importantes de Jerusalén. «Sus jueces juzgan por soborno, sus sacerdotes predicán a sueldo, sus profetas adivinan por dinero» (v. 11)²⁵. Miqueas menciona aquí a tres grupos de personas que en el ejercicio de sus funciones deben hallarse en especial relación con Dios, con su ley y su palabra. Sin embargo, para ellos el Señor ha perdido toda importancia y sólo se preocupan de aumentar sus bienes. De esta manera han convertido a Jerusalén en una ciudad rica y lujosa, capaz de sorprender a un humilde campesino de la Sefela. Pero Miqueas no se deja engañar. Estos magníficos edificios están contruidos con la sangre de sus víctimas²⁶.

La idea tan antigua y tan moderna de que «la riqueza de pocos se basa en la pobreza de muchos» resulta de una benevolencia sublime cuando la comparamos con las palabras de este profeta. No se trata de pobreza, sino de sangre²⁷. Por eso el Señor no puede tolerar este inmenso monumento a Mammón. A causa de estos idólatras (*bgllkm*), que la han profanado (cf. 2,10), la ciudad debe desaparecer por completo, reducida a ruinas. Podríamos añadir como comentario final lo que dice 1,6s a propósito de Samaría. Esas piedras y cimientos que han dado cuerpo a la ciudad no vienen de Dios ni son fruto de la justicia y el derecho: son fruto de prostitución, de abandonar al Señor para servir al dinero.

A lo largo de estos capítulos queda claro cuándo los bienes de este mundo dejan de ser una realidad necesaria para la vida y pasan a convertirse en objeto de culto idólatrico. Siempre que hay opresión del individuo, de su familia y de su propiedad, siempre que se despoja a los débiles de sus bienes, o se convierte al pueblo en víctima de la propia codicia, los bienes de este mundo se convierten

privilegio que pierden los niños por el hecho de ser vendidos y expulsados, deportados a un país extranjero, con sus madres o solos» (*Les Douze*, 372). Para Rudolph, la traducción de *hdyr* por «gloria» o «alabanza» no hace sentido. Interpreta el *b* como artículo y lee *haddúr*, «lugar de residencia» (sustantivo del verbo *dúr*, «habitar»: cf. Sal 84,11; Eclo 33,11; 50,26). También considera posible leer *haddór*, dando a *dór* el sentido de «comunidad doméstica», «círculo familiar». Su traducción es «arrebataís a vuestros hijos la patria para siempre» (KAT XIII/3, 59-61).

²⁵ Marx y Engels dirán de forma muy parecida, en *El manifiesto comunista*, que la burguesía «convirtió en sus servidores asalariados al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de ciencia». Creo que Miqueas lleva más razón al decir que el verdadero señor de estos grupos es el dinero.

²⁶ Siglos más tarde, inspirándose según pienso en Miq 3,10 y 3,2s, escribirá Lutero en la tesis 50 de Wittenberg: «Debe enseñarse a los cristianos que si el papa conociese el chantaje de los predicadores de indulgencias, preferiría que se redujese a cenizas la catedral de San Pedro a que ésta fuese construida con la piel, la carne y los huesos de sus ovejas».

²⁷ Ante la frase tan clara de Miqueas resulta incomprensible la forma en que C. van Leeuwen la suaviza en *Le développement du sens social*, 90. Miqueas no habla de sudor, sino de sangre.

en un dios que acapara la existencia humana. Robar, oprimir, embargar, esclavizar, son formas de darle culto. Pero existe un modo más sutil de divinizar la riqueza: cuando ocupa el centro de interés de la persona y hace que todo se contamine con el deseo de conseguirla. Miq 3,11 denuncia este hecho a propósito de varios grupos sociales que al cumplir sus funciones no buscan servir a Dios, sino enriquecerse. Como en el caso de la política, acciones que en sí mismas no tienen nada de malo, o incluso pueden ser positivamente buenas (juzgar, predicar), pasan a convertirse en idolátricas.

Otro detalle de estos capítulos merece ser tenido en cuenta. Los adoradores del dinero insisten en su actitud religiosa: «conocen» la manera de actuar de Dios (2,7a)²⁸, se consideran justos (2,7b), afirman que Dios está en medio de ellos (3,11). Si la interpretación de Rudolph a propósito de 3,1-4 es exacta, esta gente intenta compaginar la opresión de los débiles con la súplica al Señor²⁹. No quieren reconocer que están sirviendo a Mammón, igual que el pueblo no admite en otros casos que se ha contaminado con los baales (cf. Jr 2,23). Adoptan en la práctica una postura sincretista, que pretende conciliar el culto a Yahvé con el culto al dinero. Servir a dos señores. Miqueas, siglos antes que Jesús, afirma que esto es imposible

²⁸ Prescindiendo de cómo se traduzca e interprete la primera palabra de 2,7a (*b'mwr*) el sentido del verso resulta claro. Como indica Rudolph, los enemigos de Miqueas «contratan con la Biblia» (KAT XIII/3, 60).

²⁹ Para Rudolph, el verso 4 es la apódosis de la frase que comienza en el verso 3, interpretación que me parece más acertada que las traducciones normales del texto o que el cambio de versos propuesto por Weiser y Deissler entre otros. Además, esta conducta de los enemigos del pueblo encuentra su confirmación en 3,11

SOFONIAS

Después de Isaías y Miqueas la profecía atraviesa un período de silencio. No es el momento de investigar las causas de este fenómeno, que pudieron ser muy diversas. Pero no debemos olvidar entre ellas el largo reinado de Manasés, «que derramó ríos de sangre inocente, de forma que inundó Jerusalén de punta a cabo» (2 Re 21,16). Aunque pocos versos antes (21,10) la historia deuteronomista nos habla de profetas que transmitieron la palabra del Señor en este tiempo, sus nombres nos resultan desconocidos. A finales del siglo VII, coincidiendo con la subida al trono de Josías, la situación cambia. Sofonías, Habacuc, Nahún, Hulda y Jeremías ocupan ahora un puesto relevante.

Entre ellos, Sofonías tiene especial importancia. No sólo porque fue el primero cronológicamente en alzar su voz en favor de una reforma religiosa, sino porque ofrece datos muy interesantes para el tema que nos ocupa.

Dentro de su librito debemos fijarnos sobre todo en el capítulo primero. Podemos admitir con la mayoría de los comentaristas que el texto actual es la síntesis de una serie de oráculos originariamente independientes¹. Sin embargo, no cabe duda de que el profeta (o el redactor final) ha pretendido dar a todo el capítulo una unidad muy clara, compacta, que no logran destruir los pequeños fallos que advertimos (paso de la 1.^a a la 3.^a persona cuando se habla de Dios, distinta forma de estructurar los oráculos, paso de lo universal a lo nacional, para volver a lo universal, etc.). En este sentido se impone la interpretación unitaria, y «sería un error fraccionar el texto en una multitud de pequeñas unidades»².

El capítulo comienza anunciando una especie de «juicio universal»³, que se concentra a continuación en Judá y Jerusalén (vv. 4ss). Este juicio consiste en

¹ Esto lo admite la mayoría de los autores. Pero no coinciden, como es habitual, en la manera de delimitar tales oráculos. Eissfeldt sólo distingue dos grandes bloques formados por los versos 2-6.8-13 y 7.14-18. La mayoría admite diversos fragmentos: 2-7; 8s; 10s; 12s; 14-18 (Rudolph); 2-6; 7; 8s; 10s; 12s; 14-18 (Elliger); 2-6; 7-9; 10s; 12s; 14-18 (Watts); 2-3; 4-6; 7-9; 10-13; 14-18 (Buck), etc.

² Von Rad, *Teología del AT II*, 159.

³ Según Rudolph, a propósito de Sof 1, no se puede hablar de «juicio universal» sin tener en cuenta las ideas tan pobres que entonces se tenían sobre el mundo (KAT XIII/3, 264). Aunque la cuestión sea secundaria, creo que el concepto de juicio universal no tiene nada que ver con los conocimientos científicos. Siento no haber podido consultar el artículo de A. S. van der Woude, *Predikte Zefanja een wereldgericht?*: NedTTs 20 (1965s) 1-16.

una obra de purificación, que elimina por completo la idolatría y a tres grupos concretos de idólatras⁴: los que dan culto al ejército del cielo (5a), los que mantienen una postura sincretista (5b) y los que viven totalmente despreocupados de Dios (6). Como afirma Rudolph, «los tres grupos violan del mismo modo el primer mandamiento»⁵.

Pero el que más nos interesa es el tercero, formado por esas personas aparentemente ateas, que no se preocupan de los dioses extranjeros ni, mucho menos, de su propio Dios. Porque desde el primer momento sospechamos que esa confianza y seguridad es sólo ficticia, y que este grupo se ha limitado a sustituir a Dios por otra realidad cualquiera.

Decimos también que este grupo es el más interesante porque de hecho acapará la atención del profeta en los versos siguientes. A partir del verso 6 no vuelve a hablarse de divinidades extranjeras ni de prácticas culturales paganas. Y sería una exégesis equivocada interpretar lo que sigue basándose en los versos 4-5, como si a Sofonías sólo le preocupase la idolatría cultural. Las personas que ahora atraen su atención son «los que apostatan del Señor, los que no lo buscan ni consultan» (v. 6).

A ellos se dirige también, y de forma muy especial, el anuncio del «día del Señor» (v. 7), que será desarrollado ampliamente a partir del verso 14. Pero entre el anuncio y la exposición encontramos tres oráculos (8s; 10s; 12s), con fórmulas introductorias muy parecidas, quizá de origen redaccional⁶. Y estos tres oráculos se centran en ese tercer grupo de personas que no dan culto a Yahvé ni a Baal ni a Milkón, sino sólo a sus propios intereses⁷.

El primero de ellos (vv. 8s) es el que presenta quizá más dificultades de interpretación:

«El día del banquete del Señor
tomaré cuentas a nobles y príncipes reales
y a cuantos visten a la moda extranjera;
tomaré cuentas a los que saltan el umbral»⁸

⁴ Sigo en este punto a Buck y Rudolph entre otros. Para el primero, «la acusación general de idolatría se detalla: hay astrología, culto a Milkom y apostasía» (SEAT VI, 387). Más acertada quizá, dentro de la misma línea, es la interpretación de Rudolph, que habla de «grupos», no de «prácticas idolátricas». En definitiva, el que se trate de dos o tres grupos depende de la interpretación del verso 6.

⁵ KAT XIII/3, 266.

⁶ Esto se observa especialmente en 8a, donde se habla de Yahvé en tercera persona, aunque inmediatamente después es él quien toma la palabra.

⁷ Rudolph relaciona expresamente a los personajes acusados en 12s con los mencionados en el verso 6 (KAT XIII/3, 269). Pienso que los grupos denunciados en los tres oráculos cometen el mismo pecado de apostatar del Señor.

⁸ La expresión *kl dlg 'l hmpn* se ha prestado a muchas interpretaciones y traducciones: «tous ceux qui gravissent l'estrade» (Deissler); «all who dance on the temple terrace» (Watts); «tous ceux qui trottinent sur le seuil» (Van Hoonacker); «los que escalan la terraza del templo» (Alonso Schökel); «qui arroganter ingrediuntur super limen» (Jerónimo). La traducción propuesta es la de Elliger, Junker, Bič, Buck y Rudolph, que coincide con la de H. Donner en su detenido estudio *Die Schwellenhüpfen*.

y llenan de violencias y fraudes
la casa de su señor»⁹.

Las dificultades del texto son bastante conocidas. A la hora de interpretarlo debemos formularnos dos preguntas: ¿a quiénes acusa el profeta? y ¿de qué los acusa?

En cuanto a la primera, Van Hoonacker cree que el oráculo se dirige contra dos grupos distintos de personas: contra las personas importantes de la corte (v. 8) y contra sus servidores (v. 9)¹⁰. Conviene tener presente que su interpretación está condicionada por el sentido que atribuye a las difíciles palabras *hdlg 'l hmpn*, sobre las que volveremos más adelante. En cualquier caso, para este autor, el mal denunciado por el profeta se encuentra en distintos estratos sociales, no es privativo de un sector determinado.

Sin embargo, la mayoría de los comentaristas piensa que el profeta se refiere aquí a un sector concreto, el de la clase alta de Jerusalén¹¹ relacionada con la corte. Este aspecto queda totalmente claro en el v. 8, donde se habla de los *šrym* y los *bny hmik*¹², y también en 9b, ya que *byt 'dnybm* sólo puede referirse al palacio real¹³.

¿Pretende la frase «los que visten a la moda extranjera» distinguir algún grupo concreto dentro de esta aristocracia? No parece necesario interpretarlo así; puede limitarse a caracterizar a los mismos personajes anteriores, como

⁹ Sabottka interpreta *byt* en estado absoluto, *'adonêbem* como «sus señores» (los dioses), *hamas umirmah* como *hendiadis* (refiriendo *mirmah* a ídolos, figurillas) (*Zephanja*, 42s). No comprendo el deseo de volver oscura una frase bastante clara. En el fondo, Sabottka opera con el prejuicio de que el profeta debe hablar también en este contexto de los dioses paganos.

¹⁰ *Les Douze*, 513.

¹¹ Donner, basándose en la ausencia de los *š'genim*, afirma que el oráculo no se dirige contra la clase alta en general, sino contra la corte de Jerusalén (*Die Schwellenhüpfen*, 43).

¹² Para Sabottka, *Zephanja*, 36s, *šarim* no son los príncipes, sino los oficiales del culto. Watts, recogiendo quizá esta sugerencia, afirma que *bny hmik* «podría ser una referencia al dios Mélek, de manera que los príncipes serían los oficiales del culto de Mélek» (*The Books*, 159). Aunque tal interpretación de *šarim* es posible (cf. 1 Cr 24,5; Jr 49,3), en el fondo está el prejuicio del que hablábamos en la nota 9.

¹³ Los LXX refieren esta expresión al templo; también otros autores modernos, como Bič y Alonso Schökel. Contra esta interpretación están los siguientes argumentos: a) en ningún otro caso se habla del templo con estas palabras; siempre se lo denomina *hkl Yhwh*, *byt Yhwh*, *byt 'lhym*, etc.; b) prescindiendo de Sof 1,9, en las tres únicas ocasiones en que aparece la expresión *byt 'dnyk* (2 Sm 12,8; Is 22,18) o *byt 'dnkm* (2 Re 10,3), siempre se refiere al rey o a su familia, nunca al templo; c) nunca se dice que el templo esté lleno de *hms* («violencia»); esto se afirma de toda la tierra (Gn 6,11.13), del territorio judío (Ez 8,17; 9,9; Sal 74,20), de Jerusalén (Ez 7,23; 12,19; Sal 55,10), de los palacios (Am 3,10). Estos datos confirman la imposibilidad de referir Sof 1,9 al templo. Por otra parte, el uso de *'adonêbem* como plural mayestático se encuentra también en 1 Re 12,27, referido al rey de Judá. Numerosos autores, como Junker, Elliger, Van Hoonacker, Watts, Deissler, Buck, Smith, Rudolph, Sellin y Marti refieren este verso al palacio, pero sin aducir los argumentos anteriores, basándose sólo en el contexto.

piensa Junker¹⁴. Lo mismo podríamos decir de «los que saltan el umbral». Sin embargo, con carácter de hipótesis, ofrezco una interpretación distinta de esta frase, que implicaría la referencia a un grupo distinto de personas relacionadas con la clase alta: los sacerdotes.

De las distintas traducciones propuestas para la palabra *mīptan* (podio, terraza, umbral), la más adecuada, al menos en este caso, parece la de «umbral». Las pocas veces que aparece este término en la Biblia siempre está relacionado con un templo, sea el de Dagón (1 Sam 5,4.5) o el de Yahvé (Ez 9,3; 10,4.18; 46,2; 47,1). Si tenemos en cuenta que la lengua hebrea posee otra palabra más frecuente para designar el umbral (*sap*), quizá sea justo concluir que aquí se trata del umbral del templo, no del de las casas particulares, donde los acusados entrarían para robar (Rosenmüller, Keil, Ewald), ni el umbral de las casas de los poderosos (Van Hoonacker) o del palacio real (Reinke, Junker, Rudolph).

De acuerdo con esta interpretación, «los que saltan el umbral» serían personas relacionadas con el templo, los sacerdotes. El que Sofonías los mencione en este contexto no sería nada raro; en 3,4 habla expresamente de ellos, nombrándolos junto a los altos cargos del país (*šr, šp̄t*). Más aún, si en los versos 1, 8-12 pretende el profeta denunciar a determinados grupos especialmente responsables del castigo divino que se avecina, resultaría muy extraño que no incluyese entre ellos a los sacerdotes.

Si se acepta esta hipótesis, 9a no pretendería ante todo denunciar un pecado de magia (como casi siempre se piensa), sino indicar que las autoridades religiosas están muy unidas a las altas esferas de Jerusalén cuando se trata de cometer injusticias (el mismo tema aparece en Miq 3,9-11; Ez 22,23-31, etc.). ¿Por qué habla de ellos el profeta utilizando esta expresión tan extraña? Quizá porque intenta ridiculizar su postura y criticar una práctica extranjera, probablemente de origen asirio, según piensa Donner. Pero, como veremos dentro de poco, la fuerza principal recae en el grupo de personas descrito más que en la acción concreta.

En resumen, los versos 8s parecen dirigidos contra la clase alta de Jerusalén, constituida por los oficiales del rey, la familia real y los sacerdotes.

Más importante es la segunda pregunta que nos hacíamos: ¿de qué acusa el profeta a esta clase alta? Las interpretaciones propuestas van en tres direcciones: a) de pecados religiosos; b) de aceptar modas y costumbres extranjeras, y c) de pecados sociales. En la práctica, lo más frecuente es que los comentaristas relacionen estas tres líneas o, al menos, las dos últimas.

Para aclarar este tema es necesario saber el sentido de las frases «los que visten a la moda extranjera» y «los que saltan el umbral», y también saber si el participio *mīym* de 9b se refiere a todos los grupos anteriores o sólo al denunciado en 9a.

Comencemos por «los que visten a la moda extranjera». Ya hemos visto que para Junker esta frase sólo pretende caracterizar a los grupos anteriores (*šrym*

¹⁴ Cf. HSAT VIII, 3/II, 71.

y *bny bmlk*). ¿Intenta al mismo tiempo reprocharles algo? Más tarde volveremos sobre la opinión de Nowack, según el cual esta frase no denuncia ningún pecado concreto. Si prescindimos de este autor, la mayoría de los comentaristas piensa que Sofonías denuncia aquí un pecado. Pero resulta difícil saber de qué pecado se trata. Unos, como Deissler, hablan del peligro de contaminación idólatra o de un influjo pernicioso para la vida religiosa¹⁵. Buck dice que «este extranjerismo es el síntoma de un abandono de las propias tradiciones religiosas y de la adopción de creencias y prácticas paganas¹⁶. Bič habla más expresamente de idolatría¹⁷, y Watts llega a decir que «la moda extranjera se refiere a los vestidos usados en los cultos paganos»¹⁸.

Otros autores no conceden especial importancia al peligro religioso; se limitan a hablar de la afición a las modas y costumbres extranjeras, que reflejaría «el desprecio de los productos de la tierra prometida»¹⁹ y la falta de gratitud hacia Yahvé, que concede a su pueblo tales productos de forma más que suficiente dentro del propio país²⁰.

Estas justificaciones resultan forzadas, especialmente las que se refieren a la idolatría cultural y al peligro para la religión. Un detalle elemental, que la mayoría de los comentaristas no advierte²¹, es que los vestidos extranjeros, en el antiguo Israel y en cualquier cultura, son «productos de importación». Por consiguiente, un lujo que no pueden permitirse muchas personas. Esto es más evidente que su hipotético carácter pagano, su relación con cultos idólatras, o que signifiquen una falta de estima hacia los productos del país o una muestra de ingratitud para con Dios. Creo que Sof 1,8b se sitúa en la misma línea de Am 3, 12 cuando habla de los «cobertores de Damasco». Lo único que hay por medio es un lujo costoso y no parece justo buscarle más sentidos recónditos y misteriosos a la frase.

Volvamos a la opinión de Nowack. El pensaba que esta frase no contiene una acusación expresa, y por ello cambiaba el orden de los versos, situando 9b después de 8a. Creo que Nowack intuyó algo importante: que la acusación principal se encuentra en 9b, no en 8b. Pero considero innecesario, incluso equivocado, alterar el orden de los versos, ya que se rompe el ritmo ascendente del oráculo. En resumen, podemos decir que 8b contiene una acusación de lujo dirigida contra la clase alta, pero que el principal pecado está todavía por denunciar.

Lo mismo podemos decir de la otra frase que nos interesaba: «Los que saltan el umbral». Si aceptamos esta traducción, ampliamente justificada por Donner, tendríamos aquí la alusión a una práctica mágica, a un rito ridículo y

¹⁵ SBPC VIII/1, 444.

¹⁶ SEAT VI, 389. Igual Van Hoonacker, *Les Douze*, 512.

¹⁷ *Trois prophètes*, 56.

¹⁸ *The Books*, 159.

¹⁹ Deissler, SBPC VIII/1, 444.

²⁰ Así, Rudolph, KAT XIII/3, 267.

²¹ Entre los autores consultados sólo Marti y Smith notan este detalle.

absurdo. Como indicábamos antes, es posible que con ella se haga referencia a los sacerdotes. Pero el peso no recae en este gesto ridículo, sino en la acción siguiente. Las mismas personas que observan una práctica pagana no temen «inundar la casa de su señor de crímenes y fraudes».

El verso 9b no se refiere sólo al grupo presentado en 9a. Constituye la principal acusación dirigida contra todos los personajes anteriores. El hecho de que a comienzos del v. 9 se repita el verbo *pqd* no es motivo para trazar una línea divisoria entre 8 y 9. Tenemos aquí un ejemplo parecido al de Am 2,7b, donde la frase «profanando mi santo nombre» se refiere no sólo al pecado denunciado inmediatamente antes, sino a todos los precedentes.

En resumen, el gran pecado de la clase alta de Jerusalén consiste en enriquecer a la corte a costa de los súbditos. Igual que Amós, Sofonías afirma que esto lo consigue mediante una actividad criminal, basada en la violencia y el fraude. Y quien saca provecho de esto no es sólo el palacio real; se supone que los grupos interpelados obtenían también grandes ventajas. Los únicos perjudicados son el pueblo y el Señor.

El segundo oráculo continúa en la misma línea, presentando a Jerusalén como una ciudad que sólo se preocupa por sus bienes materiales (vv. 10s).

«Aquel día, oráculo del Señor,
se oirá gritar en la Puerta del Pescado,
gemir en el Barrio Nuevo
y lamentarse en las colinas.
Gemid, vecinos del mortero,
que se acabaron los mercaderes,
desaparecieron los cambistas»²².

En estos versos no predomina el tono de denuncia, sino el de lamentación, que se extiende por toda la ciudad, comenzando en el norte (Puerta de los Peces) y corriéndose velozmente por el Barrio Nuevo y las colinas. Aunque la mayoría de los autores no habla en su comentario de las colinas, y Rudolph renuncia expresamente a identificarlas, considero válida la opinión de Van Hoonacker: «Se trata de las colinas sobre las que está construida la capital judía, especialmente la de Sión»²³. Este detalle es interesante porque demuestra que la catástrofe, provocada probablemente por una invasión, ha afectado ya al final del verso 10 a toda la ciudad.

En este sentido pienso que *makteš*, el «Mortero» (v. 11), no se refiere a una zona concreta de Jerusalén, situada al sur del Barrio Nuevo (Deissler, Elliger),

²² Sigo la traducción habitual. Como indica Deissler, *natil* también puede ser interpretado en sentido pasivo: «Los que están cubiertos de plata». Sin embargo, el paralelismo con *m kn'n* y el sentido global del oráculo invitan a preferir la significación activa: «los que pesan la plata».

²³ *Les Douze*, 513. Igual Smith, ICC 199.

en el valle de Siloé (san Jerónimo), en el torrente Cedrón (Hitzig) o en el Tiropeón (Flavio Josefo). Esta misma dificultad de localizar el *makteš* nos anima a aceptar la sugerencia de Maurer, que considera la expresión «vecinos del mortero» (*yšby hmkš*), equivalente a la de «habitantes de Jerusalén»²⁴. Esta interpretación tiene además la ventaja de ser más coherente con el texto. Quienes piensan que el *makteš* era una zona concreta donde habitaban los mercaderes y cambistas, identifican los «vecinos del mortero» con estos grupos de comerciantes. Sin embargo, el texto distingue claramente entre *yšby hmkš*, *m kn'n* y *ntyly ksp*. Los «vecinos del mortero» constituyen un grupo mucho más amplio, que se lamenta de la suerte de mercaderes y cambistas, porque su destino les afecta también a ellos.

Esta aclaración es fundamental para entender rectamente el oráculo. A menudo se piensa que Sofonías ataca en él a un grupo concreto de personas, los comerciantes. Si admitimos que lo principal del oráculo no es la acusación, sino la lamentación (lo cual es obvio), y que el lamento final lo entonan todos los habitantes de Jerusalén, advertimos que las palabras del profeta tienen un sentido más profundo. Atacan un modo determinado de concebir la vida dentro de la capital. Toda la ilusión se ha puesto en el comercio, las ganancias, los bienes materiales. Por eso, cuando el «día del Señor» ponga término a esta actividad, cuando se escuche derrumbarse los edificios y lamentarse a los habitantes, el principal motivo de tristeza será la desaparición de esas personas que enriquecían a la ciudad con su trabajo. El castigo lo reciben especialmente ellos, los principales responsables de la situación. Pero Sofonías indica que toda Jerusalén se siente unida a estos grupos y considera su desgracia como propia.

No sé hasta qué punto podemos considerar justa la afirmación de Elliger, que ve aquí «la antigua y auténtica condena profética de la evolución económica hacia el sistema capitalista»²⁵. La intuición es exacta, pero el término «capitalismo» deberíamos reservarlo para etapas muy posteriores de la historia, relacionadas con la industrialización. Lo que sí resulta claro en Sofonías es que la ciudad ha dedicado especial atención al progreso económico, a la abundancia de bienes, y considera su pérdida como la mayor desgracia imaginable.

Naturalmente, no faltan autores que ven en estos versos una denuncia de la idolatría cultural, relacionándolos con las afirmaciones de 4-5. Unas palabras de Watts resumen esta postura, compartida también por Bič: «El juicio contra los falsos adoradores afectará a mercaderes y cambistas, que se han beneficiado vendiendo figurillas y objetos de culto»²⁶. Triste manera de empobrecer un texto profético por aferrarse a un punto de partida equivocado.

Pasemos al tercer oráculo (vv. 12s):

²⁴ *Commentarius grammaticus historicus in Prophetas Minores*, 1840. Sus palabras textuales pueden verse también en Van Hoonacker, *Les douze*, 514.

²⁵ ATD 25, 65.

²⁶ *The Books*, 160. Cf. Bič, *Trois prophètes*, 57.

«Entonces registraré a Jerusalén con linternas, para pedir cuentas a los que se sienten seguros²⁷ reposando sobre sus heces, a los que piensan: "Dios no actúa ni bien ni mal". Sus riquezas serán saqueadas, sus casas derribadas (las casas que construyan no las habitarán, de las viñas que planten no beberán vino)»²⁸.

De nuevo se dirige el profeta a un grupo concreto de personas, a las que describe reposando tranquilamente sobre sus heces. Como mejor puede explicarse esta metáfora, tomada del mundo de la viticultura, es a través de Jr 48,11: «Moab reposó desde joven tranquila sobre sus heces: no la trasvasaron de una vasija a otra, no fue al destierro; así conservó su gusto y no alteró su aroma»²⁹.

Se trata, pues, de personas que no han sufrido calamidades, a las que todo les va bien y se sienten seguras. En qué ponen su seguridad lo deja claro el v. 13: en sus riquezas (*hylm*) y posesiones (*btybm*). Y esto impide que Dios tenga para ellas el más mínimo sentido. No niegan su existencia, pero tampoco les dice nada; se ha convertido en un ser lejano, impersonal, «que no actúa ni bien ni mal». A los protagonistas de este oráculo sólo les interesan los hechos concretos, lo que es capaz de transformar la realidad de modo visible, dando seguridad y bienestar o provocando desgracias y ruina. Y estos hombres, después de años de vida cómoda y tranquila, han llegado al convencimiento de que la fuerza capaz de modelar el mundo, actuando bien o mal, no es Dios, sino la riqueza. Por eso les parece absurdo prestar la más mínima atención al Señor; sólo tiene sentido aumentar las posesiones y disfrutar de ellas.

La mayoría de los comentaristas advierte esta contraposición entre Dios y la riqueza. Según Elliger, el pecado de estos hombres es «el típico bienestar 'burgués', que se contenta con los bienes terrenos y no toma en serio a Dios»³⁰. Deissler los describe como «los ricos, en quienes el oro y la plata han ahogado todo sentimiento religioso»³¹. Junker dice de ellos que «están tan preocupados

²⁷ El contexto y la semejanza con Jr 48,11 surgieron como muy probable leer *bašša 'ananim* en vez de *ba 'anašim* (Elliger) o insertar esta palabra, pensando que se ha perdido por *haplografía* (Rudolph). Sobre la interpretación que hace Sabottka de esta frase, cf. la nota 29.

²⁸ El verso 13b se inspira en Am 5,11. Según Rudolph, esto no es motivo para dudar de su autenticidad. Pero debemos reconocer que esta afirmación supone un «anticlímax» después de lo dicho en 13a (Elliger).

²⁹ Sabottka niega que Jr 48,11 sirva para explicar el texto de Sofonías. En vez de traducir *šemarim* por «heces» le da el sentido de «vino excelente», de solera (cf. Is 25,6). Y el verbo *qapa'* no significaría «reposar», sino «estar embotado, aturdido» por la borrachera. Creo que esta interpretación también es posible. Por otra parte, Sabottka estaría de acuerdo con el sentido que damos al oráculo de Sofonías, ya que entiende *šš* como «señor», miembro de la clase alta (cf. *Zephania*, 48s).

³⁰ ATD 25, 65.

³¹ SBPC VIII/1, 447.

por las ganancias y la riqueza, que no se interesan por Dios»³². Según Bič, «el pueblo vive para los bienes temporales y su vida no tiene otro sentido»³³.

En definitiva, los tres grupos descritos en los versos 8-13, a los que se anuncia el juicio de Dios, no están relacionados con los pecados culturales denunciados en 4-5. Más bien se hallan en la línea del v. 6: gente que «apostata del Señor». Dios ha desaparecido de su centro de interés para ceder el puesto a una actividad criminal (8s), a una actividad comercial (10s) o a una postura de seguridad y de disfrute de los bienes materiales (12s). Lo común a estos tres grupos (sin olvidar que el segundo oráculo abarca a todos los habitantes de Jerusalén) es que para ellos lo único importante es enriquecerse. La codicia se ha apoderado por completo del corazón humano. El dinero sigue siendo el dios en el que depositan toda su confianza.

Esta última frase puede parecer exagerada o afirmar más de lo que dice el texto. Sin embargo, la idea se halla claramente en 1,18a. Después de describir en los versos 14-16 el «día del Señor» como un momento de castigo, el 17 presenta a Dios acosando mortalmente a los pecadores. En situaciones como ésta, sabemos que el hombre siempre confía en algo que le salve. En Os 11,7 el hijo rebelde piensa escapar de la espada gracias a la protección de Baal. En Miq 2,7 y 3,11b las autoridades y los ricos esperan librarse de la catástrofe gracias a la ayuda de ese falso dios que se han inventado y al que dan el nombre de Yahvé. En Is 30,16 la confianza se deposita en el ejército.

Los personajes denunciados por Sofonías no son distintos de sus antepasados. También ellos ponen su confianza en algo que les parece absoluto: el oro y la plata. Pero tampoco esto les servirá de nada el día de la cólera del Señor. Pensar que el oro y la plata se refieren a los ídolos, como considera probable Watts, no es más que una sugerencia poco feliz, que destruye la íntima conexión de este verso con los oráculos anteriores. Sin duda se trata de ídolos; pero no de esos en los que piensa Watts, sino de los bienes terrenos absolutizados y divinizados.

En resumen, el capítulo primero de Sofonías nos describe la situación de Judá y Jerusalén como un estado de apostasía absoluta del Señor. Esta idolatría tiene sin duda un matiz cultural, de veneración a dioses extranjeros (vv. 4-5). Pero tiene también un matiz socioeconómico, de culto a los bienes de este mundo. Y este segundo aspecto es el que más desarrolla el capítulo. Por consiguiente, la interpretación que pretende resaltar al máximo la idolatría cultural, interpretando todas las afirmaciones del profeta en este sentido, me parece injusta con Sofonías. Hay que tener muy en cuenta que él nos describe una «disposition mammoniste», como afirma expresamente Van Leeuwen al hablar de este profeta³⁴.

³² HSAT VIII, 3/II, 73.

³³ *Trois prophètes*, 58.

³⁴ Cf. *Le développement du sens social*, 92.

JEREMIAS

Una lectura superficial del libro de Jeremías puede producir la impresión de que este profeta no concedió especial importancia a los problemas sociales y a la actitud de codicia subyacente. La idolatría cultural, con sus distintas facetas de culto a Baal, a Molok, a la Reina del Cielo, parecen preocuparle mucho más que a sus predecesores, en una línea semejante a la de Oseas. Por otra parte, la reelaboración deuteronomista insistió preferentemente en este aspecto.

Sin embargo, esta impresión es precipitada e inexacta. Para Jeremías, lo más importante es que el hombre preste atención a la voz de Dios, abriéndole su corazón. Y esa palabra del Señor tiene unas implicaciones sociales muy concretas. Bastaría un solo texto, el famoso discurso del templo (7,1-15), para demostrarlo. Porque estas palabras son una síntesis perfecta de la predicación del profeta. Y las consecuencias que le traen, poniéndolo en peligro de muerte (cf. Jr 26), preludian lo que será su destino.

Otros muchos oráculos reflejan su profundo interés por las cuestiones sociales. Recordemos las exhortaciones a la dinastía davídica, donde la práctica de la justicia y del derecho aparecen como la única garantía de subsistencia (21, 11s; 22,1-5); la dura crítica al rey Yoyaquim (22,13-19); la indignación del profeta cuando las personas importantes de Jerusalén vuelven a esclavizar a quienes habían manumitido poco antes (34,8-22).

Por consiguiente, podemos hacer nuestras las palabras de Westermann: «La denuncia social forma parte de la predicación de Jeremías con carácter tan fundamental como en los casos de Amós e Isaías. Es cierto, por lo que respecta al número de oráculos del profeta que hemos recibido, que esta acusación va detrás de otras; sin embargo, tenemos noticias seguras de su vigencia desde los primeros tiempos hasta los últimos años de la actividad del profeta. Además, las palabras que hemos recibido son tan radicales y abarcales que probablemente no constituyen más que una pequeña parte de todo cuanto fue enviado a decir Jeremías a propósito de las faltas y defectos de la vida social de su tiempo»¹.

A continuación intentaré demostrar que Jeremías denuncia entre sus contemporáneos una actitud de codicia que afecta a los grupos más diversos: desde los poderosos, incluido en cierto caso el rey, hasta el pueblo.

Las primeras afirmaciones sobre el tema las encontramos en 5,26-28 y 6,13. Pero sería un error considerar estos versos aisladamente; para interpretarlos y valorarlos como es debido resulta necesario tener en cuenta el contexto.

¹ Comentario al profeta Jeremías, 111.

Los primeros capítulos del libro avanzan de forma implacable. Después de justificar el profeta su vocación nos habla del pecado y la conversión (2,1-4,4). Antiguos oráculos dirigidos al Reino Norte² aparecen ahora aplicados a Judá y Jerusalén, en un deseo expreso de que el pueblo se convierta (cf. 4,3-4). Pero esta exhortación parece caer en el vacío, y la llamada a la conversión cede el puesto al anuncio de la guerra como castigo merecido (4,5-31).

Los capítulos 5-6, en los que se insertan los textos mencionados al principio, intentan justificar esta declaración de guerra por parte del Señor. Si tenemos en cuenta que el tema del pecado ya lo trató el capítulo segundo, esta nueva justificación puede parecer innecesaria. Pero no lo es de ningún modo. Entonces las acusaciones eran más genéricas y se referían sobre todo a las circunstancias del Reino Norte, que sin duda eran también bastante válidas para Judá. Pero ahora se va a desvelar más claramente el pecado del Sur, que justifica el castigo divino. Y estos pecados no se orientan en la línea del culto, sino en la ética, como demuestra la insistencia en la justicia desde los primeros versos (cf. 5, 1.4.5), y en la línea de la fidelidad a Dios (*'mwnh*).

Aunque estos dos capítulos parecen un conglomerado de oráculos independientes, tienen una unidad manifiesta. La idea de fondo que engarza estos fragmentos es el recuerdo de la catástrofe de Sodoma (Gn 18,23ss), a la que alude el profeta en otro de sus textos (23,14). En aquella ocasión, el Señor estaba dispuesto a perdonar con tal de encontrar en la ciudad diez personas honradas (Gn 18,32). Al no hallarlas, la ruina fue inevitable.

Algo parecido ocurre aquí. Dos veces ordena Dios que se examine Jerusalén para ver si se encuentra en ella «alguien que practica la justicia y busca la verdad» (5,1), para ver si hay racimos en la viña (6,9). En ambas ocasiones, el fracaso del profeta es absoluto.

El primer examen (5,1-6,8)³ comienza por la gente sencilla, a la que el profeta disculpa a causa de su falta de preparación y de conocimientos. Pero el resultado es peor aún entre los poderosos (*gdlym*). Los beneficios que Dios les ha concedido (*w'sb'*: 7b) sólo han servido para que se dejen llevar por la lujuria (7b-8); además, han cortado radicalmente con Dios (12) y desprecian a los profetas. Pero la acusación más extensa que les hace Jeremías es la de injusticia (vv. 26ss):

«26 Hay en mi pueblo criminales
que ponen trampas como cazadores⁴
y cavan fosas para cazar hombres.

² Sobre la actividad de Jeremías en el antiguo Reino Norte, cf. E. Vogt, *Geremia*, 6-9; en las páginas 55-61 confirma que los oráculos de los capítulos 2-3 estaban dirigidos originariamente a los israelitas del norte.

³ Generalmente los capítulos 5-6 son considerados como dos unidades relacionadas, pero independientes (Giesebrecht, Rudolph, Weiser, Nötscher). Aunque la cuestión es secundaria, pienso que 6,1-8 es el «balance final» del primer examen realizado por el profeta. De hecho, 6,9 constituye una orden semejante a la de 5,1.

⁴ La traducción de estas palabras es conjetural. Pero todos los comentaristas están de acuerdo en que la metáfora subyacente es la de la caza.

- 27 Como una cesta está llena de pájaros,
están llenas sus casas de fraudes.
Así es como medran y se enriquecen,
28 engordan y prosperan⁵;
rebotan de malas acciones⁶,
se desprecupan del derecho,
no defienden la causa del huérfano
ni sentencian a favor de los pobres».

Aunque el v. 28 puede suscitar la impresión de que el oráculo se dirige contra los jueces, parece preferible relacionarlo con todas las personas importantes de Jerusalén que han llegado a conseguir una posición económica muy ventajosa (cf. 27b). El *gdlyw* de 27 es una referencia bastante clara a los *gdlym* del v. 5. Y el contraste entre estos dos versos es muy significativo. Para Jeremías, teóricamente, lo que debe caracterizar a los poderosos es que «conocen el camino del Señor, el precepto de su Dios» (v. 5). Las palabras siguientes del profeta pusieron ya en tela de juicio esta idea. Ahora se destruye por completo. Lo que caracteriza a los poderosos no es su conocimiento de la voluntad de Dios, sino su intención de enriquecerse, sin miedo a emplear los sistemas más crueles.

Las palabras de Jeremías no nos sorprenden. Podemos decir que lo único original suyo es la metáfora de la caza. Las restantes afirmaciones nos resultan de sobra conocidas por los profetas anteriores. Encontramos la misma crueldad que denunciaban Amós y Miqueas, aunque Jeremías no resalta el aspecto sangriento, sino la astucia de los malvados y la imposibilidad de defenderse de sus trampas. De todos modos, el resultado es el mismo, y las palabras *btlyhm ml'ym mrmh* se insertan en la serie ya conocida de *b'srym hms wšd b'rmyntwtyhm* (Am 3,10) y *hml'ym byt dnyhm hms wmrh* (Sof 1,9).

Esta primera parte del oráculo parece referirse, como decía antes, a todos los personajes importantes de Jerusalén. El v. 28 es posible que se dirija principalmente a los jueces, acusándolos de despreocuparse de administrar justicia cuando las personas interesadas carecen de bienes para recompensarlos.

Pero hay algo que une a ambos grupos: su deseo de enriquecerse, de medrar y de vivir cómodamente (27b.28a). Esta serie de injusticias representa para Jeremías una de las causas principales del castigo divino, incluso por encima de la corrupción que notamos en otros ámbitos, del ateísmo práctico o del re-

⁵ El sentido de *šr* no es seguro. Giesebrecht, Nötscher y Weiser traducen «wurden feist»; Rudolph, «sind dick geworden». Siguen la misma línea de Aquila, Símmaco, Teodoción y la Vulgata. El Targum tradujo «hacerse rico», leyendo probablemente *šr*.

⁶ La traducción de *dibré rā* por «malas palabras» parece encajar mal en el contexto. De acuerdo con Giesebrecht, prefiero interpretar *dabar* en el sentido de «cosa», en esta ocasión con el matiz concreto de «acciones». De igual modo traduce Nötscher. Rudolph lee *azrā b'ribō rā* y traduce: «Defienden al malvado en su causa». Giesebrecht y Nötscher proponen además terminar esta oración con el *w'yašlīhū*.

chazo de los profetas. La conclusión de este primer examen parece confirmarlo. A un nuevo anuncio de la invasión enemiga (6,1-5) sigue el balance final (6, 6-8). Jerusalén se halla sumida en la opresión (*klb šq bqrbb*: 6b), repleta como Samaría de violencias y crímenes (*hms wšd*), de golpes y heridas (*bly wmkh*). Y, sin duda, los principales responsables de esta situación son los mismos poderosos de los que habla 5,26ss. No obstante las diferencias de estilo, Jr 5,1-6,8 coincide bastante con Sof 1. En ambos casos decreta Dios un castigo de Jerusalén y en ambos se resaltan los pecados de injusticias, provocados por el afán de enriquecerse.

El segundo examen de Jerusalén (6,9-30) conduce a los mismos resultados. En esta ocasión destaca el profundo desprecio que siente el pueblo hacia la palabra de Dios: se niega a escuchar (vv. 10a.17.18), la desprecia (10b), rechaza la ley del Señor (18b). Sólo hay una cosa a la que todos, pequeños y grandes, conceden importancia: a ganar dinero (*klw bwš' bš'*: 13a). Sin duda, Jeremías critica también pecados concretos, como el de los sacerdotes y profetas que alientan en el pueblo falsas esperanzas (13b-14). Pero el v. 13a hay que leerlo recordando la distinción hecha por Jeremías durante su primer examen entre la gente humilde y los poderosos. En este punto todos coinciden. Sin duda, los poderosos tienen más culpa, ya que consiguen sus ganancias a base de injusticias. Pero la constatación fundamental de Jeremías —que repetirá más tarde Ezequiel— es que todo el pueblo está corrompido por el afán de enriquecerse. Ante esto, la palabra de Dios pierde interés. Siglos más tarde, Jesús denunciará el mismo hecho con una frase lapidaria: «Los agobios de la vida, la seducción de la riqueza, ahogan la palabra y queda estéril» (Mt 13,22 par.).

Esta denuncia de Jeremías en los capítulos 5-6 adquiere especial relieve si recordamos que dichos textos formaban parte del volumen redactado el año cuarto de Yoyaquim y leído por Baruc en el templo. No se trata de unos oráculos más entre otros muchos. Son una síntesis de esas palabras con las que Dios pretende convertir a su pueblo, el resumen de veintidós años de predicación⁷. Y resulta muy significativo que después de tanto tiempo Jeremías nos ofrezca como valoración de conjunto esta codicia que ha corrompido a las personas poderosas de Jerusalén y que ha llegado a afectar incluso a la gente más sencilla. En este sentido, la predicación de Jeremías ofrece un elemento nuevo, que lo sitúa por delante de los profetas estudiados anteriormente y lo convierte en precursor de la mentalidad de Jesús: el culto a los bienes de este mundo no se da sólo entre los poderosos y ricos; amenaza también a los pobres.

Los restantes textos de Jeremías sirven para completar esta visión de conjunto. La codicia de los poderosos volvemos a encontrarla en 34,8-22, el discurso sobre la manumisión de los esclavos⁸. Durante el asedio de Jerusalén

⁷ Acepto que la vocación de Jeremías tuvo lugar el año 627/6. Véase una discusión reciente del problema en T. W. Overholt, *Some Reflections*. Este autor no encuentra dificultad para admitir dicha fecha.

⁸ Un estudio muy detallado de este texto, en H. Weippert, *Die Prosareden*, 86-106. Cf. M. David, *The Manumission of Slaves under Zedekiah*: OTS 5 (1948) 63-79; N. P. Lem-

en tiempos de Sedecías, y a impulsos del rey (v. 8), se tomó esta decisión ante el Señor y se selló con un pacto. El v. 19 nos indica quiénes fueron sus protagonistas: los dignatarios (*šrym*) de Judá y de Jerusalén, los eunucos, los sacerdotes y el controvertido *'m b'rs*. Los motivos que los impulsaron a tomar esta decisión no quedan totalmente claros. Leyendo el texto tenemos la impresión de que eran básicamente religiosos, con ánimo de agradar al Señor y conseguir su ayuda en un momento tan difícil. Es probable que hubiese también otros motivos nada espirituales: la dificultad de mantener a los esclavos en aquellas circunstancias (Duhm, Volz), o el deseo de reforzar las tropas de defensa (Rudolph, Lemche). Lo cierto es que, coincidiendo con la retirada provisional del ejército babilonio (v. 21b), todos los señores revocan su decisión y rompen el pacto. El motivo tampoco se nos dice en esta ocasión. Pero es indudable que se trata de recuperar un beneficio perdido.

El texto es interesante porque nos muestra la doble vertiente del pecado de codicia, en relación con Dios y con el prójimo: con respecto al primero, esta acción concreta significa la ruptura de un pacto contraído en su presencia, equivale a profanar su nombre (16a). Con respecto al segundo, equivale a destruir las rectas relaciones; el prójimo, que es ante todo un «hermano» (9b.14), pierde su condición de tal para convertirse simplemente en «esclavo».

Pero, dentro de la crítica a los poderosos, donde queda mejor reflejada la acusación de codicia es el oráculo dirigido contra el rey Yoyaquim (22,13-19), interesante al mismo tiempo por ser un ejemplo concreto de lo que Miqueas llamaba «construir a Jerusalén con sangre».

El oráculo arranca de un hecho específico: la construcción de un nuevo palacio en una época en la que las difíciles circunstancias económicas no aconsejaban el despilfarro⁹. Yoyaquim desea una residencia más espaciosa, más confortable y elegante. Esto resulta ya sospechoso a Jeremías; de acuerdo con la tradición, lo que debe distinguir a un rey no es el lujo, sino la práctica de la justicia¹⁰. Y en esto Yoyaquim falla por completo; edifica su casa «haciendo trabajar de balde al prójimo y no pagándole su salario» (v. 13).

Sin embargo, Jeremías no se queda en el detalle concreto. Hace un diagnóstico del rey, revelándonos sus sentimientos más profundos. Y esto lo lleva a cabo contrastando su postura con la de su padre (v. 16). Josías «comía, bebía

che, *The Manumission of Slaves - The Fallow Year - The Sabbatical Year - The Yobel Year*: VT 26 (1976) 38-59, espec. 51ss.

⁹ Aun suponiendo que el tributo de 2 Re 23,35 no fuese pagado por la corona ni por todo el país, como piensa Malamat, *The Twilight of Juda*, 127, indudablemente la época debía de ser muy dura desde el punto de vista económico.

¹⁰ Sobre el ideal monárquico en el antiguo Israel puede verse S. Mowinckel, *El que ha de venir*, 24-105. En un breve resumen afirma este autor: «El quehacer fundamental del rey es servir a Yahvé en calidad de agente suyo para impartir su justicia y el beneficio de la alianza a los hombres. Sólo es un verdadero rey si 'conoce' a Yahvé y la ley de su esencia moral» (p. 104).

y lo pasaba bien»¹¹, pero concedía especial importancia a la práctica de la justicia y del derecho en favor de los pobres y miserables. En una palabra: «conocía a Dios».

Se ha discutido mucho sobre el sentido de la fórmula «conocimiento de Dios» (*d't 'lbym*), especialmente en Oseas. Durante años predominó la interpretación subjetiva, «práctica», ética, de una piedad activa¹². Wolff dio la primacía al aspecto intelectual, «teológico». Quizá lo más acertado sea una síntesis de ambas interpretaciones, ya que el aspecto intelectual incluye necesariamente una postura concreta ante Dios y ante los hombres¹³. La formulación de Clements resulta muy adecuada: «Este conocimiento de Dios no era una experiencia subjetiva de comunión con él; contenía unas tradiciones positivas y objetivas con respecto a la historia y la ley, que definían la naturaleza y sentido de la alianza. Naturalmente, este conocimiento objetivo debía llevar a una experiencia de comunión con Yahvé»¹⁴.

Un texto de Jeremías donde vuelve a salir este tema (9,1-5) demuestra que el conocimiento de Dios se relaciona con la actitud adoptada ante el prójimo. Esto no significa que tal conocimiento se agote en la práctica de la justicia interhumana, en la observancia de una serie de normas éticas. Como indica Clements, todo esto debe llevar a una experiencia de comunión con Yahvé, a tener la vida centrada en el Señor. Así vivió Josías.

Por el contrario, Dios no entra en la perspectiva de Yoyaquim: «No tienes ojos ni corazón más que para la ganancia» (17a). Al *'otî* se opone el *biš'eka*, el ídolo que el rey ha colocado en lugar de Yahvé. La acusación del verso 17 nos recuerda la idea deuteronomica de que el corazón debe estar completamente puesto en Dios, como exigencia fundamental del primer mandamiento (cf. Dt 4, 29; 6,5; 10,12; 11,13). Sólo que en el caso de Yoyaquim no se trata de un corazón dividido entre Yahvé y la riqueza, sino plenamente entregado a los bienes de este mundo. Toda su persona está orientada hacia ellos, y la riqueza domina sus sentimientos y deseos más profundos¹⁵. Como indica Rudolph, la codicia es el móvil de todas las acciones del rey, y esta codicia no se echa atrás ni siquiera ante la opresión del prójimo débil¹⁶.

¹¹ Cf. BHS. Según Mowinckel, «el significado de 15b no está perfectamente claro. O bien vivía de forma modesta, como cualquier otro hombre, o gozaba de todo lo bueno. En la antigua inscripción aramea de Hadad 1.9 'comer y beber' significa gozar de una vida tranquila y feliz» (*El que ha de venir*, 102, nota 368).

¹² El resumen de las diversas posturas puede verse en Wolff, «*Wissen um Gott*» bei Hosea, 185s. Sobre la controversia posterior, cf. J. L. McKenzie, *Knowledge of God in Hosea*: JBL 74 (1955) 22-27, y la dura crítica de E. Baumann, «*Wissen um Gott*» bei Hosea als *Urform von Theologie?*: EvTh 15 (1955) 416-425.

¹³ Así, por ejemplo, W. Schotttroff, *yada'*, 694.

¹⁴ *Prophecy and Covenant*, 55s.

¹⁵ Sobre el corazón como sede de sentimientos y deseos, cf. Wolff, *Antropología del AT*, 68-70.

¹⁶ «En el verso 17 descubre (Jeremías) a Yoyaquim la raíz de toda su actividad: la codicia» (HAT 12, 121).

Jeremías coincide con los profetas anteriores al decir que este nuevo dios es sanguinario. No es posible contentarlo y conseguir sus favores más que a base de sangre inocente y de practicar la opresión (17b), idea anunciada ya al comienzo del oráculo (13b). Como víctimas de esta codicia del rey aparecen la justicia (*mšpṭ*), el derecho (*šdq*) y el prójimo (*r'*).

La forma en que Jeremías enjuicia este hecho contrasta fuertemente con las palabras del rey en el v. 14. El sólo habla de un amplio edificio, de sus salas superiores, sus ventanas, su revestimiento de cedro y su decoración. Yoyaquim no estaría dispuesto a admitir que diviniza la riqueza, ni siquiera la menciona. Pero las palabras del profeta lo afirman al descubrir la actitud profunda que se esconde tras la conducta del rey. Esto nos recuerda lo dicho en el capítulo anterior a propósito de las alianzas: ningún judío de los siglos VIII-VI habría admitido que estaba divinizando a Egipto, Asiria o Babilonia. Pero lo importante no es lo que el hombre piensa de sí mismo, sino el juicio que Dios emite sobre él.

Jeremías nos descubre otra posible actitud idolátrica ante los bienes de este mundo. En este caso no se trata del deseo de tener más, sino de poner la confianza en dichos bienes. Así lo afirma 9,22-23:

«Así dice el Señor:

No se gloríe el sabio de su saber,
no se gloríe el soldado de su valor,
no se gloríe el rico de su riqueza.

Quien quiera gloriarse que se gloríe de esto:
de conocerme acertadamente¹⁷

(sabiendo) que yo soy el Señor,
que en la tierra establece la lealtad,
el derecho y la justicia
y se complace en ellas».

Estas breves palabras representan uno de los muchos puntos de contacto de Jeremías con los sabios¹⁸, aunque esto no es motivo para dudar de su autenticidad. Desde nuestro punto de vista, la importancia fundamental del texto radica en que nos presenta tres posibles ídolos del hombre: la sabiduría, el valor y la

¹⁷ Interpreto el infinitivo absoluto *baškel* en sentido adverbial. Las traducciones habituales presentan el inconveniente de que establecen la antítesis a nivel de verdadera y falsa sabiduría. Esto podría ser válido si sólo tuviésemos en cuenta 22a. Pero la oposición que establece el pasaje no es ésa, sino entre sabiduría, valor y riqueza por una parte y conocimiento de Dios por otra. Un uso parecido de *baškel* puede verse en Prov 1,3. Otras traducciones que considero probables son: «poner la atención en conocerme», interpretando *škl* en el sentido de «fijarse en» (cf. Brown-Driver-Briggs); o «conocerme y comprenderme», considerando *ʾoṯi* como complemento de los dos verbos (así, McKane, *Prophets and Wise Men*, 89).

¹⁸ Sobre el tema, cf. E. Hernando, *Profetas y sabios. Contactos del profeta Jeremías y sus discípulos con los sabios*: «Lumen» 19 (1970) 3-24.

riqueza. Muy poca intuición tuvo Duhm al calificar este oráculo de «innocuo e insignificante».

Lo que está en juego es la búsqueda de una realidad capaz de dar sentido a la propia existencia, que ofrezca seguridad, confianza y cierta garantía de éxito. Tal es el contenido de «gloriarse» (*hll hitp.*) en nuestro caso, igual que ocurre en el Sal 49,7, donde este mismo verbo aparece en paralelo con *hll*. Jeremías nos dice que el hombre tiende a poner su confianza en diversas realidades, según las cualidades o los bienes que posee. Sin embargo, frente a la multiplicidad de posibles refugios humanos sólo hay un verdadero punto de apoyo para todos los hombres: conocer a Dios tal y como es, como creador de unas relaciones justas entre las personas.

Encontramos la misma oposición del texto precedente entre el conocimiento de Dios y la riqueza (*šr*). La diferencia consiste en que aquí no se pretende acumular bienes; ya se poseen. Lo importante es saber si estos bienes pueden dar sentido pleno a la vida, asegurando el futuro y el éxito. El rico puede sentir esta tentación. Pero Jeremías niega rotundamente que tal postura conduzca a algo positivo. Aunque no aduce motivos concretos, da por supuesto que ninguna de estas realidades posee la consistencia necesaria para dar sentido a la vida y a la actividad humana.

Cuando se trata de riquezas adquiridas injustamente, el profeta es más explícito. Estas no pueden constituir un punto de apoyo porque son altamente traicioneras:

«Perdiz¹⁹ que empolla huevos que no puso
es quien amasa riquezas injustas:
a la mitad de la vida lo abandonan
y él termina hecho un necio» (17,11).

Sería erróneo interpretar el texto de Jeremías como simple constatación de experiencia, en una línea profana, sin el más mínimo matiz religioso. Es posible que originariamente se tratase de un dicho aislado²⁰. Pero si analizamos el contexto actual (17,5-13)²¹ encontramos un parecido bastante grande con 9,22s,

¹⁹ La traducción de *qore* por «perdiz» es la habitual entre los comentaristas y se encuentra ya en los LXX. Los rabinos pensaban en el ibis. Giesebrecht, que no está de acuerdo con estas identificaciones, se limita a traducir «pájaro».

²⁰ Así piensa, por ejemplo, Condamin: «sin relación perceptible con el contexto» (*Le livre de Jérémie*, 147).

²¹ Debo reconocer que mi interpretación no está avalada por ningún comentarista. Para Nötscher, 17,5-13 contiene cuatro oráculos relacionados todos ellos con la justa retribución, «pero sin que tengan relación entre sí, ni con los que preceden y le siguen» (HSAT VIII/2, 141). Rudolph distingue por una parte los versos 5-11, con tres oráculos de contenido religioso y moral general, y los versos 12-13, que representan una continuación no auténtica de 17,1-4 (cf. HAT 12, 98-100). Weiser distingue 5-11 y 12-18. Desde un punto de vista formal no cabe duda de que los versos 5-11 aparecen como oráculo del Señor, mientras 12-13 son palabras del profeta. Pero creo que esto no impide relacionarlos al intentar una visión de conjunto. En el verso 13 se hace una referencia explícita a los que abandonan

el texto anterior. También en este caso advertimos que el hombre se ha buscado unos puntos de apoyo en su vida: el poderío militar (17,5) y la riqueza injusta (17,11). La relación entre ambos oráculos sería aún más clara si admitiésemos con algunos autores que toda esta crítica se dirige contra alguno de los reyes contemporáneos, cosa muy posible, aunque sólo podemos darla como hipótesis²².

Teniendo en cuenta el contexto, la verdadera valoración de estos ricos que amasan tesoros injustos la encontramos en el v. 13. Su pecado no es sólo de estupidez; lo peor de todo es que han abandonado al Señor, «manantial de agua viva». Recordando la imagen de 2,13 podemos afirmar que el dios de los ricos, Mammón, es un aljibe tan agrietado como Baal. Ninguno de los dos puede garantizar la subsistencia. Ambos traicionan antes de que el hombre lo advierta.

Aun en el supuesto de que 17,11 carezca por completo de relación con el contexto, parece indudable que la crítica a la riqueza como transitoria y engañosa va en la misma línea que la crítica a los falsos dioses como engañosos e inútiles. Esta idea es fundamental para entender rectamente el juicio sapiencial sobre la riqueza, tema sobre el que volveremos más adelante.

Por último, si comparamos a Jeremías con los otros profetas estudiados, advertimos dos datos de especial importancia en su predicación. Primero, que la actitud de codicia no se limita a los poderosos; es una tentación para todos, pequeños y grandes (6,13a). Segundo, Jeremías denuncia una forma de culto a los bienes terrenos que no va en la línea de acumular, sino en la de la confianza depositada en ellos. Estos dos puntos serán desarrollados por autores posteriores. Y veremos que suponen una profundización notable en el tema que estudiamos.

al Señor, y aunque esta afirmación puede entenderse perfectamente por sí sola, no considero equivocado aplicarla a los personajes de los que se ha hablado antes. Además, la metáfora del agua tiene especial valor en los versos 8 y 13.

²² De hecho, los comentaristas no se ponen de acuerdo a la hora de identificar ese rey. Cornill, al que sigue Rudolph, afirmó que el redactor, al ensamblar los tres oráculos de los versos 5-11, estaba pensando en Sedecías. No obstante, la acusación de confiar en las ganancias injustas cuadra mucho mejor a Yoyaquim, como opina Weiser; a este rey se le podía acusar también de confiar en el poderío militar, tema de los versos 5ss (cf. Nötscher).

EZEQUIEL

Terminaremos nuestra visión de los profetas preexílicos con unos textos de Ezequiel. El gran interés de este profeta por las cuestiones culturales no le impidió preocuparse muy en serio por las injusticias que se cometían en su tiempo. La mejor prueba de ello la tenemos en el famoso capítulo 34, donde describe los tremendos abusos de las autoridades (vv. 2-10) y las grandes diferencias dentro del pueblo (vv. 17-24).

Igual que en los casos anteriores, nuestra atención no se centra en los oráculos sociales por sí mismos; nos limitaremos a resaltar las afirmaciones relacionadas con la codicia y las riquezas. Como punto de partida tenemos un texto muy significativo, ya que describe la actitud de los oyentes del profeta (33, 30-33): «Hijo de Adán, tus paisanos ... acuden a ti en tropel y mi pueblo se sienta delante de ti; escuchan tus palabras, pero no las practican; con la boca dicen lisonjas¹, pero² su ánimo anda tras la riqueza (*bs'*). ... Escuchan tus palabras, pero no las practican...».

El peso de este pasaje recae en el contraste entre escuchar (*šm'*) y practicar (*šb*) la palabra de Dios. Lo primero resulta curioso, entretenido; lo segundo, muy duro. Y el pueblo se queda con la parte cómoda. Al decir esto nos movemos a nivel de constatación de hechos, sin profundizar más. Sin embargo, el v. 31 se sitúa a nivel más profundo e intenta darnos la causa de esta actitud. La frase es bastante difícil de entender y traducir, sobre todo en su primera parte. Pero cuadra bien en el contexto y no parece necesario considerarla glosa posterior (en contra de Hölscher y Zimmerli). Tenemos una afirmación muy parecida a la de Mt 13,22 par., donde la seducción de la riqueza ahoga el mensaje. Este es el motivo por el que los oyentes de Ezequiel no ponen en práctica sus palabras.

El profeta (o el glosador, en caso de aceptar la opinión de otros autores) usa una expresión (*blk'brj*) que denuncia con frecuencia una actitud idolátrica³. El hombre deja de caminar en pos de Dios para emprender el sendero de otros

¹ El sentido de *'agabim*, bastante claro en el verso siguiente («amoríos»), resulta aquí difícil de entender. Zorell traduce «signos de admiración y complacencia, aplausos»; en la misma línea, Zurro y Alonso Schökel («lisonjas»). La mayoría adopta la cómoda postura de cambiar *'agabim* por *k'zabim* (Cornill, Herrmann, Toy, Cooke, Fohrer y los diccionarios de Brown-Driver-Briggs y de Koehler-Baumgartner).

² Leo *w'abaré* con los LXX.

³ Cf. G. Sauer, *blk*, 490.

dioses. En Ez 20,16 tiene por complemento *glwlym*; y en 11,21 (corrigiendo con BHS), *šqwš* y *tw'bh*. En estos dos casos podemos decir que Ezequiel comparte por completo una forma de expresión típicamente deuteronomista y deuteronomista (cf. Dt 4,3; 6,14; 8,19; 11,28; 13,3; 28,14; Jue 2,12,19; 1 Re 11, 5,10; 18,18; 21,26; 2 Re 13,2; 17,15), que encontramos también en Jeremías (2,5.8.23.25; 7,6.9; 8,2; 9,13; 11,10; 13,10; 16,11; 25,6; 35,15).

Sin embargo, en la fórmula *halak 'abarê X* (donde *X* tiene generalmente el valor de Baal, «otros dioses», Astarté, Milkón, etc.), Ezequiel introduce un cambio muy significativo. El complemento no es ahora ningún dios extranjero, sino la riqueza (*bš'*). Ya dijimos que este término equivale a Mammón. Por consiguiente, esta frase tan breve tiene la misma fuerza que Mt 6,24 o Col 3,5 a la hora de presentar la codicia como forma de idolatría. El dinero acapara por completo el corazón de los oyentes de Ezequiel y les impide poner en práctica la palabra.

Esta misma oposición entre Dios y la riqueza la encontramos en el oráculo sobre la ciudad sanguinaria (22,1-16), que podemos considerar formado por una requisitoria del fiscal (1-12) y la sentencia pronunciada por el juez (13-16)⁴. El *leitmotiv* de este pasaje no lo constituye el dinero ni la codicia, sino la sangre (*dm/dmym* aparece siete veces: vv. 2.3.4.6.9.12.13), término con el que designa Ezequiel no sólo la opresión social, sino también los pecados culturales⁵. Esta ambivalencia hace que el oráculo resulte un tanto confuso en el desarrollo de la acusación, mezclando los delitos sociales, culturales y sexuales. Pero es importante advertir que la sangre está especialmente relacionada con los delitos sociales y el afán de enriquecerse, como lo demuestra el paralelismo que establece el verso 13 entre *bš'* y *dm*.

Así se comprende también que el tema del dinero y de la opresión social se encuentre tan desarrollado (*bš'*, *šbd*, *nšk*, *trbyt*, *qll*, *ynh*). La codicia no respeta a emigrantes, viudas, huérfanos, ni siquiera a los propios padres⁶. La confusa y apasionada enumeración del profeta parece que debería terminar presentando una situación caótica. Sin embargo, las palabras finales de la requisitoria nos producen una gran sorpresa: la ciudad no ha terminado en el caos, sino en la riqueza (*wtbš'y*: 12b). Pero esta riqueza sólo ha podido conseguirla a costa de olvidarse de Dios (*'ty škbt*). Estas últimas palabras coinciden completamente con el veredicto de Os 2,15 (*'ty škbb*). La única diferencia consiste en que el rival de Dios ha cambiado. Mientras en Oseas el pueblo se olvida de Dios siguiendo a Baal, en Ezequiel se olvida del Señor buscando enriquecerse.

⁴ Cf. L. Alonso Schökel, *Ezequiel*, 144. Para este autor, las tres piezas que componen el cap. 22 pueden leerse «como una nueva unidad, no muy rigurosas». Zimmerli considera unidad los versos 1-16, en contra de Van der Born, que juzga los versos 13-16 añadidos posteriormente.

⁵ Cf. Zimmerli, BK XIII/1, 507.

⁶ El verbo *qll* expresa la contravención del precepto de honrar (*kbd hi.*) a los padres. Probablemente ambos verbos tienen en este contexto un matiz económico; al menos no puede excluirse tal aspecto. *kbd hi.* implica sustentar a los padres; *qll*, privarlos de ayuda económica. Agradezco esta sugerencia a los profesores J. Mateos y L. Alonso Schökel.

Lo que el v. 12 atribuye a toda la ciudad se aplica más explícitamente a las autoridades (*šrym*) en 22,27. La riqueza aparece como el único valor absoluto, y con tal de conseguirla (*lm'n bš' bš'*) se vuelven lobos sanguinarios que derraman sangre y eliminan gente. Pero este pecado no es exclusivo de las autoridades en la mentalidad de Ezequiel. El oráculo 22,23-31, uno de los textos posteriores al año 586 que pretende justificar la catástrofe de Jerusalén, enumera cinco grupos de personas que han contribuido a fomentar una situación de injusticia totalmente intolerable para Dios: príncipes (*našit*, con BHS), sacerdotes, autoridades, profetas y terratenientes. De los primeros se dice expresamente que «arrebatan riquezas y objetos preciosos». De los otros grupos no se afirma de modo expreso esta actitud de codicia. Pero pienso que la frase 22,27, única oración final de todo el oráculo, constituye la clave para interpretar las intenciones de todos estos sectores de la población.

Un último texto nos da la clave que explica esta actitud. Se trata de 7,19, parcialmente inspirado en Sof 1,18:

«Tirarán a la calle la plata,
tendrán el oro por inmundicia;
ni su oro ni su plata podrán salvarlos
el día de la ira del Señor
porque fueron su tropiezo y pecado.
No les quitarán el hambre
ni les llenarán el vientre».

Es posible que las líneas 3-5 no pertenezcan al texto original, como piensa Zimmerli. Pero el ejemplo paralelo de Sofonías demuestra que la idea no se halla fuera de contexto. En el momento en que la cólera de Dios se abate sobre el pueblo, el oro y la plata son incapaces de ofrecer seguridad. El nuevo ídolo es tan inútil como los otros: incapaz de salvar (*P ywkl lšylym*), incapaz de satisfacer (*P ysb'w*, *P ym'w*). Entonces «tirarán a la calle la plata, tendrán el oro por inmundicia». Pero, mientras no se produzca este cambio radical, resulta claro que la riqueza es lo que más estiman y aquello en que confían. Por eso se nos dice que el oro y la plata fueron su tropiezo y pecado (*mškšwl 'wnm*); cumplen la misma función que los ídolos en Ez 14,3s.7; 44,12⁷. Acaparan el corazón del hombre y lo apartan de Dios.

En este texto podría objetarse que el oro y la plata son simples referencias a los ídolos, en la misma línea que Is 2,20 («aquél día arrojará el hombre sus ídolos de plata, sus ídolos de oro...»). La prueba más clara la hallaríamos en el verso siguiente (Ez 7,20): «Estaban orgullosos de sus espléndidas alhajas: con

⁷ El tema de la riqueza como trampa que hace caer se encuentra también en Dt 7,25, donde se prohíbe quedarse con el oro y la plata que recubren los ídolos porque «se convertirán en trampa para ti» (*twqš bw*). En Dt 7,16 se dice que los dioses son una trampa (*mwqš hw' lk*); por consiguiente, el Dt y Ez coinciden en atribuir a los dioses y a la riqueza la misma función: ambos apartan del Dios verdadero.

ellas fabricaron estatuas de sus ídolos abominables, pero yo los convertiré en inmundicia». No cabe duda de que Ez 7,20 se mueve en la misma dirección de otros textos bíblicos (Os 2,10; 8,4) que denuncian el poner la riqueza al servicio de dioses paganos.

Pero no creo que exista una relación original entre los versos 19 y 20. En este caso ha ocurrido algo semejante a lo que advertíamos en la primera parte a propósito de Ez 23,30; en este verso encontramos unas palabras («por contaminarte con sus ídolos») que desplazaban la atención del terreno político al religioso-cultural. Lo mismo ocurre aquí. El v. 20 desplaza el acento hacia una interpretación distinta, afirmando que la maldad del oro y de la plata consiste en haber sido puestos al servicio de dioses paganos. Pero esta interpretación, aunque sea en sí misma válida y tradicional, no debe hacernos caer en la trampa de aplicar la misma idea al v. 19. Aquí la maldad del oro y la plata radica en que el hombre les atribuye un poder salvífico, deposita en ellos su confianza y cae en el pecado.

En resumen, los textos de Ezequiel confirman lo dicho por los profetas anteriores. Existe entre sus contemporáneos, especialmente entre los poderosos, un afán de enriquecerse a costa del prójimo. Y lo han conseguido, aunque para ello se han visto obligados a convertir Jerusalén en una ciudad sanguinaria y olvidada de Dios.

Al mismo tiempo, Ezequiel aporta dos datos muy interesantes, ya que su formulación anticipa lo que dirá Jesús siglos más tarde.

En primer lugar, aplica la forma *blk 'hry*, típica del culto a los ídolos, a la riqueza. Es lo mismo que hará Jesús con la fórmula *douleîn X*, también clásica en el contexto de la idolatría, con respecto a Mammón.

En segundo lugar, y con cierto valor programático, Ezequiel afirma que el deseo de enriquecerse es uno de los principales obstáculos para poner en práctica la palabra de Dios. La intuición la habíamos encontrado ya en Jr 6,9-30. Pero Ezequiel la formula de modo más conciso y sin lugar a dudas, anticipando en seis siglos el principio de que «la seducción de la riqueza ahoga el mensaje y queda estéril» (Mt 13,22).

7

CONCLUSION

En esta segunda parte nos propusimos dos metas: demostrar que los profetas concibieron la codicia como una forma de idolatría y describir el culto a los bienes terrenos.

La primera ha sido prácticamente la única que nos ha ocupado en las páginas anteriores. Sin duda, no todos los textos tienen el mismo valor cuando queremos demostrar que los profetas vieron en la riqueza uno de los grandes rivales de Dios. En ciertas ocasiones, los textos sólo sirven para comprobar que el afán de enriquecerse domina a las distintas capas sociales. Pero en otras los oráculos proféticos adquieren mayor profundidad y nos hacen ver que los bienes de este mundo han llevado al hombre a olvidarse por completo de Dios. En este momento se nos habla claramente de una contravención del primer mandamiento, de un pecado de idolatría.

Las páginas que siguen las dedicaremos a describir esta forma de idolatría, sintetizando los resultados obtenidos en el análisis de los textos.

a) *El dios y sus dones*

Lo que más sorprende en este rival del Señor es su gran poder y su enorme influjo, que supera con mucho al de Baal o al de cualquier otra divinidad pagana. Baal se limitaba a conceder la lluvia, la fecundidad de la tierra, la abundancia de frutos. Es fundamentalmente un dios de campesinos y de necesidades primarias. Mammón proporciona lo mismo y mucho más. Concede tener grandes palacios, objetos costosos, banquetear espléndidamente, comer los mejores terneros del rebaño, beber vinos exquisitos, ungirse con excelentes perfumes. En una palabra: «vivir con lujo y darse la gran vida» (Sant 5,4).

Al mismo tiempo, su influjo social es mayor. Abre todas las puertas y dobla todas las voluntades, incluso la de muchos «celosos yahvistas». Infiere en los oráculos de los profetas y en la instrucción de los sacerdotes; ante él se inclinan los jueces y cambian sus declaraciones los testigos; domina sobre reyes, terratenientes y comerciantes.

Lo que los profetas pensaban del poder enorme de Mammón podemos expresarlo muy bien con unas palabras bastante retóricas del Crisólogo: «Imperat gentibus, iubet regnis, bella mandat, comparat bellatores, sanguinem vendit, agit mortes, prodit patrias, urbes destruit, subdit populos, arces urget, vexat cives,

foro praesidet, jus delet, fas nefasque confundit, at ad mortes usque tenendo, fidem tentat, violat veritatem, famem carpit, honestatem dissipat, solvit affectus, innocentiam tollit, pietatem sepelit, necessitudinem scindit, amicitiam subruit. Et quid plura? Hoc est mammona, dominus iniquitatis qui inique humanis et corporibus dominatur et mentibus»¹.

Sin embargo, los profetas no se dejan engañar por este poder manifiesto del dinero. Jeremías, en una línea muy semejante a la de la tradición sapiencial, indica que las riquezas «abandonan a la mitad de la vida» (17,11). Sofonías, seguido por Ezequiel, afirma que el oro y la plata no pueden salvar, no constituyen la garantía suprema de seguridad en esta vida. Amós, Isaías, Miqueas, ven en la carrera hacia los bienes de este mundo una carrera hacia la destrucción del propio país, especialmente de las capitales. Con palabras distintas, los profetas están de acuerdo con los sabios en que Mammón es un dios engañoso, incierto, traicionero. Tan falso como los dioses paganos, tan inseguro como las grandes potencias en las que el pueblo confía.

Existe un segundo rasgo de Mammón que resulta más discutible. Me refiero a lo siguiente: ¿son los bienes de este mundo indiferentes en sí mismos o esencialmente injustos? Si tenemos en cuenta que la mayoría de los oráculos constituyen una denuncia de las injusticias sociales de su tiempo, podemos concluir que las riquezas acumuladas por tales personas son esencialmente injustas. Y así se comprenden ciertas expresiones proféticas como 'oşrôt rešá' (Miq 6,9), *hamas wašod* (Am 3,10), *hamas umirmah* (Sof 1,9). Pero esto no significa que todo tipo de riqueza sea injusto, que los bienes de este mundo estén afectados por una maldad intrínseca. El más elemental sentido común hace pensar que no es así. Basta recordar un ejemplo muy significativo: Jeremías, que denuncia el afán de enriquecerse incluso entre sus contemporáneos pobres, no siente escrúpulo de compartir una herencia con los suyos (37,12) o de adquirir un campo (c. 32).

En otras palabras: los bienes de este mundo son indiferentes en sí mismos. El simple contacto con ellos no hace incurrir en pecado. Es la actitud del hombre la que los diviniza y les presta ese carácter de injusticia que advertimos en numerosas ocasiones. Igual conclusión que en la primera parte, al hablar de las grandes potencias.

b) Actitudes y acciones idolátricas

Si nos atenemos a los textos proféticos, la actitud fundamental que diviniza a los bienes de este mundo es la codicia, el deseo de tener más (*hamad*). Pero esta codicia se manifiesta en posturas muy distintas y con matices muy diversos. Tanto el rey Yoaquim como los contemporáneos pobres de Jeremías son víctimas de este deseo de tener más. Pero resulta indudable que entre ellos existe

¹ Migne, PL 52, 547. Citado por Kraemer, *Das Rätsel*, 90.

gran diferencia. La pleonexía se ramifica en tres direcciones distintas, todas ellas idolátricas, a las que corresponden acciones específicas.

La primera tiene un aspecto de *injusticia directa*, premeditada. En este caso la codicia no respeta las posesiones ni la vida del prójimo. Impulsa a despojar a los demás de sus bienes para apropiárselos. En esta línea se orientan casi todos los textos proféticos estudiados. Supone la entrega más plena y absoluta a Mammón. Las acciones idolátricas con las que se le rinde culto en este caso constituyen una lista casi interminable: oprimir, robar, defraudar, desahuciar, juntar campos con campos, casas con casas, esclavizar a pobres y a niños, aumentar el precio de los productos, usar balanza con trampa, etc.

La segunda se caracteriza por el *egoísmo*, que impide compartir los bienes. No se trata de injusticia directa, sino indirecta. Este tema está muy poco desarrollado en los profetas. La única alusión que encontramos es la de Am 6,6b, cuando habla de los ricos de Samaría que se dan la gran vida sin preocuparse del desastre de sus conciudadanos pobres. Esta gente, aunque no mate ni robe, también da culto a Mammón. Lo hacen con su lujo y despilfarro. Consideran estas comodidades como lo único importante y ponen plena confianza en el ídolo que las proporciona.

Por último, la codicia se manifiesta también en el *agobio* por la supervivencia. Este término lo tomo del NT (cf. Mt 6,25), nunca aparece en los profetas. Pero es el más adecuado para comprender la crítica que hace Jeremías a sus paisanos pobres y la de Ezequiel a los exiliados. En este caso no se trata de injusticia directa ni indirecta. Es el simple deseo de tener más, de asegurar la comida, la bebida y el vestido, de tener una certeza para el día de mañana.

Estas tres formas de codicia conviene tenerlas en cuenta para no empobrecer el tema del culto a Mammón, ya que corremos el peligro de reducirlo a la primera. Sin embargo, debemos reconocer que fue esta primera la que más preocupó a los profetas, como lo demuestra la abundancia de textos que poseemos sobre ella, mientras en los otros dos casos sólo contamos con insinuaciones muy escasas y esporádicas.

Plenamente relacionada con esta actitud de codicia, y subyaciendo a la misma, se encuentra otra actitud que también convierte a dichos bienes en un ídolo: la confianza. Los textos proféticos no resaltan mucho este matiz. Lo hemos encontrado en Jr 9,22s; también en Sof 1,18 y Ez 7,19 de forma indirecta, ya que al negar la capacidad del oro y la plata para salvar presuponen en los contemporáneos este tipo de confianza.

Aunque se encuentre menos desarrollado en el mensaje profético, esta actitud de confianza es quizá más importante que la de codicia. Más importante, porque la justifica. El hombre no desearía acumular bienes si no viese en ellos una seguridad, una garantía para su vida. Y así advertimos un punto de contacto muy claro con el tema de la primera parte. En ambos casos, la confianza depositada en una realidad que no es Dios lleva a su divinización. Más adelante volveremos sobre este tema.

c) Las víctimas

A lo largo de las páginas anteriores este punto es de los que han surgido con más frecuencia. Hemos visto que el culto a Mammón es uno de los más cruentos. Huérfanos, viudas, emigrantes, pobres, débiles, miserables e incluso los mismos padres aparecían como víctimas del deseo de enriquecerse.

Pero las víctimas de Mammón no son sólo las personas. También encontramos enumeradas la justicia, el derecho, la misericordia, esos intereses de Dios a través de los cuales desea regular las rectas relaciones entre los hombres. Todos estos intereses podemos sintetizarlos en un solo término: la palabra de Dios. En Jr 6,9-30 y Ez 33,30-33 advertíamos este hecho, que será denunciado más tarde por Jesús.

Pero hay otra víctima más de este culto a los bienes terrenos: el mismo hombre que lo practica. Podríamos pensar que él es el gran beneficiado. Pero cometeríamos un grave error. Aunque el hombre se imagina dominar esa riqueza, es ella quien lo domina a él. No se trata sólo de que acapara su vida y le exige un esfuerzo continuo, una preocupación constante. Se trata de que lo destruye interiormente, cerrándolo a Dios, al prójimo y a su misma realidad profunda. El culto al dinero es una de las formas más claras de alienación.

Una tradición profética refleja muy bien esta idea. Se trata de 1 Re 21, donde se cuenta una de las injusticias más famosas de la historia de Israel, el asesinato de Nabot. Tras su muerte, el rey Ajab marcha a «tomar posesión de la viña» (v. 16); piensa haber aumentado sus posesiones con ese terreno que tanto deseaba. Pero el perjudicado no ha sido sólo Nabot. Es también y sobre todo el mismo rey, como le indica Elías al decirle «te has vendido» (*himkerk*: v. 20), idea que se repetirá en el juicio final sobre Ajab (v. 25). Este contraste entre «tomar posesión» y «venderse» refleja con profunda ironía la tragedia íntima de todos los que deciden servir a Mammón².

² El libro de los Proverbios expresa la misma idea:

«Sus insidias serán mortales para ellos,
atentan contra sí mismos;
así termina la codicia desmedida,
quitando la vida a su dueño» (1,18s).

APENDICE

En la primera parte, después de estudiar el mensaje de los profetas a propósito de las grandes potencias, nos planteamos el problema de la pervivencia de su pensamiento. Algo semejante haremos ahora. Pero no quisiera insistir en la idea de «pervivencia», como si los profetas fueran los únicos en intuir el problema del culto a los bienes de este mundo y los restantes autores se limitasen a seguir sus huellas. Las páginas que siguen no las ofrezco como continuación estricta del pensamiento profético, sino como complemento.

Los textos que apporto a continuación son un elenco muy sencillo, espigado a través de una lectura rápida del Antiguo y Nuevo Testamento. Me limitaré a una lectura muy sencilla; a veces no añadiré ideas nuevas a lo ya dicho, pero en conjunto confirma y aclara todo lo anterior.

8.1 *Tritoisaias*

No voy a entrar ahora en la complicada cuestión de si Is 56-66 pertenecen a un solo autor o a una escuela¹. Es un problema casi insoluble y sin especial relieve para el tema que nos ocupa. Lo que sí considero importante es tener en cuenta que estos capítulos poseen una unidad mucho más marcada de lo que a veces se piensa. Giran en torno a un gran problema: el de la dilación de la parusía². Las esperanzas proclamadas por el Deuterocioisaias no se han cumplido. Y surge la pregunta: ¿por qué tarda la salvación?, ¿es que el Señor no tiene fuerza para salvar?

Los capítulos 56-66 pretenden dar una respuesta a estos interrogantes. Una respuesta que para su autor (o autores) no admite duda:

«La mano del Señor no es tan corta que no pueda salvar ni es tan duro su oído que no pueda oír. Son vuestras culpas las que crean separación entre vosotros y vuestro Dios; son vuestros pecados los que tapan su rostro para que no os oiga» (Is 59,1-2).

¹ Cf. Eissfeldt, *Introduction*, 343ss; F. Maas, *Tritojesaja?*: BZAW 105, 153-163; K. Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja (Jes 56-66)*: BWANT 45 (Stuttgart 1928).

² El tema ha sido expuesto principalmente por H. J. Kraus, *Die ausgebliebene Endtheophanie. Eine Studie zu Jes 56-66*: ZAW 78 (1966) 317-332.

¿Qué pecados son los que impiden la salvación definitiva de Dios? Uno de los más importantes es sin duda la idolatría cultural, denunciada en textos como 57,3-14; 65,1-7 y, para algunos autores, en los difíciles versos 66,3-4³. El culto a Molok, a Tammuz, a Baal y otras prácticas idolátricas desfilan ante nuestros ojos con toda su crueldad, su absurdo y su vacío.

Pero no es ésta la única causa que retrasa la salvación. Junto a la idolatría cultural encontramos denunciadas las injusticias, fomentadas y protagonizadas por las autoridades (56,9-12) y que se extienden a todo el pueblo (59,1-8; cf. 59,9-15). Pero hablar de injusticias es sólo constatar lo superficial. El problema de fondo es la codicia. Así lo indica 56,11, donde se presenta a las autoridades como «perros hambrientos e insaciables ... cada uno va por su camino y a su ganancia (*lby'w*)». Es el mismo diagnóstico que hemos encontrado otras veces. Para estas personas sólo cuenta el afán de enriquecerse, incluso en aquellos momentos en que pretenden congraciarse con Dios a base de prácticas religiosas (cf. 58,3).

Que en todo esto hay un pecado de idolatría lo advertimos por dos textos. El primero (58,13-14) nos hace ver que los bienes de este mundo pueden ocupar fácilmente el puesto de Dios. El hombre se ofusca con ellos, pretende acumularlos, olvidando que es mucho más importante servir al Señor, rendirle culto, encontrar en él su delicia. La contraposición que aquí se establece entre el sábado y el propio interés (tan semejante a lo dicho por Am 8,4-7) equivale en definitiva a una contraposición entre Dios y la riqueza. Quien opta por sus negocios está despreciando a Dios.

El segundo texto que nos hace ver la postura idolátrica de estas personas es 65,11. El oráculo 65,8-16 contrapone la suerte de buenos y malos, de los que buscan al Señor y de quienes lo han abandonado. El texto del v. 13 parece insinuar que los fieles del Señor en este momento pasan hambre, sed, sufren, mientras los enemigos de Dios viven en la opulencia. El futuro cambiará la suerte de ambos grupos. Pero lo importante es lo que afirma el v. 11 a propósito de los ricos y poderosos:

«Vosotros que abandonasteis al Señor,
olvidando su Monte Santo,
que preparasteis la mesa para Gad
y llenasteis la copa para Meni...».

El profeta menciona aquí a la divinidad siria Gad y a una de las tres grandes diosas de los antiguos árabes (Manat). Es la única vez que aparecen en el AT. Por

³ Sobre todo las opiniones emitidas a propósito del verso 3a difieren bastante. Para Orelli, el profeta condena las ceremonias externas del culto, que considera como idolátricas. Para Fischer, König y Budde, la unión del culto con la inmoralidad, en la misma línea de Is 1,10-17. Para Abramowski, este texto constituye un rechazo de todo sacrificio. Para Littmann, Marti, Volz, Skinner y Westermann, lo que condena el profeta es el sincretismo. El último estudio y traducción sobre estos versos es el de J. M. Sasson, *Isaiah LXVI 3-4a*: VT 26 (1976) 199-207.

eso resulta muy discutible que el autor pretenda referirse a cierto tipo de idolatría cultural, como si Gad y Meni hubiesen ocupado ahora el puesto de Baal, Astarté o de otras divinidades paganas. No parece que sea ésta la idea del profeta. Más bien desea resaltar la postura idolátrica de esta gente, que abandona a Yahvé, se desinteresa de su culto («olvidando su Monte Santo» debemos interpretarlo en este sentido, según parece) y rinde homenaje a los dioses de la fortuna. Leído en relación con el contexto, este verso no denuncia el culto a divinidades paganas, sino la postura de quienes sólo buscan su propio interés.

Dentro de la colección existe otro texto muy importante, ya que pretende justificar la catástrofe que se abatió sobre el pueblo durante el siglo VI. Cualquiera conocedor de la historia deuteronomista recuerda en seguida la causa aducida por esta obra: la idolatría, manifestada especialmente en el culto a Baal y a otras divinidades. Pero el autor de este texto, igual que Miq 3,12, nos indica un motivo muy distinto: la codicia.

«A causa de su pecado de codicia,
lo herí e irritado me oculté» (57,17).

Este verso se ha prestado a numerosas correcciones, unas basadas en los LXX y otras en meras conjeturas. La traducción que ofrezco se basa en la de R. Bergmeier, que ha estudiado minuciosamente el problema y se inclina a mantener el texto hebreo⁴. Encaja perfectamente en la mentalidad de estos capítulos y de la tradición profética, confirmando algo ya sabido: la codicia es uno de los pecados más graves de la historia de Israel. Tan grave, que motivó la catástrofe pasada; tan grave, que impide la salvación futura. Tritoisaías y la obra deuteronomista coinciden en que el pueblo se ha olvidado de Dios buscando otros dioses. La diferencia, nada pequeña por cierto, consiste en que los autores deuteronomistas sólo piensan en dioses paganos, mientras este profeta, de acuerdo con la tradición precedente, se fija en la riqueza.

8.2 1 Sam 8,3

La historia deuteronomista, como acabo de indicar, no se preocupa mucho de este tema. Su actitud ante los bienes de este mundo no es en general de recelo, sino bastante positiva. El entusiasmo con que habla de las riquezas de Salomón lo demuestra. Sin duda, no faltan notas críticas, como veíamos en el episodio de la viña de Nabet (1 Re 21). Pero el texto que más impresiona, por su contenido y la sobriedad de su formulación, es 1 Sam 8,3.

Nos habla de los hijos de Samuel, que sustituyen a su padre como jueces en Berseba. La frase, a pesar de su brevedad, es tremendamente dura: «Pero no se comportaron como su padre; atentos sólo al provecho propio, aceptaban sobornos y juzgaban contra justicia».

⁴ Cf. *Das Streben nach Gewinn - des Volkes 'awôn*: ZAW 81 (1969) 93-97.

La afirmación más importante, la que justifica todas las otras, es la segunda: *wytw 'hry hbs'*. Esta actitud de codicia es la que los distingue de su padre, que nunca buscó su propio interés (cf. 1 Sam 12,3s). Y la codicia es la que los impulsa a aceptar sobornos y juzgar contra justicia.

Lo interesante de esta frase es que la ganancia (*bs'*) aparece casi personificada, igual que Mammón en Mt 6,24. De hecho, la expresión *nth 'hry*, muy poco frecuente, se refiere siempre a la actitud que se adopta ante una persona. En Jue 9,3 describe la postura benévola de los señores de Siquén con respecto a Abimelec; en 1 Re 2,28 la inclinación de Joab por Adonías y en contra de Absalón; por último, en Ex 23,2 se aconseja no ponerse de parte de la mayoría (¿o de los poderosos?) para el mal.

Pero el matiz tan negativo de esta afirmación no recae en *bs'*, sino en la actitud que se adopta ante ella (*nth 'hry*). Como indica Kellermann, «originariamente, el término *bs'* era neutral»⁵. Es la actitud del hombre la que absolutiza una realidad en sí misma indiferente, al convertirla en meta exclusiva de su vida.

Cuando esto ocurre, el primer paso es ganarse los dones del nuevo ídolo. Dones que nuestro texto sintetiza con el término *šobad*, «sobornos». Pero el dios sólo concede sus beneficios a quien le sirve. Es lo que hacen los hijos de Samuel cuando juzgan contra justicia.

8.3 Algunos salmos

Por motivos muy distintos es interesante el Sal 49 (48), que se fija en el destino de los ricos y poderosos. Es verdad que el salmista los considera opresores y malvados (v. 6), cuya sola existencia representa una amenaza para el pobre (17). Sin embargo, el peso de su reflexión no recae en las posibles injusticias de estas personas, sino en su actitud ante los bienes de este mundo.

En cierto modo, este salmo continúa el tema insinuado en Jr 9,22s, completándolo. Entonces veíamos al profeta negando que las riquezas pudiesen dar sentido y seguridad a la vida, pero no indicaba los argumentos que fundamentan su afirmación. Este salmo lo hace.

Igual que el texto profético, comienza constatando la actitud de esas personas, describiéndolas perfectamente en el verso 7: «confían en su opulencia y se glorían de sus inmensas riquezas». La actitud de «gloriarse en las riquezas» es la misma denunciada en Jr 9,22 (*bl Hitp.*). La actitud de confianza (*btb*) está íntimamente relacionada con la anterior. El hombre adopta ante las riquezas una postura que sólo debe tomar ante Dios. Sólo él es motivo válido de confianza y de gloria. Los otros objetos que el hombre se busca resultan inútiles y engañosos.

Y éste es el tema que desarrolla el salmo. Lo que está en juego es el rescate

⁵ Art. *bs'*, 734.

de la vida, la posibilidad de sobrevivir, sin quedar encerrado en la tumba perpetua del Seol. La repetición de *pdb* en los versos 8 y 16 demuestran la importancia central del tema.

Y la actitud de los ricos resulta la más necia (*P ybyn*: v. 21 y quizá, corrigiendo, en 13). Ponen su confianza en algo que no puede salvarlos (v. 8), en algo que necesariamente deben abandonar (11b), que no los acompañará perpetuamente (v. 18).

Por el contrario, el hombre pobre y sensato, que deposita su confianza en Dios, encuentra el rescate de su vida. Podríamos decir que este salmo no contrapone el servicio a Dios y a Mammón, sino las consecuencias de estos distintos servicios, resaltando la necedad del segundo.

El Sal 52 (51), que D. Eichhorn considera «la controversia dramática de un profeta con un personaje influyente»⁶, refleja muy bien la alternativa entre Dios y la riqueza. Se dirige a un individuo concreto, que emplea la astucia para enriquecerse. Pero de esta forma sólo consigue acarrear el castigo (v. 6), con gran alegría de los oprimidos. Las palabras que éstos pronuncian (y que recuerdan en cierto modo a la sátira de Hab 2,6-20 cuando se derrumba el imperio opresor) son interesantes porque tratan el tema de la confianza absurda en la riqueza:

«Mirad al hombre que no puso en Dios su refugio,
sino confió en sus muchas riquezas».

El tema del refugio nos recuerda lo dicho en la primera parte a propósito de Is 30,1-5. Sólo Dios puede ser el refugio y apoyo del hombre. Sin embargo, el malvado que protagoniza este salmo no cae en la cuenta de ello. Confía (*btb*) en sus muchos bienes, sin advertir que éstos lo traicionarán en el momento que más lo necesite.

Con este presupuesto se comprende muy bien el consejo del Sal 62 (61),11: «Aunque crezcan vuestras riquezas, no les deis el corazón». De nuevo entra en juego el tema de la confianza. El salmista expresa con firmeza que sólo Dios es su roca y salvación (vv. 3,7), su esperanza (v. 6), su refugio (v. 9). Sin embargo, ante las insidias de los enemigos corre el peligro de confiar en algo más seguro aparentemente: en la opresión, el robo y la riqueza (v. 11). Todo esto pretende ocupar el puesto de Dios, se presenta ante el hombre ofreciéndole un éxito aparente. Pero el salmista da un toque de atención: ese éxito y seguridad carecen por completo de garantía. Más aún, tienen la garantía absoluta del fracaso. Sólo Dios puede asegurar la victoria al hombre y sacarlo del peligro, porque sólo él tiene poder para ello ('z).

⁶ *Gott als Fels*, 118. También Kraus habla de claros influjos proféticos (cf. BK XV/1, 394). No he podido consultar el artículo de S. Damaskinos, *Der Psalm 51 als Niederschlag der prophetischen Verkündigung*, en *Timetikos tomos V. M. Vellas* (Atenas 1961) 226-239.

8.4 *Algunos textos sapienciales*

Como ya indicamos al hablar de Jeremías, la literatura sapiencial desarrolla con frecuencia el tema de la falsa confianza en la riqueza. Doy sólo algunos ejemplos, insistiendo en que este aspecto es típico también de la crítica a los ídolos.

«Tesoros mal ganados no aprovechan» (Prov 10,2).

«No aprovecha la fortuna el día de la ira» (Prov 11,4).

«El que confía en sus riquezas se marchita» (Prov 11,28).

«La fortuna del rico es su plaza fuerte,
se la imagina como alta muralla» (Prov 18,11).

«No te afanes por enriquecerte, deja de pensar en eso;
posas los ojos, y ya no está, ha echado alas
y vuela como águila por el cielo» (Prov 23,4).

«No confíes en riquezas injustas,
que no te servirán el día de la ira» (Eclo 5,8).

«El que codicia el oro no quedará impune,
el que ama el dinero se extraviará por él (...).

Dichoso el hombre que se conserva íntegro
y no se pervierte por la riqueza» (Eclo 31,5.8).

Estas afirmaciones se mueven a niveles muy distintos. Unas sólo pretenden ofrecer un dato de experiencia, resaltando el carácter transitorio de los bienes terrenos. Otras se mueven en un plano religioso más elevado, ya que al hablar de la confianza que el hombre deposita en ellos están insinuando que ha dejado de poner su confianza en el Señor.

Pero donde mejor queda reflejada la alternativa entre Dios y la riqueza dentro de la literatura sapiencial es en tres pasajes del libro de Job. A pesar de su brevedad, son de los textos más profundos e interesantes sobre el tema.

El primero (21,7-16) se inserta en la respuesta de Job a su amigo Sofar, dentro de la segunda serie de discursos. El punto de partida nos resulta conocido por Jeremías y algunos salmos. Es el escándalo que provoca la interpretación tradicional, según la cual todo pecado acarrea un castigo. Aquí sucede lo contrario. «¿Por qué viven los malvados y al envejecer se hacen más ricos?». Sus hijos viven seguros, su casa está en paz, sus rebaños aumentan, gozan en todo momento y, cuando mueren, «bajan serenamente al sepulcro» (v. 13). A pesar de que esta gente no se preocupa para nada de Dios; más aún, lo rechazan expresamente.

«Ellos decían a Dios: apártate de nosotros,
que no nos interesan tus caminos.

¿Quién es el Todopoderoso para que le sirvamos?

¿Qué sacamos con rezarle?» (21,14s).

Para ellos sólo cuenta lo productivo, lo que proporciona una vida segura y agradable. Y esto no viene de Dios, sino de la riqueza. Por eso abandonan al Señor y sólo piensan en los bienes de este mundo. Lo mismo denunciaba Sofonías.

Lo que resulta totalmente nuevo, incluso en su magnífica formulación, es lo que dice Elifaz de Temán en el capítulo siguiente. Aunque no siempre podemos estar de acuerdo con este sabio, las palabras que pronuncia en este caso constituyen la mejor síntesis de todo lo estudiado en la segunda parte:

«Arroja al polvo tu oro
y tu metal de Ofir a los guijarros del torrente,
y el Todopoderoso será tu oro
y tu plata a montones;
él será tu delicia
y alzarás hacia él tu rostro» (22,24-26).

La contraposición entre Dios y la riqueza es perfecta. Pero el autor de estos versos no la establece a nivel de servicio (como hará Mt 6,24), sino a nivel de aprecio, de estima. El problema consiste en saber cuál es la verdadera delicia del hombre. Naturalmente, será aquello que «haga brillar la luz en tus caminos», que ayude a poner en práctica los propios planes, como indican los versos siguientes (27s). Job, igual que tantos hombres antes y después de él, podría pensar que esa realidad última y segura es la riqueza. Los ricos de los que acaba de hablar (21,7-16) siguen esa norma, y la experiencia parece demostrar que llevan razón.

Pero no es cierto. Frente a la seguridad que ofrece el oro se encuentra la que ofrece Dios. El es la única garantía para el hombre de ser escuchado, de tener éxito, de verse libre (vv. 27-30). Pero resulta imposible poner la confianza en dos realidades tan distintas, hallar la delicia en el oro y en Dios. Hay que desprenderse de uno para contar con el otro. Los ricos del capítulo anterior lo han visto claro y han sido consecuentes, rechazando a Dios. Pero Job no debe cometer ese error.

En el tercer texto, él mismo reconoce que no ha sido ésa su postura:

«Lo juro: no puse en el oro mi confianza,
no llamé al metal precioso mi seguridad;
no me complacía en mis grandes riquezas,
en la fortuna amasada por mis manos» (31,24s).

Este texto es muy importante para un tema que ya hemos discutido y sobre el que volveremos: ¿está provocada la idolatría de Mammón por el objeto, los bienes de este mundo, o por la actitud que se adopta ante ellos? Job no ve un peligro en el hecho de enriquecerse. Lo que para él hubiera sido intolerable sería poner la confianza en tales bienes, complacerse en ellos. Entonces habría

cometido un pecado tan horrible como el de adorar al sol y a la luna, según dice inmediatamente después (31,26s).

Teniendo en cuenta los versos anteriores se despeja también una incógnita importante: la de saber cuándo un hombre no pone su confianza en la riqueza. A partir del verso 13 indica Job cuál fue su conducta: no negó su derecho al esclavo o la esclava cuando pleitearon con él, no negó al pobre lo que deseaba, compartió sus bienes con la viuda y el huérfano, vistió al desnudo, no se apropió de lo ajeno ni explotó a los campesinos. En síntesis, Job no buscó enriquecerse ni vivió sólo para sí. Por eso puede afirmar con justicia que no puso en el oro su confianza.

8.5 La aportación del Nuevo Testamento

No cabe duda de que Jesús concedió gran importancia al tema de la riqueza y de los bienes terrenos, considerándolos la piedra de toque para comprobar la verdadera actitud ante Dios.

Es posible que lleve razón Bonnard cuando afirma a propósito de Mt 6,24: «Probablemente, Mammón no es aquí más que un simple ejemplo del segundo señor [...]. No creemos que la alusión a Mammón domine toda esta perícopa; más bien se trata de la aplicación a un caso concreto, el del dinero, de la idea más general del servicio exclusivo a Dios»⁷. Pero aquí radica la importancia de la alusión. El hecho de que Jesús, al querer concretar un posible rival de Dios, haga referencia a Mammón, demuestra que este tema era capital para él y que consideraba la riqueza como el peligro más grande a la hora de servir a Dios.

Ya que este texto de Mt 6,24 representa casi una declaración de principios, conviene saber qué quiere decir Jesús exactamente. De este modo volvemos a plantearnos dos preguntas formuladas en las páginas anteriores: ¿es la riqueza esencialmente injusta?, ¿recae el pecado en el objeto —los bienes terrenos— o en la actitud que se adopta ante ellos? Ambas cuestiones están muy relacionadas, y para responderlas debemos comenzar estudiando el sentido de Mammón, que personifica en boca de Jesús al dios de esta forma de idolatría.

Este término tenía ya en el judaísmo un matiz poco honroso, y en ciertos círculos, como el de los anawim, iba unido a la idea de lo impuro, injusto, mundano⁸. Dentro del NT sólo aparece en boca de Jesús (Mt 6,24; Lc 16,9.11.13). ¿Qué sentido tiene para él? ¿El de ganancia ilícita, o simplemente el de fortuna, bienes que se poseen?

En Mt 6,24 parece tener el sentido de bienes de todo tipo⁹. Más complicada resulta la expresión lucana *mamônâ tês adikias* (16,9). A primera vista parece referirse sólo a la riqueza adquirida por medios ilícitos (*mamôn dišqar*). Pero basta leer el texto sin prejuicios para advertir que aquí no establece Jesús

⁷ *El Evangelio según san Mateo*, 92s.

⁸ Cf. Hauck, *mamônâs*, 390-393.

⁹ Así piensan Lagrange, Soiron, Gaechter, Grundmann, Eichholz, etc.

una distinción entre ganancias justas e injustas; el genitivo *tês adikias* es un genitivo de cualidad, como se observa claramente por la expresión paralela *adikô mamônâ* del v. 11. Así piensan Loisy, Neuhäusler, Dupont, Krämer, Braun. Y no es justo buscar la escapatoria de un sentido débil de *adikía* (engañoso, tentador), como hacen Schreiter, Schrenk, Degenhardt, Grundmann y otros. Por consiguiente, la expresión *mamônâ tês adikias* no es una reducción con respecto a *mamônâs*, sino una cualificación: se refiere a toda clase de bienes, poniendo de relieve su aspecto de injusticia.

Surge entonces un problema capital. Saber si Jesús considera la riqueza esencialmente injusta y opuesta a Dios en cuanto tal. Como representante de esta postura radical se cita frecuentemente a H. Braun: «El tercer Evangelio entiende la propiedad como algo fundamentalmente malo, a lo que hay que renunciar dada la inminencia del juicio»¹⁰. Pero se olvida que este autor distingue claramente entre la postura de Jesús y la del tercer Evangelio; Braun considera «improbable» que Jesús «exigiese alguna vez la renuncia radical a los bienes»¹¹.

Sin duda, Jesús mostró una reserva muy grande ante la riqueza y la consideró quizá como el mayor peligro del hombre¹². Pero de aquí a calificarlas de esencialmente injustas hay mucha diferencia. Incluso la opinión de Hauck, según el cual para Jesús la riqueza sólo puede obtenerse en la práctica a base de injusticias¹³, nos parece arriesgada por falta de datos que la corroboren, aunque se encuentre también en algunos Padres¹⁴ y en otros autores modernos¹⁵.

El problema consiste entonces en saber qué quiere decir Jesús cuando califica a la riqueza de injusta. Esto no es nada fácil. Krämer ha dedicado un amplio estudio al tema y encuentra nada menos que nueve interpretaciones distintas¹⁶. Varias de ellas tienen bastantes probabilidades de ser exactas. Personalmente me inclino a aceptar la postura de Dupont. Este autor parte de Lc 16,12, donde la expresión *adikô mamônâ* es sustituida por *tò allótriô*. Tras recordar la idea

¹⁰ *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (Tübinga 1969) II, 73.

¹¹ *Op. cit.* II, 75, nota 4. Cf. más expresamente del mismo autor, *Jesús de Nazaret y su tiempo* (Salamanca 1975) 113-122.

¹² Cf. Shailer Matthews, *Jesus on Social Institutions*, 89.

¹³ Cf. *mamônâs*, 392.

¹⁴ «Dime, ¿de dónde te viene a ti ser rico?, ¿de quién recibiste la riqueza?; y ése, ¿de quién la recibió? Del abuelo, dirás, del padre. ¿Y podrás, subiendo el árbol genealógico, demostrar la justicia de aquella posesión? Seguro que no podrás, sino que necesariamente su principio y su raíz han salido de la injusticia» (S. Juan Crisóstomo, *In 1 Tim*: PG 62, 562s).

«... todas las riquezas descienden de la injusticia, y sin que uno haya perdido, el otro no puede hallar. Por eso me parece que es verdaderísimo aquel proverbio común: 'El rico, o es injusto o es heredero de un injusto'» (S. Jerónimo, *Carta 120*: PL 22, 984).

¹⁵ R. Koch, *Die Wertung des Besitzes*, afirma: «Dado que Jesús habla dos veces del *mammón* injusto, considera que la riqueza difícilmente puede conseguirse si no es de forma ilícita y pecaminosa» (p. 157, nota 2). Creo que el autor se contradice, ya que poco antes afirma: «El Cristo de Lucas no condena la riqueza en sí» (p. 153); y poco después, citando a J. Schmid: «Jesús condena a los ricos no porque los bienes terrenos sean malos como tales, sino porque la riqueza es su único bien» (p. 159).

¹⁶ Cf. *Das Rätsel*, 81-95.

bíblica de que los bienes terrenos no pertenecen al hombre, sino que le son confiados por Dios para que los administre rectamente, concluye: «Esta observación nos ofrece quizá la clave de la expresión "Mammón injusto". Los bienes terrenos ('Mammon'), que proceden de Dios y le pertenecen, no son injustos en sí mismos; se vuelven injustos cuando el hombre se los apropia y los acumula para él', actuando como si Dios no fuese el dueño absoluto de los bienes que el hombre sólo ha recibido para administrarlos. Por consiguiente, el carácter de injusticia no afecta a los bienes terrenos en cuanto tales»¹⁷. Degenhardt, que ha estudiado detenidamente este tema en la obra de Lucas, piensa de igual manera¹⁸.

Este dato es muy importante para una recta comprensión de Mt 6,24. Significa que no podemos poner el acento en la contraposición Dios-Mammón; hay que ponerlo en la actitud que adopta el hombre ante ellos (*doublein*). Es decir, los bienes terrenos no constituyen en sí mismos un dios que se opone a Dios. Es el hombre, con su actitud, quien puede divinizarlos y convertirlos en un rival de Dios¹⁹.

Añadamos en seguida que este peligro no es remoto ni ocasional. Amenaza al hombre continuamente. Por eso conviene fijarse en las diversas posturas que tienden a divinizar los bienes terrenos. Ya hemos hablado de ellas en las conclusiones, pero deseo indicar cómo el NT se orienta en la misma línea. Comenzaremos por dos casos muy relacionados con los textos proféticos.

El primero y más famoso es el de Judas. En él se da como en ningún otro la alternativa entre Dios y Mammón, representados, respectivamente, por Jesús y las treinta monedas. De los tres relatos sinópticos (Mt 26,14s; Mc 14,10s; Lc 22,3-6), el de Mateo es el que mejor refleja la codicia de Judas. Mientras en Marcos y Lucas la recompensa parece iniciativa de los sacerdotes, en Mateo se trata de una condición previa puesta por él: «¿Cuánto estáis dispuesto a darme si os lo entrego?». Tenemos aquí la inversión absoluta del mandato de Jesús a los discípulos con respecto a la riqueza. Ellos deben «vender lo propio» para «darlo» a los pobres. Judas vende al prójimo (*paradōsō autón*) para recibir. El seguimiento de Cristo queda sustituido por la traición a Cristo. Porque en el corazón de Judas se ha abierto paso un nuevo dios, que ha ocupado el puesto del Maestro. Y ya hemos visto que se trata de un dios cruel. A la lista de sus víctimas debemos añadir a Jesús de Nazaret.

Judas es uno de esos hombres que todo lo supeditan al dinero. En un momento determinado de su vida llega a considerarlo lo único importante. Pero en él se cumplirá literalmente lo profetizado por Ezequiel sobre esta clase de ídólatras: «Tirarán a la calle la plata, tendrán el oro por inmundicia; ni su oro ni su plata podrán salvarlos el día de la ira del Señor, porque fueron su tropiezo y pecado» (Ez 7,19).

¹⁷ *Les béatitudes* III, 171.

¹⁸ Cf. *Lukas Evangelist der Armen*, 121s.

¹⁹ Esta idea no tiene nada de nueva. Ya está bellamente expresada en el *Opus imperfectum in Mt* (PG 56, 722).

Sin llegar a estos extremos, la carta de Santiago nos habla de otro grupo de personas que rinden culto a Mammón: los ricos terratenientes que no pagan a los obreros el trabajo realizado en sus campos (5,1-6). Es una denuncia semejante a la dirigida por Jeremías al rey Yoyaquim. Estas personas, como el rey, «sólo tienen ojos y corazón para la ganancia», y a ella supeditan la subsistencia de sus trabajadores. Confían en ella porque les permite «vivir con lujo en la tierra y darse la gran vida, cebando sus apetitos» (v. 5). Y con tal de enriquecerse defraudan el jornal de sus braceros.

Estos dos ejemplos se sitúan en la línea de numerosos textos proféticos. Pero en los evangelios hay también otros casos que desarrollan algo sólo insinuado por los profetas. Me refiero al tema del egoísmo, denunciado en Am 6,6b; ya vimos que también esto significa una actitud idolátrica ante la riqueza. Dos parábolas lo exponen más ampliamente: la del rico insensato (Lc 12,16-20) y la del rico y Lázaro (Lc 16,19-31).

Con respecto a la primera, conviene recordar que el rico no es descrito como un hombre ambicioso²⁰; simplemente se encuentra con una excelente cosecha; y ni siquiera pretende multiplicar sus bienes al máximo, prefiere descansar (*anapauou*). Su pecado tampoco consiste en la injusticia; la parábola no dice que haya conseguido sus bienes defraudando el salario a sus jornaleros. Según Degenhardt, el pecado del rico consiste en su visión eudaimonista de la vida, tal como lo expresa el verso 19: «túmbate, come, bebe y date la buena vida». Pero tampoco parece recaer aquí el peso de la parábola.

Lo que más resalta en ella es que el rico sólo piensa en sí mismo y en sus bienes: *mis* frutos, *mis* graneros, *mis* bienes, *mi* alma²¹. Aunque su cosecha sea muy abundante, su horizonte es muy limitado. Ni Dios, ni el prójimo, ni la vida eterna entran en su perspectiva²².

Sin embargo, la parábola no condena sólo su egoísmo. Ataca también la confianza del rico en sus bienes; cree que todo depende de ellos, y que cuando se tienen en abundancia (*pollá agathá*) para muchos años (*etē pollá*) no hay que preocuparse de nada. Podemos decir que éste es su pecado radical, su actitud de fondo más condenable. El rico acumula porque es egoísta. Pero es egoísta porque piensa que la abundancia de bienes constituye lo único seguro en esta vida²³.

Los dos versos que enmarcan la parábola (15 y 21) dejan claro que los dos grandes pecados del rico son su egoísmo y su confianza en la riqueza. Es pro-

²⁰ «La falta del hombre no es la avaricia, pues la parábola no habla de ella» (Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*, 77). Dupont, por el contrario, basándose en el verso 15, cree que el pecado del rico es la *pleonexía*. Sobre esto, cf. la nota 24. Estaría de acuerdo con Dupont si entendemos *pleonexía* en este caso no como el deseo de tener más, sino como la negativa a compartir los bienes.

²¹ Estos matices no los reproducen a veces las traducciones, pero son muy claros en el texto griego.

²² «Su falta abarca tres aspectos inseparables: olvido de Dios, de la vida eterna y de sus actuales obligaciones con el prójimo» (Dupont, *Les béatitudes* III, 185).

²³ Esta misma interpretación es la de G. Eichholz, *Gleichnisse* 189s.

bable que el verso 21 no perteneciese originariamente a la parábola, como piensan muchos autores, y que sea un resumen anticipativo de 12,33s, de acuerdo con Dupont. Pero no cabe duda de que describe perfectamente la actitud egoísta del rico: «*o thesaurizōn eautō*». Por su parte, el verso 15 explicita muy bien la causa profunda de esta actitud. El rico cree que la vida depende de los bienes²⁴.

Por consiguiente, esta parábola nos enseña que para divinizar la riqueza no es preciso robar, traicionar, etc. Basta ser egoísta, negándose a compartir los bienes, y poner la confianza en ellos.

No me detendré en la parábola del rico y Lázaro (Lc 16,19-31). En ella sólo destaca el egoísmo del rico; no se alude a su confianza en los bienes terrenos. Sí es interesante constatar que esta parábola constituye el mejor comentario a lo dicho por Amós sobre los ricos de Samaría que viven con toda clase de comodidades, sin «dolerse con el desastre de José». En la mentalidad de Jesús (o de Lucas) resulta indiscutible que este rico es uno de los más perfectos adoradores de Mammón con su actitud de egoísmo.

Volviendo al tema de la confianza en la riqueza, se trata de un peligro del que previene a los ricos 1 Tim 6,17 cuando aconseja «no confiar en la incierta riqueza, sino en Dios». Comparando esta frase con otras parecidas (Eclo 5,1.8; 11,24, etc.), creo que su novedad e interés radica en la contraposición *ploutos - Theós*, equivalente a *Mamōnās - Theós* de Mt 6,24. Y de nuevo es la actitud del hombre la que decide que la riqueza aparezca como un ídolo. El *douleîn* queda sustituido por *elpízein*.

En el NT, *elpízein epí* describe una actitud que sólo debe adoptarse ante Dios (Rom 15,12; 1 Tim 4,10; 5,5) o con respecto a su don futuro (1 Pe 1,13). Si recordamos que *elpízein* es uno de los verbos que traducen el hebreo *hsh* («buscar refugio»), volvemos a encontrar el tema de la primera parte, referente a la política. Dios es la única seguridad y sólo en él debe poner el hombre su confianza. Si confía en una realidad distinta, en este caso la riqueza, la está divinizando, consciente o inconscientemente, porque se crea un punto de apoyo absoluto que no es el Señor.

Por último, comentando los textos de Jeremías, veíamos que este profeta denunciaba la posibilidad de que también los pobres diesen culto a los bienes de este mundo. El tema quedaba sólo insinuado. En los evangelios se afirma más claramente que también los pobres corren el peligro de dejarse llevar por la codicia.

La cuestión quizá quede reflejada en ciertos textos como Lc 20,47; 16,14;

²⁴ El verso 15 quizá fuera originariamente un logion independiente de Jesús (Degenhardt). En la redacción actual sirve de eslabón entre los versos 13s y 16-20. Pero el punto de contacto con la parábola no radica en la palabra *pleonexía*, sino en *perisseuein*. La *pleonexía* del verso 15 se refiere al heredero desheredado que solicita la intervención de Jesús. Si se desea mantener la idea de *pleonexía* como clave de toda la perícopa es preciso distinguir distintos matices, como hicimos en las conclusiones.

Mc 12,40²⁵. Pero donde mejor se encuentra planteada es en la exhortación de Jesús a «no agobiarse»²⁶ (Mt 6,25-34), que sigue inmediatamente a la alternativa entre el servicio a Dios y el servicio a Mammón. Las palabras de unión (*dià toúto*) indican que quien no cumple este mandato se pone de parte de Mammón y en contra de Dios.

En la práctica, la alternativa se concreta en la búsqueda del reino o en la preocupación por la comida, la bebida y el vestido. Lo primero sitúa al hombre en el ámbito celeste (*en ouranō*: v. 20), el del Padre celestial (*o ouránios*: v. 26). Lo segundo mantiene al hombre apegado a la tierra (*epí tēs gēs*: v. 19), ámbito de la *psychē* y del *sōma* (v. 25), lugar de ladrones, carcomas y polillas.

Ya hemos visto que una forma de optar por Mammón es «atesorar en la tierra», mostrarse egoísta. Pero también existe otra posibilidad de optar por él: preocupándose ante todo y sobre todo por la comida, la bebida y el vestido. En ambos casos, con abundancia de bienes o sin ellos, el hombre queda aferrado a la tierra.

No perdamos de vista que Jesús no critica a los bienes materiales en cuanto tales. Los considera necesarios, y dice expresamente que «se os darán por añadidura». Aunque estas palabras se han prestado con frecuencia a una interpretación alienante²⁷, como si para Jesús los problemas de esta vida careciesen de interés, lo que él critica es la actitud de fondo, que olvida la tarea fundamental del reino y sólo piensa en sobrevivir. La persona que actúa de este modo es como un pagano (v. 32). Ha renunciado a Dios, ha dejado de creer en él. Automáticamente, este agobio le lleva a dar culto a Mammón.

²⁵ «Su pobreza (la de los doctores de la Ley) despertaba en ellos cierta codicia (cf. Lc 16, 14) y les inducía a abusar de la hospitalidad, por ejemplo, la de las viudas, cuyos derechos se declaraban dispuestos a representar, un hecho que Jesús especialmente recrimina (Lc 20, 47; Mc 12,40)» (W. Grundmann, *Los judíos de Palestina*, 203).

²⁶ La traducción de *merimnân* por «agobiarse» es la habitual. J. Jeremias piensa que este término significa aquí «trabajo» (*Neutestamentliche Theologie* I, 221). No creo que esta idea encuentre mucha aceptación.

²⁷ Sajno, campesino ruso de Kiev, denunciaba en la segunda Duma este hecho: «Los sacerdotes, cuando hablan en la iglesia a los campesinos pobres, dicen: No corráis tras los ricos, no pidáis tierras para vosotros, recordad lo que dice la Escritura: 'Cristianos verdaderos, buscad primero el reino de los cielos, lo demás se os dará por añadidura'. Pero ¿por qué el terrateniente puede poseer un montón de tierra, mientras al campesino no le queda más que el reino de los cielos?» (citado por L. Kochan, *Rusia en revolución* [Madrid 1968] 231s). La interpretación alienante se basa en un concepto espiritualista del reinado de Dios, totalmente contrario al de Jesús. Sobre el tema, cf. Cl. Tresmontant, *La doctrina de Yeshúa de Nazaret*, 65.

REFLEXION FINAL

Al comienzo de este trabajo nos propusimos dos metas: demostrar que los profetas aplican el concepto de idolatría a realidades y situaciones que nada tienen que ver con el ámbito del culto y profundizar en la esencia de este fenómeno, usando para ello un método descriptivo.

En cuanto a la primera, el análisis de los ejemplos tratados confirma la validez de una opinión defendida ya antes por otros especialistas. Por consiguiente, resulta injustificado hablar de la idolatría en los profetas sin tener en cuenta —como ocurre a menudo— las nuevas perspectivas que ellos abrieron. Afirmaciones como la de R. H. Pfeiffer: «Miqueas, por todo lo que sabemos, no tuvo nada que decir sobre la idolatría»¹, deben ser revisadas desde un concepto más amplio.

En cuanto a la segunda meta, aunque hemos descrito las dos formas estudiadas, queda mucho por decir. Continúa flotando en el aire una serie de interrogantes que exigen respuesta. Concretamente, estos tres: 1) ¿Qué es en definitiva un «dios» o un «ídolo»? 2) ¿Radica la gravedad de la idolatría en el objeto al que se rinde culto o en la actitud que se adopta ante dicho objeto? 3) ¿Qué relación existe entre la actitud idolátrica y la acción idolátrica? Una vez aclaradas estas cuestiones podremos replantearnos el problema de la definición de la idolatría y hablar de nuevas perspectivas.

Los dioses

Si queremos ser fieles a la tradición bíblica y no reducir indebidamente el campo de estudio de la idolatría debemos aceptar que «cualquier cosa puede ser revestida por el hombre con el brillo de lo divino y adorada después como su dios»². De aquí se deducen algunas consecuencias importantes:

1. La divinización de una realidad no implica que dicha realidad pase a ser concebida con rasgos personales. Es cierto que así ocurre en muchos casos. Baal, Molok, Tammuz..., aunque fuesen simples productos de la imaginación humana, eran concebidos como personas. Pero esto no significa que el hombre preste rasgos personales a todo lo que absolutiza; basta pensar en el Estado, el poder, el dinero. Este punto es importante porque parece que muchos autores sólo quieren hablar de idolatría cuando el hombre se pone en contacto con un dios «personal». Lo cual me parece contrario a la tradición bíblica o, al menos, a la profética. A lo sumo podríamos reservar el nombre de «dioses» para los productos de la imaginación con rasgos personales (Osiris, Astarté) y el de «ídolos»

¹ *The Polemic against the Idolatry*, 233.

² F. König, *El hombre y la religión*, en *Cristo y las religiones de la tierra I*, 53.

para las realidades que absolutizamos sin personalizarlas. Pero conste que esta distinción no se basa en la Biblia ni en el uso corriente del lenguaje.

2. La divinización de una realidad no es un hecho libre, sino una necesidad, cuando se renuncia al Dios verdadero. La frase de Steinbüchel «el que niega a Dios se talla la imagen de un ídolo»³ me parece totalmente conforme con la tradición bíblica. Cuando los judíos se convierten en «hijos rebeldes» que no confían en su Dios, divinizan automáticamente la potencia militar de Egipto o de Asiria, los bienes de este mundo, etc. La explicación de este fenómeno tiene su fundamento, según pienso, en la necesidad de absoluto de la persona humana, que bien se vincula a la realidad absoluta o bien absolutiza realidades parciales.

3. Al ser creación humana, los dioses e ídolos sufren un proceso de cambio, impuesto por la misma evolución de la humanidad. Como afirma Kaiser, «La forma de los ídolos cambia a lo largo de la historia»⁴. O, en palabras ya conocidas de Wolff: «Los ídolos adquirieron nueva forma durante el siglo VIII»⁵. Dentro de este proceso de cambio es interesante notar una tendencia a la «secularización». Los «dioses del cielo» dejan paso a los «dioses de la tierra». Este punto de vista, que no podemos desarrollar ahora, constituye el núcleo de la interesante obra de A. J. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, Londres 1956.

La actitud

Decir que una realidad es divinizada por el hombre equivale a reconocer que dicha realidad no es Dios. Por consiguiente, en el pecado de idolatría lo fundamental no es el objeto que se venera, sino la actitud que se adopta ante él. Hemos insistido en que Egipto, Babilonia, Asiria, los bienes de este mundo, son realidades neutrales, indiferentes en sí mismas. No es el objeto lo que condiciona la idolatría, sino la actitud. Y esto es válido incluso en el concepto más estricto y cultural; porque esos objetos que se veneran (Baal, Osiris, etc.) carecen por completo de realidad. Con razón los profetas los calificaban de hebel, de vanidad. De lo anterior se deduce que cualquier exposición de la idolatría que parta del objeto (es decir, de los dioses) correrá inevitablemente el peligro de ser empobrecedora en su contenido y superficial en su tratamiento.

Dentro del mensaje bíblico son tres las actitudes que llevan más frecuentemente a un proceso de divinización o de absolutización:

a) *El temor* que infunde un ser real o imaginario. Aquí es válida la frase de Cicerón: «Timor facit deos». A menudo encontramos en este contexto el verbo *yr*⁶. Esta actitud puede darse sobre todo en los estadios más primitivos, condicionada en gran parte por un escaso conocimiento y dominio del mundo circundante. Pero también puede darse en momentos posteriores y en un mundo

³ *Christliche Lebenshaltungen*, 177.

⁴ ATD 17, 28.

⁵ BK XIV/1, 304.

científico y técnico. La relación de esta actitud con la idolatría queda perfectamente expresada en las palabras de Is 57,11: «¿De quién tenías miedo, a quién temías para renegarme y no acordarte de mí ni pensar en mí?».

b) *La confianza*, expresada con los verbos *btb*, *š'n*, *hll*, etc. Cuando Dios deja de ser el único punto de apoyo, el único refugio, el hombre busca otras realidades que le ofrezcan seguridad y las absolutiza. Ya hemos visto la importancia de esta actitud en el caso de las potencias extranjeras o de los bienes terrenos.

c) *El afecto*. Esta línea la desarrolla especialmente Oseas, influyendo en Jeremías y Ezequiel. La realidad divinizada aparece como un amante que ejerce gran atractivo sobre la persona o el pueblo (*'hb*, *'gb*, *btb 't lbb...*) y lo impulsa a establecer un contacto (*blk*, *blk 'bry*, *rdp*), que termina en la unión íntima (*šmd*, *znh*, *n'p*). No pensemos que esta concepción sólo es aplicable a los seres concebidos personalmente. Jeremías la aplica al rey Yoaquim cuando dice que «no tienes ojos ni corazón más que para la garancia». Lo importante es que Dios ha dejado de ser quien acapara afectivamente a la persona (entendiendo afectividad en un sentido muy amplio) y ésta vuelve su corazón a otras realidades.

Cuando una persona adopta con carácter absoluto una de estas tres actitudes ante cualquier objeto lo diviniza⁶. Y para que se lleve a cabo tal proceso de divinización no es preciso que la persona sea consciente de ello ni que lo confiese abiertamente. Más aún, aunque lo niegue, esa realidad sigue siendo absoluta para él. Maimónides también advirtió esto con toda claridad: «Quamquam is, qui ea (las cosas creadas) colit, sciat illa non esse Deum, ac colat creaturam hanc quomodo coluit Enos & illius coetanei; nihilominus est idolatra»⁷.

La relación entre actitud y acción

El problema que suscita todo lo anterior es evidente. ¿Cuándo sabemos que esas actitudes —temor, afecto, confianza— han llegado a ser absolutas e implican necesariamente una divinización del objeto al que se refieren? Sólo contamos con un reductor que nos permite emitir un juicio objetivo: las acciones. Es más, aunque hemos insistido en que lo fundamental de la idolatría es la actitud, casi siempre lo primero que detectamos son acciones concretas, que nos hacen pensar en una actitud de confianza, afecto o temor absolutos.

Pero quedarse en la acción no conduce a nada. Esta no desempeña el papel primordial. Hacer un pacto con Egipto, edificar un palacio o ampliar las propiedades tienen valor en la medida en que reflejan una actitud de fondo en la que el Señor ha dejado de ser el único Absoluto para convertirse en un ser lejano que no inspira temor, ni confianza, ni pasión.

⁶ Es muy interesante el pensamiento de Lutero en este punto porque coincide con lo que hemos venido diciendo. En primer lugar, que es el hombre quien fabrica a los dioses con su actitud. En segundo, porque las actitudes que él presenta coinciden casi al pie de la letra con lo que hemos dicho. Cf. sobre esto K. Barth, *Das erste Gebot*, 134.

⁷ *De Idololatria Liber II/1*, 20.

Y al mismo tiempo hay que evitar el peligro de centrarse exclusivamente en la actitud, porque entonces nos quedamos en consideraciones generales, muy ambiguas, por las que nadie se siente interpelado.

En el ámbito de las relaciones entre acción y actitud se plantea una última pregunta: ¿puede darse un pecado de idolatría cuando sólo existe la acción, sin ir acompañada de una actitud de fondo? Es el problema que constatábamos entre los sicarios a propósito de los tributos. Para ellos, la actitud es secundaria; basta el simple hecho de pagar tributo para estar negando la soberanía absoluta de Dios y contravenir el primer mandamiento. ¿Llevaban razón al adoptar esta postura? De acuerdo con la interpretación que defendemos, no. Y la respuesta de Jesús sobre el pago del tributo al César parece orientarse en este sentido.

A esto podría objetarse que la Iglesia primitiva consideró ciertas acciones como idolátricas, prescindiendo de la actitud con que fueran realizadas. Por ejemplo, la confesión «César es el Señor». Pero deberíamos preguntarnos si lo grave en este caso es la acción concreta o la actitud de fondo —en este caso de temor— que la condiciona.

Creo que no es fácil dar una respuesta inequívoca a esta cuestión. Después de reflexionar sobre el tema pienso lo siguiente:

a) En principio, para que se dé un pecado de idolatría es preciso que exista una actitud de temor, confianza o apego absoluto a una realidad cualquiera. Esto significa que ninguna acción es idolátrica en sí misma, sino sólo en la medida en que responde a una de estas actitudes.

b) En ciertas circunstancias, el contexto social, la mentalidad religiosa, etc., pueden hacer que una acción determinada refleje automáticamente una de dichas actitudes. En este caso, la acción sería idolátrica en sí misma; o mejor dicho, sería considerada idolátrica por ciertas personas y grupos. Y esto se presta a numerosos conflictos, ya que mentalidades distintas pueden juzgar de forma diversa el mismo hecho. El caso del pago del tributo es esclarecedor en este sentido.

c) Ante esta ambigüedad, sólo existe un criterio que nos ilumine: la palabra de Dios. Pero esta palabra no es inmutable, al menos en el sentido que solemos dar al término. Nos revela las implicaciones concretas para cada época de lo que significa creer en Dios y aceptar a un solo Señor. Por eso, la misma palabra que en el siglo VIII denuncia y condena la alianza con Asiria mueve a Jeremías a defender el sometimiento y pago del tributo a Babilonia. En ambos casos está en juego la soberanía absoluta de Yahvé; pero las implicaciones concretas son muy distintas, a primera vista incluso opuestas.

Esto no equivale a caer en el subjetivismo. Todo lo contrario. Nada menos subjetivo que la escucha de la palabra de Dios. Se trata de reconocer que dicha palabra puede exigir cosas muy distintas en distintos momentos. Pero siempre, en cualquier circunstancia, nos irá descubriendo quién es Dios y qué significa en concreto confesarlo como el único Señor.

Notas para una definición de la idolatría

Las páginas anteriores nos ayudan a enjuiciar ciertas definiciones de idolatría. Ya dijimos al comienzo que este término es interpretado de forma muy diversa por los autores. Lo importante es saber qué definiciones son más conformes con la mentalidad bíblica.

Un primer dato resulta evidente. La definición rígida, que se limita al ámbito del culto, no es la adecuada. Por ejemplo, la de Michel: «El culto otorgado a las imágenes, a las estatuas, identificadas con la divinidad a la que se dirige el culto»⁸. O la interpretación algo más amplia de Gelin: el término idolatría «puede designar el culto al Dios de Israel mediante imágenes (Bilderdienst) o el culto a los falsos dioses (Götzendienst)»⁹. E incluso la de Prat, a primera vista amplísima: «El culto supremo y absoluto concedido a otro ser distinto del Dios verdadero»¹⁰.

El error de estas definiciones consiste en describir una realidad tan compleja y antigua a partir de un término neotestamentario, interpretando sus dos elementos (*eidōlon* y *latría*)¹¹ en un sentido tan estricto que es injusto incluso con los textos del Nuevo Testamento.

Ya hemos visto que el concepto de ídolo es mucho más amplio en la tradición bíblica. Según Prat, «esta palabra significa propiamente la imagen, la estatua o el símbolo de una falsa divinidad»¹². En realidad, los griegos le daban un sentido mucho más amplio¹³. Y, lo que es más importante, el Nuevo Testamento no sigue el uso griego, sino el de los LXX y los judíos¹⁴, que podemos sintetizar con estas palabras de Büchsel: «*eidolon* es lo carente de consistencia, que el hombre insensato coloca en lugar del Dios verdadero»¹⁵. Este uso de «ídolo» se orienta en la misma línea que hemos defendido. Una definición de idolatría que se limite a las imágenes, estatuas o dioses paganos será necesariamente empobrecedora.

Por otra parte, si damos a «latría» un sentido estrictamente cultual también somos injustos. En este fallo incurre Prat cuando afirma que la idolatría es «el culto supremo y absoluto», que se manifiesta especialmente «por la adoración, en el sentido estricto de la palabra, y el sacrificio»¹⁶. Ciertamente, cuando Pablo dice que «la codicia es idolatría» o que «el codicioso es un ídolo» no da este significado al término latría. Y ya hemos indicado que, según ciertos autores,

⁸ DThC VII/1, 606.

⁹ DBS IV, 170.

¹⁰ DB III, 809.

¹¹ Para la mayoría de los autores, idolatría se compone de *eidōlon* y *latreia*. Büchsel, *eidōlon*, 377, niega que esta etimología sea exacta, pero reconoce que en la práctica «*eidōlon* es lo mismo que *eidōlon latreia*».

¹² DB III, 816.

¹³ Cf. ThWNT II, 373s.

¹⁴ Cf. Büchsel, *eidōlon*, 375.

¹⁵ *Ibid.*, 374.

¹⁶ DB III, 809.

fue Pablo quien acuñó el término «idolatría». En otras palabras: la interpretación puramente cultural de «latría» es tan injusta con el Nuevo Testamento como con el Antiguo. En este término debemos ver reflejadas todas las actitudes que absolutizan cualquier realidad o cualquier producto de la imaginación humana.

Por consiguiente, pienso que sólo se adecúan a la mentalidad bíblica aquellas definiciones muy amplias que dan cabida a numerosas posibilidades en cualquier ámbito de la vida humana. En este sentido, la mejor que he encontrado es la de Tresmontant: «La idolatría ... consiste esencialmente en prestar a los seres de este mundo características y atributos que sólo convienen al ser absoluto. La idolatría consiste en atribuir un valor, una dignidad, una importancia absoluta a lo que no es absoluto, porque uno solo es el Absoluto»¹⁷.

Al terminar este estudio me atrevería a definirla del modo siguiente: La idolatría es la absolutización de cualquier realidad creada o de cualquier producto de nuestra imaginación cuando el hombre adopta ante ellos una actitud de temor, afecto o confianza absolutos.

Nuevas perspectivas

Como indiqué al comienzo, este trabajo no pretende ser exhaustivo. Se centra en el primer mandamiento, en los rivales de Dios. E incluso dentro de este tema sólo he tratado dos casos concretos. En esta misma línea se puede seguir trabajando en el futuro.

Pero donde creo que se puede y debe aportar más es en la interpretación e implicaciones del segundo mandamiento. En este caso, la idolatría consiste para muchos autores en la manipulación de Dios, que lo reduce a la categoría de un ídolo. Y esto, de acuerdo con la tradición bíblica, tiene lugar sobre todo en el terreno religioso. El culto, las verdades de fe, los sistemas religiosos, las personas sagradas, los tiempos, las tradiciones... se prestan a ser absolutizados, a manipular a Dios atándole las manos. Entonces, cuando creemos estar sirviendo al Dios verdadero, lo único que hacemos es dar culto a un ídolo que nos hemos fabricado. Este problema se plantea con tremenda urgencia en el mensaje profético. Y sigue de actualidad en el NT, cuando la Ley se convierte en el mayor obstáculo para aceptar la obra salvífica de Dios.

Si la idolatría es un problema de alternativas, en el que cada época va aportando sus nuevos ídolos, a la serie Yahvé-Baal, Yahvé-Asiria, Yahvé-Mammón podemos añadir un nuevo eslabón: Cristo-Ley. Tan importante o más que el famoso Cristo-César.

Y lo que era actual en tiempos de los profetas y de Pablo lo sigue siendo en nuestros días. Quisiera terminar con dos frases de G. von Rad que merecen nuestra atención y justificarían emprender un estudio de este tipo: «Precisa-

mente el hombre piadoso es el que corre más peligro de configurar a Dios a su imagen o según otra imagen»¹⁸. Y más en concreto, refiriéndose a nosotros: «También los cristianos corremos el peligro incesante de creer en mitos y adorar imágenes. No existe ni una sola verdad de fe que no podamos manipular idólicamente»¹⁹.

¹⁸ *Die Wirklichkeit Gottes*, en *Gottes Wirken in Israel*, 148.

¹⁹ *Op. cit.*, 161. Como ejemplo concreto me limito a citar las interesantes palabras de R. Aubert a propósito de la época de Pío IX: «A veces, la devoción al Papa adquiriría incluso formas harto discutibles, que el arzobispo de Reims denunciaba como 'idolatría del papado'. Unos, a fin de poder confesar mejor que, para ellos, el papa era el vicario de Dios sobre la tierra —el 'Vice-Dios de la humanidad', se llegó a decir—, creían oportuno aplicarle los signos que en el breviario se dirigen a Dios mismo. (...) Y otros lo saludaban con los títulos atribuidos a Cristo en las Sagradas Escrituras: 'Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior coelis factus'. Ahora bien, dichas inconveniencias no eran sólo aplicaciones irresponsables. Un artículo de *La Civiltà Cattolica*, la revista de los jesuitas romanos, explicaba que 'cuando medita el papa, es Dios quien piensa en él'. Uno de los obispos ultramontanos más prestigiosos de Francia, monseñor Bertaud de Tulle, presentaba al papa como 'el Verbo encarnado que se prolonga'; y el obispo de Ginebra, monseñor Mermillod, no vacilaba en predicar sobre 'las tres encarnaciones del Hijo de Dios': en el seno de una Virgen, en la Eucaristía y en el anciano del Vaticano» (cf. Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, vol. XXIV: *Pío IX y su época* [Valencia 1974] 329).

¹⁷ *La doctrina de Yeshúa de Nazaret*, 60.

BIBLIOGRAFIA

Indico sólo los títulos más citados o representativos. Sobre el tema de la idolatría en concreto, véanse las primeras notas de la introducción.

- Albright, W. F., *The Seal of Eliakim and the Latest Preëxilic History of Judah, with Some Observations on Ezekiel*: JBL 51 (1932) 77-106.
- Allen, L. C. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, en NICOT (Michigan 1976).
- Alonso Schökel, L., *Isaías*, en LLS IV/6 (Madrid 1968).
- Id., *Jeremías*, en LLS IV/7 (Madrid 1967).
- Id., *Ezequiel*, en LLS IV/8 (Madrid 1971).
- Alt, A., *Hosea 5,8-6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung*: Kl. Schriften II, 163-187.
- Id., *Israel und Ägypten. Die politische Beziehungen der Könige von Israel und Juda zu den Pharaonen nach den Quellen untersucht*: BWAT 6 (Leipzig 1909).
- Id., *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*: Kl. Schriften I, 278-332.
- Id., *Micha 2,1-5: gés ánadasmós*: Kl. Schriften III, 378-381.
- Id., *Tiglatpilesers III. erster Feldzug nach Palästina*: Kl. Schriften II, 150-162.
- Amsler, S., *Amos*, en CAT XIa (Neuchâtel 1965).
- Id., *Les prophètes et la politique*: RTPPhil (1973) 14-31.
- Asensio, F., *Jeremías*, en SEAT V (Madrid 1970).
- Id., *Ezequiel*, en SEAT V (Madrid 1970).
- Auerbach, E., *Der Wechsel des Jahres-Anfangs in Juda*: VT 9 (1959) 113-121.
- Auvray, P., *Isaie 1-39: «Sources Bibliques»* (Paris 1972).
- Bach, R., *Die Aufforderung zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch*: WMANT 9 (Neukirchen 1962).
- Id., *Der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt*, en *Probleme biblischer Theologie*, 13-26.
- Barth, H., *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung*: WMANT 48 (Neukirchen-Vluyn 1977).
- Barthélemy, D., y Milik, J. T., *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. I (Oxford 1955).
- Baumann, A., *Urrolle und Fasttag. Zur Rekonstruktion der Urrolle des Jeremiabuches nach den Angaben in Jer 36*: ZAW 80 (1968) 416-425.
- Beck, B., *Kontextanalysen zum Verb bth*, en *Bausteine biblischer Theologie*. Fs. Botterweck, BBB 50 (Colonia-Bonn 1977) 71-98.
- Begrich, J., *Der syrisch-ephraimitische Krieg und seine weltpolitische Zusammenhänge*: ZDMG 83 (1929) 213-237.
- Bentzen, A., *Quelques remarques sur le mouvement messianique parmi les Juifs aux environs de l'an 520 avant Jésus-Christ*: RHPH 10 (1930) 493-503.
- Bertholet, A., *Das Buch Ezechiel*, en KHK XII (Friburgo 1897).

- Beyerlin, W., *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha*: FRLANT 54 (1959).
- Beysse, K. M., *Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja*: «Arbeiten zur Theologie» 48 (Stuttgart 1972).
- Bič, M., *Das Buch Amos* (Berlin 1969).
- Id., *Trois prophètes dans un temps de ténèbres: Sophonie, Nabum, Habaquq*: «Lectio Divina» 48 (Paris 1968).
- Bonnard, P., *El evangelio según san Mateo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976).
- Born, A. van den, *Ezechiel* (Ruermond en Maaseik 1954).
- Botterweck, G. J., «*Sie verkaufen den Unschuldigen um Geld*». *Zur sozialen Kritik des Propheten Amos*: BiLeb 12 (1971) 215-231.
- Bright, J., *La historia de Israel* (Bilbao 1970).
- Buck, F., *Profetas menores*, en SEAT VI (Madrid 1971).
- Budde, K., *Das Rätsel von Micha 1*: ZAW 37 (1917-18) 77-108.
- Id., *Micha 2 und 3*: ZAW 38 (1919-20) 2-22.
- Büchsel, art. *eidōlon*, en ThWNT II, 373-377.
- Buss, M. J., *The Prophetic Word of Hosea. A Morphological Study*: BZAW 111 (Berlin 1969).
- Charles, R. H., *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*. 2 vols. (Oxford 1913).
- Cheyne, T. K., *The Prophecies of Isaiah I* (Londres 1882).
- Id., *Introduction to the Book of Isaiah* (Londres 1895).
- Childs, B. S., *Isaiah and the Assyrian Crisis*: «Studies in Biblical Theology». Second Series 3 (Londres 1967).
- Clements, R. E., *Prophecy and Covenant*: «Studies in Biblical Theology» 43 (Londres 1969).
- Cody, A.: *Adnotationes in textus qui in sermonem anglicum versi in breviario inscripto «The ANEAST»: An Anthology of Textes and Pictures a J. B. Pritchard curato editi sunt* (Roma s. a.).
- Collin, M., *Recherches sur l'histoire textuelle du prophète Michée*: VT 21 (1971) 281-297.
- Condamin, A., *Le Livre de Jérémie*: EtB (Paris 1920).
- Cook, H. J., *Pekab*: VT 14 (1964) 121-135.
- Cooke, G. A., *The Book of Ezekiel*: ICC (Edimburgo 1936).
- Cripps, R. S., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos* (Londres 1955).
- Danell, G. A., *Studies in the Name Israel in the Old Testament* (Upsala 1946).
- Degenhardt, H. J., *Lukas Evangelist der Armen* (Stuttgart 1965).
- Deissler, A., *Osée*, en SBPC VIII/1 (Paris 1961).
- Id., *Michée*, en SBPC VIII/1 (Paris 1964).
- Id., *Sophonie*, en SBPC VIII/1 (Paris 1964).
- Delcor, M., *Zacharie*, en SBPC VIII/1 (Paris 1964).
- Id., *Amos*, en SBPC VIII/1 (Paris 1961).
- Delitzsch, F., *Commentar über das Buch Jesaja* (Leipzig 1889).
- Deller, K., *Šmn bli* (Hosea 12,2). *Additional Evidence*: Bib 46 (1965) 349-352.
- Dennefeld, L., *Isaie*, en SBPC VII (Paris 1946).
- Dietrich, W., *Jesaja und die Politik*: BEvTh 74 (Munich 1976).
- Dillmann, A., *Der Prophet Jesaja* (Leipzig 1890).

- Donner, H., *Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda*: VT Suppl. XI (Leiden 1964).
- Id., *The Separate States of Israel and Judah*, en *Israelite and Judaeon History*, editado por J. H. Hayes y J. M. Miller (Londres 1977) 381-434.
- Id., *Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel*: OrAnt 2 (1963) 229-245.
- Id., *Die Schwellenbüpfer: Beobachtungen zu Zephanja 1,8f*: JSS 15 (1970) 42-55.
- Duhm, B., *Das Buch Jesaja*, en HKAT III/1 (Gotinga 1922).
- Id., *Die Zwölf Propheten, in den Versmassen der Schrift übersetzt* (Tubinga 1910).
- Dupont, J., *Les béatitudes*, vol. III: EtB (Paris 1973).
- Eberharter, A., *Die soziale und politische Wirksamkeit der alttestamentlichen Propheten* (1924).
- Id., *Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit*: «Bibl. Zeitfragen» 12 (1926-1929) 169-216.
- Eichholz, G., *Gleichnisse der Evangelien* (Neukirchen 1971).
- Eichhorn, D., *Gott als Fels, Burg und Zuflucht* (Frankfurt 1972).
- Eichrodt, W., *Der Heilige in Israel, Jesaja 1-12*. Die Botschaft des AT 17/I (Stuttgart 1960).
- Id., *Der Herr der Geschichte. Jesaja 13-23/28-39*. Die Botschaft des AT 17/II (Stuttgart 1967).
- Id., *Der Prophet Hesekiel*, en ATD 22-23 (Gotinga 1959 y 1966).
- Eissfeldt, O., *Ezechiel als Zeuge für Sanheribs Eingriffe in Palästina*: JP 27 (1931) 58-66.
- Id., *The Old Testament. An Introduction* (Oxford 1966; trad. española: *Introducción al AT*, 2 vols., Madrid 1979).
- Elliger, K., *Die Propheten: Nabum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi*, en ATD 25 (Gotinga 1967).
- Id., *Prophet und Politik*: ZAW 53 (1935) 3-22 (= *Kl. Schriften zum AT*, 119-140).
- Id., *Die Heimat des Propheten Micha*: ZDPV 57 (1934) 81-152 (= *Kl. Schriften zum AT*, 9-71).
- Erlandsson, S., art. *hawwab*: ThWAT II, 379-382.
- Id., art. *zanab*: ThWAT II, 612-619.
- Fendler, M., *Zur Sozialkritik des Amos*: EvTh 33 (1973) 32-53.
- Fensham, F. C., *The Treaty between the Israelites and Tyrians*: VT Suppl. 17 (Leiden 1969) 71-87.
- Feuillet, A., *Études d'exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament* (Paris 1975).
- Fichtner, J., *Jahves Plan in der Botschaft des Jesaja*: ZAW 63 (1951) 16-33.
- Fischer, J., *Das Buch Isaias*, en HSAT VII/1 (Bonn 1937).
- Fitzgerald, A., *The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the OT*: CBQ 34 (1972) 403-416.
- Florit, E., *Sofonia, Geremia e la Cronaca di Gadd*: Bib 15 (1934) 8-31.
- Fohrer, G., *Das Buch Jesaja. I. Kapitel 1-23* (Stuttgart 1960).
- Id., *Das Buch Jesaja. II. Kapitel 24-39* (Stuttgart 1962).
- Id., *Ezechiel*, en HAT I, 13 (Tubinga 1955).
- Id., *Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea*: TZ 11 (1955) 161-185.
- Id., *Micha 1*: BZAW 105 (Berlin 1967) 65-80.

- Freedy, K. S., y Redford, B. D., *The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources*: JAOS 90 (1970) 462-485.
- Friedrikson, H., *Jahwe als Krieger* (Lund 1945).
- Fritz, V., *Das Wort gegen Samaria Mi 1,2-7*: ZAW 86 (1974) 316-331.
- Frost, S. B., *The Death of Josiah: A Conspiracy of Silence*: JBL 87 (1968) 369-382.
- Gall, A. von, *Basileia tou Theou* (Heidelberg 1926).
- Galling, K., *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter* (Tubinga 1964).
- Id., *Textbuch zur Geschichte Israels* (Tubinga 1950).
- Garscha, J., *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39* (Francofurt 1974).
- Giesebrecht, F., *Das Buch Jeremia*, en HKAT III/2 (Gotinga 1907).
- Good, E. M., *Hos 5,8-6,6. An Alternative to Alt*: JBL 85 (1966) 273-286.
- Gottwald, N. K., *All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East* (Nueva York 1964).
- Graham, W. C., *Isaiah's part in the syro-epbraimitic crisis*: AJSL 50 (1933-1934) 201-216.
- Gray, G. B., *The Book of Isaiah I-XXVII*: ICC (Edimburgo 1912).
- Gray, J., *I & II Kings*: OTL (Londres 1970).
- Greenberg, M., *Ezechiel 17 and the Policy of Psammeticus II*: JBL 76 (1957) 304-309.
- Grundmann, W., *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlín 1968.
- Id., *Los judíos de Palestina entre el levantamiento de los Macabeos y el fin de la guerra judaica*, en Leopoldt-Grundmann, *El mundo del NT I* (Madrid 1973) 159-304.
- Hallo, W. W., *From Qarqar to Carchemisch. Assyria and Israel in the Light of New Discoveries*: BA 23 (1960) 34-61.
- Hammershaimb, E., *Amos* (Oxford 1970).
- Id., *Einige Hauptgedanken in der Schrift des Propheten Micha*: StTh 15 (1961) 11-34.
- Harper, W. R., *Amos, Hosea*: ICC (Edimburgo 1905).
- Hauck, F., art. *mamônās*: ThWNT IV, 390-393.
- Helfmeyer, F. J., *Die Nachfolge Gottes im AT*: BBB 29 (Bonn 1968).
- Id., art. *halak*: ThWAT II, 415-433.
- Herrmann, S., *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Munich 1973).
- Holladay, J. S. (jr.), *Assyrian Statecraft and the Prophets of Israel*: HarvTR 63 (1970) 29-51.
- Hoonacker, A. van, *Les douze Petits Prophètes*: EtB (Paris 1908).
- Horst, F., *Die Anfänge des Propheten Jeremia*: ZAW 41 (1923) 94-153.
- Huber, F., *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja*: BZAW 137 (Berlín 1976).
- Hugger, P., *Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms* (Münsterschwarzach 1971).
- Hyatt, J. Ph., *The Beginning of Jeremiah's Prophecy*: ZAW 78 (1966) 204-214.
- Id., *The Book of Jeremiah*, en IB V (Nueva York 1956).
- Irwin, W. A., *The Problem of Ezekiel. An Inductive Study* (Chicago 1943).
- Id., *The attitude of Isaiah in the crisis of 701*: JRel 16 (1936) 406-418.
- Israelite and Judaeon History*, edit. por J. H. Hayes y J. M. Miller: OTL (Londres 1977).

- Jacob, E., *Osée*, en CAT XIa (Neuchâtel 1965).
- Jenni, E., *Die politische Voraussagen der Propheten*: AbhTANT 29 (Zürich 1956).
- Jepsen, A., *Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch*: ZAW 56 (1938) 85-100; 57 (1939) 242-255; 61 (1945-1948) 95-114.
- Jeremias, J., *Neutestamentliche Theologie. I. Die Verkündigung Jesu* (Gütersloh 1971; trad. española, Salamanca 1974).
- Jeremias, Jörg, *Die Deutung der Gerichtsworte Michas in der Exilszeit*: ZAW 83 (1971) 330-354.
- Junker, H., *Die Zwölf Kleinen Propheten II: Nabum, Habakkuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias*, en HSAT VIII/3/2 (Bonn 1938).
- Kaiser, O., *Der Prophet Jesaja. Kap. 1-12*: ATD 17 (Gotinga 1963); *Kap. 13-39*: ATD 18 (Gotinga 1973).
- Keller, C. A., *Naboum, Habacuc, Sophonie*, en CAT XIIb (Neuchâtel 1971).
- Kellermann, D., art. *by*, en ThWAT I, 731-736.
- Kestemont, G., *Diplomatique et droit internationale en Asie occidentale (1600-1200 av. J. C.)*: «Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain» 9 (Louvain 1974).
- Kilpatrick, G. G. D., *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, en IB V (Nueva York 1956).
- Kissane, E. J., *The Book of Isaiah I* (Dublín 1941).
- Kittel, R., *Geschichte des Volkes Israel II* (Stuttgart 1922).
- Klopfenstein, M. A., *Die Lüge nach dem AT. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung* (Zürich 1964).
- Koch, K., *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten*, en *Probleme biblischer Theologie*, 236-257.
- Koch, R., *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*: Bib 38 (1957) 151-169.
- Koenig, E., *Das Buch Jesaja* (Gütersloh 1926).
- Kraetzschmar, R., *Das Buch Ezechiel*, en HAT III/3 (Gotinga 1900).
- Kraus, H. J., *Psalmen*, en BK XV/1-2 (Neukirche 1966).
- Kuechler, F., *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit* (1906).
- Kuenen, A., *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des AT. II: Die prophetischen Bücher* (Leipzig 1892).
- Kuhnigk, W., *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*: BibOr 27 (Roma 1974).
- Kuschke, A., *Zu Jes 30,1-5*: ZAW 64 (1952) 194.
- Kutsch, E., *Der Begriff berit in vordeuteronomistischer Zeit*: BZAW 105 (Berlín 1967) 133-143.
- Lack, R., *La symbolique du Livre d'Isaïe*: AnB 59 (Roma 1973).
- Landersdorfer, S., *Die Bücher der Könige*, en HSAT III/2 (Bonn 1927).
- Leeuwen, C. van, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne* (Assen 1955).
- Id., *Hosea* (Nijkerk 1968).
- Lescow, Th., *Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1-5*: ZAW 84 (1972) 46-85.
- Levine, L. D., *Menachen and Tiglath-Pileser: A New Synchronism*: BASOR 205 (1972) 40-42.
- Lipp, J., *Die Zwölf kleinen Propheten: Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas*, en HSAT VIII/3/1 (Bonn 1937).

- Lods, A., *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme* (Paris 1969).
- Luckenbill, D. D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. 2 vols. (Chicago 1926-1927).
- Maag, V., *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos* (Leiden 1951).
- Maimónides, M., *De idololatria, cum interpretatione latina et notis Dionisii Vossii* (s. l. 1675).
- Malamat, A., *A New Record of Nabuchadrezzar's Palestinian Campaigns*: IEJ 6 (1956) 246-256.
- Id., *The Twilight of Juda: In the Egyptian-Babylonian Maelstrom*: VT Suppl. 28 (Leiden 1975) 123-143.
- Marti, K., *Jesaja* (Tubinga 1900).
- Id., *Das Dodekapropheten*, en KHK XIII (Tubinga 1904).
- Martin-Achard, R., *Esäie et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques*: RHPHR 47 (1967) 208-224.
- Mathews, Sh., *Jesus on Social Institutions* (Filadelfia 1971).
- Mattioli, A., *Due schemi letterari negli oracoli d'introduzione al libro d'Isaia*: RBibIt 14 (1966) 345-364.
- Mauchline, J., *The Book of Hosea*, en IB VI (Nueva York 1956).
- May, H. G., *The Book of Ezekiel*, en IB VI (Nueva York 1956).
- Mays, J. L., *Amos. A Commentary*: OTL (Londres 1969).
- Id., *Hosea*: OTL (Londres 1969).
- McCarthy, D., *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. Nueva ed., AnBi 21A (Roma 1978).
- Id., *Hosea 12,2: Covenant by oil*: VT 14 (1964) 215-221.
- McKane, W., *Prophets and Wise Men*: «Studies in Biblical Theology» 44 (Londres 1966).
- McKeating, H., *Amos, Hosea, Micah*, en *The Cambridge Bible Commentary* (Cambridge 1971).
- Mendenhall, G. E., *The Hebrew Conquest of Palestine*: BA 25 (1962) 66-87.
- Miller, P. D., *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge, Mass. 1973).
- Id., *God the Warrior*: Interpr 19 (1965) 39-46.
- Miranda, J., *Marx y la Biblia* (Salamanca 1972).
- Mowinckel, S., *El que ha de venir* (Madrid 1975).
- Muilenburg, J., *The Book of Isaiah 40-66*, en IB V (Nueva York 1956).
- Muñoz Iglesias, S., *La condenación profética de la política de pactos y su vigencia para el pueblo del NT*: XXVI SemBibEsp (1965) I, 357-384.
- Neher, A., *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme* (Paris 1950).
- Nicholson, E. W., *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah* (Oxford 1970).
- Nötscher, F., *Das Buch Jeremias*, en HSAT VII/2 (Bonn 1934).
- North, C. R., *The Essence of Idolatry*: BZAW 77 (1958) 151-160.
- Noth, M., *Historia de Israel* (Barcelona 1966).
- Nowack, W., *Die kleinen Propheten*. Trad. y comentario, en HKAT III/4 (Gottinga 1903).
- Nyberg, H. S., *Studien zum Hoseabuch* (Upsala 1935).
- Oded, B., *The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered*: CBQ 34 (1972) 153-165.

- Id., *Judah and the Exile*, en *Israelite & Judaeon History*, edit. por J. H. Hayes y J. M. Miller (Londres 1977).
- Olmstead, A. T., *The History of the Persian Empire (Achaemenid Period)* (Chicago 1948).
- Id., *History of Assyria* (Nueva York 1923).
- Overholt, T. W., *Some Reflections on the Date of Jeremiah's Call*: CBQ 33 (1971) 165-184.
- Overholt, T. W., *The Threat of Falsehood. A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*. «Studies in Biblical Theology», Serie 2, 16 (Londres 1970).
- Parker, R. A., *Darius and His Egyptian Campaign*: AJSL 59 (1942) 373-77.
- Penna, A., *Isai*, en SBibb (Turín 1958).
- Pettinato, G., *Is 2,7 e il culto del sole in Giuda nel sec. VIII av. Cristo*: OrAnt 4 (1965) 1-30.
- Pfeiffer, R. H., *The Polemic against the Idolatry in the OT*: JBL 43 (1924) 229-40.
- Prat, F., *La teología de san Pablo*, 2 vols. (México 1947).
- Procksch, O., *Jesaja I*, en KAT IX (Leipzig 1930).
- Rad, G. von, *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum AT* (Neukirchen 1974).
- Id., *Teología del AT*. 2 vols. (Salamanca 1972).
- Randellini, L., *Il profeta Amos difensore dei poveri*: BAmicEbrCr 6 (1971) 35-43.
- Raurell, F., *La antiidolatria de la Biblia*: QüestVidaCr 62 (1972) 7-15.
- Renaud, B., *La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation*: EtB (Paris 1977).
- Rendtorff, R., *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*: ZThK 59 (1962) 145-167.
- Ricciotti, G., *Historia de Israel*. 2 vols. (Barcelona 1947 y 1949).
- Robertson, E., *Isaiah Chapter I*: ZAW 52 (1934) 231-236.
- Robinson, Th.-Horst, F., *Die Zwölf kleinen Propheten*, en HAT 14 (Tubinga 1954).
- Rogers, R. W., *A History of Ancient Persia* (Nueva York 1929).
- Rost, L., *Das Problem der Weltmacht in der Prophetie*: ThLZ 90 (1965) 241-250.
- Id., *Jeremias Stellung zur Aussenpolitik der Könige Josia und Jojakim*: ChruW (1929) 69-79.
- Id., *Bemerkungen zu Sacharja 4*: ZAW 63 (1951) 216-221.
- Rudolph, W., *Hosea*, en KAT XIII/1 (Gütersloh 1966).
- Id., *Joel, Amos, Obadja, Jona*, en KAT XIII/2 (Gütersloh 1971).
- Id., *Micha, Nabum, Habakuk, Zephanja*, en KAT XIII/3 (Gütersloh 1975).
- Id., *Jeremias*, en HAT 12 (Tubinga 1949).
- Rüthy, A. E., art. *Serubbabel*, en BHHW III, 1778.
- Sabottka, L., *Zephanja. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar*: BiOr 25 (Roma 1972).
- Sauer, G., art. *balak*: THAT I, 486-493.
- Id., *Serubbabel in der Sicht Haggais und Sacharjas*: BZAW 105 (Berlín 1967) 199-207.
- Scharff, A., *Ägypten und Vorderasien im Altertum* (Munich 1950).
- Schedl, C., *Geschichte des AT*. Vol. IV: *Das Zeitalter der Propheten* (Innsbruck 1962).

- Schmidt, W. H., *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches*: ZAW 77 (1965) 168-192.
- Id., *Kritik am Königtum*, en *Probleme biblischer Theologie*, 440-461.
- Id., *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung*: BSt 64 (Neukirchen-Vluyn 1973).
- Scholz, P., *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern* (Ratisbona 1877).
- Schottroff, W., art. *yada'*, en THAT I, 682-701.
- Schubert, K., *Die jüdische Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit*: SBS 43 (Stuttgart 1970).
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.-A. D. 135)*. Nueva versión inglesa, revisada y puesta al día por G. Vermes y F. Millar I. (Edimburgo 1973; trad. española: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 3 tomos, Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
- Scott, R. B. Y., *The Book of Isaiah 1-39*, en IB V (Nueva York 1956).
- Sellin, E., *Das Zwölfprophetenbuch*, en KAT XII (Leipzig 1929s).
- Id., *Die geschichtliche Orientierung der Prophetie des Hosea*: NKirchZ 36 (1925) 607-658.
- Id., *Serubbabel. Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartungen und der Entstehung des Judentums* (Leipzig 1898).
- Id., *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. II: Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538-516* (Leipzig 1901).
- Id., *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes. II: Vom babylonischen Exil bis zu Alexander dem Grossen* (Leipzig 1932).
- Selms, A. van, *Studies in the books of Hosea and Amos* (Potchefstroom 1964s).
- Seybold, K., art. *hebel*, en ThWAT II, 334-343.
- Skinner, J., *The Book of Isaiah I-XXXIX*, en CBSC (Cambridge 1917).
- Smith, J. M. *Zephaniah*, en ICC (Edimburgo 1912).
- Spadafora, F., *Ezechiele*, en SBibb XIV/2 (Turín 1948).
- Stade, B., *Geschichte des Volkes Israel*. 2 vols. (Berlín 1888-1895).
- Staerk, W., *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten* (1908).
- Thiele, E. R., *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings. A Reconstruction of the Chronology of the Kingdoms of Israel and Judah* (Chicago 1951).
- Id., *Pekah to Hezekiah*: VT 16 (1966) 83-107.
- Thomas, D. W., *Documents from OT Times* (Londres 1958).
- Torrey, C., *The background of Jer 1-10*: JBL 56 (1937) 193-216.
- Tournay, R., *Quelques relectures bibliques antisamaritaines*: RB 71 (1964) 504-536.
- Tresmontant, C., *La doctrina de Yeshúa de Nazaret* (Barcelona 1973).
- Vaughan, P. H., *The Meaning of bamáh in the OT* (Cambridge 1974).
- Vaux, R. de, *Institutiones del AT* (Barcelona 1964).
- Vermeylen, J., *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*: EtB I (París 1977).
- Visser, E., *Ägypten von Kyros bis Oktavium*, en *Handbuch der Orientalistik*, Sección I, tomo II, apartado 4: *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed* (Leiden 1971).
- Vogt, E., *Geremia*. 2 vols. (Roma 1970-1971).

- Id., *Isaia 1-39* (Roma 1971-1972).
- Id., *Die Texte Tiglat-Pilezers III über die Eroberung Palästinas*: Bib 45 (1964) 348-354.
- Id., *Un nuovo documento sul tempo di Geremia*: CC (1957) 28-36.
- Id., *Jesaja und die drohende Eroberung Palästinas durch Tiglatpileser*, en *Wort, Lied und Gottesspruch* (Homenaje a J. Ziegler) II, 249-255.
- Vollmer, J., *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*: BZAW 119 (Berlín 1971).
- Volz, P., *Der Prophet Jeremia*, en KAT X (Gütersloh 1928).
- Vuilleumier, R., *Michée*, en CAT XIb (Neuchâtel 1971).
- Wade, G. W., *The Book of the Prophet Isaiah*, en WC (Londres 1911).
- Wagner, S., art. *daraš*, en ThWAT II, 313-329.
- Wanke, G., *Zur Grundlage und Absicht prophetischer Sozialkritik*: KuD 18 (1972) 1-17.
- Ward, J. M., *Amos & Isaiah: Prophets of the Word of God* (Nashville 1969).
- Id., *Hosea. A Theological Commentary* (Nueva York 1966).
- Watts, J. D. W., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nabum, Habakkuk and Zephaniah*, en *The Cambridge Bible Commentary* (Cambridge 1975).
- Weber, O., *Jahwe -der Gott und Jahwe -der Götze* (Neukirchen 1933).
- Weil, H. M., *Le chapitre II de Michée expliqué par le Premier Livre des Rois, chapitres XX-XXII*: RHRel 121 (1940) 146-161.
- Weippert, H., *Die Prosareden des Jeremiabuches*: BZAW 132 (Berlín 1973).
- Weiser, A., *Die Propheten: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha*, en ATD 24 (Gotinga 1967).
- Id., *Das Buch Jeremia. Kap. 1-25,14*, en ATD 20 (Gotinga 1969).
- Weissbach, F. H., *Die Keilinschriften der Achämeniden* (Lipsia 1901).
- Werner, H., *Amos* (Gotinga 1969).
- Westermann, Cl., *Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT*: KuD 6 (1960) 2-30.
- Id., *Comentario al profeta Jeremías* (Madrid 1972).
- Whedbee, J. W., *Isaiah and Wisdom* (Nashville 1971).
- Whitley, C. F., *The Date of Jeremiah's Call*: VT 14 (1964) 467-483.
- Widengren, G., *The Persian Period, en Israelite & Judaeen History*, 498-538.
- Wilcke, F., *Jesaja und Assur. Eine exegetisch-historische Untersuchung zur Politik des Propheten Jesaja* (Leipzig 1905).
- Wildberger, H., *Jesaja 1-12*, en BK X/1 (Neukirchen 1972).
- Winckler, H., *Die Keilinschriften und das AT* (1903).
- Wiseman, D. J., *Chronicles of the Chaldaean Kings (626-556 B. C.)* (Londres 1956).
- Wolf, H. W. (ed.), *Probleme biblischer Theologie*. Homenaje a G. von Rad (München 1971).
- Wolff, H. W., *Dodekapropheton 1: Hosea*, en BK XIV/1 (Neukirchen 1961).
- Id., *Dodekapropheton 2: Joel und Amos*, en BK XIV/2 (Neukirchen 1969).
- Id., *Erkenntnis Gottes im AT*: EvTh 15 (1955) 426-431.
- Id., *Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie*: EvTh 29 (1969) 397-416.
- Id., *Antropología del AT* (Salamanca 1975).
- Id., *Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie*: ZThK 48 (1951) 129-148.

- Id., «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie: *EvTh* 12 (1952-1953) 533-554 (= *Ges. Studien zum AT* [Munich 1964] 182-205).
- Wright, G. E., *Arqueología bíblica* (Madrid 1975).
- Würthwein, E., *Jesaja 7,1-9. Ein Beitrag zum Thema: Prophetie und Politik*, en *Wort und Existenz* (1970) 127-143. Publicado anteriormente en *Theologie als Glaubenswagnis* (Homenaje a K. Heim, 1954) 47-63.
- Zimmerli, W., *Ezechiel*, en *BK XIII/1-2* (Neukirchen 1969).

SIGLAS

(Para las revistas, véase el «Elenchus Bibliographicus Biblicus»)

- AbhTANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Eichrodt-Cullmann). Zürich 1942ss.
- ATD Das Alte Testament Deutsch. Gotinga.
- BBB Bonner Biblische Beiträge. Bonn 1950ss.
- BHHW Biblisch-historisches Handwörterbuch (B. Reicke-L. Rost). 3 vols. Gotinga 1962-1966.
- BK Biblischer Kommentar. Altes Testament. Neukirchen.
- BWAT Beiträge zur Wissenschaft vom AT. Leipzig-Stuttgart 1908ss.
- CAT Commentaire de l'AT. Neuchâtel-París.
- CBSC The Cambridge Bible for Schools and Colleges.
- DB Dictionnaire de la Bible (Vigouroux). París.
- DBH A Dictionary of the Bible (J. Hastings). Edimburgo.
- DBS Dictionnaire de la Bible. Supplément (Vigouroux-Pirot). París.
- DThC Dictionnaire de la Théologie Catholique (A. Vacant). París.
- ERE Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edimburgo 1908-1921.
- EncBib Encyclopaedia Biblica (T. K. Cheyne-J. Sutherland Black). Londres 1899-1903.
- HAT Handbuch zum AT. Tubinga.
- HB Biblexikon (H. Haag).
- HKAT Göttinger Handkommentar zum AT (W. Nowack).
- HSAT Die Heilige Schrift des AT. Bonn.
- IB The Interpreter's Bible. Nueva York.
- ICC The International Critical Commentary. Edimburgo.
- IDB The Interpreter's Dictionary of the Bible (G. A. Buttrick y otros). 4 vols. Nueva York-Nashville 1962.
- KAT Kommentar zum AT (Sellin). Leipzig-Gütersloh.
- KHK Kurzer Hand-Kommentar zum AT (K. Marti). Friburgo de Br.-Leipzig-Tubinga.
- LLS Los Libros Sagrados. Madrid.
- NBE Nueva Biblia Española. Madrid.
- NICOT New International Commentary of the OT. Michigan.
- OTL The Old Testament Library. Londres.
- PW Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (A. Pawly-G. Wissowa). Stuttgart.
- SAO La Sabiduría del Antiguo Oriente (ed. por J. B. Pritchard). Barcelona.
- SBibb La Sacra Bibbia (S. Garofalo). Turín-Roma.
- SBPC La Sainte Bible (Pirot-Clamer). París.
- SBS Stuttgarter Bibelstudien. Stuttgart.
- SEAT La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento. Madrid.

- THAT Theologisches Hand-Wörterbuch zum AT (E. Jenni-Cl. Westermann; trad. española: Diccionario Teológico Manual del AT, Ed. Cristiandad, Madrid 1978).
- ThWAT Theologisches Wörterbuch zum AT (Ringgren-Botterweck; trad. española: Diccionario Teológico del AT, t. I, Ed. Cristiandad, Madrid 1978).
- WC Westminster Commentaries. Londres.
- WMANT Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Neukirchen

INDICE DE CITAS BIBLICAS

	GENESIS	3,5-6: 32	15,19: 26
		9,3: 160	15,20: 26
		17: 101	16,22: 90 (n. 17)
		23,7: 77 (n. 40)	16,31-33: 32
			16,33: 110
			18,18: 150
		1 SAMUEL	18,21: 102 (n. 1)
			21: 156, 159
		5,4s: 134	21,25s: 32
		8,3: 159-160	21,26: 150
		9,9: 62	22: 24
		9,13s: 127	22,5: 62
		9,19: 127	22,7: 62
		9,25: 127	
		12,3s: 160	
		15: 24	2 REYES
		17,45: 25	
		17,47: 25	1,2: 42
			3,11: 62
			10,3: 133 (n. 13)
			11,5-8: 113
		2 SAMUEL	12,3: 89
			12,18s: 38, 89, 91
		7: 88	13,2: 150
		8,2: 40 (n. 28)	15,16: 38
		8,6: 40 (n. 28)	15,19: 38, 39, 40
		12,8: 133 (n. 13)	15,19s: 37, 88
		22,3: 57	15,20: 38, 84
		22,31: 57	15,26: 38
			15,29: 36
		1 REYES	15,30: 38
			16,3: 52 (n. 4)
		2,28: 160	16,7ss: 31, 88, 90
		3,4: 127	16,18: 33
		5,1: 40 (n. 28)	17,3: 37, 40 (n. 28), 88
		5,12-35: 25	17,4: 36 (n. 10), 37, 40
		9,10-14: 25	(n. 28), 88
		10,27: 104	17,15: 150
		11,1-13: 23 (n. 3)	17,16: 110 (n. 2)
		11,1-2: 32	17,30: 110 (n. 2)
		11,5: 150	18,21,24: 88, 91
		11,7: 127	20,5: 42
		11,10: 150	20,8: 42
		12,27: 133 (n. 13)	21,10: 131
		15,14: 89	21,16: 131
		15,16-20: 89, 91	23,12: 30
	JUECES		
		2,12: 150	
		2,19: 150	

- 23,33: 66
 23,35: 66, 84, 88
 24,1: 66
 24,10-17: 66 (n. 7)
 24,20: 67
- 1 CRONICAS
- 24,5: 133 (n. 12)
- 2 CRONICAS
- 16,1-9: 91
 16,7: 60
 24,23s: 91
 28,16-20: 90, 91
 32,8: 91
 32,10-15: 90, 91
- 1 MACABEOS
- 8: 92
 9,1-22: 92
 12,1-4: 93
 12,5-18: 93
 14,16-19: 93
 14,24: 93
- ISAIAS
- 1,2-9: 54 (n. 13)
 1,10-17: 113
 1,13: 113
 1,21-26: 54 (n. 13), 119-121
 1,23: 123
 2,6-22: 117
 2,6ss: 104
 2,7-9: 117-119
 2,7: 106, 123
 2,20: 151
 5,8-24: 121
 5,8-10: 122, 123, 128
 5,20-23: 121, 123
 7,4: 51
 7,17: 51
 7,18: 51
 7,20: 51
 8,5-8: 24
 8,6-8: 52
 8,6: 70 (n. 23)
 8,7: 51
 9,12: 62
- 10,1-4: 121-123
 10,3: 106
 10,5-15: 54 (n. 13)
 10,20: 60
 14,24-27: 54 (n. 13)
 14,28-32: 52 (n. 6)
 17,10: 56
 17,12-14: 52
 18,1-7: 52
 19,1-15: 52
 20: 52, 53
 22: 52
 22,1-14: 54 (n. 13)
 22,18: 133 (n. 13) *
 25,4: 56
 25,6: 138 (n. 29)
 27,5: 56
 28,1-4: 24
 28,7-22: 52 (n. 4)
 28,7-13: 24, 54
 28,8: 106
 28,14-22: 24, 54, 63-64
 29,15s: 24, 63
 29,15: 54
 30,1-17: 54
 30,1-5: 55-59, 60, 61, 62, 63, 64, 77, 161
 30,8-17: 24
 30,12: 60
 30,15: 51
 30,16: 139
 31,1-3: 54, 59-62, 64, 71, 82
 31,1: 79
 31,16: 62 (n. 45)
 56,9-12: 158
 56,11: 158
 57,3-14: 158
 57,11: 128, 175
 57,17: 159
 58,3: 158
 58,13-14: 158
 59,1-8: 158
 59,1-2: 157
 59,9-15: 158
 65,1-7: 158
 65,8-16: 158
 65,11: 158-159
 66,3-4: 158
- JEREMIAS
- 2,1-4,4: 141
 2,5: 150
- 2,8: 58, 150
 2,11: 58, 119
 2,13: 70, 148
 2,18: 30, 65, 68-71, 72
 2,23: 70, 130, 150
 2,25: 70, 150
 2,28: 118
 2,33: 30, 70
 2,36-37: 68-71, 72
 2,36: 30
 2,37: 79
 3,3: 70
 3,24: 80
 4,3-4: 141
 4,5-31: 141
 4,30: 70 (n. 24), 71
 5,1-6,8: 141-143
 5,26-28: 140, 141-143
 6,9-30: 143, 152, 156
 6,13: 106, 107, 140, 148
 7,1-15: 140
 7,6: 150
 7,9: 150
 8,2: 150
 8,10: 106, 107
 9,1-5: 145
 9,13: 150
 9,22-23: 146-147, 155, 160
 9,22: 106
 11,10: 150
 11,21: 71 (n. 25)
 13,10: 150
 16,11: 150
 16,19: 56
 17,5-13: 147-148
 17,5-8: 71
 17,11: 106, 147-148, 154
 19,7: 71 (n. 25)
 19,9: 71 (n. 25)
 21,2: 62
 21,7: 71 (n. 25)
 21,11-12: 140
 22,1-5: 140
 22,13-19: 140, 144-146
 22,17: 106, 107
 22,25: 71 (n. 25)
 23,14: 141
 25,6: 150
 26: 140
 27-29: 66
 27: 67
 28: 67
 30,14: 71
 32: 154

- 34,8-22: 140, 143-144
 34,20s: 71 (n. 25)
 35,15: 150
 37,3: 62
 37,5: 67
 37,12: 154
 38,16: 71 (n. 25)
 44,30: 71 (n. 25)
 46,26: 71 (n. 25)
 48,11: 138
 49,3: 133 (n. 12)
 49,37: 71 (n. 25)
 50,17s: 69
- EZEQUIEL
- 7,9: 106
 7,19: 106, 151-152, 155, 166
 7,20: 101, 151, 152
 7,23: 133 (n. 13)
 8,17: 133 (n. 13)
 9,3: 134
 9,9: 133 (n. 13)
 10,4: 134
 10,18: 134
 11,21: 150
 12,19: 133 (n. 13)
 14,3: 62, 151
 14,7: 151
 16,26-29: 30, 73, 77-78
 16,31-33-34: 78
 17,1-10: 67, 72
 17,11-21: 67, 72
 20,1: 62
 20,16: 150
 20,31: 62
 22,1-16: 150
 22,12: 106
 22,13: 106, 107
 22,23-31: 134, 151
 22,25: 107
 22,27: 106, 107
 23: 31, 71, 73, 79
 23,1-27: 73-77
 23,6: 30
 23,7: 30, 77, 79
 23,14: 81
 23,28-30: 79-80
 23,30: 152
 23,32: 30
 27,12: 106
 27,18: 106
 27,27: 106
- 27,33: 106
 29-32: 67
 29,6-7: 79
 29,7: 60
 29,16: 79
 33,30-33: 149-150, 156
 33,31: 106, 107
 34: 149
 44,12: 151
 46,2: 134
 47,1: 134
- OSEAS
- 1,7: 25
 2,7-9: 43
 2,8: 44
 2,9: 48
 2,10: 101, 152
 2,15: 150
 2,19: 76
 3,1: 48
 5,8-6,6: 41
 5,12-14: 41-43
 5,13: 43, 44, 46, 77
 5,14: 43
 6,1: 42, 43
 7,1: 42
 7,7: 30 (n. 19), 44 (n. 45)
 7,8-12: 43-44, 48
 7,11: 46
 8,4: 45 (n. 46), 101, 152
 8,6: 49
 8,8-10: 29, 45-46, 48
 8,9: 30, 78, 79
 8,14: 25
 10,1: 101
 10,13: 25
 11,1-2: 56
 11,3: 42
 11,7: 44 (n. 45), 139
 12,2: 46-48, 79
 12,4: 107
 12,9: 107
 13,2: 49
 13,9: 58
 14,4: 48-49
 14,5: 42
- JOEL
- 4,16: 56
- AMOS
- 2,2: 112
 2,5: 112
 2,6-8: 114 (n. 18)
 2,6: 106, 109, 114, 115, 120
 2,7: 115, 116, 136
 2,8: 112, 116
 3,9-11: 110-112, 116
 3,9: 109, 115 (n. 24)
 3,10: 116, 133 (n. 13), 142, 154
 3,11: 109, 115 (n. 24)
 3,12: 135
 3,14-15: 112
 3,15: 109, 112
 4,1: 109, 115, 116
 4,4: 109 (n. 2)
 5,4-5: 62
 5,5: 61 (n. 43), 109 (n. 2)
 5,10: 116
 5,11: 109, 115, 138 (n. 28)
 5,12: 106, 109, 115, 116
 5,21: 112
 5,26: 109 (n. 2)
 6,4-6: 116
 6,4: 109
 6,5: 109
 6,6: 109, 155, 167
 6,8: 109, 112, 115 (n. 24)
 6,11: 109
 6,14: 109
 7,13: 109 (n. 2)
 8,4-7: 112-114, 158
 8,5-6: 116
 8,6: 106, 109, 115, 120
 8,14: 110 (n. 2)
- MIQUEAS
- 1,2-7: 124-127
 1,6s: 129
 1,8-16: 124, 125 (n. 7)
 2,1-5: 128
 2,2: 107
 2,7: 130, 139
 2,10: 129
 2,12: 125 (n. 5)
 3,1-4: 129, 130
 3,1: 125 (n. 5)
 3,2s: 129 (n. 26)
 3,5: 129
 3,9-12: 129, 134

- 3,9: 125 (n. 5)
 3,10: 129 (n. 26)
 3,11: 106, 127, 130, 139
 3,12: 124, 125, 127, 159
 4,13: 106
 5,9-10: 25
 5,10: 118 (n. 6)
 6,9-16: 124 (n. 1)
 6,9: 154
 6,10: 106
 7,3: 107
- SOFONIAS
- 1: 131-139
 1,4-5: 131, 132, 139
 1,8-9: 132-136, 139
 1,9: 142, 154
 1,10-11: 136-137, 139
 1,11: 106
 1,12-13: 137-139
 1,13: 106
 1,14-17: 139
 1,18: 106, 139, 151, 155
 3,4: 134
- NAHUM
- 1,7: 56
- HABACUC
- 1,16: 25
 2,6-20: 161
 2,7: 102
 2,9: 106
- ZACARIAS
- 4,6: 25, 87
- DANIEL
- 14,1-22: 101
- SALMOS
- 2: 88
 7,2: 57
 11,1: 57
 18,3-31: 57
 27,1: 56
 28: 56
 28,8: 56
 31,3-5: 56
- 33,20: 58
 37,39: 56
 43: 56
 43,2: 56
 46,10: 24 (n. 7)
 49: 160-161
 49,7: 147
 52: 161
 55,10: 133 (n. 13)
 57,2: 57
 62: 161
 64,11: 57
 70,6: 58
 74,20: 133 (n. 13)
 76,4: 24 (n. 7)
 84,11: 129 (n. 24)
 110: 88
 115,9-11: 58
 121,2: 58
 124,8: 58
 146,5: 58
- JOB
- 21,7-16: 162-163
 22,24-30: 163
 31,24-25: 163-164
- PROVERBIOS
- 1,3: 146 (n. 17)
 1,18: 156
 10,2: 162
 11,4: 162
 11,28: 162
 14,31: 115
 18,11: 162
 23,4: 162
- ECLESIASTICO
- 5,1: 168
 5,8: 162, 168
 11,24: 168
 31,5,8: 162
 33,11: 129 (n. 24)
 50,26: 129 (n. 24)
- MATEO
- 5,21: 113
 6,24: 107, 150, 160, 163,
 164, 166, 168
 6,25-34: 169
 6,25: 155
 13,22: 107, 143, 149, 152
- 25,40: 115
 26,14-15: 166
- MARCOS
- 12,40: 169
 14,10s: 166
- LUCAS
- 12,15: 167, 168 (n. 24)
 12,16-20: 167-168
 12,33s: 168
 16,9: 164-165
 16,11: 164, 165
 16,12: 165
 16,13: 164
 16,14: 168, 169 (n. 25)
 16,19-31: 167, 168
 20,47: 168, 169 (n. 25)
 22,3-6: 166
- HECHOS
- 19,24-27: 101
- ROMANOS
- 15,12: 168
- EFESIOS
- 5,5: 17, 102, 103 (n. 7)
- FILIPENSES
- 3,19: 17
- COLOSENSES
- 3,5: 17, 102, 103 (n. 7), 150
- 1 TIMOTEO
- 4,10: 168
 5,5: 168
 6,10: 128
 6,17: 168
- SANTIAGO
- 5,1-6: 167
 5,4: 153
- 1 PEDRO
- 1,13: 168
- 1 JUAN
- 5,21: 17

INDICE ONOMASTICO

- Abel, F. M.: 92, 93
 Abramowski, R.: 158
 Ackroyd, P. R.: 87, 110
 Airoidi, N.: 42
 Albright, W. F.: 15, 37, 57,
 69, 109
 Allo: 40
 Alonso Díaz, J.: 14
 Alonso Schökel, L.: 61, 73,
 111, 112, 113, 114, 118,
 126, 132, 133, 149, 150
 Alt, A.: 35, 36, 41, 45, 54,
 113
 Amsler, S.: 109, 110, 111,
 114
 Andreasen, N. E.: 114
 Asensio, F.: 75
 Asmussen, J. P.: 15
 Auerbach, E.: 66
 Augé, R.: 124, 125
 Ausejo, S. de: 90
 Auvray, P.: 52, 63
- Bach, R.: 24, 25
 Balla, E.: 125
 Balz, H.: 14
 Bardtke, H.: 122
 Barth, H.: 59, 117
 Barth, K.: 14, 175
 Barthélemy, D.: 125
 Baumann, E.: 145
 Baumbach, G.: 94
 Becker, H.: 15
 Beek, M. A.: 115
 Beer, G.: 15
 Begrich, J.: 35, 36, 90
 Bentzen, A.: 71, 124
 Bergmeier, R.: 159
 Bernhardt, K. H.: 14, 24
 Bertholet, A.: 31
 Bewer, J. A.: 125
 Beyerlin, W.: 128
 Bič, M.: 110, 132, 133, 135,
 137, 139
 Bonnard, P.: 164
 Borg, M.: 94
- Born, A. van der: 75, 150
 Botterweck, G. J.: 114
 Box, G. E.: 114
 Bratsiotis, N. P.: 60
 Braun, H.: 165
 Bright, J.: 32, 36, 37, 38,
 39, 65
 Bronner, L.: 14
 Brooks, B. A.: 15
 Brückner, M.: 53
 Buck, F.: 128, 131, 132,
 133, 135
 Budde, K.: 41, 110, 111,
 124, 126, 158
 Büchsel: 177
 Buhl: 59
 Buss, M. J.: 41, 42
- Cazelles, H.: 90
 Cerfaux, L.: 23
 Charles, R. H.: 102
 Cheyne, T. K.: 55, 59, 110
 Childs, B. S.: 54, 59
 Cicerón: 174
 Clements, R. E.: 145
 Cody, A.: 36, 40
 Cogan, M.: 32
 Collin, M.: 125
 Compston, H. F. B.: 13
 Condamin, A.: 71, 147
 Cook, H. J.: 40
 Cooke, G. A.: 73, 77, 149
 Cornill, C. H.: 71, 148, 149
 Cripps, R. S.: 110, 114
 Cross, F. M.: 57, 65
 Crüsemann, F.: 89
 Cullmann, O.: 95, 97
 Curtis, E. L.: 90
- Dahood, M.: 55
 Damaskinos, S.: 161
 Danell, G. A.: 42
 Daniel, C.: 95
 David, M.: 143
 Davidson, R.: 117
- Debus, J.: 14
 Deden, D.: 115
 Degenhardt, H. J.: 165, 166,
 167, 168
 Deissler, A.: 41, 45, 124,
 128, 130, 132, 133, 135,
 136, 138
 Delcor, M.: 87
 Delitzsch, F.: 52
 Deller, K.: 46, 47, 48
 Dellling, G.: 102
 Dhorme, E.: 90
 Diedrich, F.: 47
 Dillmann, A.: 55
 Dommershausen, W.: 94
 Donner, H.: 35, 36, 39, 41,
 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
 52, 53, 54, 55, 59, 63,
 111, 132, 133, 134, 135
 Duesberg, H.: 15
 Duhm, B.: 52, 53, 54, 55,
 59, 63, 110, 117, 125,
 144, 147
 Dupont, J.: 165, 167, 168
 Dus, J.: 14
- Eakin, F. E.: 14
 Eichholz, G.: 164, 167
 Eichhorn, D.: 57, 161
 Eichrodt, W.: 54, 55, 61,
 62, 63, 73
 Eising, H.: 15
 Eissfeldt, O.: 13, 29, 57,
 78, 109, 125, 131, 157
 Elliger, K.: 41, 87, 124,
 131, 132, 133, 136, 137,
 138, 157
 Engels, F.: 129
 Engnell, I.: 109
 Ewald, H.: 134
- Fascher, E.: 13
 Fendler, M.: 111, 113, 114,
 115, 116

- Feuillet, A.: 52, 117
 Filón: 103
 Fischer, J.: 51, 52, 55, 61, 158
 Fischer, Th.: 92
 Fitzgerald, A.: 120
 Florit, E.: 65, 68, 69
 Fohrer, G.: 32, 42, 52, 55, 56, 73, 124, 149
 Frankfort, H. A.: 23
 Freedman, D. N.: 57, 65
 Freedy, K. S.: 66
 Fritz, V.: 124, 128
 Fromm, E.: 17

 Gadd, C. J.: 69
 Gaechter, P.: 164
 Gall, A. von: 85
 Galling, K.: 40, 90, 110
 García Cordero, M.: 39
 García de la Fuente, O.: 61
 Garscha, J.: 73
 Gaster, T. H.: 58
 Gelderen, C. van: 115
 Gelin, A.: 13, 125, 177
 George, A.: 124
 Gerstenberger, E.: 128
 Giesebrecht, F.: 69, 71, 141, 142, 147
 Gilbert, M.: 15
 Ginsberg, H. L.: 47
 Goblet d'Alviella: 13
 Goedicke, H.: 37
 Goettsberger, J.: 90
 Good, E. M.: 41, 42, 43
 Gottwald, N. K.: 25, 34, 41, 43, 44, 52, 54, 55
 Graetz, H.: 59
 Gray, J.: 13, 37, 38, 39
 Greenberg, M.: 66, 67
 Gressmann, H.: 110
 Grotius, H.: 70
 Grüneisen, K.: 15
 Grundmann, W.: 164, 165, 169
 Guillet, J.: 15, 94
 Guthe, H.: 124

 Hammershaimb, E.: 109, 110
 Harper, W. R.: 41, 43, 45, 47, 110, 115
 Hauck, F.: 105, 164, 165
 Haupt, P.: 86

 Helfmeyer, F. J.: 15, 48
 Hempel, J.: 42
 Hengel, M.: 94, 95
 Hentschke, R.: 110
 Hernando, E.: 146
 Herrmann, J.: 149
 Herrmann, S.: 37, 38, 39
 Herzog, J. J.: 52
 Heusch, L. de: 24
 Hitzig, F.: 110, 137
 Hölscher, G.: 87, 149
 Hoffmann, G.: 114
 Hommel, F.: 15
 Hoonacker, A. van: 15, 115, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 135, 136, 137
 Horst, F.: 105
 Huber, F.: 29, 37, 41, 43, 46, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63
 Hugger, P.: 57
 Humbert, P.: 42
 Hyatt, J. Ph.: 69

 Imschoot, P. van: 13, 103
 Irwin, W. A.: 73

 Jacob, E.: 41, 43, 45, 49
 Jaroš, K.: 14
 Jenni, E.: 53
 Jepsen, A.: 124
 Jeremias, J.: 169
 Jeremias, Jörg: 124, 125
 Jerónimo: 132, 137, 165
 Josefo, F.: 38, 94, 95, 137
 Juan Crisóstomo: 165
 Junker, H.: 132, 133, 134, 138
 Justi: 86

 Kaiser, O.: 51, 52, 56, 174
 Kaupel, H.: 15
 Kautzsch, E.: 90
 Keil, C. F.: 134
 Kellermann, D.: 106, 160
 Kestemont, G.: 25
 Key, A. F.: 15
 Kilpatrick, G. G. D.: 104
 Kittel, R.: 23, 32, 33, 87, 90
 Klaar, E.: 102
 Kleinert, P.: 13

 Klopfenstein, M. A.: 63
 Knierim, R.: 14, 77
 Koch, K.: 115
 Koch, R.: 102, 165
 Köhler, L.: 109
 König, E.: 45, 158
 König, F.: 16, 173
 Kornfeld, W.: 15
 Korošec, V.: 25
 Krämer, K. F.: 154, 165
 Kraetzschmar, R.: 30
 Kraus, H. J.: 57, 70, 105, 157, 161
 Krochmal: 59
 Küchler, F.: 55
 Kuenen, A.: 71
 Kuhnigk, W.: 30, 46
 Kutsch, E.: 41, 45

 Lack, R.: 54, 117, 119, 120
 Lagrange, M. J.: 164
 Landersdorfer, S.: 32
 Leeuwen, C. van: 41, 103, 110, 111, 115, 116, 129, 139
 Lemaire, A.: 113
 Lemche, N. P.: 143, 144
 Lescow, Th.: 124
 Levine, L. D.: 39
 Lindblom, J.: 124
 Lippl, J.: 29, 41, 46, 47
 Littmann, E.: 158
 Lods, A.: 13, 15, 23, 35, 38, 40, 69
 Loisy, A.: 165
 Luckenbill, D. D.: 35, 39
 Lutero, M.: 129, 175
 Luzzato, S. D.: 121
 Lyonnet, S.: 102

 Maag, V.: 109, 110
 Maas, F.: 157
 Maimónides, M.: 14, 175
 Malamat, A.: 66, 144
 Marchal, L.: 90
 Marti, K.: 41, 43, 52, 59, 63, 110, 124, 133, 135, 158
 Marx, C.: 129
 Mateos, J.: 150
 Matthews, Sh.: 165
 Mattioli, A.: 119
 Mauchline, J.: 41, 43

- Maurer, F. J. V.: 137
 May, H. G.: 15
 Mays, J. L.: 41, 43, 44, 45, 110
 Mazar, B.: 66
 McCarthy, D.: 25, 46, 48
 McCasland, V.: 15
 McKane, W.: 146
 McKay, J.: 32
 McKeating, H.: 126, 127
 McKenzie, J. L.: 145
 Mendenhall, G. E.: 23, 26
 Meyer, E.: 37
 Michaeli, F.: 90
 Michel, A.: 13, 16, 17, 177
 Milik, J. T.: 109
 Miranda, J.: 122
 Moor, J. C. de: 42
 Moore, G. F.: 13
 Moulders, N. J.: 15
 Mowinckel, S.: 63, 124, 125, 144, 145
 Munch, P. A.: 105
 Muñoz Iglesias, S.: 29, 30, 93
 Myers, J. M.: 90

 Neher, A.: 110
 Neuberger, F. J.: 110
 Neuhausler, E.: 165
 Nikiprowetzky, V.: 94
 Nötscher, F.: 71, 124, 141, 142, 147, 148
 North, C. R.: 13
 Noth, M.: 36, 38, 65, 86, 87
 Nowack, W.: 41, 45, 46, 47, 110, 114, 124, 125, 135
 Nyberg, H. S.: 29, 42, 43

 Obbink, H. Th.: 14
 Oded, B.: 36, 65, 66
 Orelli, C. von: 158
 Östborn, G.: 15
 Oesterley, W. O. E.: 114, 125
 Östreicher, Th.: 32
 Olmstead, A. T.: 35, 38, 39, 86, 87
 Oppenheim, A. L.: 39
 Osty, E.: 110
 Overholt, T. W.: 15, 65, 143

 Parker, R. A.: 86
 Patai, R.: 15
 Paterson, W. P.: 13
 Pavlovský, V.: 39
 Pedro Crisólogo: 153
 Penna, A.: 51, 55, 56, 61
 Pettinato, G.: 118
 Pfeiffer, R. H.: 125, 173
 Phillips, A.: 30
 Prat, F.: 13, 16, 102, 177
 Procksch, O.: 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 61, 63, 117, 120, 124

 Rabinowitz, L. I.: 13, 16
 Rad, G. von: 14, 15, 17, 31, 131, 178
 Randellini, L.: 90
 Raurell, F.: 17, 104
 Redford, B. D.: 66
 Rehm, M.: 90
 Reinke, L.: 134
 Renaud, B.: 125, 127
 Rendtorff, R.: 25
 Ricciotti, G.: 86
 Robertson, E.: 119
 Robinson, Th.: 41, 43, 45, 47, 114, 125
 Rodríguez Molero, F. J.: 90
 Rössler, E.: 14
 Rogers, R. W.: 86
 Rosenmüller, E. F. K.: 134
 Rossano, P.: 102
 Rost, L.: 40, 87
 Rowley, H. H.: 113
 Rudolph, W.: 26, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 65, 66, 68, 69, 71, 90, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 141, 142, 144, 145, 147, 148
 Rütthy, A. E.: 86
 Ruprecht, E.: 62

 Sabotka, L.: 133, 138
 Saggis, H. W. F.: 40
 Sasson, J. M.: 158
 Sauer, G.: 87
 Sayed, R.: 37
 Scharff, A.: 86
 Schedl, Cl.: 35, 36, 37, 38, 39, 40, 52

 Schmid, J.: 165
 Schmidt, H.: 55, 56
 Schmidt, N.: 110
 Schmidt, W. H.: 14, 24, 25, 115
 Scholz, P.: 14, 15
 Schoors, A.: 55
 Schottroff, W.: 145
 Schreiter, J. Ch.: 165
 Schrenk, G.: 165
 Schubert, K.: 94
 Schürer, E.: 92
 Schunck, K. D.: 55, 126
 Schwally, F.: 77
 Scott, R. B. Y.: 55, 56, 63
 Seligmann, I. L.: 58
 Sellin, E.: 41, 43, 47, 48, 86, 87, 110, 114, 124, 133
 Seybold, K.: 58, 59, 117
 Skinner, J.: 158
 Smith, J. M.: 23, 133, 135, 136
 Smith, M.: 94
 Soiron, Th.: 164
 Spadafora, F.: 29, 30
 Speiser, E. A.: 110, 114
 Stade, B.: 32, 71, 124
 Staerk, W.: 44, 54, 55
 Steinbüchel, Th.: 16, 174
 Stummer, F.: 78
 Swoboda: 86

 Thiele, E. R.: 34, 39, 40
 Thomas, D. W.: 67, 124, 125
 Tondriau, L.: 23
 Tournay, R.: 127
 Toy, C. H.: 149
 Toynbee, A. J.: 174
 Tresmontant, Cl.: 104, 105, 169, 178
 Tsevat, M.: 33, 72, 113

 Unger, M. F.: 40

 Vattioni, F.: 15
 Vaughan, P. H.: 126
 Vaux, R. de: 32, 113
 Vellas, V. M.: 125
 Vermeyley, J.: 54, 55, 59, 117, 118, 119
 Virolleaud, Ch.: 15
 Vischer, W.: 14

- Visser, E.: 86
 Vogt, E.: 36, 37, 39, 40, 52, 65, 66, 69, 70, 141
 Vollmer, J.: 46, 110, 121
 Volz, P.: 30, 144, 158
 Vosio, D.: 14
 Vriezen, Th. C.: 23, 32
 Wade, G. W.: 55
 Wagner, S.: 61, 62
 Wanke, G.: 115, 121
 Ward, J. M.: 41, 42, 43
 Waterman, L.: 87
 Watts, J. D. W.: 131, 132, 133, 135, 137, 139
 Weil, H. M.: 128
 Weippert, H.: 143
 Weiser, A.: 41, 43, 45, 47, 70, 71, 104, 109, 124,
 125, 126, 128, 130, 141,
 142, 147, 148
 Weis, M.: 114
 Weissbach, F. H.: 85
 Wellhausen, J.: 45, 110,
 111, 126
 Werner, H.: 113
 Westermann, Cl.: 61, 140,
 158
 Whedbee, J. W.: 59
 Whitley, C. F.: 69
 Widengren, G.: 87
 Wiedman: 86
 Wildberger, H.: 51, 62, 117,
 118, 121, 122
 Winckler, H.: 44
 Wiseman, D. J.: 36, 37, 39,
 40, 66
 Wolfe, R. E.: 124, 125
 Wolff, H. W.: 17, 36, 41,
 42, 44, 45, 46, 47, 48,
 49, 62, 104, 109, 110,
 111, 113, 114, 115, 118,
 145, 174
 Worden, T.: 15
 Woude, A. S. van der: 131
 Wright, A. G.: 39, 109
 Würthwein, E.: 31
 Yamauchi, E. M.: 15
 Yeivin, S.: 37
 Zapletal, V.: 15
 Zeitlin, S.: 94
 Zimmerli, W.: 14, 65, 66,
 67, 72, 73, 75, 77, 78,
 149, 150, 151
 Zorell, F.: 90, 149
 Zurro, E.: 149

INDICE ANALITICO

- Acciones idolátricas:
 como factor esencial: 19
 en relación con los imperios: 83
 en relación con los bienes terrenos:
 154s
 acción idolátrica y actitud idolátrica:
 50, 84, 96s, 175s
 Actitud idolátrica:
 como factor esencial: 19
 las tres actitudes básicas: 174s
 relación entre actitud idolátrica y ac-
 ción idolátrica: 50, 84, 96s, 175s
 'agab: 74, 77, 82, 175
 'agabab: 77, 82
 'agabim: 70, 71, 81, 123
 'abab: 82, 120, 123, 175
 'ababim: 45, 48, 83
 Ajab: 14, 24, 32, 156
 Ajaz: 23, 26, 31, 32, 33, 51, 52, 70, 88,
 90, 91
 Alianzas:
 diversos tipos: 25
 juicio sobre ellas: 29-33
 ¿libres o impuestas?: 37, 46
 como prostitución: 47s, 73-79
 'armón: 109 (n. 1), 112, 115 (n. 24)
 Asá: 26, 89, 91
 'asaq: 116, 128
 'asuqim: 110 (n. 4), 111, 116
 Asurbanipal: 65
 Assur-Uballit: 65, 69
 'azar: 57s, 60, 81
 Baal: 17, 18, 19, 32, 42 (n. 38), 49 (cf.
 imperios)
 Baša: 26
 baša': 106, 143, 151
 b'ša': 105, 106, 109, 143, 145, 149, 150,
 151, 158, 160
 baṭab: 60, 61, 70, 82, 147, 160, 161, 175
 Benadad: 26, 89, 91
 Cambises: 85-87
 codicia:
 como forma de idolatría: 103, 163, 177
 (cf. pleonexía)
 diversas manifestaciones: 154s
 causa de la ruina de Judá: 128, 159
 raíz de todos los males: 128
 comerciantes: 112s, 136s
 confianza:
 como actitud idolátrica fundamental:
 175
 en las grandes potencias: 44, 49, 60,
 70, 71, 82
 en los bienes terrenos: 155, 161, 164,
 168
 conocimiento de Dios: 145, 146s
 daraš 'et Yhwb: 61s
 douleim: 152, 166
 Egipto:
 su poderío: 60 (n. 42)
 objeto de confianza: 53, 70
 objeto de culto idolátrico: 56-58
 eidololatria: 177 (n. 11)
 eidolon: 177
 Elías: 17, 49, 102 (n. 1), 109, 156
 Ezequías: 53, 56 (n. 20), 75, 88, 91
 Guerra siro-efrainita: 35 (n. 9), 41s, 44,
 45, 51s
 halak: 43, 44, 46, 83, 175
 halak 'abaré: 149s, 152, 175
 hebel: 58 (n. 35), 60 (n. 42), 81
 hamad: 107, 128, 154
 hamas: 111, 133 (n. 13), 142, 143, 154
 hasab: 57, 82, 168
 idolatría:
 diversos estudios sobre el tema: 13-15
 enfoque: 16-17
 actualidad: 16-18, 178s
 definición: 177s
 factores del culto idolátrico: 19
 ídolo: 173s, 177

- imperios:
 como amantes de Israel/Judá: 45s, 47s, 70, 74, 77
 relación entre la absolutización de los imperios y el culto a Baal: 26, 30, 33, 46, 50, 70, 80
- Janún de Gaza: 36, 38, 40
 Jeroboán I: 14, 23
 Jeroboán II: 111
 Jerusalén:
 su prostitución con las grandes potencias: 70s, 74-78
 su prostitución por amor al dinero: 119s
 preocupación exclusiva por enriquecerse: 136s, 139
 ciudad sanguinaria: 150
 construida con la sangre de los pobres: 129
 lugar de culto idolátrico: 125-128
 Joás: 89, 91
 Josías: 65, 68, 69, 75, 78, 144
 jueces: 115, 119-122, 129, 142
- kabod*: 106, 122
kesep: 106, 109, 114, 115, 137
koper: 106, 109
- Latifundismo: 122, 128
latría: 177
 lujo: 110, 144, 167
- Mammón:
 diversos sentidos del término: 105s
 sentido en boca de Jesús: 164s
 como personificación de los bienes terrenos: 102
 dios secular: 116
 su ingente poder: 153
 diversos tipos de personas que le rinden culto: 166s
 Manasés: 23, 70, 78, 131
 Mandamiento:
 primer m.: 14 (n. 5), 16, 33, 49, 58, 76 (n. 40), 84, 128
 segundo m.: 14 (n. 5), 17, 18, 178s
ma'oz: 56s, 59, 82
me'ababim: 74, 75 (n. 39), 76, 81, 123
 Menajén: 35, 37, 38-40, 45, 66 (n. 4), 74, 88, 89, 90
 Merodac-Baladán: 75
- mirmab*: 133 (n. 9), 142, 154
mišpať: 120, 146
- na'ap*: 82, 175
 Nabopolasar: 65, 66, 68
 Neco: 66, 69, 75
- o'sar*: 106, 118, 154
 Oseas (rey de Israel): 36, 37, 45, 48, 74, 88, 90
- Pecaj: 35, 36, 37, 38, 40, 44
 Pecajías: 37
 Pianki: 37
piłgaš: 75 (n. 38), 76, 81
pleonekteim: 102 (n. 2), 106, 107
pleonexia: 102 (n. 2), 107, 167 (n. 20), 168 (n. 24)
ploutos: 168
 poderío militar: 24s, 49, 148
 política: relación con la idolatría: 23-27
 Psammético II: 66 (n. 9)
- radap*: 120, 123, 175
rapa': 42, 81, 82
 Resín: 35, 36, 40
 riqueza:
 relación extrínseca e intrínseca con la idolatría: 101s
 como objeto de culto idolátrico: 102 (n. 1), 103ss, 129, 153ss
 sus víctimas: 115s, 121, 143, 149s, 156
 ¿esencialmente injusta?: 154, 164s
 personificada: 149s (cf. Mammón)
- ša'an*: 60, 61, 79, 82, 175
 sábado: 113s
 sacerdotes: 129, 134, 151
šabad: 83, 150
 Salmanasar V: 24, 36, 38, 88
 Salomón: 23, 25, 159
 Sedecías: 66, 69, 70, 72, 73, 75, 88, 148 (n. 22)
 Senaquerib: 26, 52 (n. 10), 53, 90
 sicarios: 72, 93-97
šod: 111, 142, 143, 154
šobad: 106, 109, 120, 121
- Tefnajte: 36, 37
 Tiglatpileser III: 24, 26, 31, 32, 35-39, 51, 66 (n. 4), 88, 89, 90

- Yahvé:
 como médico: 42
 como esposo: 46, 58, 73
 como refugio: 56s, 58
 como ayuda: 57s
 como guerrero: 58
 fuente de agua viva: 70
yaša': 49, 81, 89
y'šā'ab: 82
- Yoyaquin: 66, 69, 75, 88, 144-146, 148 (n. 22), 154
- zabab*: 106, 109
zanab: 73, 74, 77, 78, 79, 82, 175
zanút: 77
z'núnim: 77
 zelotas: 94
 Zorobabel: 85ss