

**CB  
125**

**Philippe Abadie**

# **El libro de los Jueces**



EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
2005

¡E

xtraño libro este de los Jueces, con sus ambiguos héroes, como Gedeón, Jefte o Sansón! Estas truculentas y brutales páginas, a veces sangrientas, apenas nos atraen. Y, sin embargo, este pequeño libro lleva a cabo la unión entre la gran epopeya del Éxodo, prolongada hasta Josué, y la aparición de la monarquía con Saúl y David. Estos oscuros tiempos –probablemente dos siglos– contemplan el surgimiento de las tribus de Israel de entre otras poblaciones de Canaán. ¿Llegan desde otro lugar o son indígenas? Historiadores y arqueólogos lo debaten hoy... Los Jueces, surgidos de diferentes tribus, son objeto de relatos populares, muchas veces legendarios, que fueron reunidos, desarrollados y transmitidos hasta nosotros, que tan mal los conocemos. Tenemos que aprender a leer estos textos como las vidas de los santos en la *Leyenda dorada* del siglo XIII, que se preocupaba muy poco de la crítica histórica: quería edificar a sus lectores con relatos de milagros y exhortarlos a combatir el mal para vivir su fe.

Philippe ABADIE, que enseña Antiguo Testamento e Historia de Israel en el Instituto Católico de Lyon, nos guía en el descubrimiento de estos épicos personajes que se parecen a los grandes antepasados: Gedeón a Moisés y Elías; Sansón a David, etc. Más allá de las peripecias de esta historia, es el soplo de Dios –su *rúaj*, su Espíritu– el que anima a los Jueces y conduce al joven pueblo de Israel hacia la unidad del reino. Al lector curioso y paciente, el mismo Espíritu podrá aportar, aun hoy, muchas luces para conducir su propia vida y la del pueblo de Dios.

Continúa un trabajo sobre un tema bíblico delicado: **los ángeles**. Algunos los evitan y los ocultan; otros los ven por todas partes... Los diversos datos bíblicos presentados aquí pueden ayudar a volver a descubrir su importancia literaria y su verdadero significado. Al final de este Cuaderno se incluye igualmente la **tabla de los textos bíblicos** estudiados en los *Cuadernos Bíblicos* (1/2 a 125).

Philippe GRUSON

# INTRODUCCIÓN

---

---

## EL NOMBRE DEL LIBRO

---

El libro toma su nombre, *sofetim*, del verbo *safat*, «juzgar», en el sentido de «tomar una decisión» (3,10; 4,4; 10,2.3; 12,7.8.9; 12,11.11; 12,13-14; 15,20; 16,31). El participio forma el título *sofet*, «juez» (2,16.17.18.19, nunca en otro lugar), que designa menos a un hombre apto para administrar justicia que a un jefe habilitado para «decidir», para conducir los destinos de un clan, de una tribu, incluso de un conjunto tribal. El origen del término es probablemente cananeo, y lo encontramos también en Moab (Am 2,3). El libro presenta una sucesión de doce jueces, que se reparten tradicionalmente en dos grupos.

– Seis de ellos (Sangar, Tolá, Yaír, Ibsán, Elón y Abdón) apenas gozan de una corta nota, centrada en una función de gobierno. Sobre todo es su pertenencia tribal la que se indica (salvo para Sangar, por las razones que expondremos más adelante). A veces se les denomina como «jueces menores».

– Otros seis (Otoniel, Ehud, Barac, Gedeón, Jef-té y Sansón) son objeto de un relato más desarrollado que pone en escena sus hazañas guerreras y las circunstancias en las que salvaron a Israel; a veces se les llama «jueces mayores».

Sin embargo, esta habitual distinción entre jueces «mayores» y «menores» apenas resulta pertinente, ya que Jef-té pertenece a una u otra categoría (un relato largo, pero inserto entre las notas), y en la segunda de ellas los relatos proceden de tradiciones muy diversas. Incluso podemos preguntar-

nos si Sansón es un auténtico juez, ya que aparece más como un héroe aislado que como jefe de un pueblo (a no ser en la redacción final).

Junto al verbo *safat*, también hay que tener en cuenta otro verbo igualmente esencial: *yasá'*, «salvar» (3,31, Sangar; 6,15, Gedeón; 10,1, Tolá)<sup>1</sup>, y su participio *mosia'*, «salvador» (3,9, Otoniel; 3,15, Ehud). Este doble vocabulario permite distinguir entre «jueces» y «salvadores»; distinción tanto más importante cuanto que el verbo *safat* está ausente de toda la historia de Gedeón. La mezcla de los dos tipos de funciones traiciona la compleja génesis literaria del libro.

---

## LA FORMACIÓN DEL LIBRO

---

En este terreno las hipótesis son diversas, pero seguiremos de buen grado un modelo inspirado en Walter RICHTER.

– Existió primeramente un «libro de los salvadores» (Ehud, Barac y Gedeón), compuesto sin duda en el reino de Israel en tiempos del rey Jehú (841-814). La muerte de Abimélec, después de la maldición de Yotán (Jue 9,56), constituye la conclusión de esta primera obra.

– Este «libro de los salvadores» conoció una primera revisión bajo Josías (640-609), que transfor-

---

1. En otros lugares es Dios quien «salva» a Israel: Jue 3,9; 6,36-37; 7,7; y 10,13.

mó guerras locales en «*guerras de Yhwh*» (cf. el recuadro de la p. 8), siendo enriquecido con diversos elementos.

– Continúan dos redacciones deuteronomistas: la primera, de *época exílica*, incluyó los marcos narrativos y proporcionó al libro su estructura teológica; se le debe también la fusión de los «salvadores» con los «jueces», facilitada por el hecho de que Jefté destacaba en una y otra categoría, así como la adición del ciclo de Sansón (convertido en juez por una vez).

– *Al regreso del exilio*, una segunda redacción deuteronomista hizo preceder al conjunto de las notas el ejemplo-tipo de Otoniel, vinculado a Judá por Caleb (3,7-11), y añadió la reseña «universalista» de Sangar (3,31), que se correspondía con la situación presente vivida por Israel.

Más allá de esta visión diacrónica, el libro en su estado final presenta la estructura siguiente (cf. el recuadro de p. 7). Éste será el punto de partida de nuestra lectura. Partiendo del texto en su forma final, trataremos de determinar el origen de los elementos que componen cada relato, antes de sacar algunas conclusiones teológicas e históricas.

---

## EL LUGAR DEL LIBRO Y SU RELACIÓN CON LA HISTORIA

---

En la Biblia hebrea, el libro de los *Jueces* sigue al de *Josué* e introduce al libro de *Samuel*, haciendo la observación, como un estribillo, en su parte final, de que «en aquel tiempo no había rey en Israel» (Jue 17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Presenta así un tiempo intermedio entre la conquista de la tierra (*Josué*) y la llegada de la monarquía (*Samuel*), el «periodo de los Jueces», entre 1200 y 1000 a. C., un tiempo

reconocido en otros libros, como Rut 1,1 o 2 Re 23,22. Pero semejante conceptualización del tiempo supone una redacción bastante alejada de los acontecimientos narrados, en una época que tiene en cuenta la periodización de la historia israelita. Una conciencia similar no podría ser primitiva; sin duda procede de finales de la época monárquica (Josías), y más probablemente del exilio. En resumen, el libro alude a acontecimientos muy posteriores a los que narra (p. e. el exilio de Israel mencionado en Jue 18,30). Todo esto invita al lector a medir la distancia entre la *redacción deuteronomista* del libro (cf. recuadro de p. 9) y la historia subyacente.

Por otra parte, el libro no ofrece una historia seguida de las doce tribus durante estos dos siglos; se fija más bien en algunas grandes figuras (Débora y Barac; Gedeón; Abimélec; Jefté; Sansón) que, en un momento u otro, salvaron a Israel de un gran peligro. El libro las reúne en una sucesión cronológica de doce «Jueces». El carácter artificial de esta cronología no ofrece ninguna duda, y la suma de todos los datos numéricos del libro terminaría en un total de 410 años. Lo cual resulta completamente improbable. Por tanto, el objetivo es más dinástico que realmente histórico.

Finalmente, si se compara el libro con la imagen producida en *Josué*, en el que un solo gran líder conduce al pueblo a la victoria, el contraste es sorprendente: el libro de los *Jueces* presenta un mundo dividido, en el que las tribus tienen mucha dificultad para unirse y la conquista está lejos de estar acabada cuando se cierra. De un libro a otro, el punto de vista es muy diferente, no basta con hablar de «conquista» y de «instalación» para explicar esta dificultad. Viéndolos de cerca, la relación con la historia es mucho más compleja en *Jueces* que en *Josué*. Esto es lo que nuestra lectura quisiera poner de relieve.

## ESTRUCTURA DEL LIBRO

- 1,1-2,5: **1ª introducción:** tradiciones sobre la conquista (independientes de Josué)  
2,6-3,6: **2ª introducción:** tesis teológica del libro (deuteronomista)  
3,7-16,31: **cuerpo del libro:** diversas notas sobre los «Jueces»

**Otoniel** (*Judá*)

3,7-11

**Ehud** (*Benjamín*)

3,12-30

**Barac-Débora** (*Neftalí*)

4,1-5,31

**Gedeón** (*Manasés*)

6,1-9,57

**Jefté** (*Gad, Galaad*)

10,6-12,7

**Sansón** (*Dan*)

13,1-16,31

**Sangar**

3,31

**Tolá** (*Isacar*)

10,1-2

**Yair** (*Manasés en Galaad*)

10,3-5

**Ibsán** (*Zabulón*)

12,8-10

**Elón** (*Zabulón*)

12,11-12

**Abdón** (*Efraín*)

12,13-15

- 17-18: **1ª conclusión:** migración de la tribu de Dan  
19-21: **2ª conclusión:** guerra tribal contra Benjamín

## LA «GUERRA SANTA»: ¿UNA INSTITUCIÓN EN ISRAEL?

La expresión «guerra santa», que traduce la *yihad* islámica, no esta atestiguada en la Biblia. Tres veces aparece en ella la denominación «guerras de Yhwh» (Nm 21,14; 1 Sam 18,17; 25,28) y la designación de Dios como «guerrero» (p. e., Ex 15,3). Por chocante que nos parezca hoy, esta imagen es bastante habitual en el antiguo Oriente Próximo, como lo muestra este oráculo del dios Asur al rey Asarjadón (siglo VII):

*Cuando los rebeldes suscitaron contra ti la hostilidad,  
te expulsaron y te contemplaron en dificultad,*

*abriste la boca: «¡Mira, pues, Asur!»*

*Escuché tu queja.*

*Desciendo de la Puerta del cielo [Babilonia],  
quiero derribar a tus enemigos, hacer que los devore el  
fuego<sup>1</sup>.*

*Tú debes quedar de pie en medio de ellos.*

*Ante ti los venzo, les doy caza en las montañas.*

*Hago llover sobre ellos piedras ardientes<sup>2</sup>.*

*A estos enemigos los ofrezco como sacrificio de batalla, de  
su sangre lleno el río.*

*Que lo vean y me alaben: yo soy Asur, el soberano de los  
dioses.*

En un famoso libro (*La guerre sainte dans l'Israël ancien*. Zúrich, 1951), Gerhard VON RAD sostuvo la tesis de que en la época de los Jueces existió una institución de la «guerra santa» («guerra sacral», sería más justo), que implicaba aspectos rituales e ideológicos, y que reunía a las tribus de la anficiónía (o liga religiosa) israelita cuando una de ellas era amenazada por un enemigo exterior. Para ello, el autor se apoya en textos como Ex 14 (el paso del mar), Jos 10 (la batalla de Ayalón), Jue 7 (la batalla de Gedeón contra los madianitas) o 1 Sam 7 (la batalla contra los filisteos en tiempos de Samuel).

1. Compárese con Jos 10,8: «No los temas, porque yo te los entregaré».

2. Compárese con Jos 10,11: «Cuando [los amorreos] iban huyendo ante Israel [...] el Señor hizo caer sobre ellos una tremenda granizada hasta Azecá y murieron todos. Murieron más por las piedras de granizo que por la espada de los israelitas».

Pero los puntos débiles de esta tesis son importantes: además de que presupone una liga sacra de las tribus de Israel reunidas en torno a un santuario central (Siquén y después Siló) antes de la época monárquica –lo que apenas se mantiene hoy–, se apoya en datos inconexos y de redacción generalmente bastante tardía. Asimismo, otros autores han llevado semejante institución a una fecha mucho más tardía, el siglo VII (reinado de Josías). Tenemos el derecho de preguntarnos entonces si esta institución existió alguna vez como tal.

Un examen crítico muestra que la teorización de la «guerra sacral» no es anterior al Deuteronomio (Dt 1-3; 7,1-11.16-26; 9,1-6; 11,22-25; 31,1-8). En estos textos, el estrato más antiguo (de comienzos del exilio) tematiza la infidelidad de Israel y cómo se vuelve contra él la «guerra sacral» llevada a cabo por Dios. Después, un estrato más reciente (final del exilio/comienzo del regreso) radicaliza el tema de la oposición entre Israel y las naciones, haciendo del anatema un concepto clave (cf. Dt 20,15-18). Es este segundo estrato el que da a los relatos de guerra del libro de *Josué* su aspecto tan radical. Esta teorización debe mucho igualmente a la ideología asiria expansionista en los siglos VIII-VII. Para los redactores deuteronomistas, se trataba entonces de oponer el poder de «Yhwh guerrero» al de «Asur guerrero».

En la línea de Franz STOLZ (*Yahvé et les guerres d'Israël*. Zúrich, 1972), podemos seguir lo que escribe Albert DE PURY: «Las antiguas guerras mantenidas por las tribus bajo la bandera de Yhwh ya no son más que un vago recuerdo de un pasado definitivamente acabado, pero es este recuerdo precisamente, este ideal nostálgico, el que va a dar nacimiento en estos medios de oposición [profética] a una teoría de la guerra santa. Es así como se iniciará la evolución, desde ahora puramente literaria e imaginaria, que llevará a la elaboración de una sistematización, incluso a una reivindicación, de la guerra santa en los escritos de la escuela deuteronomista. [...] Es en los escritos y en la reflexión de los teólogos donde vivirá desde ahora el tema teológico de la guerra santa, y no ya en los campos de batalla»<sup>3</sup>.

3. A DE PURY, artículo citado más adelante (p. 29).

Menos real que ideológica, la guerra sacral israelita responde a las pretensiones del dios Asur a una soberanía universal y habla del poder del Dios de Israel. Al preguntarse por la imagen producida entonces, Tomas RÖMER constata con razón: «Al retomar el modelo asirio de la conquista, los autores de Jos 1-12 acentuaron la imagen belicosa de Yhwh, de un Dios que no duda en exterminar de manera radical a todos los enemigos de Israel. Podemos, y yo diría incluso que debemos, rechazar esta acentuación. Sin embargo, hay que comprenderla en la situación histórica donde apareció. Pues los autores de Josué persiguieron un fin polémico, comparable al del libro del Deuteronomio (...) y cuando el libro de Josué insiste en el hecho de que los demás pueblos no tienen ningún derecho a la ocupación de Canaán, esta constatación se aplica igualmente y en primer lugar a los asirios que ocupaban en el siglo VII la tierra prometida por Dios a su pueblo»<sup>4</sup>.

Así pues, nos parece esencial leer estos textos teniendo en cuenta este particular contexto de su producción, a fin de evitar

4. T. RÖMER, obra citada más adelante (pp. 86-87).

cualquier utilización partidista al servicio de una causa (por justa que fuera). Sólo esta distancia cultural y temporal, que invita a una justa lectura crítica, permite recibirlos hoy.

#### Bibliografía:

– BARBAGLIO, G., *Dieu est-il violent? Parole de Dieu*. París, Seuil, 1994 (cap. IV: «Les guerres de Yhwh», pp. 81-106; ed. española: *Dios, ¿violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*. Estella, Verbo Divino, 1992).

– PURY, A. DE, «La guerre sainte israélite: réalité historique ou fiction littéraire?», en: *La guerre sainte*. Études Théologiques et Religieuses 56. Montpellier, 1981, pp. 5-38.

– RÖMER, T., *Dieu obscur*. Essais Bibliques 27. Ginebra, Labor et Fides, 1996 (cap. III: «Dieu est-il despote et guerrier?», pp. 77-96).

– VAUX, R. DE, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I. París, Cerf, 1960, pp. 7186 (ed. española: *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona, Herder, 2 1976).

## LA HISTORIOGRAFÍA DEUTERONOMISTA

En esta lectura del libro de los *Jueces*, haremos frecuentemente alusión a la historia o a la teología deuteronomista. Pero ¿que abarca esta terminología?

\* En su formulación actual, la tesis deriva de un pequeño opúsculo de Martin NOTH, modestamente titulado *Estudios sobre la historia de las tradiciones. I* (1943). Según el exegeta alemán, la tradición histórica del Antiguo Testamento nos ha llegado en grandes obras de «compilación», siendo la más importante entre ellas la Historia deuteronomista (de *Josué a Reyes*), una síntesis que depende del *Deuteronomio*. Su unidad de tono y forma

muestra que se trata de la obra de un solo «autor», un judaíta no exiliado a Babilonia, que escribe en Samaría hacia el 550 a. C. (para esta fecha, cf. 2 Re 25,27-30).

NOTH manifiesta de la mejor forma posible la originalidad de su acercamiento vinculándolo a la *función* de las adiciones deuteronomistas en el conjunto, especialmente el lugar de los discursos que, puestos en boca de los principales protagonistas, marcan esta historia y le proporcionan su marco teológico según una larga periodización:

GRANDES PERIODOS	CORPUS	«DISCURSOS»
1. de la época de los Padres al comienzo de la conquista	<i>Deuteronomio</i> <i>Josué</i>	Dt 1-3; 4; 27-30 Jos 1 (discurso de entrada)
2. la conquista de la tierra	<i>Josué</i>	Jos 23 (discurso de despedida)
3. el periodo de los Jueces	<i>Jueces + 1 Sam 1-12</i>	1 Sam 12 (monarquía)
4. la época monárquica	<i>1 Sam 13-2 Re 25</i>	1 Re 8 (dedicación del Templo)

Pero otros elementos proporcionan a esta historia su coherencia, como las *consideraciones* históricas formuladas por el propio narrador (lista de las conquistas en Jos 12; introducción de Jue 2,6-3,6; recapitulación sobre el reino de Israel en 2 Re 17,7-23; etc.), que contribuyen a reforzar la trama narrativa de la obra. Por tanto, el autor ha bebido en varias fuentes, especialmente los *Anales de los reyes de Judá e Israel* (cf. las reseñas finales sobre cada rey: p. e. 1 Re 14,19,29, etc.) y el *Libro del justo* (Jos 10,13; 2 Sam 1,18), así como en las diversas *tradiciones de santuarios* (Siquén, Siló, Betel, Jerusalén, etc.) y diversas *fuentes proféticas* de los siglos IX-VIII (ciclos de Elías y Eliseo). Al final no nos queda más que admirar esta obra que, lejos de ser una simple recopilación, tiende a explicar el trágico final del pueblo de Israel por su rebelión contra Yhwh y la apostasía de sus reyes: según la feliz expresión de Raymond KUNTZMANN, se trata de una «especie de acta de castigo de Israel por su apostasía».

\* Desde NOTH, la tesis ha sufrido numerosas transformaciones, que tienden a aquilatarla. Así, Frank M. CROSS (y sus discípulos) distingue una doble redacción deuteronomista:

– Una primera redacción pre-exílica (Dtr 1) se inscribe en el marco de la reforma de Josías, en el 622 a. C. El texto clave está en 2 Re 22-23, que narra las reformas centralizadoras del culto emprendidas por este rey después de la lectura del «libro de la Ley» encontrado en el templo (sin duda un primer esbozo del *Deuteronomio*). El «pecado de Jeroboán» (1 Re 13,34) se opone a la doble elección de «mi siervo David» (2 Sam 7) y de «Jerusalén, la ciudad que elegí» (1 Re 11,32). Así, toda la historia es releída a la luz del «santuario único» (Jerusalén) para el «Dios único» (Yhwh).

– Una segunda redacción (Dtr 2) ve la luz durante el exilio. La dramática caída de Jerusalén y de la dinastía davídica condu-

jo a revisar esta primera redacción, sin duda en torno al 550 a. C, transformado así «el escrito de propaganda en una esquila de duelo» (T. ROMER). El impío rey Manasés (2 Re 21,2,15) es visto entonces como responsable de semejante desastre, y la llamada a la conversión de Israel se convierte en el objeto de esta redacción.

\* Por su parte, después de Rudolf SMEND, Walter DIETRICH propone tres estratos deuteronomistas, todos exílicos o postexílicos:

1. El más antiguo *DtrG* (o *DtrH: Historia*) trata de explicar la caída de Jerusalén por la apostasía que constituía la multiplicación de santuarios y altozanos en el país. Sin embargo, como algo positivo, la dinastía de David constituye la mejor esperanza para el futuro (2 Sam 7).

2. Siempre durante el exilio, *DtrP* introduce en este conjunto textos *proféticos* (P), estructurando el conjunto según un esquema «anuncio/cumplimiento».

3. Finalmente, al regreso del exilio, un último estrato (*DtrN*) centra el interés sobre la Ley (*Nomos*): a imagen de Josías (cf. 2 Re 23,24-25), la monarquía no es rechazada, sino juzgada por su docilidad a la Ley de Moisés (de ahí el añadido de Dt 17,18-20). En esta perspectiva, la Ley lleva en sí misma la esperanza del futuro.

Sea cual fuere el modelo adoptado, e incluso aunque sea discutido por algunos autores recientes, la hipótesis de una historiografía deuteronomista parece imponerse a la lectura crítica del libro de los *Jueces*.

Bibliografía: A. DE PURY / T. ROMER (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*. Le Monde de la Bible. Ginebra, Labor et Fides, 1966, 539 p.



# LECTURA DEL LIBRO DE LOS JUECES

## A la sombra de Josué (Jue 1,1-3,6)

---

### PRIMERA INTRODUCCIÓN (Jue 1,1-2,5)

---

El libro de los *Jueces* comienza con el anuncio de la muerte de Josué (1,1a), antes de presentar un doble cuadro de la instalación de las tribus.

### Judá, Simeón, Caleb y los quenitas (Jue 1,2-21)

El primer lugar le corresponde a Judá, quien, con Simeón, destruye en Besec (hoy Kirbet Ibtziq, en el camino de Siquén a Bet-Seán) al rey Adonisédec de Jerusalén (vv. 2-8). El nombre de este rey no nos es desconocido, ya que aparece en Jos 10,1 como el adversario de Josué, del que resulta vencedor. Incluso aunque el relato de Jos 10 está cuestionado por los historiadores, la noticia de *Jueces* plantea problemas, tanto más cuanto sabemos que Jerusalén no será conquistada más que por David (2 Sam 5,6-9). El redactor lo recuerda en otra parte por medio de la precisión final «los jebuseos, que han vivido allí con los hijos de Benjamín hasta el día de hoy» (Jue 1,21). El propio David no está totalmente ausente del relato, ya que la instalación de Judá acaba en Hebrón (1,10), futura primera capital de David (2 Sam 5,1-5). De entrada se percibe la compleja relación del libro con la historia, ya

que nos presenta un pasado ampliamente recompuesto. Aquí el objetivo es manifestar la elección de Judá por Yhwh (Jue 1,2) y su preeminencia sobre cualquier otra tribu. Pero esto indica una elección ideológica, incluso teológica, no propiamente histórica.

La instalación de Caleb en el Négueb, al sur de Hebrón (1,12-15), sigue la misma lógica: aunque conserva una antigua tradición, no deja de recordar que Caleb fue el único explorador –con Josué– en no haber hablado mal de la tierra prometida, y por eso fue protegido entre la generación culpable del desierto (cf. el eco de Nm 13-14 en el v. 20).

¿Qué se puede mantener de este primer cuadro? La situación descrita en el libro de *Josué* –una conquista de toda la tierra seguida de un reparto de lotes por tribus– es contradictoria: cada clan o tribu debe conquistar con dificultad su espacio, y la conquista está lejos de ser total, ya que subsisten en medio de Judá y de sus aliados numerosos cananeos. A priori, esta visión parece más realista, pero hemos visto también cómo el relato recompone el pasado lejano de Israel a partir de fragmentos de tradiciones locales (Caleb en Hebrón). Es posible pensar en otros muchos modelos<sup>2</sup>, y esto nos lle-

---

2. Cf. D. NoËL, *Los orígenes de Israel*. Cuaderno Bíblico nº 99. Estella, Verbo Divino, 1999 (pp. 26ss).

vará a retomar esta cuestión al final de la lectura del libro.

## **La casa de José (Jue 1,22-26) y las tribus transjordanas (Jue 1,27-36)**

El segundo cuadro está dedicado a las tribus que compusieron el futuro reino israelita (lo que significa un punto de vista judaíta, el del libro en su conjunto). Sin entrar en el detalle del texto, observaremos el efecto de contraste con relación al primer cuadro; aquí domina menos la idea de la conquista que la de la falta de conclusión a través de una especie de estribillos: «X no conquistó/no pudo expulsar...» (vv. 27.29.30.31.33). Nuevamente, el objetivo parece teológico: la lenta y difícil instalación de las tribus se explica por la infidelidad de la casa de Israel (2,1-5).

A partir de este momento parece evidente que esta primera introducción se hace desde una óptica que debe mucho a la historia futura: Judá y sus aliados (Simeón, el clan calebita, los quenitas) ocupan el primer lugar, a imagen de la dinastía davídica. La casa de José, así como las tribus transjordanas que vienen después, y su difícil instalación, emite un juicio sobre este núcleo del futuro reino de Israel. A pesar de que estos datos parecen antiguos, la redacción es reciente y está al servicio de un punto de vista judaíta.

---

## **SEGUNDA INTRODUCCIÓN** (Jue 2,6-3,6)

---

Más aún que la primera, esta segunda introducción presenta un discurso teológico donde se reconoce fácilmente la teología deuteronomista que constituye el marco conceptual del libro. Se puede poner de relieve en ella la siguiente estructura:

1. *En tiempos de Josué* el pueblo de Israel sirvió a Yhwh: 2,6-10.

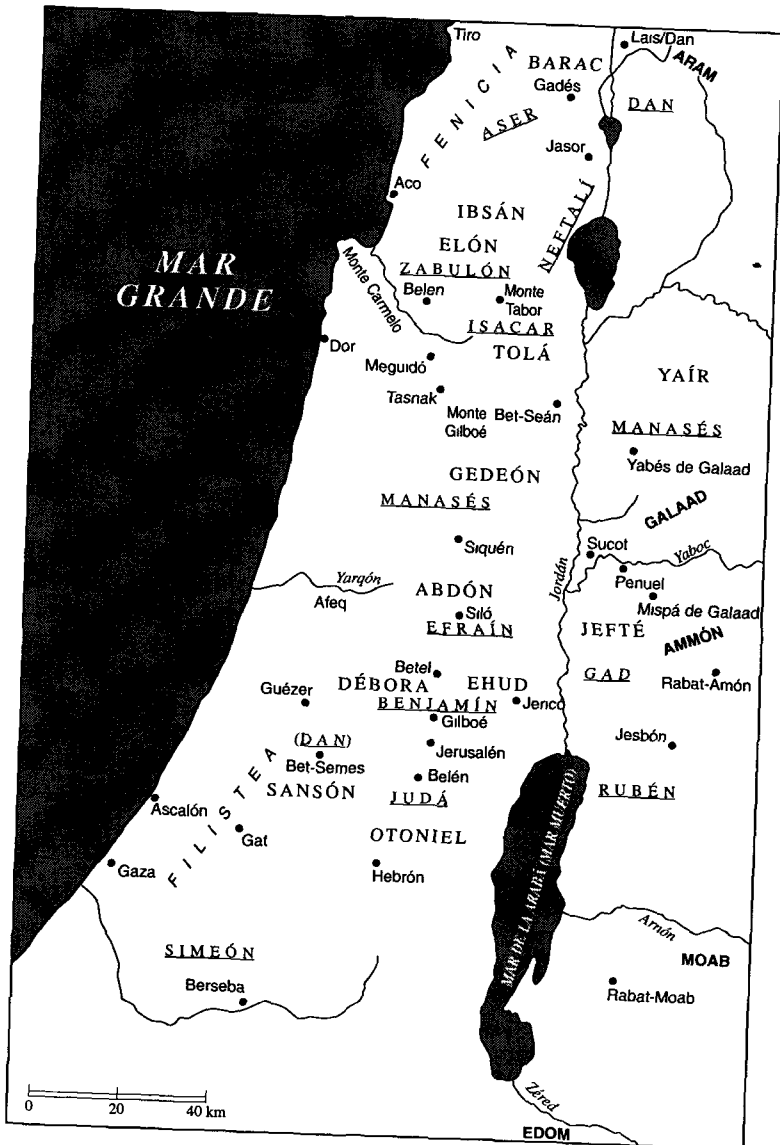
2. *Cuando vino una generación que no conoció a Yhwh* comenzó un tiempo de infidelidad y castigos: 2,11-19. Esta sección central otorga a cada noticia futura su estructura cíclica:

- Israel, infiel, sirve a los baales: 2,11-13,
- en su cólera, Yhwh envía contra él a un adversario: 2,14-15,
- pero, dejándose conmovir por el grito de su pueblo, Yhwh le suscita un juez-salvador: 2,16-18,
- sin embargo, una vez muerto el juez, Israel vuelve a caer en la infidelidad de sus padres: 2,19.

3. De esta historia se desprende *una lección teológica*: 2,20-3,6:

- la permanencia de los cananeos en medio de Israel le servirá de prueba: 2,20-23,
- listas de los pueblos que han subsistido: 3,1-6.

Sin duda, esta lección es literariamente compleja, ya que se pueden discernir en ella dos motivos entrecruzados. Junto al tema de la prueba de la fidelidad de Israel (2,22.23b; 3,1a.3.4) coexiste otra razón: dejando que perduren los cananeos, Dios quería preparar a Israel para las futuras guerras de su historia (2,23a; 3,2a). Pero sólo el primer motivo desempeña realmente un papel y, de manera más o menos precisa, recorre el conjunto del libro, otorgándole su coherencia bajo la forma de prólogo o de conclusión (3,7.12-15; 4,1-3; 6,1-10; 8,33-35; 10,6-16; 13,1). De esta manera, las diferentes informaciones versarán menos sobre la conquista que sobre la prueba: «Pondré a prueba a Israel para ver si sigue o no los caminos del Señor, como los siguieron sus antepasados» (2,22). Así, cada generación presente y futura es invitada a reconocer en el tiempo de Josué la época ideal en la que «el pueblo sirvió a Yhwh» (2,7). Tal es el objetivo del libro para nosotros.



Las tribus y los Jueces

# Las noticias del libro de los Jueces

## (Jue 3,7-16,31)

---

### OTONIEL (Jue 3,7-11)

---

Después de la doble introducción que acabamos de leer, una serie de noticias, más o menos largas, pone en escena a los Jueces. Comenzando por «Otoniel, hijo de Quenaz, hermano menor de Caleb». Se trata de un relato muy estereotipado que ilustra maravillosamente el esquema teológico del conjunto del libro: infidelidad de Israel (v. 7); cólera divina (v. 8); grito de Israel hacia su Dios (v. 9a); surgimiento de un juez-salvador (vv. 9b-10); paz recobrada durante cuarenta años (v. 11). Esto justifica su lugar en el conjunto narrativo e impide pensar que estaría subyaciendo una tradición arcaica.

Por tanto, apenas habría que detenerse en ella si la noticia no tuviera valor ejemplar y no descubriera algunas tendencias del libro. En primer lugar, el origen étnico de Otoniel le vincula, mediante Caleb, a la tribu de Judá (cf. Jos 15,16-19; Jue 1,12-15). No tendríamos que olvidar que Caleb –igual que Josué– no denigró la tierra prometida durante el éxodo, y sobrevivió por ello a la generación del desierto (Nm 13-14). Por tanto, mediante esta vinculación, Otoniel se convierte, al comienzo del libro, en un modelo de fidelidad que encuentra en Judá un perfecto cumplimiento. Si la esquematización de conjunto se debe a la segunda introducción (2,6-3,6), la noticia está de acuerdo igualmente con la primera introducción, que pone en práctica, recordémoslo, la oposición entre la «tribu de Judá» (1,1-21) y la «casa de José» (1,2-2,5). Se trata de una elección teológica que traiciona el origen judaíta del libro y su alcance simbólico. Sobre la fórmula «el espíritu de Yhwh estuvo sobre Otoniel», cf. el recuadro de la p. 24.

El segundo rasgo que hay que tener en cuenta tiene que ver con el adversario de Otoniel. No hay que corregir (como lo hace la Biblia de Jerusalén) «rey de Aram» por «rey de Edom» a fin de responder mejor a la situación que se supone que subyace: la lucha ancestral ente Judá y Edom. En nuestra opinión, el texto corresponde a otro registro, más cercano al retruécano que al acontecimiento histórico. Hacer coincidir el nombre del rey: *Kusán-Risheatayim*, «el cusita en la doble mala intención», y el de su tierra: *Aram-Naharayim*, «Aram de los dos ríos», revela una intención irónica que merece un juicio. Frente al salvador suscitado por Dios, el rey simboliza la fuerza vana, asociada por todo lector judío al reino asirio, que se apoderó de Samaría en el 722 y estuvo a punto de tomar Jerusalén en el 701. El texto adquiere entonces un sentido completamente distinto al recordar que la salvación procede de Dios, no del rey. En este nivel, estamos muy alejados de la realidad «mítica» de un tiempo de los Jueces que habría precedido a la época monárquica. Todavía podemos ver en ello otro simbolismo, un discreto eco de la esposa cusita de Moisés, quien, según Nm 12,1-15, suscitó la cólera y la división en Israel. Miriam no salió indemne de ello, pues se volvió leprosa, impura.

Estamos ante procedimientos narrativos que hacen vano cualquier intento de buscar tras la noticia un sustrato histórico. Jugando con el retruécano y la memoria colectiva (época mosaica; opresión asiria), el redactor se refiere menos a un pasado desvanecido que a una advertencia al Israel postexílico, siempre tentado por el poder vano y pendenciero. Si este es el caso, la relación del libro de los *Jueces* con la historia está lejos de ser sencilla, debiendo cada texto ser examinado en sí mismo.

Todo lo que se ha dicho sobre Otoniel vale igualmente para Ehud. Si exceptuamos las fórmulas de enmarcamiento (vv. 12-15a y 30), que constituyen el marco teológico, la noticia se reduce a una breve peripecia: Ehud, héroe benjaminita, asesina al rey de Moab, Eglón (3,15b-26), lo que tiene como efecto una revuelta generalizada (vv. 27-29). Sin embargo, visto más de cerca, existe alguna dificultad en descubrir tras la narración un acontecimiento histórico fiable, que dataría de un tiempo arcaico. Todo contribuye más bien al placer del lector, que gusta una vez más de la ironía del relato.

Todo comienza con la inadecuación del héroe, llamado de tan mala manera: benjaminita —es decir, «hijo de (la mano) derecha»—, es... zurdo, o, más literalmente, «tiene la mano derecha atada» (v. 15b). No se puede expresar mejor el conflicto entre su pertenencia tribal y sus capacidades físicas... ¿Qué se puede esperar de un hombre semejante? Con un evidente gusto, el texto pone, sin embargo, por delante la mano del héroe: en el v. 15, «los israelitas le encargaron que llevase [en su mano] el tributo»; en el v. 21, «entonces Ehud, con la mano izquierda, tomó el puñal que llevaba junto al muslo derecho». Por el contrario, el rey de Moab, Eglón, está perfectamente adaptado al papel que se le ha reservado. Jugando con el doble sentido, *'egel*, «ternero», y *'agol*, «redondo», es perfectamente este ternero gordo (v. 17) el que aprisiona en su grasa la hoja del puñal (v. 22a), mientras que el asesino parece huir por la ventana de las letrinas (v. 22b, aunque el texto hebreo resulta muy oscuro).

No hay nada demasiado serio en todo esto, simplemente estamos ante el puro placer de divertir al lector. Por otra parte, ¿quién tomaría en serio una entrevista regia en las letrinas (v. 20) y a un asesino

más escatológico que escandaloso? Sin duda, el relato rebosa de datos geográficos precisos, pero precisamente en el marco estereotipado de los vv. 12-14, lo que hace delicada su explotación. Lo mejor es ver en él la intención de anclar el relato en la realidad de Israel, independientemente de cualquier otra fuente antigua. Por lo demás, no trata más que de «Moab» (vv. 15.17) y de un lugar desconocido, «Seir» (v. 26). Por tanto, es difícil deducir algunas conclusiones históricas seguras, si no es de manera negativa: jamás Moab sometió a Israel en los siglos XII-XI (marco supuesto del episodio), y el enfrentamiento entre los dos reinos no se remonta más que a poco antes de la época de Omrí (en torno a los años 850-840), como lo atestigua la estela del rey Mesá encontrada en 1868 (cf. el recuadro de p. 17). La revuelta narrada en los vv. 27-29 es, por tanto, puramente ficticia, suponiendo la realidad de un Israel unificado y consciente de un interés común de destino entre tribus (a pesar de que el texto no ponga en escena más que a un miembro de la tribu de Benjamín).

Al final de la lectura, la conclusión se impone: toda la noticia constituye un «relato ficticio», lo que no quiere decir que no tenga interés para la historia. De hecho es interesante observar que si Otoniel señala la esfera judaíta, Ehud pertenece al horizonte israelita. ¿No habría la voluntad de unir las dos partes separadas de Israel, lo que nos remite a algunos oráculos tardíos como Ez 37,16ss? En este sentido se podría leer el final del v. 30: «Y el país estuvo en paz durante ochenta años», que, junto al del v. 11 («durante cuarenta años»), permite obtener una secuencia numérica de «ciento veinte años», o sea, tres veces cuarenta, cifra simbólica de totalidad (p. e. la duración de la vida de Moisés: Dt 34,7). Sin abusar de este tipo de cálculos, esto confirma la naturaleza poco histórica (en el sentido estricto del término) de tales relatos; estamos ante una construcción tardía y midrásica.

## MOAB

En primer lugar, Moab designa la llanura que se extiende en la Jordania actual, al este del mar Muerto, 30 kilómetros entre los ríos Arnón (wadi el-Mojib) y Zared. Fue ocupada desde el siglo XIII a. C. por una población semita de ganaderos y agricultores, bajo dominación de Egipto (Ramsés II). Si exceptuamos el legendario y polémico relato de Gn 19,30-38, que hace nacer a Moab y a su hermano Ammón de la unión incestuosa de Lot y de sus hijas, después de la destrucción de Sodoma y Gomorra, la primera mención bíblica de Moab tiene lugar en Nm 22,1ss: llenos de pánico ante la llegada de los israelitas, Balac, rey de Moab, envía a buscar al mago Balaán para que maldiga a Israel. En los oráculos que siguen, Nm 24,17 pone en paralelo «los tiempos de Moab» y «la arrogancia de todos los hijos de Set»; estos hijos de Set se corresponden con los sutu o suteos de los documentos egipcios.

De hecho, esta región parece haber sido disputada entre moabitas e israelitas, en particular las tribus de Rubén y de Gad, si creemos en diversos datos bíblicos (Nm 32,2-5.34-38; del mismo modo, Jos 13 y Jue 3,12-30; 11,26). Esta rivalidad culminó cuando Moab se constituyó en reino en torno al 900 a. C., y entró en conflicto con los intereses comerciales (tráfico caravanero en el desierto) del reino de Israel. Omrí (885-874) y después su hijo

Ajab (874-853) se hicieron dueños de él antes de que Mesá liberara su reino del yugo israelita de Jorán (852-841; cf. la estela del rey Mesá, p. 17, y 2 Re 3,4-27).

Mesá estableció entonces su capital en Dibón (donde su estela fue encontrada), y sus sucesores se hicieron dueños de Jesbón (Is 15,4; Jr 48,2.34). Desde entonces, el reino se enriqueció con las fértiles tierras al norte del Arnón y con los recursos del comercio internacional que transitaban por la «Vía real», sobre la altiplanicie, antes de convertirse (como sus vecinos) en vasallo y tributario del poderoso imperio asirio bajo Tiglat-Piléser III (744-727). Esta prosperidad (Is 25,10-12; Jr 48,7.29; Ez 25,9; Sof 2,8) perdurará hasta el siglo VI a. C., cuando Moab se convierte en una provincia del imperio neobabilonio (Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 10,181) y después del imperio persa (Esd 2,6). Este país devastado, ampliamente despoblado, sufrió durante el final del periodo bíblico las infiltraciones de las tribus árabes, que contribuyeron a profundos cambios culturales y étnicos.

Bibliografía: artículo «Moab, moabitas» (E. LIPINSKI), en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*. Barcelona, Herder, 1993, pp. 1041-1042.

---

## SANGAR (Jue 3,31)

---

El tercer hombre de la serie es Sangar, hijo de Anat. Sin duda se trata aquí de una adición, ya que 4,1, que sigue, hace referencia a la muerte de Ehud omitiendo 3,31. A fin de cuentas, varios manuscritos de los Setenta y algunas versiones (siríaca hexapla y eslava) insertan esta noticia después de 16,31. El carácter secundario de la noticia proviene también de su contenido interno: frente a Israel se levanta el enemigo filisteo, que no aparece verdaderamente más que en el «ciclo de Sansón» (Jue 13-16), después opuesto a Saúl en *1 Samuel*.

Si esto es así, Sangar se añadió para completar el número y obtener así la cifra de «doce» jueces. Su nombre, de origen hurrita, procede sin duda del Cántico de Débora, que nombra en 5,6 los «días de Sangar, hijo de Anat». Así pues, se trata menos de un salvador que de un potentado local, sin duda extranjero en el propio Israel. Esto podría explicar el hecho de que en 3,31 Sangar no ejerce ninguna judicatura real sobre Israel, a diferencia de Otoniel (3,10s) y Ehud (3,30, de manera implícita). No está menos vinculado a la tribu de Neftalí, a la que pertenece la ciudad de Bet-Anat, según Jos 19,38 y Jue 1,33.

## LA ESTELA DE MESÁ, REY DE MOAB

En 1868, un misionero alemán encontró en Dibón, cerca de Mádaba (Jordania), una estela de piedra negra, de 1,10 m de alta y de 0,60 m. de ancha, que presentaba un largo texto en escritura fenicia (o hebreo antiguo). La podemos ver en el museo del Louvre (Antigüedades orientales). Esta inscripción narra cómo Mesá, rey de Moab, liberó a su tierra del yugo israelita. De una extraordinaria importancia para la historia de Israel y de sus relaciones con Moab en el siglo IX a. C. (sobre todo entre el 852 y el 842), esta estela ofrece también la primera mención del nombre divino Yhwh fuera de la Biblia. Este texto es un buen testimonio sobre la guerra sacral y la práctica del anatema o de la prohibición. Igual que en la Biblia, el rey atribuye sus victorias (y sus derrotas) a su dios nacional, Kamós (cf. Jue 11,24; Nm 21,29). Da testimonio igualmente de la existencia de una diosa paredra: Astar-Kamós. Salvada de la destrucción por Clermont-Ganneau, esta estela se encuentra en el museo del Louvre.

*Yo soy Mesá, hijo de Kemosshyat, rey de Moab, el dibonita. Mi padre reinó sobre Moab durante treinta años, y yo reino después de mi padre. Yo hice este altozano para Kamós en Querihó, altozano [¿?] de salvación, pues él me salvó de todos los asaltos y me hizo triunfar sobre todos mis adversarios. Omrí era rey de Israel y oprimió a Moab durante numerosos días, pues Kamós estaba encolerizado contra su tierra.*

*Y su hijo [Ajab] le sucedió y dijo: «Oprimiré a Moab». En mis días, él había hablado así, pero triunfé sobre él y sobre su casa. E Israel fue arruinado para siempre. Ahora bien, Omrí había tomado posesión de toda la tierra de Mádaba y había habitado durante sus días y la mitad de los días de sus hijos, cuaren-*

*ta años. Pero Kamós la devolvió durante mis días. Y edificué Baal Meón e hice allí el estanque y construí Quiriatón.*

*Las gentes de Gad habían habitado en el país de Atarot desde siempre, y el rey de Israel había construido Atarot para él. Combatí contra la ciudad y la tomé. Y maté a todo el pueblo: la ciudad fue una ofrenda para Kamós y para Moab. De ahí me apoderé del altar de su Bienamado [¿?] y le arrastré ante Kamós en Queriyot. E hice habitar allí a las gentes de Sarón y las gentes de Majarot.*

*Kamós me dijo: «Ve, toma Nebo de Israel». Yo fui de noche, y combatí contra ella desde el amanecer hasta el mediodía. La tomé y sacrificué todo, siete mil hombres con extranjeros, mujeres, extranjeras y concubinas, pues yo lo había dedicado al anatema para Astar-Kamós. De allí tomé los vasos [¿?] de Yahvé y los llevé ante Kamós.*

*El rey de Israel había construido Yahás, y él permanecía en ella mientras me hacía la guerra, pero Kamós le expulsó ante mí. Tomé de Moab doscientos hombres, toda su elite; los llevé contra Yahás y la tomé para anexionarla a Dibón. Construí Querihó: el muro del parque y el muro de la acrópolis. Construí sus puertas; construí sus torres; construí la casa del rey; hice el doble estanque para el agua en medio de la ciudad. No había aljibe en medio de la ciudad de Querihó y dije a todo el pueblo: «Haced cada uno un aljibe en vuestra casa». Hice cavar las fosas [¿?] para Querihó con los prisioneros de Israel.*

(Trad. J. BRIEND, *Israël et les nations*. Supplément au Cahiers Évangile 69. 1989, pp. 57-58.)

Sin embargo, en el nivel del libro, Sangar parece desempeñar un papel simbólico esencial: si es cierto que sus predecesores representan a Judá e Israel, ¿no significará la presencia del mundo de las naciones? Por tanto, su lugar no es

neutro y corresponde a la reflexión de Israel durante el periodo postexílico, confrontado con un mundo étnico complejo y plural. Con su sola presencia, Sangar abre a Israel al horizonte de las naciones.

Por su amplitud (un relato en prosa, cap. 4, y una repetición poética, cap. 5) y su complejidad redaccional, esta nueva secuencia requiere un examen atento, antes de que podamos pronunciarnos sobre su relación con la historia.

### La batalla del monte Tabor (Jue 4)

Si se exceptúa el marco teológico deuteronomista de los vv. 1-3 (Israel oprimido por causa de su pecado) y los vv. 23-24+5,31b (salvación de Israel y regreso del «descanso»), el relato en prosa se compone de tres elementos antiguos:

- vv. 4-10: preparativos para la batalla,
- vv. 12-15a.16: la batalla,
- vv. 17-21: huida y muerte de Sísara (con la nota marginal sobre los quenitas del v. 11).

*Sin embargo, el conjunto está unificado por el añadido redaccional del v. 15b (la huida de Sísara), que anticipa lo que sigue (v. 17: «Sísara, sin embargo, huyó corriendo...») y el del v. 22, que vincula la muerte de Sísara con la victoria lograda por Barac. En este mismo trabajo redaccional deuteronomista se tratan de añadir otros elementos, como la presentación de Débora a la manera de un «juez» (vv. 4b-5), mientras que es llamada «profetisa» en el v. 4a y habla a Barac citando las palabras de Moisés ante el mar de las Cañas en Ex 14,13s: «Entonces Débora dijo a Barac: ¡Ánimo, que en este día el Señor [Yhwh] va entregar a Sísara en tu poder. El Señor [Yhwh] va delante de ti!» (Jue 4,14).*

La finalidad de esta lectura parece doble: inscribir el relato en el marco teológico del libro, pero también dar una mayor amplitud a la batalla, implicando en ella a todo Israel (v. 3 y v. 23), a pesar de que el elemento antiguo de los preparativos para el com-

bate no hable más que de las únicas tribus de Nefalí y Zabulón (vv. 6.10). A partir de ese momento, la doble mención de «Haroshet-haggoyim» (vv. 13 y 16, literalmente: «la montaña poblada de árboles de las naciones») adquiere valor polémico al oponer a Israel con los paganos, pero se corresponde más con el espíritu de la última redacción del libro, tardía, que con la realidad de un acontecimiento absolutamente localizado en la región del monte Tabor (vv. 6.12.14) y del torrente Quisón (v. 13).

En este contexto, la breve noticia del v. 11 sobre los quenitas está totalmente fuera del marco, tanto más cuanto desplaza la geografía del relato claramente hacia el sur, en el Négueb de Judá (cf. Jue 1,16). Su único objetivo es volver a enganchar el relato centrado en Débora y Barac con el relato en el que Yael, «una mujer del grupo quenita» (v. 17), es su ambigua heroína (vv. 17-21). Sin embargo, todo hace pensar que se trataría en principio de un elemento independiente, vinculado de manera artificial al conjunto por el v. 22. Desde un punto de vista más narrativo, este recuerdo hace de Yael la perfecta antítesis de Débora: si una no observa la sagrada ley de la hospitalidad, apoderándose con astucia de la vida de Sísara, la otra es la portavoz fiel de Dios, que libra a Sísara de las manos de Barac. La astucia o la confianza fiel, he aquí la oposición que estructura ahora el conjunto del capítulo 4.

Más allá de este análisis, volvamos a algunos elementos del relato a fin de iluminar la cuestión de partida: ¿estamos ante una tradición histórica fiable? La respuesta debe ser matizada. Del hecho de que se diga de Sísara que está «al servicio de Yabín, rey de Jasor», algunos han querido deducir una relación con la batalla de las aguas de Merom (Jos 11,1.3), en la que un Yabín es puesto en relación con Jasor (aunque bajo Josué). Ambos relatos, situados en el norte del país, narrarían de manera diferente el único y mismo acontecimiento. A



esto se puede objetar que Yabín no desempeña ningún papel en el relato de Jue 4,12-16, y ni siquiera es nombrado en el cap. 5. Por otra parte, el título «rey de Canaán», que aparece dos veces en el marco deuteronomista (vv. 2.23), es completamente anacrónico, pues supondría una unidad territorial que no existió jamás. Por tanto, el dato es perfectamente artificial (incluido en el v. 7) y no corresponde a ningún dato histórico.

Muchos otros elementos del relato suenan extraños, comenzando por el valor hiperbólico de las cifras: por parte israelita, «diez mil hombres de Nefalí y de Zabulón» (vv. 6.10.14); por parte de Sísara, «novecientos carros de hierro y todas sus tropas» (v. 13). Pero tenemos dificultad en imaginar un despliegue militar semejante en los siglos XII-XI. A esto se añade el lenguaje estereotipado del relato de la batalla, que se entronca en el esquema de las «guerras de Yhwh»: «Yhwh entregó a X en tus manos», «Yhwh marcha delante de ti», «Yhwh llenó de pánico», «ni uno solo escapó». Los paralelos más cercanos se encuentran en el relato de Ex 14, el paso del mar. En cuanto a la mención final, «Barac persiguió a los carros y al ejército hasta...», es habitual en este tipo de relatos, en que, después de que Dios haya dado la victoria a su pueblo, Israel la remata persiguiendo al enemigo.

En conclusión: a pesar de que Jue 4 conserva elementos antiguos y, por la astucia de Yael, un tanto folclóricos, es muy difícil ver en ellos el eco de una acción real ante un relato tan estereotipado. Sólo permanece el elemento sólido de los nombres (Débora, Barac, Sísara) y lugares geográficos (Tabor, torrente Quisón), pero es difícil ir más allá. Si hubo acontecimiento debió de ser mucho más modesto, en lo sucesivo perdido en las brumas del pasado. Por otra parte, lo esencial parece que reside precisamente en retomar el estilo de las «guerras de Yhwh», y se puede establecer la hipótesis de

que la antigua redacción de este texto (predeuteronomista) corresponde a un tiempo en que la voz profética debía de incitar al rey al ánimo y la fidelidad. Se impone entonces el paralelo con Is 7 en que, en un mismo contexto de extremo peligro (la guerra siro-efraimita del 735), el profeta Isaías invita al rey Acaz de Judá a la fe: «Pon atención, pero estate tranquilo. No tengas miedo ni te acobardes ante estos dos tizones humeantes [...] Si no creéis, no subsistiréis» (Is 7,4.9b). Ésta sería la verdadera realidad histórica subyacente al texto, y no una hipotética batalla del tiempo de los Jueces.

## El cántico de Débora (Jue 5)

Antes de analizar brevemente los vínculos del cántico con el relato en prosa, digamos unas palabras sobre su *estructura*. Más allá de la introducción narrativa (v. 1), el cántico se despliega con el ritmo de tres fragmentos himnicos que se relacionan con los salmos de alabanza: vv. 2-5; vv. 9b-11; v. 31. Entre estos fragmentos se insertan los elementos más narrativos que se encuentran también en el relato en prosa.

### 1. En torno a Débora y Barac:

- vv. 6-9a: precaria situación ante la lucha para la liberación,
- v. 12: invitación dirigida a Débora y a Barac,
- vv. 13-18: los preparativos del combate (alabanzas dirigidas a las tribus que han participado en la batalla: vv. 13-15a, y reproches contra las demás: vv. 15b-18),
- vv. 19-23: descripción de la batalla.

### 2. En torno a Yael, dos cuadros contrastados:

- vv. 24-27: Yael acoge a Sísara, antes de matarlo,
- vv. 28-30: la madre de Sísara espera en vano el regreso de su hijo.

Más allá de las remisiones explícitas de un texto al otro, se imponen dos series de observaciones.

a) En primer lugar, relativas a *las fuerzas presentes*. El poema, en los vv. 13b-15a, concede una mayor amplitud a los que han participado en el combate, ya que no nombra sólo dos tribus (4,6.10), sino cinco: *Efraín, Benjamín, Makir, Zabulón e Isacar* (Neftalí no es citada, y no es más que una conjetura propuesta por la Biblia de Jerusalén). Los reproches dirigidos a *Rubén, Galaad, Dan, Aser, Zabulón y Neftalí* (vv. 15b-18) por no haber respondido a la llamada dejan suponer la realidad constituida por diez tribus del norte (con la exclusión de las del sur, *Simeón y Judá*). La contradicción con el relato en prosa es importante, y la realidad descrita remite menos al Israel del tiempo de los Jueces que al reino del Norte constituido en el siglo IX. Por tanto, es difícil apoyarse en esto si no es para datar el poema en lo más antiguo de este periodo. W. RICHTER ve en él un «canto de propaganda» destinado a suscitar la identificación con las tribus que han respondido positivamente a la llamada de unirse, lo que podría corresponder al tiempo de Jeroboán I (de ahí la ausencia de Judá). Pero esto sigue perteneciendo al orden de una atractiva hipótesis...

Por otra parte, la amplitud concedida a la batalla se refiere también a los adversarios, ya que el v. 19 menciona a «los reyes de Canaán» en plural, como si el conjunto del país estuviera unido contra Israel. La batalla adquiere entonces un aspecto cósmico: «Desde los cielos combatieron las estrellas, desde sus órbitas combatieron a Sísara» (v. 20), y el propio torrente está de parte de Israel (v. 21). El desbordamiento de sus aguas traba el recorrido de los carros de Sísara (v. 22), lo que sin duda hace referencia al «milagro del mar» en Ex 14.

b) La otra serie de observaciones concierne a los vv. 24-30. Aunque el nombre de «Yael» figura ya en el v. 6 –pero como simple indicación cronológica,

en paralelo con «Sangar»–, esta celebración de la hazaña de la mujer quenita parece de nuevo independiente del contexto. Su estilo es muy profano, a diferencia de lo que precede (además de los fragmentos himnicos, cf. el v. 23). La realidad social descrita es igualmente muy diferente: ya no se trata de un mundo organizado (*tribus, reyes*), sino del mundo beduino nómada (que vive «bajo la tienda», teniendo la leche [...] la nata como alimento), opuesto al mundo civilizado de los palacios («por la ventana [...] a través de la reja»). Esto aboga por un cierto arcaísmo, sin que se pueda mantener como cierto el acontecimiento narrado. También puede tener valor paradigmático, estableciendo un contraste entre la heroína Yael y la madre desconsolada, y alabando un arte de vivir beduino que no debe nada a las ciudades ni a los reinos.

Todo el arte de la última redacción (que algunos querrían predeuteronomista) consiste en haber unido el «canto de propaganda», que exalta la unidad de las tribus (vv. 6-8.13-22), y la «celebración de la hazaña de Yael» (vv. 24-30) en una estructura que se convierte en litúrgica por la adición de tres fragmentos himnicos: en la introducción (vv. 2-5), en el centro (vv. 9b-11) y en la conclusión (v. 31). A partir de ese momento, el acento se desplaza de las hazañas humanas hacia su fuente única: Dios, que lleva a cabo maravillas en medio de su pueblo.

---

## GEDEÓN Y ABIMÉLEC (Jue 6-9)

---

Con la historia de Gedeón entramos en el primer y verdadero ciclo narrativo del libro, pero un ciclo complejo, ya que hace intervenir a tres héroes: *Gedeón*, identificado desde 6,32 con *Yerubaal* (cf. también 7,1; 8,29.35; 9,1), y *Abimélec* (8,31; y sobre todo 9,1ss). El texto no es de una sola procedencia y fusiona diversas tradiciones, hábilmente unificadas por la redacción final.

Nuestra lectura partirá de esta última, para hacer que surjan mejor los elementos dispares que integra al servicio de una oposición estructurante entre el «juez» y el «rey», como lo mostraremos al final. Para llevarlo a cabo, distinguimos dos conjuntos en este ciclo que forma un díptico contrastado: el juez Gedeón (6-8) y el rey Abimélec (9).

## El juez Gedeón (Jue 6-8)

La complejidad redaccional de estos capítulos no quita nada a su gran coherencia narrativa, debida a la redacción final. Más allá del marco teológico de 6,1-10, que pone en escena la opresión de Israel por los madianitas por culpa de su infidelidad, y de 8,33-35, que evoca la recaída de Israel en la falta (lo que preludia la entrada en escena de Abimélec a partir de 9,1), el conjunto comprende tres grandes partes, seguidas por un epílogo.

1. *La vocación y la misión confiada a Gedeón* (6,11-40)

– el ángel de Yhwh se aparece a Gedeón bajo el terebinto de Ofrá; Gedeón construyó allí un altar para Yhwh (6,11-24),

– Gedeón destruye el santuario de Baal en Ofrá, construye un segundo altar y recibe un nombre nuevo: Yerubaal (6,25-32),

– Gedeón llama a las armas contra «los madianitas, amalecitas y los de oriente» (6,33-35) y, como confirmación de su misión, recibe el doble signo del vellón (6,36-40).

2. *La campaña de Gedeón en el oeste del Jordán* (7,1-8,3)

– bajo las órdenes de Yhwh, sólo se mantienen 300 hombres en el ejército tribal de Gedeón (7,1-8),

– Yhwh ofrece entonces a Gedeón presagios de victoria (7,9-15),

– sigue un ataque sorpresa contra el campamento de Madián (7,16-22), que se prolonga en persecución (7,23-25),

– pero, después de la victoria, Efraín se queja de no haber sido convocado para el combate (8,1-3).

## MADIÁN

Según Gn 25,24, Madián es un hijo de Abraham y de su segunda esposa, Queturá. Es el antepasado de una tribu de mercaderes caravaneros (Is 60,6) que, según Gn 37, compró a José a sus hermanos (v. 28) y lo vendió en Egipto (v. 36). El norte de Arabia, del este del golfo de Áqaba al norte del Sinaí, parece constituir el territorio de los madianitas, como se deduce de la única indicación geográfica precisa que tenemos en 1 Re 11,18: en su huida, el edomita Hadad y sus compañeros «partieron de Madián y llegaron a Parán»; de ahí llegaron a Egipto.

En varias ocasiones, la Biblia narra incursiones de los madianitas en Edom (Gn 36,35), en Moab (Nm 22,4,7) y hasta en la montaña israelita central (Jue 6-8). Pero, aunque Madián sea muchas veces adversario de Israel (Nm 25,6-18; 31,1-12; Jos 13,21, por no decir nada de la historia de Gedeón), su imagen en la Bi-

blia no es tan negativa como la de Amalec. Moisés encontró refugio en tierra de Madián y se casó con Séfora según Ex 2,15-4,18. Incluso su suegro Jetró desempeñó un papel fundamental en la organización del pueblo (Ex 18). No carece de importancia que la hazaña de Gedeón contra Madián se convierta en proverbial, conocida en Israel como «el día de Madián» (Is 9,3; 10,26). De la misma manera, implorando a Dios frente a los enemigos de Israel, Sal 83,10 suplica: «¡Trátalos como a Madián, como a Sísara y a Yabín en el torrente Quisón!», mezclando así las hazañas de Gedeón y de Barac en una sola mención.

Bibliografía: artículo «Madián, madianitas» (A. BOUDART), en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*. Barcelona, Herder, 1993, pp. 941-942.

3. *La campaña de Gedeón al este del Jordán* (8,4-21)

– Gedeón lleva la lucha más allá del Jordán en persecución de Zébaj y Salmuná, reyes de Madián (8,4-12),

– Gedeón, vencedor, toma venganza de sus adversarios (8,13-21).

*Epílogo: muerte de Gedeón* (8,22-32).

### **La vocación y la misión (Jue 6,11-40)**

En la fuente de Jue 6,11-24 se pueden discernir dos relatos, uno centrado en la llamada (6,11-16) y otro en la ofrenda (6,17-23), al servicio de una etimología: «Gedeón levantó allí un altar al Señor y lo llamó “Señor de la paz”. Este altar está todavía hoy en Ofrá de Abiézer» (Jue 6,24). El primer relato adop-

ta el esquema habitual de la vocación profética, la de Moisés y Jeremías (cf. el recuadro de la página siguiente).

Por tanto, una narración semejante supone que se conoce la experiencia profética y proporciona a la figura de Gedeón un colorido tanto más singular cuanto que –ya lo hemos dicho en la introducción– el verbo *safat*, «juzgar», está ausente del ciclo (Jue 6-9). Es tanto más notable que la redacción deuteronomista haya hecho preceder la llamada de Gedeón de la intervención de un profeta (6,7-10). Con esta doble luz, Gedeón es una figura verdaderamente carismática. Desde otro punto de vista, esto confirma la independencia de esta historia con relación a la «lista de los jueces» y su vinculación a un «libro de los salvadores», que tienen muy en cuenta a figuras proféticas (así Débora junto a Barac)

## **AMALEC**

Gn 36,12-16 vincula la tribu (o grupo de tribus) amalecita a Edom/Esau, hermano de Jacob, y la extraña expresión de Nm 24,20 «Amalec, primicia de las naciones», hace alusión a su gran antigüedad. El territorio de los amalecitas parece haber sido el desierto sur palestino (el Négueb), no lejos del oasis de Cadés, allí donde, según antiguas tradiciones, habrían permanecido los israelitas durante el Éxodo (Nm 13,29, 14,39-45).

Desde la salida de Egipto, los amalecitas fueron el primer pueblo pagano en oponerse a la marcha de los hijos de Israel (Ex 17,8-16), también Amalec fue alcanzado por un anatema perpetuo después de la victoria, «Moisés levanta un altar y le dio el nombre de “El Señor es mi bandera”, pues se dijo “Por haber levantado la mano contra la bandera del Señor, el Señor combatirá contra Amalec de generación en generación”» (vv 15-16). Lo que hace de este pueblo el adversario nato de Israel. El *Deuteronomio* retoma este anatema (Dt 25,17-19), que encontrará un eco singular en la historia de Samuel.

En 1 Sam 15, el profeta Samuel ordena a Saul que golpee a Amalec. «Así dice el Señor todopoderoso. He resuelto castigar a

Amalec por lo que hizo a Israel, cerrándole el paso cuando subía de Egipto. Así que vete, castiga a Amalec y consagra al exterminio todas sus pertenencias sin piedad» (15,2-3). Sin embargo, por codicia, Saúl protege a Agag, rey de los amalecitas, y el mejor de sus rebaños (v 9). Así es rechazado por su Dios (v 23), y el propio Samuel mata a Agag ante Yhwh (v 32).

La resolución de esta lucha secular no sobrevendrá hasta mucho más tarde, en el libro de *Ester*, cuando Mardoqueo, «hijo de Quis, de la tribu de Benjamín» (Est 2,5) –de hecho un lejano descendiente de Saul (cf. 1 Sam 9,1)–, haya eliminado a su adversario «Amán, hijo de Hamdatá, del país de Agag» (Est 3,1). Esta clara referencia a Agag, rey de Amalec (1 Sam 15,8), impone ver en Aman la figura tipo del enemigo de Israel, cosa que prueban sus palabras al rey Asuero: «Hay un pueblo aislado de los demás, diseminado entre los pueblos de las provincias de tu imperio, que tiene leyes distintas y no cumple las leyes del rey. Al rey no le conviene tolerarlos. Si le parece bien al rey, decreta su exterminio» (Est 3,8-9).

ELEMENTOS	Gedeón (Jue 6)	Moisés (Ex 3-4)	Jeremías (Jr 1)
Protagonista, lugar y circunstancias	vv. 11-12a	3,1-4a	1,4
Llamada; «Yhwh está contigo»	v. 12b	3,4b-12	1,8
Lamentación de Gedeón	v. 13		
Misión de salvación confiada	v. 14	3,10	1,10b
Objeción de Gedeón	v. 15	3,11.13; 4,10.13	1,6
Respuesta de Dios	v. 16	3,14	1,7-8
Petición de un signo	vv. 17-18	4,1	
Realización del signo: el fuego	vv. 19-21	4,2-9	1,9
Confesión de la visión*	v. 22		
Oráculo: «No temas»	v. 23	1,8.17	

\* relacionado con Gn 32,31; Ex 20,19; 33,20.

El estrecho vínculo entre este primer relato (llamada) y el segundo (erección de un altar) permite evocar a otras tantas figuras subyacentes al primero, como Jacob (el altar erigido allí donde Dios se apareció) y Elías (el fuego que consume el sacrificio). Podemos relacionar igualmente la formulación etiológica del v. 24 con Gn 33,20: «[Jacob] erigió allí [en Siquén] un altar, que dedicó al Dios de Israel» y con Ex 17,15: «Moisés levantó un altar y le dio el nombre de “El Señor [es] mi bandera”». Estos ecos traicionan una redacción bastante tardía, incluso para las tradiciones subyacentes, ya que Gedeón lleva a cabo la síntesis entre diferentes figuras bíblicas.

La misma conclusión es válida para la tradición que sigue en los vv. 25-32, originariamente independiente (mucho más centrada en Joás que en el propio Gedeón). De hecho, esta destrucción del altar de Baal podría representar un estadio arcaico, cuando Israel se distinguía aún poco de su entorno cananeo. Se imponen aquí dos paralelos bíblicos. En primer lugar, la acción de Elías en el monte Carmelo, que, como Joás en el v. 31, presiona a Israel para que elija entre Yhwh y Baal (1 Re 18,20-40).

Pero también la destrucción por parte Jehú del templo de Baal narrada en 2 Re 10,18-27. Estos dos relatos tienen su origen en los círculos proféticos del reino del norte (Elías y Eliseo, cf. 2 Re 9), y podría suceder lo mismo que en Jue 6,25-32, aunque al menos el relato remite a un acontecimiento real (y no ficticio, referido a un tiempo más originario que la época monárquica).

Sea cual fuere la solución adoptada, integrando hábilmente esta otra tradición en el doble relato que precede, el redactor finaliza el «retrato» de su héroe haciendo de él un yahvista celoso apto para salvar a Israel, su pueblo. Desde entonces, la lucha que seguirá escapa a cualquier carácter anecdótico, local, de un acontecimiento del pasado; prefigura la lucha siempre presente entre Israel y las naciones paganas (como lo manifiesta, por otra parte, la generalización de Jue 6,33, que no deja de citar a Amalec, ese irreductible enemigo de la fe desde que se opuso a la marcha de los hijos de Israel en Ex 17,8-16: cf. el recuadro de p. 22).

Otro efecto de este arte redaccional es el de ir del nombramiento del altar en 6,24 a un nuevo nombramiento del héroe: «Aquel día dieron a Ge-

## EL ESPÍRITU DEL SEÑOR Y LOS JUECES

Un comentario del libro de los Jueces ya antiguo se titulaba *La fuerza del Espíritu* (L'Orante, 1966) Su autor, G AUZOU, había valorado igualmente las siete menciones del «espíritu [rúaj] de Yhwh» en este libro Recordemos estos siete textos antes de citar los fragmentos de esta obra

- 3,10 **Otoniel** «El espíritu del Señor se apoderó de él, fue juez de Israel y salió a combatir contra Cusán Rísataim, rey de Aram El Señor se lo entregó, y él lo derrotó»

- 6,34 **Gedeón** «Entonces el espíritu del Señor se apoderó de Gedeón, que tocó la trompeta, y Abiézer le siguió», continúa el relato de su victoria sobre Madián y Amalec

- 11,29 **Jefté** «El espíritu del Señor se apoderó de Jefté», continúa el relato de su victoria sobre los ammonitas

Los otros cuatro textos tienen que ver con **Sansón**

- 13,25 «El espíritu del Señor comenzó a actuar en él en el campamento de Dan», sigue el relato de su matrimonio en el que provoca a los filisteos

- 14,6 Sansón atacado por un joven león «El espíritu del Señor invadió a Sansón y desgarró con las manos al león como si fuera un carbrío»

- 14,19 «Entonces el espíritu del Señor lo invadió, bajó a Ascalón y mató a treinta hombres, recogió sus despojos»

- 15,14 Sansón atado y entregado a los filisteos «Entonces lo invadió el espíritu del Señor, las cuerdas de sus brazos fueron como pavesas de lino abrasado por el fuego y las ligaduras de sus manos se deshicieron», después, con una quijada de asno, mató a mil hombres

«El espíritu aparece aquí como una fuerza, la fuerza de un soplo, la fuerza de Yahvé Los textos dicen que el “espíritu de Yahvé” sobreviene de repente y describen inmediatamente una acción guerrera y victoriosa de la que no podemos dudar que se debe a la intervención divina Este don de una energía superior está en relación con la liberación del territorio,

salvo en el texto de Jue 14,6, se trata siempre de enemigos que hay que vencer, exterminar o expulsar Por tanto, el autor quiere mostrar que tales éxitos son gracias y que los “salvadores” de Israel no habrían sido nunca lo que fueron si Dios no se hubiera apoderado de ellos con su “espíritu”, empujados con su “soplo”, fortificados por su poder» (p 75)

«Israel llegó a “la tierra buena” que Dios le dio, se encontró con enemigos que codiciaban la misma tierra, la asaltaban y arrasaban Las fuerzas materiales y morales de los israelitas, dispersos y sin unidad, son insuficientes para resistir, su libertad y su existencia están amenazadas, el peligro es mortal Es entonces cuando aparecen estos hombres que, convertidos de repente en excepcionalmente fuertes y con un coraje invencible, se comprometen Su valentía arrolla a los invasores y pronto devuelven al pueblo de Dios sus derechos y sus posibilidades, la libertad, la paz, la vida con su Dios No hay ninguna preparación de esta acción repentina en un clima de derrotismo y de torpor generalizado, estos “salvadores” eran imprevisibles ¿Qué es lo que sucedió? Los narradores bíblicos supieron responder Para acciones tan súbitas y tan extraordinarias, las posibilidades humanas resultan totalmente insuficientes En situaciones desesperadas, solo Dios es capaz de intervenir Lo hizo Eligió, con su libre e insólita manera, hombres de entre sus hermanos y los dotó de una fuerza que es la misma de la que él dispone, su *rúaj* Tal es el lenguaje de la fe de Israel» (p 90)

En el libro de Samuel se encontrará esta manifestación de una fuerza atribuida a Yahvé que se apodera de algunos hombres Saúl, antes de su victoria sobre los ammonitas (1 Sam 11,6), y David, después de su unción por Samuel «El espíritu del Señor entró en David a partir de aquel día» (1 Sam 16,13) Después de los Jueces, los reyes recibirán esta energía divina para asegurar la seguridad y la salvación del pueblo de Dios Un oráculo real de Isaias detallará las seis energías de este soplo divino que se concede al mesías, el rey ideal, nuevo David «Sobre él reposará el espíritu del Señor espíritu de inteligencia y de sabiduría, espíritu de consejo y valor, espíritu de conocimiento y temor del Señor» (Is 11,2)

deón el nombre de Yerubaal, pues decían: “Que Baal se defienda de él, ya que ha derribado su altar”» (6,32). Más allá de esta etimología popular, este cambio de nombre al final de una lucha (la destrucción del altar) acerca de nuevo a Gedeón a la figura arquetípica de Jacob, el cual, después de un combate, recibe un nombre nuevo: «Israel, pues has luchado contra Dios y contra los hombres y has vencido» (Gn 32,29, por relación popular entre *yisra'el* y el verbo *sarah*, «luchar»). Así es como se refuerza el alcance simbólico del ciclo. En el nivel redaccional, esta identificación sobre todo permite relacionar la historia de Gedeón (Jue 6-8) con la de Abimélec, hijo de Yerubaal (Jue 9), lo que, según veremos, estructura el conjunto de la secuencia tanto en su forma final como en su inscripción en el libro.

La llamada a las armas (6,33-35) y la prueba del vellón (6,36-40) con que concluye este primer conjunto de relatos terminan de construir la figura de Gedeón, revestido del espíritu divino (v. 34) y doblemente acreditado en su misión (v. 38a: «Y así sucedió»; v. 40a: «Y Dios lo hizo así aquella noche»). Los procedimientos redaccionales son los mismos, que juegan todavía con la referencia. Así, las prudentes palabras de Gedeón en 6,39: «No te irrites contra mí, si me atrevo a hablarte una vez más», se hacen eco de la oración de Abrahán en Gn 18,32: «No se irrite mi Señor. Voy a hablar por última vez». En cuanto al signo pedido, remite al relato de la vocación de Moisés, pero más aún a la demanda del rey Ezequías según 2 Re 20,8-11: «¿Cuál es la señal de que el Señor me va a curar?» En ambos relatos, el signo (vellón en un caso, sombra del sol en el otro) es desdoblado en su inverso. En ese caso sería tentador asignar un origen judaíta a 6,36-40, que, en una cierta manera, redobra el relato de la vocación de 6,11-16.

## ***Campaña al oeste del Jordán (Jue 7,1-8,3)***

Desde la introducción narrativa, este segundo conjunto revela una complejidad redaccional: «Yerubaal, o sea, Gedeón» (7,1), mientras que en lo que sigue sólo se habla de Gedeón.

Continúa en los vv. 2-7 el relato de una doble prueba: frente al campamento de Madián (cf. el recuadro de p. 21), «tu gente es demasiado numerosa» (vv. 2a.4a), declara Yhwh. También Gedeón debe proceder en dos tiempos a una selección entre sus hombres, dejando partir primero a los que tienen miedo (v. 3) y después enviando a sus casas a los que habían bebido agua del Jordán arrodillándose, o sea, la mayor parte de la tropa (v. 7). Al final sólo quedan junto a él «trescientos hombres» frente al campamento de Madián. ¿Qué general procedería de esta manera, a costa de debilitar cualquier oportunidad de victoria? Pero precisamente no es ésta la lógica del relato. La victoria es concedida por Dios (entregar a Madián en sus/tus manos: v. 2.7), no depende de la fuerza de Israel.

Sin duda es así como hay que entender la adición del presagio de victoria en 7,9-15, incluso aunque se rompa la lógica narrativa entre 7,7 y 7,16ss. En este sentido van dos indicios literarios. Comenzando por la mención de los cántaros y de las trompetas en el v. 8, que anticipa lo que sigue (v. 16), aunque este versículo introduce 7,9-15 con la mención final del «campamento de Madián», lugar adonde Gedeón deberá dirigirse durante la noche. Otro indicio: la cita de la fórmula-marco «aquella noche» (7,9), que, igual que en 6,25a, sirve de enganche entre un relato y otro. Aunque artificial, este vínculo no es menos estrecho con la orden recibida de reducir los hombres de la tropa: oyente invisible del sueño del madianita y de su interpretación («Dios le ha entregado [a Gedeón] Madián y todo el campamento»,

v. 14), Gedeón puede retomar plenamente a su vez la palabra de su Dios: «Poneos en pie, que el Señor os ha entregado el campamento de Madián» (v. 15), aunque sean tan «camellos como langostas; sus camellos eran innumerables como la arena de la playa» (v. 12). Por un feliz efecto de la última redacción, el contraste es sorprendente con el pequeño número de la tropa israelita. Aunque se ha eliminado cualquier suspense, el relato se concentra en lo esencial: la confesión de fe en la acción poderosa de Dios.

A partir de ese momento, el ataque nocturno del campamento (7,16-21) aparece más como una artimaña destinada a desestabilizar al adversario –siempre anónimo en estos versículos (lo que no carece de importancia)– que como un verdadero combate. Gedeón entrega a sus hombres «una trompeta y un cántaro vacío con una antorcha dentro de él» (v. 16), y no espadas. Y su única acción consiste en gritar muy fuerte «por Yhwh y por Gedeón» cuando sonara la trompeta. ¿Cómo iban a poder tener una espada, salvo que tuvieran... tres manos? (v. 20). La temática remite aún a las «guerras de Yhwh»; la inmovilidad de los hombres alrededor del campamento enemigo (v. 21), mientras que Dios hace que con el pánico cada enemigo vuelva la espada contra su compañero (v. 22), entronca con el relato del argumento de Ex 14. Una vez más, el relato debe más a la teología que al realismo guerrero, y el carácter anónimo del adversario autoriza a la generalización a cualquier enemigo de Israel. De hecho, fuera del contexto de la secuencia, ¿quién pensaría en Madián más que en cualquier otro enemigo de Israel? Pero aún hay que plantear la cuestión de la relación del relato con la historia, y tenemos el derecho de preguntarnos si «Madián» no es aquí tan simbólico como los tártaros en la famosa novela *El desierto de los tártaros*...

Una conclusión que se impone, tanto más cuanto que la continuación que finaliza la acción en los

vv. 23-25 no es más que una prolongación secundaria del relato, en dependencia del marco deuteronomista (la mención de los «hombres de Israel, de Aser y de todo Manasés» en el v. 23 está tomada de 6,35). Sólo podría apoyarse históricamente los nombres de los dos jefes de Madián, Oreb y Zeb (7,25; 8,3), que no aparecen más que ahí, hablándose siempre de Zébaj y Salmuná (7,4-21). Este dato independiente introduce a las «gentes de Efraín» y prepara para los reproches que estos últimos dirigen a Gedeón (8,1-3). Su *Sitz im Leben* (contexto vital) podría remitir a las relaciones, frecuentemente difíciles, que Efraín, poderosa tribu de la montaña central, no dejó de mantener con los demás componentes del reino del Norte.

### ***Campaña al este del Jordán (Jue 8,4-21)***

Leamos ahora el último acto de las hazañas de Gedeón. Jue 8,4-21 no es más homogéneo que el resto del «ciclo», y su única unidad parece geográfica, *más allá del Jordán*, como lo atestiguan los diversos lugares nombrados: *Sucot* (hoy Tell Ashas, cf. Jos 13,27); *Penuel* (hoy Tulul ed-Dhabab, en las inmediaciones del Yaboc; cf. Gn 32,31-32); la pequeña llanura de *Qarcory* y la *subida de Hares*. Viendo el texto más de cerca, el elemento del relato formado por Jue 8,10-12 no cuadra con el contexto: Zébaj y Salmuná, fugitivos (8,5), aparecen en posición de fuerza a la cabeza de un grupo de alrededor de quince mil hombres. Se trata, bien de un desarrollo secundario, bien de la huella de otra tradición. Pero el relato principal está constituido por los vv. 4-9 seguidos por los vv. 14-21 (8,13 es una sutura redaccional). Persiguiendo a los reyes madianitas que huyen, Gedeón pide la ayuda de las gentes de Sucot. Ante la negativa de sus jefes, Gedeón promete volver para castigarlos. El mismo argumento se desarrolla en Penuel. Una vez capturados los reyes madianitas, Gedeón



cumple su venganza primero desgarrando con espinas a las gentes de Sucot y después destruyendo la torre de Penuel antes de masacrar a su población. Queda por solucionar la suerte de Zébaj y Salmuná. El texto hace aquí referencia a una batalla en el Tabor (v. 18), desconocida en otras partes, en la cual estos reyes hacen perecer a los hermanos de Gedeón. Semejante acto se vuelve contra ellos, y Gedeón, con sus propias manos, mata a los dos reyes.

Comparado con el relato precedente, esta sombra histórica de venganza de sangre contra Zébaj y Salmuná, duplicada con acciones punitivas contra Sucot y Penuel, apenas engrandece la imagen de Gedeón. Tanto más cuanto se trata de una acción personal, no de un gesto al servicio de la liberación colectiva de Israel, meta de su misión. Los dos relatos (Jue 7,1-8,3 y 8,4-21) son, por tanto, independientes, unidos de forma artificial, y el marco geográfico tan preciso del segundo permite ver en él una tradición local referida posteriormente a la figura de Gedeón. Lo que tiene como consecuencia enturbiar su consideración (¿fue Gedeón un juez salvador o un jefe de banda?) y da a entender de nuevo cómo tales acontecimientos se pierden en el pasado. Israel recogió fragmentos de tradiciones diversas y las unió a la figura de Gedeón, construyendo así un ciclo narrativo. Pero el historiador debe continuar siendo prudente antes de ver en él hechos que datan de un tiempo de los Jueces<sup>3</sup>.

### ***Epílogo (Jue 8,22-35)***

La petición de las gentes de Israel a Gedeón: «Sé nuestro soberano, tú, tu hijo y tu nieto» (8,22),

---

3. Cf. las prudentes reservas de R. DE VAUX en su *Histoire ancienne d'Israël*, II. *Le temps des Juges*. París, Gabalda, 1973, pp. 119ss (ed. española: *Historia antigua de Israel*, I-II. Madrid, Cristiandad, 1975).

y la respuesta de éste: «Yo no seré vuestro jefe, ni tampoco lo será mi hijo, porque es el Señor quien debe ser vuestro jefe» (v. 23), constituyen sin duda la clave teológica de todo el ciclo. Aunque la palabra «rey» no se utilice, el juez Gedeón rechaza este título vinculado a un cargo hereditario, aceptando la realidad del poder (v. 24). Sin embargo, no hay que dudar de que semejante redacción es tardía; supone conocida la experiencia de la monarquía y la mirada crítica que se dirige sobre esta institución (en el mismo sentido, 1 Sam 8,7; 10,19; 12,12). Esta petición se articula también con el conjunto del libro, especialmente como contrapunto a la historia de Abimélec (Jue 9), pero también en tensión con los caps. 17-21, acompañados por el estribillo: «En aquel tiempo no había rey en Israel, y cada uno hacía lo que quería» (17,6; 18,1; 19,1 y 21,25). De tal manera que estamos en nuestro derecho de preguntarnos si no tocamos aquí el núcleo teológico del libro, que retomará de manera más sapiencial el apólogo de Jotán en Jue 9,7-15. Volvemos sobre ello.

Un segundo episodio, también con connotaciones teológicas, es claramente más negativo: con los anillos de oro recibidos de Israel, Gedeón construye un efod que, muy rápidamente, se convierte en un ídolo (vv. 26-27). La formulación del v. 27a remite a la acción parecida e igualmente culpable de los dos becerros de oro de Jeroboán:

«Gedeón hizo con ellos un efod, que colocó en su ciudad, Ofrá» (Jue 8,27a).

«[Jeroboán] construyó dos becerros de oro [...] puso uno en Betel, y otro en Dan» (1 Re 12,28-29).

Más allá de esta relación, ¿cómo no mantener el tono crítico del conjunto de la secuencia ya que, habiendo comenzado con la destrucción (positiva) de un altar de Baal (6,25-32), finaliza con la erección (negativa) de un ídolo? El redactor hace así de

Gedeón una especie de paradigma, una figura que compendia en sí toda la historia futura de Israel. De la salvación colectiva se pasa a actos de violencia, e incluso a la tentación de la idolatría. ¿Quién podría pensar entonces que el tiempo de los Jueces fue una edad de oro en Israel?

## El rey Abimélec (Jue 9)

Desde su entrada en escena, Abimélec aparece como la figura ambigua de un «relato de inspiración política» (Alberto SOGGIN). La identificación artificial Gedeón/Yerubaal permite crear una relación de filiación con Gedeón (incluso aunque este nombre está ausente de todo el capítulo).

En su estado final, el relato implica las secuencias siguientes:

- vv. 1-6: Abimélec se impone como rey en Siquén,
- vv. 7-21: Jotán, hermano suyo, se opone a él y huye,
- vv. 22-25: Después de tres años, los notables de Siquén se rebelan contra Abimélec,
- vv. 26-41: El relato insiste en particular sobre la conjura de Gaal,
- vv. 42-49: Informado de la revuelta, Abimélec destruye Siquén antes de apoderarse de Migdal-Siquén,
- vv. 50-55: Durante el sitio de Tebes (hoy Tubas, a 16 km al noreste de Siquén), Abimélec encuentra la muerte,
- vv. 56-57: Conclusión teológica (deuteronomista) de la secuencia.

Esta estructura lineal enmascara, sin embargo, el hecho de que el relato está lejos de ser homogéneo. Siguiendo a W. RICHTER, podemos discernir en él al menos dos unidades independientes: un «relato Gaal» (vv. 26-41), que concuerda mal con el

contexto (ya que el lugar principal de su acción es Aruma, no Siquén); y un «relato Abimélec», organizado en tres escenas:

1. elevación a la realeza (vv. 1-5a.6),
2. discordia entre Abimélec y Siquén (vv. 23.25.42-45),
3. sitio de Tebes y muerte de Abimélec (vv. 50-54.56).

El apólogo de Jotán (vv. 8-15a) constituye igualmente una adición, tanto desde un punto de vista formal (texto en verso en un conjunto en prosa) como por el contenido (carácter politeísta de los vv. 9b y 13b: «... se honra a los dioses y a los hombres», en una tonalidad yahvista). Muy probablemente se trata de una pieza independiente adaptada al contexto por la figura de Jotán, único hijo de Yerubaal escapado de la masacre (v. 5b); se le puede comparar con el apólogo de Joás a Amasías en 2 Re 14,9: «El cardo del Líbano envió a decir al cedro del Líbano: Da a tu hija por esposa a mi hijo. Pero las bestias salvajes del Líbano pasaron sobre el cardo y lo pisotearon». En ambos casos se denuncia lo absurdo de las pretensiones reales.

De manera que la secuencia tomada como un todo desarrolla ahora dos tipos de crítica.

a) La historia de Abimélec emite un juicio sobre él mostrando que su realeza descansa sobre el desvío de bienes a fin de sobornar a «vagos y aventureros» (v. 4), y sobre el asesinato de sus hermanos (v. 5). Semejante acción vuelta contra su propia casa apela a la venganza de sangre, y hace de Abimélec el exacto opuesto de Gedeón (cf. 8,24-27). En el mismo orden de ideas, otro detalle del relato llama la atención: Abimélec divide su tropa en tres grupos durante el sitio (9,43a). Una táctica semejante parece corriente (cf. 1 Sam 11,11 o 2 Sam 18,2), pero, en el nivel de la secuencia, ¿no nos permite ver en ella una versión paródica de la es-

tratagemas exitosa de Gedeón según 7,16-22? Con este juego de oposiciones, el relato denuncia perfectamente un poder fundamentado en la intriga. Cosa que recuerda a algunas críticas formuladas en 1 Re 1-2 contra Salomón; un mismo ambiente podría estar en el origen de ambos relatos. Finalmente, la insignificante muerte de Abimélec, con el cráneo roto por una piedra de molino arrojada por una mujer durante el ataque de Tebes, es otro efecto de este juicio. Rey mediante la intriga, Abimélec muere miserablemente, y no con las armas en la mano.

b) En un registro más sapiencial, el apólogo de Jotán universaliza la crítica de la institución monárquica más allá de la persona de Abimélec. La fábula opone a los árboles productivos (el olivo, la higuera y la viña), que rechazan la monarquía en nombre de un bien superior para todos (el aceite, la fruta y el vino), en beneficio de la zarza, la cual, aunque estéril, acoge favorablemente la unción. No se podría decir de mejor forma lo inútil que es la monarquía, grotesca incluso cuando la zarza espinosa ofrece abrigo «bajo su sombra» y desafía a los «cedros del Líbano». Leído dentro del ciclo narrativo, el juez Gedeón se identifica con los árboles productivos (puesto que ha salvado a Israel), mientras que Abimélec se asemeja a la zarza. ¿Qué produjo más aparte de la intriga, la corrupción, el asesinato y la revuelta?

La tradición independiente centrada en Gaal (vv. 26-41) refuerza la intriga, desarrollando un punto de vista diferente. El papel bonito le corresponde a Abimélec, que restablece el orden civil. Frente a él, Gaal es un divisor cuyas palabras («¿quién es Abimélec y quién es Siquén, para que tengamos que servirle?», v. 28) recuerdan las recriminaciones israelitas en Siquén después del fracaso de la entrevista con Roboán: «¿Qué tenemos que ver nosotros con David?» (1 Re 12,16). Este simbolismo positivo se inscribe, por otra parte, en el nombre de los protagonistas, ya que Abimélec («mi padre [es] rey») es contestado por Gaal («el detestable»), que se vuelve contra el gobernador leal de Siquén, Zebul («el hombre glorioso»). A partir de ese momento podemos preguntarnos si el ambiente en que se produjo este último relato no es la corte judaíta, en respuesta al cisma israelita. Al desarrollar una imagen positiva del rey –en contra del relato en su estado final–, esta tradición polemiza contra aquellos que discuten la autoridad real. El lugar de la intriga, Siquén, es tanto más simbólico cuanto que remite a un pasado reciente: la malograda entrevista entre Roboán y las tribus del Norte (1 Re 12). Pero si este es el caso, una vez más estamos muy alejados del periodo de los Jueces, incluso aunque el relato pueda conservar algún eco de un acontecimiento real (pero no directamente ligado a Israel: todos los protagonistas son de origen cananeo).

# La lista de los «Jueces menores» y la historia de Jefté (Jue 10-12)

---

## LAS NOTICIAS BREVES (Jue 10,1-5; 12,8-15)

---

En contraste con este ciclo desarrollado en torno a Gedeón (caps. 6-9) y el posterior ciclo de Sansón (caps. 13-16), los caps. 10-12 desgranar cinco breves noticias sobre Tolá (10,1-2), Yaír (10,3-5), Ibsán (12,8-10), Elón (12,11-12) y Abdón (12,13-15), calificados por ello de «jueces menores». Sin embargo, esta designación no abarca una realidad diferente, ya que Jefté (10,6-12,7) aparece como uno de ellos.

Esta lista pertenece, sin duda, a un documento fragmentario, retomado por el redactor del libro en razón de la pertenencia tribal de los diferentes personajes: *Isacar* para Tolá (aunque la acción se sitúa en la montaña de Efraín); *Manasés* en *Galaad* para Yaír; *Zabulón* para Ibsán (no confundir Belén de Zabulón, Jos 19,15, con la ciudad homónima de Judá); de nuevo *Zabulón* para Elón; y *Efraín* para Abdón (Pireatón, hoy Fer'ata, cerca de Nablús, 1 Mac 9,50). Así, el libro construye la ficción de un periodo de los Jueces durante el cual se unifican las tribus de Israel a través de la acción de jefes carismáticos surgidos de cada una de ellas. Sin embargo, mirando más de cerca, el espacio circunscrito queda demasiado reducido, y, dejando aparte Galaad, no abarca más que la parte oriental de la llanura de Yizreel y la montaña que rodea Siquén. Aunque estos datos impiden ver en la lista un documento puramente ficticio, el arreglo dinástico («después de él surgió X», 10,1.3; 12,8.11.13) pertenece a la presentación de conjunto del libro, sin correspondencia con la realidad. Vemos que deja

intacta la pregunta: ¿cuál fue la naturaleza exacta de la función de «juez»?

---

## LA HISTORIA DE JEFTÉ (Jue 10,6-12,7)

---

Según M. NOTH, este nuevo relato reviste una importancia particular: como Jefté pertenecía a la lista de los Jueces y como se conservaba también el recuerdo de su papel como salvador, un redactor pudo fusionar las dos series de relatos (jueces y salvadores) y extender el título de «juez» a todos los héroes tribales. Por su parte, W. RICHTER observa que este relato utiliza fórmulas que le son propias. Inicialmente estaba ausente del «libro de los Salvadores», y fue añadido a él en tiempos de Josías, lo que le dio una orientación teológica al conjunto.

En el origen del texto actual podemos distinguir sin duda dos relatos principales, uno centrado en la guerra mantenida contra los ammonitas (10,17-11,11, con su conclusión en 11,32-33; cf. el recuadro de p. 32), y el otro en el voto de Jefté (11,30-31.34-40). A él se añaden otros dos desarrollos: el relato de las conversaciones de Jefté con los ammonitas (11,12-28), que podría ser una especie de midrás tardío en dependencia de Nm 21, y el relato de una guerra entre Efraín y Galaad (12,1-6). El total ha recibido un marco teológico deuteronomista, la amplia introducción de 10,6-16 (que, a pesar de un tono propio, es una utilización de Jue 2,6-3,6) y la conclusión de 12,7, sin olvidar diversas adiciones, como 11,29: «El espíritu de Yhwh se apoderó de Jefté» (cf. el recuadro de p. 24).

Incluso siguiendo este análisis, el relato aún no debe su unidad más que a la redacción final. Algunos elementos dependen de la historia, como las acciones llevadas a cabo por Jefté para contener las incursiones ammonitas en el territorio de Galaad, aunque la construcción juega felizmente con la oposición entre el origen humilde y menospreciado del héroe —«era hijo de Galaad y de una prostituta» (11,1)— y el papel que desempeñó, vencedor de los ammonitas. Vemos que muestra cómo un desesperado se convierte en juez salvador... Por tanto, podemos suponer una elaboración sapiencial del relato.

Por el contrario, otros elementos entroncan claramente con el folclore común de muchos pueblos. Así el voto de Jefté, al término del cual el héroe está obligado a sacrificar a su propia hija, no deja de evocar la historia griega de Ifigenia, sacrificada por su padre Agamenón en beneficio de la victoria. Más próximo al ámbito bíblico, según 2 Re 3,26-27, el rey de Moab, viendo que se le escapa la victoria, sacrifica a su propio hijo a sus dioses. Sin embargo, se trata de paralelos lejanos, y el texto de los *Jueces* mantiene algo único: Jefté no ofrece voluntariamente a su hija en sacrificio, sino que está obligado por su imprudencia: «Si entregas en mi poder a los ammonitas, el primero que salga por la puerta de mi casa para venir a mi encuentro [...] lo ofreceré en holocausto» (vv. 30s). Su dolor en el v. 35 expresa su impotencia para echarse atrás de su voto, mientras que la actitud sumisa de su hija y su lamentación por su virginidad, que hará que ya no pueda tener hijos (vv. 37-38), fundamentan una nueva etiología: «Todos los años las jóvenes israelitas van a llorar a la hija de Jefté, el galaadita, durante cuatro días» (v. 40).

Haciendo referencia a algunos paralelos de Ugarit, como la «virgen Anat», que llora a su difunto marido Baal, algunos suponen tras el relato de

este sacrificio «un caso de historización de un mito, práctica muy corriente en el Antiguo Testamento» (A. SOGGIN). Al incorporarlo al acontecimiento tan localizado de victorias de Galaad, el redactor de la época de Josías ofrece al relato un primer desarrollo teológico: se convierte en el marco de una virulencia crítica contra algunos ritos sacrificiales incompatibles con la religión yahvista más depurada. De salvador, Jefté se convierte entonces en un contramodelo doloroso, más cercano al trágico Saúl (cf. 1 Sam 14,24-45) que al fiel Josías.

El texto recibió todavía otro desarrollo con la guerra entre Efraín y Galaad: 12,1-6. Un primer relato (vv. 1-3) narra los lamentos de las gentes de Efraín y la reacción de Jefté, lo que constituye un paralelo cercano a Jue 8,1-3. Tanto en un caso como en el otro se denuncia la pretensión hegemónica de Efraín. El *Sitz im Leben* (el contexto vital) de los dos relatos es el mismo: las disputas tribales y conflictos de frontera que oponían a Efraín y sus vecinos (como en Jos 8 y Jue 20). Un elemento de transición: «Jefté reunió a todos los hombres de Galaad, presentó batalla a Efraín» (v. 4), permite engancharlo a un segundo relato, los vv. 5-6, donde, sin embargo, Jefté no es nombrado. Este nuevo relato narra la rabia de Galaad contra Efraín, sin duda como respuesta a la doble masacre de Sucot y Penuel (Jue 8,4-9.13,21). Aunque R. DE VAUX ve en ello el fundamento histórico del acontecimiento, lo más seguro es que el motivo popular de la burla contra los efraimitas (pronunciando *sibbolet* en lugar de *shibbolet*, «espiga») habla de la aversión al extranjero y constituye en el conjunto un motivo secundario, generalizable más allá del contexto inmediato.

¿Cómo explicar esta adición y este enganche a la historia de Jefté, que originalmente no debía narrar más que sus incursiones contra los ammonitas

a fin de liberar a Galaad? Sin duda se constituyó, en una época difícil de precisar, un conjunto de relatos unificados por la región de Galaad y, como no se presta más que a los ricos, Jefe se convierte en

el héroe. Es este ciclo ya formado el que utiliza el redactor del tiempo de Josías, antes de que sea integrado en el conjunto mediante una introducción (10,6-16) y una conclusión (12,7) deuteronomistas.

## AMMÓN

Aunque la Biblia haga de Ammón el hermano de Moab, ambos nacidos del incesto de las dos hijas de Lot (Gn 19,30-38), se trata verosímelmente de una tribu de origen amorreo (Nm 21,21-32, y sobre todo la onomástica amorrea) Esta tribu se estableció en el siglo XII a C en Transjordania, «desde el Arnón hasta el Yaboc y el Jordán» (Jue 11,13)

A falta de fuentes más desarrolladas, su historia es todavía mal conocida. Durante las fases iniciales de su sedentarización, los ammonitas parece que chocaron con las tribus de Gad y de Rubén, y, más al norte, con Galaad, lo que entrañará numerosos conflictos de los que Jos 10,7-11,33 y 1 Sam 11,1-11 conservan sus huellas, incluso legendarias. Y sin duda también ellos trataron de extender su territorio al sur, hacia Jesbón, posesión del reino de Moab (cf el canto de victoria conservado en Nm 21,27,30). Ammón parece emerger ciertamente en tiempos de David, a través del insulto que su rey, Janún, dirigió a los embajadores de David (2 Sam 10,1-5), como represalia, David se apoderó de su capital, Rabat-Ammón, la actual Amán (2 Sam 12,26-31)

Aunque se conceda algún crédito a este relato, que sirve ahora de marco narrativo para el adulterio del rey con Betsabé, la «conquista» del territorio ammonita por parte de David traduce la ambición israelita por controlar el rico comercio caravanero del desierto, por «la Vía real». Sin embargo, la prudencia se impone mientras la existencia misma de un reino israelita unificado en el siglo X es objeto de debate hoy y las fuentes ammonitas directas no se remontan más que apenas antes del siglo VIII. Sin embargo, parece que el reino ammonita sufrió el vasallaje israelita primero bajo los omridas y después bajo los jehúidas (siglo IX-VIII), y la primera mención de un rey ammonita en la documentación acada coincide casi con el final del reino de Samaría,

ésta nos informa que Shanip pagó tributos a Tiglat-Piléser III en 729/728 a C

Más tarde, el reino ammonita conoció un destino bastante paralelo al de su vecino judaíta. Así, el rey de Ammón le envió en el 594 a C una embajada a Jerusalén (Jr 27,3), y quizás estuvo en el origen del asesinato de Godolías, gobernador nombrado por Nabucodonosor después de la caída de Jerusalén (Jr 41). En todo caso, la política antibabilonia de Ammón encuentra un eco en Ez 21,24-27, y explica que Sedecías, en su huida, encontrara allí refugio (2 Re 25,5), al igual que numerosos fugitivos judaítas (Jr 40,11-12). Nabucodonosor II aplastó los reinos de Ammón y Moab en el 582 a C (Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 10,181ss), el mismo año de la última deportación judaíta según Jr 52,30

La continuación de la historia ammonita es mal conocida antes de la llegada a Jerusalén (445 a C) de Nehemías, que en varias ocasiones se topó, entre otros adversarios –Sambalat, el jononita, y Gesén, el árabe–, con «Tobías, el esclavo ammonita» (Neh 2,10 19, 3,35, 4,1, 6,1 12 19, 13,4-8), designación polémica que enmascara el título de gobernador local de Ammón. De hecho, este Tobías es el antepasado de una familia aristocrática, los tobiadas, que jugará un importante papel cuando se enfrenten, en el siglo II antes de nuestra era, lágidas de Egipto y seléucidas de Siria por el control de toda la región de Cele-Siria. Volviendo a Nehemías, la prohibición de cualquier matrimonio con las mujeres asoditas, ammonitas o moabitas (Neh 13,23) traduce ese clima de hostilidad, del mismo modo que la prohibición de Dt 23,4-6 (narrada, por otra parte, en la apertura del relato, Neh 13,1-2), un conflicto que resurgirá más tarde, en tiempos de las guerras macabeas (1 Mac 5,6-8)

## Sansón (Jue 13-16)

En muchos aspectos, la historia de Sansón es singular, se trata de un ciclo de relatos bastante independientes, menos centrados en una liberación de Israel que sobre las hazañas tragicómicas de un héroe surgido de la tribu de Dan (antes de su migración hacia el norte, cf. Jue 18). En su estado final, la historia se presenta como sigue.

### 13,1· *introducción (deuteronomista)*

- 13,2-24 nacimiento e infancia de Sansón
- 14,1-20 matrimonio de Sansón con una filisteo
- 15,1-8 destrucción de las cosechas de los filisteos
- 15,9-19 episodio de la quijada del asno

### 15,20 *primera conclusión (deuteronomista)*

- 16,1-3 episodio de las puertas de Gaza
- 16,4-21 episodio de la traición de Dalila
- 16,22-30 muerte de Sansón

### 16,31 *segunda conclusión (deuteronomista)*

Así, de un héroe aislado, una especie de Gilgames o de un Hércules hebreo, la redacción final ha hecho un verdadero caudillo guerrero, doblemente integrado en la galería de los Jueces (15,20, 16,31) Pero hay mucho trecho desde los «salvadores» Barac, Gedeón o Jefté a Sansón, quien, a diferencia de éstos, no aparece nunca vinculado a una o varias tribus. Nada expresa mejor este aislamiento que Jue 15,9-13, donde tres mil hombres de Judá se apoderan de él para entregarlo a sus señores filisteos. Incluso se podría ver en ello el indicio de un origen no israelita, sino cananeo, del personaje, de modo que Sansón no estaría vinculado a Dan más que de manera artificial.

Tanto como su relación con la historia, el ciclo de Sansón es literariamente complejo. En opinión de R DE VAUX, Sansón fue un «resistente, en el sentido moderno, contra la dominación filisteo, y estaba poseído por el espíritu de Dios. Estos aspectos autorizaron su vinculación con los Jueces “mayores”, pero su historia forma más un paralelo antitético con la de Samuel, quien, igual que Sansón, fue concedido a una madre estéril y que, igual que él, fue consagrado a Dios y “juzgó” a Israel (1 Sam 7,15-17)»<sup>4</sup>. Sin suscribir totalmente una conclusión semejante, quizás demasiado confiada en la historicidad del texto bíblico, hay en ella una pista para una lectura fecunda. Antes de seguirla digamos, sin embargo, algunas palabras sobre el tono general de esta historia.

---

### UN RELATO POPULAR

---

Al leer los diferentes episodios que constituyen la historia de Sansón, el héroe actúa con argucias y astucia, sorteando muchas trampas, sin ser, por lo demás, un caudillo guerrero. La inspiración narrativa se complace en ridiculizar a los filisteos, como en el episodio en que Sansón paga su «deuda de honor» a los amigos de su esposa filisteo: «Bajó a Ascalón y mató a treinta hombres, recogió sus despojos y dio sus vestidos preciosos a los que habían adivinado su acertijo» (14,19). Esta hazaña recordaría la del joven David al traer 200 prepucios de filisteos a Saúl para obtener la mano de su hija Micol (1 Sam 18,27). El paralelo no se queda aquí, puesto que tanto Sansón (Jue 14,5-6) como David

---

<sup>4</sup> *Histoire ancienne d'Israel, II Le temps des Juges*, o c , p 11

(1 Sam 17,34-35) pueden desgarrar leones. Ciertamente, aquí no estamos en el orden de la historia, sino en el de la leyenda que exalta a los héroes.

La misma inspiración se despliega en el episodio de la quijada del asno con la que Sansón abate a mil hombres antes de gritar: «Con la quijada de un asno, un montón, dos montones, con la quijada de un asno he matado a mil hombres» (15,16). Esta expresión con ritmo remite aún a las hazañas de David: después de su victoria sobre el gigante filisteo, los jóvenes van hacia él cantando: «Saúl mató a mil, David a diez mil» (1 Sam 18,7; retomado en 1 Sam 21,12 y 29,5). Estos múltiples paralelos entre los dos héroes no son fortuitos: la victoria de David sobre Goliat en 1 Sam 17 continúa el combate de Sansón con el adversario filisteo, y un mismo ciclo de leyendas los envuelve. ¿Y que decir también de las puertas de Gaza que el héroe carga sobre su espalda antes de colocarlas bien a la vista de sus adversarios (16,3) o de las cosechas incendiadas con la ayuda de antorchas encendidas atadas a colas de zorros (15,4-5)? Hazañas más picarescas que creíbles.

Este tono popular está muy próximo a la sabiduría cuando pone en escena enigmas y proverbios: «Del que come salió comida, y del fuerte salió dulzura» (14,14), y su solución en el v. 18: «¿Qué hay más dulce que la miel, qué hay más fuerte que el león?» Vemos aquí lo que es casi único en el libro, fuera del apólogo de Jotán que hemos leído más arriba (p. 29).

Desde este punto de vista, nada parece mejor para describir la naturaleza de estos relatos que el episodio del matrimonio filisteo de Sansón. Un autor inglés, CRENSHAW, cita a este respecto la historia de la princesa que no sabía resolver un enigma: tras partir para participar en un torneo de enigmas, cuyo premio es la mano de la princesa, un héroe ve durante el camino a un caballo morir envenenado, a

un cuervo comer su carroña y después a doce hombres perecer por haber comido al cuervo. Se concluye el enigma siguiente: «Uno que no mató a nadie, pero mató a doce». La princesa no pudo resolverlo, y tuvo que desposarse con el héroe. Una vez más, el relato pertenece al folclore común, en el que la resolución del enigma ligado a la mano de la princesa es habitual; pensemos en la leyenda china de Turandot. De una manera sin duda diferente, esto es válido también para la historia de Sansón y Dalila: aquí el enigma reside en la fuerza del héroe, esa cabellera que ninguna tijera aún había rozado. A partir de ese momento, los numerosos altercados de Sansón con sus esposas extranjeras ilustran el tema sapiencial de la mujer extranjera, portadora de vergüenza, de engaños e incluso de muerte. Como contrapunto, la piadosa madre de Sansón, en el cap. 13, esboza el retrato de la mujer israelita ideal.

Por tanto, más allá de las hazañas del héroe contra los filisteos, que atraen muchas veces la atención, el ciclo de Sansón es eminentemente sapiencial, reinterpretando quizás un antiguo mito solar. Se ha querido relacionar el nombre del héroe, Sansón, con *Samas*, el dios Sol en el Antiguo Oriente, y su lugar de origen, Sorá (13,2.25), no está más que a cuatro kilómetros de Bet-Semes, «casa del (dios) Sol» (cf. Jos 19,41). Por tanto, el historiador no podrá conceder más que un crédito limitado a este ciclo legendario, si no es para reconocer tras sus relatos los conflictos que oponen a la tribu de Dan con los filisteos.

---

## MÁS ALLÁ DE LA LEYENDA

---

Más allá de la leyenda se deja percibir de hecho un contexto histórico: el combate de algunas tribus israelitas de la Sefelá, «las tierras bajas», contra el



## RAMSÉS III Y LOS FILISTEOS

Los filisteos (*pelistim*) son uno de los pueblos del mar (llamados aquí «los países extranjeros») que atacaron Egipto desde finales del siglo XIII. Los filisteos no son mencionados más que bajo Ramsés III (1198-1166), especialmente en este texto fechado en 1190. El faraón logró derrotarlos y expulsarlos hacia la costa sur de Canaán, donde van a establecerse: es el origen de Filistea (convertida más tarde en Palestina).

*Los países extranjeros hicieron una conspiración [¿] en sus islas. Todos los países fueron arrollados en el campo de batalla y dispersados en el combate. Ningún país pudo resistirse ante sus ejércitos desde Hatti, Kode, Karkemis, Arzawa y Alashia [Chipre], todos destruidos con un solo golpe. Se estableció un campamento en un lugar de Amurru. Desolaron su pueblo, y su país estuvo como si nunca hubiese existido. Se dirigieron a Egipto*

*mientras que se dispuso fuego ante ellos. Su confederación comprendía a los peléset, los tjekker, los sekeles, los denyen y los wes, país unido entre ellos...*

*Aquellos que alcanzaron mi frontera, ya no existen; su semilla ya no existe; su corazón y su alma desaparecieron para siempre jamás. Aquellos que se dirigieron juntos por mar, un fuego ardiente estaba ante ellos en la desembocadura de los ríos, mientras que una empalizada de lanzas les rodeaba en las orillas. Fueron arrastrados a la fuerza, encerrados y postrados en la arena, muertos y colocados en montones unos sobre otros. Sus barcos y sus bienes eran, por así decirlo, derribados en el agua.*

(Traducción J. BRIEND, en *Israël et les nations*. Supplément au C.E. 69, p. 39.)

adversario filisteo, más poderosamente armado (1 Sam 13,19-22). Entre otras poblaciones llegadas del mundo egeo, los filisteos pertenecen a esos pueblos del mar que no cesaron de invadir el mundo del Oriente Próximo a partir de los siglos XIII-XII. Su ataque contra Egipto fue detenido en el delta del Nilo por el faraón Ramsés III en torno al 1198 (cf. recuadro); lo que les obligó a replegarse al noreste, sobre la costa que tomará su nombre: Filistea. Erigieron poderosas ciudades, como Gaza, Ascalón, Asdod, Gat y Ecrón, con la ambición de controlar las tierras interiores.

Frente a este adversario, las tribus israelitas apenas parecen unidas en un primer momento, si podemos leer así la actitud de los judaítas, dispuestos a entregar al héroe a los filisteos (15,9ss). Pero hemos dicho que es posible otra lectura, según la cual primitivamente Sansón era un cananeo opuesto a los intereses judaítas y filisteos.

Sea como fuere, el ciclo de Sansón revela perfectamente un mundo frágil, recorrido por tensiones

entre grupos que quieren aumentar su territorio. El embrión de monarquía que se constituirá algunos decenios más tarde en torno a Saúl, y de un modo más seguro en el sur judaíta en torno a David, será una respuesta de las tribus amenazadas en su propia supervivencia.

---

## DE SANSÓN A SAMUEL

---

Nuestra lectura ha mostrado que Sansón es percibido como un héroe, pero un héroe falible, dominado la mayor parte de las veces por sus impulsos y sus numerosas conquistas femeninas. El contraste es aún mayor teniendo en cuenta su nacimiento milagroso, que hace de él un *nazir*, un consagrado a Dios (cf. Nm 6). A este respecto, el cap. 13 es un hermoso ejemplo de este nacimiento concedido a una esposa estéril:

– v. 2: *situación de partida*: la esterilidad de la esposa de Manoj,

- vv. 3-5: aparición del Ángel de Yhwh, que anuncia a la esposa el nacimiento de un hijo consagrado a Dios desde el seno de su madre,
- vv. 6-7: diálogo entre la mujer y su esposo,
- vv. 8-18: segunda aparición del ángel,
- vv. 19-23: ofrenda sacrificial,
- vv. 24-25: nacimiento y crecimiento del niño; presencia en él del espíritu de Yhwh.

Aunque el relato del «nacimiento de Samuel» en 1 Sam 1 no obedece totalmente a este esquema, el paralelo no es menos evidente: un hijo es concedido por Dios a una mujer estéril (Jue 13,2.24; 1 Sam 1,1-8.20) y consagrado desde su concepción como nazir: «No pasará la navaja sobre su cabeza» (Jue 13,5; 1 Sam 1,11). Más sutilmente, la petición hecha por el Ángel de Yhwh a la mujer de Manoí: «Procura no beber vino ni bebidas alcohólicas» (Jue 13,4), constituye un contraste con la supuesta actitud de Ana, la mujer de Elcaná: «Elí pensó que estaba borracha [...], pero Ana respondió: “No, señor mío, es que soy una mujer desgraciada. No he bebido vino ni licor”» (1 Sam 1,13-15).

Y, sin embargo, todo va a oponer la historia de Sansón y la de Samuel, la imagen del héroe conducido por sus impulsos y la del piadoso cuidador del santuario. El voto de nazireato –«no beber vino ni bebidas alcohólicas, ni comer nada impuro» (13,7)– no impide a Sansón embriagarse (14,10ss; 16,14.19) o tocar los cadáveres de un león (14,8-9) y después de un asno (15,15). Sansón no vacila en comer miel que ha salido de un cadáver (14,9). A partir de ese momento, su trágico fin adquiere sen-

tido teológicamente: Sansón es vencido menos por la traición de Dalila que por sufrir un castigo divino a causa de sus infidelidades, y si al final recobra su fuerza, es por haber vuelto a Yhwh (16,28ss). Por el contrario, el fiel Samuel es acreditado como profeta de Yhwh (1 Sam 3,20) antes de lograr una victoria sin sombra sobre los filisteos; lo que hace de él el último «juez salvador» (1 Sam 7). La relectura teológica en este último texto: «Samuel juzgó a los israelitas durante toda su vida» (vv. 15-17), acentúa el paralelismo contrastante de las figuras, ya que esta formulación se asemeja a la doble conclusión de la historia del héroe danita: «Sansón actuó como juez en Israel durante veinte años en la época de los filisteos» (Jue 15,20), y: «Sansón actuó como juez en Israel durante veinte años» (16,31).

¿Es por tanto Sansón un «héroe negativo»? De hecho, una especie de hilo rojo teológico recorre el conjunto del relato. Además de en Jue 13 en su conjunto, se le encuentra en 14,4.19a; 15,14a.18-19; 16,28: el espíritu de Yhwh cimienta a Sansón, figura carismática como ninguna otra (cf. el recuadro de p. 24). Por paradójico que sea, el destino trágico de Sansón está completamente conducido por Dios, hasta esa ceguera que le permite regresar y convertirse más allá de las seducciones y las traiciones de Dalila. Si Sansón es, en muchos aspectos, la imagen invertida de Samuel, sin embargo no es comparable en nada a Abimélec. Incluso falible, el héroe sigue siendo positivo; desposeído de toda su fuerza, objeto de burla, accede a la dimensión crística de salvador de su pueblo.

## La migración de Dan hacia el norte (Jue 17-18)

De manera inexacta se hace generalmente de este largo relato (y del siguiente) un apéndice, mientras que está totalmente integrado en el libro. El vínculo con la historia de Sansón se lleva a cabo de modo natural por la mención de Dan en 18,1b: «En aquel tiempo [...] la tribu de Dan andaba buscando un territorio donde establecerse, porque hasta entonces no había obtenido su heredad en medio de las tribus de Israel». Sobreviene entonces una larga migración hacia el norte, la región de Lais (18,27ss). Como introducción se narra una extraña historia, la del efraimita Micá[yehu], que erigió en su morada un santuario y un ídolo de metal fundido. Acaba de narrar que un «un joven de Belén de Judá, de la tribu de Judá, que era levita y residía allí como emigrante» (17,7), buscaba un lugar para establecerse. Acogido como un hijo en la casa de Micá, recibe en ella la investidura como sacerdote al servicio del ídolo (Jue 17).

El vínculo se establece entre los dos relatos por el hecho de que, en su exploración del país para encontrar un lugar hospitalario, los danitas envían a cinco hombres de su clan que pasarán la noche cerca de la casa de Micá (18,2). Viendo actuar al joven levita, le consultaron sobre su proyecto (vv. 3-6). La respuesta les satisfizo plenamente, así comprometieron a sus compañeros a atraerse los servicios del levita y de su ídolo (v. 14). Se continúa con un verdadero levantamiento (vv. 15-20), a pesar de las vanas protestas de Micá y de su entorno (vv. 21-25). Al final, «los danitas siguieron su camino. Y Micá, viendo que eran más fuertes, se volvió a su casa» (v. 26). Los danitas marcharon entonces contra Lais, al norte, se apoderaron de la ciudad, que renombraron *Dan*, y en ella «rindieron culto al ídolo. Y Jonatán, hijo de Gersón, hijo de Moisés, y

sus descendientes después de él, fueron los sacerdotes de la tribu de Dan, hasta el tiempo de las deportaciones del país. Ellos rindieron culto al ídolo que se había hecho Micá, durante todo el tiempo que el templo de Dios estuvo en Siló» (18,30-31).

El relato de la migración de Dan hacia el norte tiene, incontestablemente, un fondo antiguo, y se explica (a pesar del silencio del texto) por la presión filistea ejercida contra esta tribu antiguamente meridional. Pero el redactor deuteronomista parece haberlo conservado e incorporado al libro por otros motivos además de históricos; se trata de presentar una discreta reprobación contra la legitimidad del santuario de Dan y de su clero. En el conjunto que constituye *Josué-Reyes*, ¿no leemos que «la palabra del Señor era rara en aquel tiempo y no eran frecuentes las visiones» (1 Sam 3,1)? ¿Cómo legitimar entonces un sacerdocio semejante? Y el ídolo levantado en Dan hace referencia a los becerros erigidos en Dan y en Betel por el impío Jeroboán (1 Re 12,29-30). Además de que supone una redacción relativamente tardía, la doble mención final, en la anterior cita de Jue 18,30-31, del *exilio de los danitas* bajo Tiglat-Piléser III en el 733 (2 Re 15,29), o después la destrucción de Samaría en el 721 a. C. (2 Re 17,6), y de *la destrucción del santuario de Siló* (Jr 7,14), participa en este juicio en beneficio del único santuario legítimo a los ojos del autor: Jerusalén. Esto nos remite quizás a una redacción bajo Josías.

Sea como fuere de esta última hipótesis, la denuncia debía de ser tanto más viva cuanto que este clero reclamaba un origen mosaico (sin duda un rasgo antiguo del relato), puesto que hay que leer —de acuerdo con el griego y las versiones— *msh* (Moisés) en el v. 30, y no *m[n]sh* (Manasés), con

una corrección de una *nun* sobreelevada en el texto hebreo. Lo que remite, bien al rey impío Manasés, que levantó múltiples altozanos y erigió la Aserá en el templo de Yhwh (2 Re 21,1-18), bien al sacerdote renegado Manasés, que (según Flavio

Josefo en sus *Antigüedades judías*) fue el primero en officiar en el templo samaritano del monte Garizín. Pero en uno y otro caso se trata de una distorsión del texto, como lo entendieron el resto de los masoretas al sobreelevar la *nun*.

## **PARA CONTINUAR EL ESTUDIO**

---

- M. ÁLVAREZ BARREDO, *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8*. Murcia, Espigas, 2000.
- , *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21*. Murcia, Espigas, 2004.
- G. AUZOU, *La fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces*. Actualidad Bíblica, 6. Madrid, Fax, 1968.
- J. CAZEAUX, *Le refus de la guerre sainte. Josué, Juges et Ruth*. Lectio Divina, 174. París, Cerf, 1998.
- R. DOMINGO, *El Espíritu los eligió. Los Jueces*. Madrid, San Pío X, 1999.
- P. GIBERT, *Vérité historique et esprit historien. Le cycle de Gédéon*. Initiations Bibliques. París, Cerf, 1990.
- A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Las tradiciones históricas de Israel*. El Mundo de la Biblia. Estella, Verbo Divino, 1993 (esp. pp. 79-93).
- A. IBÁÑEZ ARANA, *Josué (texto y comentario). Jueces (texto y comentario)*. El Mensaje del Antiguo Testamento, 16. Madrid, Atenas, 1990.
- J. M. LANG, *Gedeón y los Jueces*. Clásicos Evangélicos. Tarrasa, Clie, 1985.
- A. H. LEWIS, *Jueces y Ruth*. Barcelona, Portavoz Evangélico, 1982.
- J. L. MAC KENZIE, *El mundo de los Jueces*. Bilbao, Mensajero, 1972.
- M. NAVARRO PUERTO, *Los libros de Josué, Jueces y Rut*. Guía Espiritual del Antiguo Testamento. Barcelona-Madrid, Herder – Ciudad Nueva, 1995.
- D. NOËL, *Los orígenes de Israel*. Cuadernos Bíblicos, 99. Estella, Verbo Divino, 1999 (sobre todo pp. 26-44).
- A. SOGGIN, *Le livre des Juges*. Commentaires de l'AT, Vb. Ginebra, Labor et Fides, 1987.
- J. TARGARONA BORRÁS, *Historia del texto griego del libro de los Jueces*. Madrid, Universidad Complutense, 1983.

# El crimen de Guibeá y la guerra contra Benjamín (Jue 19-21)

El libro acaba con otro hecho diverso, escabroso y escandaloso, la violación de la concubina de un efraimita y la venganza de sangre que se ejerce a su vez contra la tribu de Benjamín, que ha rechazado entregar a los culpables. Sin duda, el relato todavía conserva el eco de una antigua tradición (los conflictos fronterizos entre Benjamín y Efraín), pero su versión final parece redactada mucho tiempo después de los hechos, «en una época en la que se representaba de una manera inexacta el pasado de Israel» (Ostý). En la base de este relato se supone todavía la fuerte unidad de las tribus; así, para llamar a la venganza, el efraimita «tomó un cuchillo y partió el cadáver de su concubina en doce trozos, que envió a todo Israel [...]. Entonces todos los israelitas salieron, como un solo hombre, desde Dan hasta Berseba y la región de Galaad, y se reunieron en asamblea ante el Señor en Mispá» (19,29 y 20,1). Pero el espacio territorial definido es el del futuro reino davídico según el libro de *Samuel*, lo que es tanto más sorprendente cuanto que el relato comienza con el estribillo que acompaña estos últimos capítulos: «En aquel tiempo, cuando no había rey en Israel...» (19,1; cf. también 17,6; 18,1 y 21,25).

Más allá, el fin reconocido es el de expulsar el mal fuera de Israel (20,13), lo que supone un ideal tomado del Deuteronomio (Dt 17,12; 19,13; 22,22; etc.). Más aún, la visión que se ofrece de Israel remite a la obra del Cronista en muchas expresiones del relato: «El arca de la alianza de Dios» (Jue 20,27; cf. 1 Cr 16,6); «mantenerse ante [el arca]» (Jue 20,27; cf. 2 Cr 29,11), por no hablar de formulaciones extraordinariamente litúrgicas, como «la

asamblea de Yhwh» (21,5), «la comunidad» (21,10), etc. Otros tantos rasgos que manifiestan una redacción muy tardía, alejada de un supuesto periodo de los Jueces.

A lo que hay que añadir, finalmente, numerosas repeticiones, ampliaciones y discordancias internas, como la doble versión de la «estratagema» en Jue 20: un primer relato en los vv. 29-36a, y un segundo en los vv. 36b-41. La propia estratagema remite a otra historia, la de Jos 8 (las pretensiones territoriales de Benjamín sobre Ay), de modo que una apreciación justa de Jue 20 debe tomar en cuenta ambos relatos. En uno, Benjamín está en posición de fuerza, en el otro de debilidad.

Más allá de este lejano sustrato histórico, ¿por qué se ha conservado esta tradición? Igual que la historia precedente de la migración danita, describe un mundo de violencia y de anarquía, sin reglas precisas, como lo subraya el marco de los dos relatos: «Y cada uno hacía lo que quería» (17,6 y 21,25). En la unión del libro de los *Jueces* y el de *Samuel*, que narra la petición de los antepasados de tener un rey (1 Sam 8), esto constituye una perfecta clave de lectura que prepara la etapa siguiente, pero también una relectura crítica, ya que el estribillo de los caps. 17-21 no debe hacer olvidar el fracaso que constituye la monarquía de Abimélec. A partir de ese momento, el lector abordará de manera diferente la historia real: sin duda, el rey sacará a Israel de la anarquía, sin embargo no es un «juez-salvador». Él también deberá dejarse conducir por el espíritu de Yhwh, igual que Gedeón o Sansón (a pesar de las muchas debilidades).

# CONCLUSIÓN: DEL RELATO A LA HISTORIA

---

## EL LIBRO DE LOS JUECES Y LA HISTORIA

---

En muchas ocasiones, nuestra lectura del libro de los Jueces ha subrayado las dificultades del texto bíblico en su relación con la historia, comenzando por las visiones irreconciliables de una conquista-relámpago de la tierra prometida llevada a cabo por Josué (Jos 1 a 12) y el hecho de que en Jue 1 cada tribu se encuentre comprometida individualmente en la conquista de un territorio (lo que, sin embargo, remite a algunos datos dispersos de Josué: Jos 13,2-6; 15,13-19; 17,14-18; 19,47; 23,7-13). Qué decir, finalmente, del relato de Jos 17,16-18, durante el reparto del territorio: «Los hijos de José dijeron: “La montaña no nos basta. Además, los cananeos de la llanura tienen carros de hierro” [...]. Josué dijo a la casa de José, a Efraín y a Manasés: “Vosotros sois realmente un pueblo numeroso y fuerte; no tendréis una sola parte, porque la montaña será vuestra; es una selva, pero la talaréis y será vuestra con su término”». ¿No deja esto percibir un tercer argumento: la implantación pacífica de Israel en la montaña central (Efraín), fuera del alcance de las poderosas ciudades de la llanura?

Aunque numerosos autores están de acuerdo en considerar que los datos del libro de *Josué* señalan relecturas tardías más que tradiciones históricas fiables, por el contrario muchos aún conceden crédito a los relatos del libro de los *Jueces*. Sin embargo, en nuestra opinión, pocos elementos se resisten a

la mirada del crítico, y muchos rasgos mantenidos como fiables no provienen más que de redacciones deuteronomistas tardías. Sin duda, no se puede negar la realidad de los conflictos que sacudieron el país en los siglos XII-X, especialmente con la llegada de los Pueblos del mar en el Levante. Pero muy pocos de estos conflictos implicaban a los propios israelitas, apenas diferenciados todavía del entorno cananeo. Por eso es posible ver a Abimélec o Sansón –por no hablar de Sangar– como no israelitas. Muchas otras figuras se nos escapan en parte, como Sísara, que una redacción alejada de los hechos lo presenta como caudillo guerrero de un improbable rey de Canaán. ¿Qué decir todavía de los madianitas, ausentes del combate decisivo en Jue 7,16-22? Aunque algunos elementos proceden sin ninguna duda de tradiciones antiguas, no nos han llegado más que envueltas en un «imaginario». Por tanto, se impone la mayor prudencia a todo el que quiera rehabilitar un «periodo de los Jueces».

No tenemos que sorprendernos de ello, pues la manera que tenían los antiguos de escribir la historia de su pueblo difiere notablemente de la nuestra. Y lo que Moses FINLEY dice de los historiadores clásicos (Tito Livio o Dionisio de Halicarnaso), es válido igualmente en nuestro caso para los autores bíblicos: «Por más fuentes antiguas que pudiéramos determinar o suponer –y sin plantear la cuestión de su valor– terminaremos por alcanzar el vacío. Los escritores antiguos, igual que los historiadores des-

púes de ellos, tienen horror al vacío. Lo rellenan como pueden, y como último recurso inventan. Nos obstinamos en subestimar la propensión de los antiguos para inventar y su capacidad para creer»<sup>5</sup>.

A lo que hay que añadir con toda evidencia el hecho de que las sociedades antiguas funcionaron durante mucho tiempo fuera de cualquier relación constitutiva con la escritura, y apenas disponían de un depósito de registros y documentos útiles para el historiador contemporáneo. «Dicho de otra manera –continúa FINLEY–, durante varios siglos después de la invención de la escritura, ese momento en que hacemos debutar a la historia, la sociedad seguirá siendo fundamentalmente oral, iletrada. Una sociedad preindustrial funciona bastante bien sin servirse de la escritura o utilizándola muy poco; de tal modo que, cuando algunos emprendieron la tarea de escribir la historia de su mundo –griego o latino [añadamos: hebreo]– encontraron, en el conocimiento del pasado que se les había entregado, amplias lagunas, o peor: gran cantidad de “datos” en los que la ficción o la semificción se mezclaba con los hechos. Esto es, pues, lo que los historiadores modernos, incapaces, por la razón que sea, de admitir su fracaso, de reconocer un vacío, intentan salvar poniendo encima una etiqueta positiva llamándolo “tradición” (o “tradición oral”)»<sup>6</sup>.

El historiador de Israel debe plantearse entonces una mirada renovada sobre el tiempo de la «conquista israelita», apoyándose esencialmente en las únicas fuentes primarias disponibles: los resultados de las excavaciones arqueológicas.

Para el pasado se han propuesto diferentes modelos, los cuales no haremos más que recordar de

---

5. M. I. FINLEY, *Sur l'histoire ancienne. La matière, la forme et la méthode*. París, La Découverte, 1987, p. 44.

6. *Ibid.*, p. 54.

manera rápida, remitiendo al lector para más detalles a lo que escribe D. NOEL en el Cuaderno Bíblico nº 90: *Los orígenes de Israel* (pp. 41-44).

---

## APROXIMACIÓN ARQUEOLÓGICA

---

Una primera aproximación arqueológica (especialmente W. F. ALBRIGHT y sus discípulos) ve en la destrucción de numerosas ciudades a lo largo de los siglos XIII-XII la huella de una verdadera conquista de la región. En cada caso, a las poderosas ciudades les suceden implantaciones mucho más modestas, signos de la instalación de otra población en la región: los israelitas. Pero la confrontación entre la arqueología y el relato bíblico, en lo que respecta a las destrucciones de Jericó y de Ay (Jos 6-8), invalidan completamente esta aproximación poco crítica. Cualquier destrucción de una ciudad no podría ser imputable a una sola causa mientras predominaban las rivalidades económico-políticas entre ciudades y la inestabilidad de la región. Véase, en este sentido, la correspondencia entre los reyezuelos locales y los poderosos faraones Amenofis III, y después Amenofis IV, conocida con el nombre de «Cartas de El-Amarna», del siglo XIV (citadas en el *Supplément au Cahier Évangile 69, Israël et les nations*, pp. 23-32). Por otra parte, la ocupación de la tierra parece muy parcial en esta época, más densa en la montaña central de Efraín que en las zonas periféricas del norte y de Judá (cf. A. ZERTAL e I. FINKELSTEIN).

---

## CRÍTICA DE LAS TRADICIONES

---

En las antípodas de este modelo demasiado dependiente de la conceptualización bíblica tardía, la aproximación por medio de la crítica de las tradiciones (A. ALT y sobre todo M. NOTH) hace valer

## CANAÁN SEGÚN LAS CARTAS DE EL-AMARNA

En el siglo XIV, bajo el faraón Amenofis IV (convertido después en Akenatón, 1379-1362), Egipto domina Canaán. En 1887 se encontraron en Tell El-Amarna, en el Nilo, cerca de 300 cartas intercambiadas entre los reyezuelos de Canaán y el faraón. Estos documentos ofrecen una buena imagen de la inestable situación del país dos siglos antes del tiempo de los Jueces. Veamos algunos fragmentos de estas cartas.

Biridiya de Meguidó denuncia a Labayu de Siquén como rebelde.

«Al rey, mi Señor y mi Sol, digo: así habla Biridiya, el servidor fiel del rey. Caigo siete veces y siete veces a los pies del rey [...] Que el rey, mi Señor, sepa que, desde la marcha del grupo de soldados, Labayu me ha hecho la guerra, que no podemos esquivar y que ni siquiera podemos salir por la gran puerta a causa de Labayu. Y ahora que se ha dado cuenta de que ninguna tropa de soldados iba a venir, ha decidido tomar Meguidó. Entonces, que el rey salve su ciudad, para que Labayu no se apodere de ella. Entonces, que el rey mande cien hombres de guarnición para guardar su ciudad» (carta 244).

Labayu de Siquén protesta por su fidelidad.

«Al rey, mi Señor y mi Sol, así habla Labayu, tu servidor [...] He escuchado las palabras que el rey me ha escrito, y ¿quién soy yo para que el rey pierda su país por mi causa? Mira, soy un servidor fiel del rey: no soy culpable, no tengo culpa, no rechazo mi tributo. Ahora se me calumnia; se me ha perjudicado [...] Sé las maquinaciones de Milkilu contra mí» (carta 254).

Milkilu de Guézer pide refuerzos contra los saqueadores hapiru.

«Al rey, mi Señor, mi Dios, mi Sol, digo: así habla Milkilu, tu servidor, el polvo de tus pies. [...] Que el rey sepa que son muchas las hostilidades contra mí; entonces, que el rey, mi Señor, salve a su país de las manos de los hapiru. Si no, que el rey, mi Señor, envíe carros para que nosotros los atrapemos, para que nuestros siervos no nos abatan» (carta 271).

Abdi-Heba de Jerusalén se queja de manera semejante.

«Al rey, mi Señor, digo: así habla Abdi-Heba, tu servidor [...] se me calumnia ante el rey, mi Señor: 'Abdi-heba ha roto con el rey, su Señor'. Vedme, no es mi padre ni mi madre quien me ha puesto en este lugar; es la mano poderosa del rey quien me ha hecho entrar en la casa de mi padre; ¿por qué cometería una falta contra el rey, mi Señor? [...] Cuando el rey, mi Señor, puso una guarnición, Enhamu las tomó todas... No hay guarnición. Entonces, que el rey se ocupe de su país. Los países del rey, mi Señor, han desertado por completo: Ilmilku arruina todo el país del rey. [...] Que el rey considere enviar soldados y que venga una tropa de soldados del rey, mi Señor. Ya no hay país para el rey: los hapiru han saqueado todo el país del rey. Pero si este año hubiera una tropa de soldados, habrá un país para el rey, mi Señor» (carta 286).

(Traducción M. J. SEUX, en *Israël et les nations*. Supplément au C. E. 69, pp. 23-32.)

que la primera instalación de las tribus israelitas se produce por infiltración pacífica, gracias a las transhumancias, y en las zonas semidesérticas y montañosas del país. Si exceptuamos algunos conflictos en el norte del país (batalla de las aguas de Merom, Jos 11), las tribus se aprovecharon ampliamente de las lagunas de ocupación del suelo. Por tanto, los partidarios de esta tesis invitan a distinguir entre *la instalación (Landnahme)*, proceso lar-

go y complejo, generalmente pacífico, y *el establecimiento (Landesausbau)*, cuando los clanes, ya instalados, buscaron aumentar por la fuerza su territorio (lo que remite a los datos antiguos del libro de los *Jueces*).

Por interesante que parezca, a esta segunda aproximación se le pueden hacer varias objeciones, por otra parte de diverso orden. Por un lado, la tesis



descansa en una definición demasiado amplia de la etiología en lo que respecta a las destrucciones de Jericó y de Ay; por otra parte, descuida demasiado a menudo la aportación exterior de la arqueología para mantenerse solamente en la crítica de las tradiciones. Su mayor debilidad reside en que presupone una realidad panisraelita ya constituida en torno al 1200 a. C., una anfictionía de tribus, modelo que no es atestiguado más que en una época mucho más tardía (la liga griega de Delos). Pero nuestra lectura ha mostrado en qué medida este sistema suponía conocida la unidad monárquica.

---

## APROXIMACIÓN SOCIOLÓGICA

---

Una tercera aproximación de tipo sociológico (siguiendo los trabajos de G. E. MENDENHALL y N. K. GOTTWALD) subraya que el nacimiento de Israel procede menos de la aportación masiva de una población extranjera a la sociedad cananea que de la transformación interna de ésta entre 1500 y 1200 a. C. La sociedad cananea, fuertemente urbanizada y jerarquizada, entró en conflicto con elementos mucho más inestables, los habiru/hebreos, apartados de la autoridad de las ciudades. Este segundo grupo era mucho más igualitario, organizado en clanes y tribus, y promovía un regreso a la tierra (sedentarización). Constituido en su origen por elementos muy heterogéneos (siervos, mercenarios y aventureros, pastores trashumantes, granjeros, artesanos y sacerdotes sin empleo), este grupo surgió entonces como pueblo mediante una ruptura violenta al término de una verdadera lucha de clases interna en la sociedad cananea. La religión yahvista, importada por algunos miembros que habían vivido la opresión en Egipto y la liberación, sirvió de catalizador para este cambio tan lento como profundo. Es

esta realidad la que se transparentaba detrás de los relatos extraordinariamente legendarios de los libros de *Josué* y de los *Jueces*. Aun así abundan las objeciones, comenzando por la adopción de un esquema sociológico marxista demasiado alejado de la naturaleza del relato bíblico, o la proyección de un ideal igualitario yahvista que debe más al comunitarismo posterior al sesenta y ocho americano que a la sociedad cananeo-israelita del siglo XIII a. C.

---

## LOS DEBATES ACTUALES

---

No nos queda más que esta tercera aproximación que abre una vía nueva y fecunda, que debe ser iluminada por las recientes aportaciones de la arqueología. En un reciente libro —y que tuvo una cierta resonancia— *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*<sup>7</sup>, I. FINKELSTEIN se pregunta por el origen de los israelitas. Descartando diversas hipótesis propuestas desde los años 1920 (infiltración pacífica en la montaña central de grupos seminómadas; revueltas sociales que conducen a los campesinos cananeos a refugiarse en la región montañosa, en el límite del desierto), el autor propone una visión más de acuerdo con los resultados de la arqueología regional: la multiplicación de ciudades en torno al 1200 a. C. revela una transformación de la ocupación humana en la región montañosa que constituye el centro de Canaán durante todo el periodo del Hierro I (1200-1000).

Concluye: «Los primeros israelitas habrían aparecido alrededor del 1200 a. C. Vivían en las colli-

---

7. París, Bayard, 2002 (original inglés: 2001; ed. española: *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid, Siglo XXI, 2003).

nas, donde llevaban una existencia de granjeros y ganaderos. Su cultura material, muy sencilla, era característica de una economía de subsistencia» (p. 134). De manera más precisa aún, el plano del más antiguo pueblo que data del Hierro I (1200-900), de forma oval –constituyendo una especie de cercado–, se asemeja a un campamento de tiendas de beduinos, revelando así el origen nómada de esta población nuevamente sedentarizada. Nos encontramos así en presencia de un proceso social y económico que no deja de tener ejemplos en el Oriente Próximo antiguo. Para I. FINKELSTEIN, la mayor parte de los israelitas no procede de fuera de Canaán, sino que eran nativos.

En una recensión del libro<sup>8</sup>, Jacques BRIEND discute en parte esta conclusión, la cual, en su opinión, «exige algunos matices, pues no se puede descartar totalmente una migración de grupos procedente del norte. Los textos bíblicos lo sugieren: así, los jeveos establecidos en Gabaón son extranjeros para los israelitas (Jos 9,7; 11,19); lo mismo ocurre con los habitantes de cinco ciudades agrupadas en torno a Tirsá (Nm 26,33; Jos 17,1), que podrían representar una población protoisraelita implantada hacia finales del Bronce reciente y más tarde integrada en la tribu de Manasés. No queda más que los nuevos habitantes de las colinas te-

nían que distinguirse de las poblaciones vecinas, como los moabitas o los ammonitas, desde un punto de vista religioso, reconociendo a un mismo Dios. En este punto abandonamos el terreno de la arqueología, y FINKELSTEIN se aplica aquí a una lectura socioarqueológica que no tiene en cuenta –y ciertamente no puede tenerla– la dimensión religiosa del grupo humano constituido por los israelitas». Tales reservas, muy justas por otra parte, no invalidan sin embargo la tesis general.

Tal es, para nosotros, la realidad de un «periodo de los Jueces» que debe mucho más a la conceptualización bíblica tardía que a la realidad de la historia. Sea cual fuere la antigüedad de algunos datos del libro, todo es asumido en un objetivo teológicamente orientado por la historiografía deuteronomista. A partir de ese momento, la cuestión no es tanto preguntarse sobre el genio guerrero de Josué o de Gedeón cuanto de comprender el texto bíblico preguntándose sobre las razones que alentaron a los diferentes redactores a presentar las cosas de ese modo. Mientras que no haya respuesta será imposible pronunciarse sobre la historicidad de la conquista israelita o de la época de los Jueces. Así, «mantener que la figura del rey Josías se oculta tras la máscara de Josué no basta para explicar el libro de Josué, pues el reino de Israel ya había desaparecido en el 722 a. C., y, por tanto, mucho antes del reinado de Josías. En realidad, desde el siglo VIII, la posesión de la tierra era puesta en cuestión por las conquistas asirias» (J. BRIEND).

---

8. *Esprit et Vie* 67 (2002), pp. 3-6, reproducida en el *Cuaderno Bíblico* nº 122, pp. 62-65.

# LOS ÁNGELES EN LA BIBLIA

## 1. Los ángeles en el Antiguo Testamento

### MAL'AK

«Ángel» procede del latín cristiano *angelus*, que calca la palabra griega *angelos* = mensajero. En los Setenta, esta palabra traduce el hebreo *mal'ak* = mensajero, enviado, 213 veces en el AT.

– En sentido *profano* (104x): alguien encargado de una misión, de un trabajo (*melaka*: 167x) para un personaje importante. En la Traducción Oecuménica de la Bible, *mal'ak* es traducido por mensajero (77x), emisario (10x), enviado (4x) y embajador (2x).

– En sentido *religioso*: Dios envía a sus «ángeles» (109x) y a sus «mensajeros» humanos (11x).

Los «enviados» de Dios (*mal'ak*) no son solamente ángeles, sino también

– **profetas** (Is 44,26; Ag 1,13; 2 Cr 36,15-16);

– **sacerdotes** (Ecle 5,5);

– un **enviado** misterioso (¿sacerdote o profeta?) en Mal 2,7; 3,1 (que será después identificado con Elías en 3,23, y más tarde con Juan Bautista, Mt 11,10; 17,9-13);

– el **Siervo de Dios** (Is 42,19);

– e incluso **elementos** como los vientos (Sal 104,4) o la columna de nube (Ex 14,19: el ángel de Dios, y Dios mismo en 13,21).

**El ángel del Señor** (58x, siempre en singular) y **el ángel de Dios** (11x en sing. y 2x en pl.: Gn 28): cf. más adelante, p. 51.

### OTROS NOMBRES DE LOS «ÁNGELES»

Los **hijos de Dios** (Elohim): no engendrados

por Dios, pero pertenecientes al mundo divino (Gn 6,2; Sal 29,1; 89,7; Job 1,6; 38,7). *Elohim* designa también al espíritu de un difunto (1 Sam 28,13).

**El ejército del Señor** (Jos 5,14; cf. Gn 32,2) o **ejército de los cielos** (Dt 4,19; 1 Re 22,19; Sal 148,2) evoca las potencias cósmicas, los astros, de los que Dios es el dueño y el autor (*Yhwh Sebaot*). Cf. «campamento de Dios» (Gn 32,3). Pero hay una ambigüedad en el culto a los astros (Jr 8,1-2).

Los **santos** son los seres que forman la corte celestial, en presencia del Dios Santo (Sal 89,6.8; Job 5,1; 15,15; Dn 4,10; 8,13; Zac 14,5).

**El espíritu de Dios** es a veces personificado como ángel (1 Re 22,21); puede designar la presencia divina en medio de Israel (Is 63,10.11.14).

Un ángel es llamado **exterminador**, destructor (*mas<sup>o</sup>hit*): interviene para ejecutar el juicio de Dios contra Sodoma (Gn 19,13), Egipto (Ex 12,23), el reino de David, después del pecado de éste (2 Sam 24,16-17), o a los 185.000 asirios que asedian Jerusalén (2 Re 19,35 = Eclo 48,21; 1 Mac 7,41).

Los **kerubim** (plural de *kerub*), o «querubines», son toros alados con cabeza humana: animales fantásticos que guardan el acceso a los templos en Mesopotamia. Su equivalente egipcio es la esfinge: león con cabeza humana. En el AT, los querubines guardan el camino del árbol de la vida (Gn 3,24) y el arca de Dios, que es como su trono (Ex 25,18-22), pues «el Señor se sienta sobre querubines» (1 Sam 4,4). Llevan el trono divino en la visión de Eze-

quiel (10,12-15, igual que los Vivientes de 1,5-13); finalmente, adornan el templo (1 Re 6,23-29.32).

Los **serafim** (plural de *saraf*), o «serafines», son serpientes «ardientes» (= venenosas) de Nm 21,6-9, y los fantásticos dragones alados de Is 14,29; 30,6. En la visión de Is 6,2-6, estas serpientes aladas rodean la gloria divina y la proclaman.

Querubines y serafines son los únicos seres alados en la Biblia. Pero Dn 9,21: «Gabriel [...] se me acercó volando rápidamente».

Entre todos los ángeles se han personalizado tres, que reciben un nombre:

**Miguel** (heb.: *Mi-ka-El*) = «¿Quién [es] como Dios?» (cf. Miqueas: *Mi-ka-Yahu*). En Dn 10,13.21 es el Príncipe del pueblo de Dios; es el adversario de Satanás en Judas 9 y Ap 12,7.

**Gabriel** = «Hombre/guerrero de Dios». Explica a Daniel sus visiones (Dn 8,16-26; 9,21-23). Anuncia el nacimiento de Juan a Zacarías (Lc 1,11-20) y el de Jesús a María (Lc 1,26-38).

**Rafael** = «Dios cura». Dios lo envía para curar a Tobit el ciego y a Sara, cuyos maridos mueren (Tob 3,17). Acompaña al joven Tobías (Tob 5-6) antes de revelarse como ángel (12,5). Las tradiciones judías apócrifas conocen todavía otros ángeles, como Uriel.

---

## UNA TEOLOGÍA EN EVOLUCIÓN

---

Muchas tradiciones antiguas evocan manifestaciones de divinidades locales, como en Betel (Gn 28,12), Penuel (Gn 32,25) e incluso: Ex 4,24; Jos 5,13-15. La teología israelita debió de incorporar estas tradiciones vinculadas a santuarios locales, pero también se resistió a estas representaciones para mantener la invisibilidad de Dios (cf. Ex 33,20-23). De ahí la oscilación de numerosos relatos, en los que se pasa del Señor al ángel del Señor y viceversa.

Después del exilio, la teología judía desarrolló una verdadera angelología bajo la influencia de la religión persa. Este lenguaje sobre los ángeles permite salvaguardar la trascendencia de Dios al narrar manifestaciones divinas visibles con diálogos. El desarrollo de apocalipsis y visiones va a utilizar ampliamente a los «ángeles intérpretes», que vienen a revelar los «misterios» celestiales descifrando las visiones en beneficio de los videntes humanos inspirados.

---

## LAS FUNCIONES DE LOS ÁNGELES

---

**a) Servidores:** los ángeles forman la corte de Dios; están en su presencia y cantan sus alabanzas (Sal 102,20; 148,2; Ap 5,11-12).

**b) Mensajeros** ante los seres humanos, por ejemplo para anunciar un nacimiento (Gn 16,18; Jue 13,3; cf. Mt 1,20-21; Lc 1,31), para explicar acontecimientos extraordinarios (cf. el ángel o los ángeles en la tumba de Jesús y los de la Ascensión); para anunciar el futuro, interpretar visiones (Ez; Zac; Dn; Ap) e incluso para presentar a Dios las oraciones de los fieles (Job 33,23-24; Tob 12,12; Ap 8,3-4). (cf. Gabriel).

**c) Asistentes de Dios juez:** observan a los seres humanos y tienen relación con Dios (Zac 1,9; 4,10; Job 1,6). Denuncian a los culpables y defienden a los justos (Mal 3,5; Zac 3,1.4-7); ejecutan las sentencias de Dios (Gn 19; 2 Sam 24; Dn 13,54).

**d) Combatientes:** su multitud abastece los ejércitos de los cielos. Incluso individualmente pueden combatir, espada en mano, a favor de los amigos de Dios (Jos 5,13-15; Sal 34,8; 2 Mac 11,6-8). Combaten a los enemigos de Dios (cf. el Destructor). Guardan algunos lugares (Gn 3,24; Gn 32,24; Nm 22,31-35). (cf. Miguel).

**e) Protectores:** manifiestan la presencia poderosa y salvadora del mismo Dios. Acompañan a Israel en su éxodo (Ex 23,20.23), a Elías en el desierto (1 Re 19,5-7), a Tobías durante su viaje (Tob 5). Incluso pue-

den transportar a alguien de un lugar a otro (Dn 14,34-39; Hch 8,39-40). La definición de Heb 1,14 es: «Espíritus encargados de un ministerio, enviados para el servicio de los que han de heredar la salvación».

## 2. Concordancia de la palabra «ángel» (TOB)

AS = el Ángel del Señor

AD = el Ángel de Dios

*Palabras sin relato*

*\*(= relatos sin la palabra «ángel»)*

---

### ANTIGUO TESTAMENTO

---

#### Génesis

16,7-11; 21,17: El AS habla a Agar en el desierto: protección y futuro de Ismael

\*(18,2.16.22: Los tres desconocidos acogidos en Mambré)

19,1.15: Los dos ángeles en Sodoma, en casa de Lot  
22,11.15: El AS detiene el sacrificio de Abrahán y anuncia la promesa

24,7.40: *Un ángel enviado con Eliezer en Aram*

28,12: En el sueño de Jacob, AD suben y bajan

31,11: Un AD habla en sueños a Jacob

32,2-3: Jacob se encuentra con ángeles, un campamento de Dios en Mahanayim

\*(32,25-31: En el Yaboc, el combate de Jacob con «un hombre»; cf. Os 12,5)

48,16: *«Dios//el ángel que me ha librado de todo mal»*

#### Éxodo

3,2: El AS habla a Moisés en la zarza ardiente (cf. Hch 7,30.35)

\*(12,23: El Exterminador de los primogénitos egipcios)

14,19: El AD marcha delante y después detrás de Israel para protegerlos de los egipcios

23,20.23; 32,24: *«Un ángel/mi ángel» marcha delante de Israel para protegerlo*

#### Números

20,16: *«Dios ha enviado a un ángel para hacernos salir de Egipto»*

22,22-35: El AS impide a Balaán y a su burra ir hacia Balac

#### Jueces

2,1-4: El AS recuerda a Israel la salida de Egipto; el pueblo llora (en Boquim)

5,23: *«Maldecid a Meroz», dice el AS*

6,11.12.20.21.22: El AS (AD) se aparece a Gedeón: llamada y después sacrificio

13,3.6.9.13-21: El AS (AD) habla a la mujer de Manoj, después a la pareja: anuncio de Sansón

#### 1 Samuel

29,9: *Aquis a David: «Has sido para mí como un AD»*

#### 2 Samuel

14,17: La mujer de Tecoa a David: «Es como el AD: distingue el bien y el mal»

14,20: Id. *«El rey posee la sabiduría del AD: conoce todo lo que sucede en la tierra»*

19,28: *Meribaal a David: «El rey es como el AS: haz lo que te parezca mejor»*

24,16-17: Dios hace exterminar a Israel mediante el AS, el ángel (= la peste): le detiene ante Jerusalén

## 1 Reyes

13,18: «Soy profeta y un ángel me ha dicho...»

19,5,7: Un ángel/AS toca a Elías dormido y hace que se alimente para caminar hacia el Horeb

\*(22,19: «*He visto al Señor sentado sobre su trono rodeado de la corte celestial*»)

## 2 Reyes

1,3,15: El AS envía a Elías hacia los mensajeros del rey; después lo tranquiliza

19,35: El AS extermina a 185.000 asirios que sitian Jerusalén (= Is 37,36)

## Ezequiel

\*(9,2-7: Visión: «Un hombre vestido de lino» va a Jerusalén y señala a los salvados; ordena el exterminio del resto de los habitantes)

\*(40,3...: Visión: un hombre acompaña a Ez, mide el templo y le explica lo que ve)

## Oseas

12,5: «*[Jacob] luchó con el ángel y ganó*»

## Zacarías

1,9-6,5 (22x): Un ángel (AS) interpreta las visiones de Zacarías

12,8: «*La dinastía de David será para ellos como Dios, como el AS*»

## Malaquías

3,1: «*Mirad, yo envío mi mensajero a preparar el camino delante de mí, y de pronto vendrá a su templo el Señor a quien vosotros buscáis, el mensajero de la alianza, a quien tanto deseáis*»

## Salmos

34,8; 91,11: *El AS protege a los justos*

35,5-6; 78,49: *El AS y «ángeles de desgracias» combaten a los enemigos del justo*

103,20; 148,2: *Los ángeles bendicen y alaban al Señor*

## Job

\*(1,6; 2,1: Los «hijos de Dios» en la audiencia del Señor)

4,18: «*Hasta en sus mensajeros (// sus servidores) encuentra defectos*»

33,23: «*Para el hombre un ángel, un intérprete para hacerle conocer su deber*»

## Daniel

3,95(28): «Bendito sea el Dios de Sidrac, Misac y Abdénago, que ha mandado a su ángel y ha salvado a sus siervos»

3,49gr: El AS bajó al horno... arrojó las llamas fuera del horno

3,59gr: «*Ángeles del Señor, bendecid al Señor*»

\*(9,21; [8,16]: Gabriel, el personaje que se me había aparecido en la visión, se me acercó volando rápidamente [...] y me dijo»)

\*(10,5-6: «Un hombre vestido con túnica de lino y ceñido con un cinturón de oro» [+ descripción de todo el cuerpo])

13,55: Daniel al anciano 1º: «*El AD ha recibido ya la orden divina de partirte por medio*»

13,59: Daniel al anciano 2º: «*El AD está ya esperando, espada en mano, para partirte por medio*»

14,34-39: El AS conduce a Habacuc a Babilonia («lo agarró por los cabellos, y con el ímpetu de su espíritu»)

## Ester griego

D(4),13: Ester a Artajerjes: «*He visto como a un ángel de Dios*»

## Tobit

5,4-7,1 (15x): El ángel Rafael: «Pero no dudó de que era un AD»

11,14: «*Bendito sea Dios y bendito su gran nombre. Benditos sean sus santos ángeles*»

12,15: «*Yo soy Rafael, uno de los siete ángeles que asisten al Señor y pueden contemplar su gloria*»

12,22: Ascensión y desaparición de Rafael: «Se les había aparecido un AD»

## 1 Macabeos

7,41: El AS exterminó al ejército asirio (2 Re 19,35)

## 2 Macabeos

11,6; «*Suplicaron al Señor con gemidos y llantos que les enviase un ángel para salvar a Israel*»

15,22-23: Recuerdo de 2 Re 19,35: «*Envía también ahora, oh Señor del cielo, un ángel bueno delante de nosotros para hacerlos temblar y temer*»

## **Sabiduría**

16,20: El maná: «*A tu pueblo le diste comida de ángeles*»

## **Eclesiástico**

45,2: Dios dio a Moisés «*una gloria igual a la de los ángeles*» (lit. «santos»)

48,21: «[Dios] hirió el campamento de los asirios, su ángel los exterminó» (2 Re 19,35)

## **Carta de Jeremías (= Bar 6)**

6: Dios a los exiliados: «*Mi ángel está con vosotros; es el que cuida de vosotros*»

---

## NUEVO TESTAMENTO

---

### **Mateo**

1,20.24; 2,13.19: El AS habla a José en sueños

4,11 (// Mc, Lc): Ángeles sirven a Jesús en el desierto (+ 4,6: cita de Sal 91,11-12)

13,39.41.49 (// Mc, Lc): *Los ángeles (del Hijo del hombre) en el juicio*

16,27 = 25,31: «*El Hijo del hombre está a punto de venir con la gloria de su Padre y con sus ángeles*»

18,10: «*Sus ángeles [de estos pequeños] en el cielo contemplan sin cesar el rostro de mi Padre celestial*»

22,30 (// Mc, Lc): «*Serán [cuando resuciten] como los ángeles en el cielo*»

24,31 (// Mc, Lc): «*[El Hijo del hombre] enviará a sus ángeles con la gran trompeta, y reunirá de los cuatro vientos a los elegidos*»

24,36 (// Mc): «*Nadie conoce el día ni la hora: ni los ángeles, ni el Hijo, sólo el Padre*»

25,41: «*Id al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles*»

26,53: «*Mi Padre pondría a mi disposición en seguida más de doce legiones de ángeles*»

28,2.5: «El AS bajó del cielo, se acercó, rodó la piedra del sepulcro y se sentó en ella. Su aspecto era como el del relámpago y su vestido blanco como la nieve»; se dirige a las mujeres.

### **Lucas**

1,11-19: Aparición de Gabriel a Zacarías en el templo: anuncio

1,26-38: Aparición de Gabriel a María en Nazaret: anuncio (+ 2,21)

2,9-15: Aparición del AS a los pastores: anuncio, después «una multitud del ejército celestial» canta

12,8-9: *El Hijo del hombre reconocerá a los suyos ante los AD*

15,10: La moneda recobrada: «Se llenarán de alegría los AD por un pecador que se convierta»

16,22: Lázaro: «Fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán»

22,43: En el huerto de los Olivos: «Entonces se le apareció un ángel del cielo, que lo estubo confortando»

\* (24,4: «Dos hombres se presentaron ante ellas con vestidos deslumbrantes»)

24,23: Emaús: «*Hablaban incluso de que se les habían aparecido unos ángeles que decían que está vivo*»

### **Juan**

1,51: «*Os aseguro que veréis el cielo abierto y a los AD subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre*»

12,29: «*Otros decían: Le ha hablado un ángel*»

20,12: María Magdalena en el sepulcro: «Vio dos ángeles vestidos de blanco»

### **Hechos**

\*(1,10: Ascensión: «Se acercaron dos hombres con vestidos blancos»)

5,19: Los apóstoles apresados: «El AS abrió por la noche la puerta de la cárcel, los sacó»

6,15: El rostro de Esteban «*era como el de un ángel*»

7,30.35: Moisés: «*Se le apareció en el desierto del monte Sinaí un ángel entre las llamas de una zarza ardiendo*»

7,38: «*[Moisés] es el que en la asamblea del desierto actuó como intermediario entre vuestros antepasados y el ángel que le hablaba en el monte Sinaí*»

7,53: En el Sinaí: «*Vosotros recibisteis la Ley por mediación de ángeles*»

8,26: «El AS dijo a Felipe: Ponte en marcha hacia el sur, por el camino que va de Jerusalén a Gaza»

10.3.7.22; 11,13: El AD (ángel) dijo a Cornelio que fuera a buscar a Pedro (cf. 10,30)

12,7-15 (8x): El AS (ángel) libera a Pedro de la prisión

12,23: El AS hiera a Herodes durante una audiencia solemne

23,8: Para los saduceos no hay resurrección, ángeles ni espíritus

23,9: Fariseos a propósito de Pablo: «¿Y si le ha hablado un espíritu o un ángel?»

27,23: Pablo: «Pues esta noche se me ha aparecido un ángel del Dios a quien pertenezco y a quien sirvo y me ha dicho: No temas, Pablo...»

## **Romanos**

8,38: *Ni ángeles, ni otras fuerzas sobrenaturales... podrán separarnos del amor de Dios*

## **1 Corintios**

4,9: *Los apóstoles convertidos en espectáculo para el mundo, tanto para los ángeles como para los hombres*

6,3: *Nosotros juzgaremos a los ángeles*

11,10: *Por respeto a los ángeles debe llevar la mujer sobre su cabeza una señal de sujeción*

13,1: *Aunque hablara la lengua de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor...*

## **2 Corintios**

11,14: *El mismo Satanás se disfrazó de ángel de luz*

12,7: *Un agente de Satanás encargado de abofetearme*

## **Gálatas**

1,8: *Incluso un ángel del cielo que os anuncie un evangelio distinto*

3,19: *[La Ley] promulgada por ángeles, con Moisés como mediador*

4,14: *Me acogisteis como si fuera un mensajero [ángel] de Dios, como si del mismo Cristo se tratara*

## **Colosenses**

2,18: *Gente que se complace en una devoción, en un culto de ángeles*

## **1 Tesalonicenses**

4,16: *A la voz del arcángel, al son de la trompeta, el Señor descenderá del cielo*

## **2 Tesalonicenses**

1,7: *Cuando Jesús, el Señor, se manifieste desde el cielo con sus poderosos ángeles*

## **1 Timoteo**

3,16: *Cristo se ha manifestado como hombre mortal... los ángeles lo han contemplado*

5,21: *Te exhorto ante Dios, ante Jesucristo y ante los ángeles elegidos*

## **Hebreos**

1,4-7.13; 2,2.5.7.9: *Cristo, el Hijo, es superior a los ángeles*

1,14: *¿No son todos ellos [los ángeles] espíritus encargados de un ministerio, enviados para el servicio de los que han de heredar la salvación?*

2,16: *Porque ciertamente no venía [Cristo] en auxilio de los ángeles, sino en auxilio de la raza de Abrahán*

12,22: *Vosotros os habéis acercado... a la Jerusalén celestial, al coro de millares de ángeles*

13,2: *Algunos hospedaron, sin saberlo, a ángeles* (cf. Gn 18)

## **1 Pedro**

1,12: *Cosas que los mismos ángeles desean contemplar*

3,22: *Jesucristo... tiene sometidos a ángeles, potestades y dominaciones*

## **2 Pedro**

2,4: *Dios no perdonó a los ángeles que pecaron*

2,11: *Los ángeles, superiores en poder y fuerza [a los seres gloriosos]* (cf. Judas 8)

## **Judas**

6: *Los ángeles que no supieron conservar su dignidad y renunciaron a la que era su propia mansión*

## **Apocalipsis**

1,1: *Dios hizo «conocer [la revelación de JC] enviando su ángel a Juan, su siervo»*

1,20-3,14 (9x): *Los ángeles de las siete Iglesias de Asia Menor*

5,2: *«Vi también un ángel pleno de vigor que clamaba...»*

5,11: *«Oí después, en la visión, la voz de innumerables ángeles que estaban alrededor del trono»*

7,1-2: *«Vi cuatro ángeles de pie sobre los cuatro ángulos de la tierra... vi otro ángel...»*

7,11; 8,2-5: *«Todos los ángeles estaban de pie alrededor del trono» para el culto*

8,6-9,15; 11,15: *Los siete ángeles con trompetas*

9,11: *«El ángel del abismo, llamado en hebreo Abadón (Perdición)»*



10,1-10: «Otro ángel... tenía en su mano abierto un libro»

12,7-9: «Miguel y sus ángeles entablaron combate contra el dragón; lucharon encarnizadamente el dragón y sus ángeles»

14,6-18,21: Los siete ángeles y las últimas plagas; los siete ángeles y las siete copas

19,9-10: «No hagas eso [adorarlo], que yo soy un simple compañero de servicio tuyo y de tus hermanos»

20,1-3: Un ángel encadena a Satanás durante 1.000 años y lo precipita al abismo

21,12.17: Las puertas de la nueva Jerusalén guardadas por doce ángeles; un ángel la mide

22,6: «El Señor Dios que inspiró a los profetas ha enviado a su ángel para mostrar a sus servidores lo que ha de ocurrir»

22,16: «Yo, Jesús, he enviado a mi ángel para que os haga presente todo esto»

### 3. El ángel del Señor

En muchos relatos del Primer Testamento aparece «el ángel del Señor»; ¿por qué este nombre? ¿Es uno de los ángeles de Dios? ¿Por qué está siempre en singular? ¿Qué diferencia hay entre él y el Señor? Recordemos, en primer lugar, que no existe una palabra hebrea particular para decir «ángel»: es la misma palabra *mal'ak* que es traducida, según el contexto, tanto por «enviado, mensajero» humano como por «ángel», enviado de Dios. Pero la elección no siempre es evidente...

En hebreo, «el ángel del Señor (*Yahvé*)» es mencionado 58 veces, sobre todo en los libros narrativos: Génesis, Números, Jueces, 1 y 2 Reyes. Igualmente se encuentra (a veces como sinónimo) la expresión «el ángel de Dios (*Elohim*)» (11 veces) y diversas frases en que Dios dice «mi ángel» (p. e. Gn 24,7; Ex 32,34) o «mi mensajero» (Mal 3,1). Solamente dos veces el «mensajero del Señor» es un ser humano: un profeta (Ag 1,13) y un sacerdote (Mal 2,7).

---

#### ¿QUÉ HACE EL ÁNGEL DEL SEÑOR?

---

Como todo buen mensajero, el ángel del Señor —en adelante abreviado como AS— asegura sobre todo la comunicación de Dios con los seres humanos. Se manifiesta, se hace visible y habla para transmitir un mensaje a un personaje que deberá desempeñar una función importante. Entre estos personajes citemos a Agar

—la madre del hijo primogénito de Abrahán (Gn 16,7-11 y 21,17)—, al propio Abrahán durante el sacrificio (Gn 22,11.15), a Moisés en la zarza ardiente (Ex 3,2), al vi-dente Balaán (Nm 22,22-35), a Gedeón (Jue 6,11-22), a los futuros padres de Sansón (Jue 13,3.13-21), a Elías en el desierto (1 Re 19,5.7) o en otras partes (2 Re 1,3.15), etc. El AS puede dirigirse también a todo el pueblo (Jue 2,1.4). Es él incluso quien interviene contra los enemigos de Israel, como en el asedio de Jerusalén por Senaquerib (2 Re 19,35). También viene para castigar a Israel después de una falta grave (2 Sam 24,16).

En los textos de después del exilio, este AS recibe nuevas funciones: interpreta las visiones del profeta Zacarías (Zac 1,11-12, etc.), defiende a los justos (Sal 34,8), combate a sus enemigos (Sal 35,5-6) y castiga a los pecadores (Dn 13,55.59). Finalmente, en los libros griegos, interviene para salvar a los tres jóvenes en el horno (Dnrg 3,49.92) y transporta a Habacuc de Judea a Babilonia para alimentar a Daniel en el foso de los leones (Dn 14,34-39).

---

#### EL ÁNGEL DEL SEÑOR Y EL SEÑOR

---

En todos estos relatos se señala que el AS frecuentemente se identifica con el Señor, hablando como él en primera persona. Por ejemplo en la aparición a Agar: «Y el AS añadió: Multiplicaré tu descendencia» (Gn 16,10),

y, después, «entonces Agar invocó el nombre del Señor, que le había hablado» (v. 13). Después del sacrificio de Abrahán, «el AS... dijo: Juro por mí mismo, palabra del Señor» (Gn 22,16). En otro lugar, el narrador identifica al AS con el Señor o con Dios. Es lo que sucede con Moisés en la zarza ardiente: después de haber dicho: «Allí se le apareció un AS, como una zarza que ardía en medio de una zarza», el narrador continúa: «[El Señor]... le llamó desde la zarza»; después, «Moisés se cubrió el rostro, porque temía mirar a Dios» (Ex 3,2.4.6). De la misma manera sucede con Gedeón: el relato dice tan pronto el AS (Jue 6,11.12) como el Señor (Jue 6,14.16). Por tanto, el AS es también el Señor que se manifiesta.

Por el contrario, y a veces en el mismo relato, el narrador insiste en la distinción entre el AS y el propio Señor, del que habla en tercera persona: «El AS continuó... el Señor ha escuchado tu aflicción» (Gn 16,11). Durante el castigo por el censo de David: «Entonces el Señor se retractó del mal y dijo al ángel que exterminaba al pueblo: Basta; que cese el castigo» (2 Sam 24,16b). Aunque en varios relatos de aparición, el personaje humano sólo comprende al final que ha visto a un enviado de Dios: es el caso de Jacob (Gn 32,31), Moisés (Ex 3,6), Gedeón (Jue 6,22) y Manoj, padre de Sansón (Jue 13,16-19).

Unas palabras de Dios a Israel tratan de expresar esta misteriosa identidad: «Préstale atención [a mi ángel] y escucha su voz; [...] porque mi autoridad reside en él» (Ex 23,21): por tanto, él es el verdadero sustituto, el *alter ego* del propio Dios. Un famoso relato juega incluso con esta identidad/distinción: es el hermoso relato de la hospitalidad de Abrahán en Mambré (Gn 18). El narrador presenta «a los tres hombres» desconocidos (v. 1) tan pronto en plural (vv. 4-5.8-9) como en singular (vv. 3.10.14-15). Solamente lo que sigue resolverá el misterio: mientras que Abrahán permanecía ante el Señor, «los hombres se dirigieron hacia Sodoma» (v. 22), y en el capítulo siguiente estos hombres son nombrados: «Cuando los dos ángeles del Señor llegaron a Sodoma» (Gn 19,1).

---

## LA LECTURA CRISTIANA DE LOS PADRES

---

Este relato adquirió mucha importancia para los cristianos del siglo II. Mientras que los judíos veían en estos tres personajes enviados de Dios, ángeles —ya que Dios es invisible—, para Justino se trata del Verbo acompañado de dos ángeles; por otra parte, el Verbo es llamado Dios y Señor, y solamente él habla con Abrahán (*Diálogo* 56-59). Orígenes sigue la interpretación judía para salvaguardar la trascendencia divina, mientras que otros, como Cirilo de Alejandría, leen este relato como una manifestación de la Trinidad. Aunque esta escena de hospitalidad (en griego: *filoxenia*, «amor al extranjero») se ha convertido en la representación privilegiada de la Trinidad en Oriente.

Para los Padres griegos, las doce escenas de «teofanía» (apariciones de Dios o de su ángel) del Génesis son otras tantas manifestaciones del Logos, del Verbo de Dios. Ya que Dios Padre es invisible («quien lo ve [mi rostro] no sigue vivo»: Ex 33,20), es su Verbo el que se hace visible, prefigurando así su encarnación en Jesús, que es «el enviado» del Padre (Jn 9,4.7). Esta aplicación del título de ángel del Señor al Verbo se apoyaba por otra parte, desde Justino e Ireneo, en el texto profético de Isaías 9,5, según los Setenta, donde el Mesías es llamado «ángel del gran consejo». Así se encuentra aclarado el misterio del ángel del Señor... mediante el misterio de la Trinidad.

---

## LA LECTURA DE LOS EXEGETAS ACTUALES

---

Pero la exégesis patrística no impide preguntarse de dónde le ha llegado a Israel esta figura del AS, y qué sentido tenía para los israelitas que escribieron el Primer Testamento. ¿Por qué esta oscilación entre la identidad y la distinción con Dios? La exégesis histórico-crítica propone una hipótesis. Varios de los relatos que

hablan del AS contienen elementos que parecen extraños a la teología de los profetas: se trata probablemente de tradiciones arcaicas que proceden de la antigua religión de las tribus en Canaán. La introducción del AS permitió a la religión israelita «evolucionada» salvaguardar el monoteísmo y no atribuir a Dios acciones hostiles o perjudiciales. Veamos algunos ejemplos.

Varios relatos hablan de agresiones por parte de Dios o de su ángel/enviado: las sufridas por Jacob en el vado del Yaboc (Gn 32,25) y por Moisés de camino hacia Egipto (Ex 4,24); las del ángel exterminador contra los primogénitos de los egipcios (Ex 12,23), contra los asirios (2 Re 19,35) o contra los israelitas en tiempos de David (2 Sam 24,16-17); la de los ángeles enviados contra Sodoma (Gn 19,12-13). Las antiguas tradiciones que nombran a las divinidades hostiles (por ejemplo el dios de la peste, Reshef) fueron adaptadas a la fe monoteísta israelita: se atribuyó a enviados de Dios aquello que no se atrevían a atribuirle a él mismo. El caso del Satán, el Acusador, lo prueba: en el prólogo de Job es uno de los hijos de Dios, sometido a él, pero tiene el poder de hacer daño a un inocente. Más tarde será el Adversario del propio Dios (Zac 3,1-2). Mientras que el relato de 2 Sam 24,1 dice: «El Señor se enfureció de nuevo contra los israelitas y, para castigarlos, instigó a David [contra ellos]», la reescritura de Crónicas (en el siglo IV) corrige: «Satán maquinó contra Israel e instigó a David para que hiciera un censo de Israel» (1 Cr 21,1).

Pero esto no basta para explicarlo todo. Los relatos de apariciones en los que el AS es un mensajero benéfico insisten a veces en su carácter misterioso, como el de las apariciones a Manoj y a su mujer: «¿Por qué me preguntas mi nombre? Es Misterioso» (Jue 13,18). Sucederá lo mismo en el caso del gran relato del libro de Tobit: el ángel Rafael, de incógnito, va a guiar y a proteger el viaje del joven Tobías; véase incluso la admiración después de la revelación final: «¡Se les había aparecido un ángel de Dios!» (Tob 12,15-22). Sobre todo, es la profundización del sentido de la trascendencia de Dios la que motiva la utilización de este perso-

naje literario que es el AS: no es otro que el propio Dios. Este procedimiento del lenguaje permite evitar los antropomorfismos cada vez más molestos para la fe judía, y que los Setenta trataron de evitar o de atenuar.

Después del exilio se constata un desarrollo de la angelología judía, debido en parte a la influencia de la religión persa, en la que abundan ángeles y demonios. Se hablará cada vez más de ángeles, en plural, en detrimento del AS. Los salmos e himnos mencionan frecuentemente esta corte celestial innumerable que rodea la gloria divina (Sal 103,20-21; Dn 7,10). Los apocalipsis judíos y otros apócrifos (como los escritos de Qumrán) harán un gran consumo de ángeles.

---

## ¿Y EN EL NUEVO TESTAMENTO?

---

El AS aparece todavía 11 veces en el Nuevo Testamento, pero la expresión ha perdido su sentido particular. Por otra parte, se dice siempre: «Un ángel del Señor», sin artículo, es decir, uno de los ángeles (Mt 1,20.24; 2,13.19; 28,2; Lc 1,11; 2,9; Hch 5,19; 8,26; 12,7.23). ¿Por qué nuestros traductores añaden el artículo: «El ángel del Señor»? Probablemente por una costumbre procedente del Antiguo Testamento. En ninguno de estos textos, este AS se identifica con el propio Señor: él no es más que un mensajero, como todos los demás ángeles. El autor de la carta a los Hebreos ofrece de los ángeles la mejor definición: «Espíritus encargados de un ministerio, enviados para el servicio de los que han de heredar la salvación» (Heb 1,14).

Para los autores del Nuevo Testamento, la encarnación del Hijo de Dios lleva a cabo a la vez la revelación plena del Dios invisible: «Llevo tanto tiempo con vosotros, ¿y aún no me conoces, Felipe? El que me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9), y la mediación ideal que reemplaza a todos los intermediarios posibles: «Dios es único, como único es también el mediador entre Dios y los hombres: un hombre, Jesucristo» (1 Tim 2,5).

# TABLA DE TEXTOS BÍBLICOS

*presentados en los Cuadernos Bíblicos (1 a 125)*

*En la columna de la derecha: las cifras en negrilla o antes de la barra indican los números de los Cuadernos y el (o los) siguiente(s), la página.*

## Antiguo Testamento

<b>Génesis</b>	15/13.25.46	3,14-16	54/17
<b>1-11</b>	<b>4</b>	12,1-20	37/14
1-3	6/14; 76/7.14	14	6/14; 35/11; 76/37; 106/34,40
1	35/22; 106/36	15	35/11
1,26-30	76/8	16,2-4.12-15	100/39
1,28	15/53; 97/22	17,1-7	106/39
2-3	28/47; 35/16	17,8-13	100/62
2,18-24	100/44	19	15/51; 100/19
3,9-15	100/35; 102/41	20,2-17	<b>81</b> ; 15/32; 76/27
4-5	15/17	20,22-23,19	15/32; 105/7; 106/48,50,54
4,1-16	16/18; 76/13	20,22-26	111/6
5,21-24	29/24	21,22-27	76/55
6,1-11	76/14	22,20-26	100/28
9	15/49; 35/23; 76/8.14	29	111/46
<b>12-25</b>	<b>56</b> ; 106/23	32	76/16; 100/59
12,1-3	15/12; 35/15; 106/23	32,26-29	70/21
12,10-20	107/42	34,10-26	15/20
14,18-20	70/15	<b>Levítico</b>	<b>116</b>
17	15/49.53	1-7	106/50; 111/9-27
18,1-10a	100/55; 107/38-39	8	111/46
18,20-32	100/56	13,1-2.45-46	100/33
20	15/25	16	111/26
22	15/27; 35/15; 76/18	17-26	15/45; 105/8,55
25-36	106/25; 122/52	18-20	76/19
26	15/15	19,1-2.17-18	100/17
34	106/38	21-22	70/27
37-50	106/25	<b>Números</b>	<b>78</b> ; 15/19.31; 106/31
38	107/49	11,16-30	52/5
49,10-12	14/34	11,25-29	100/43
50,15-18	107/39	13-14	106/35,41,46
<b>Éxodo</b>	<b>54</b> ; 15/17.29	17,16-26	15/52
3,1-20	6/18; 35/10	24,7.17	14/29

<b>Deuteronomio</b>	<b>63;</b> 15/34; 97/26-40.50;
	122/56
4,1-2.6-8	100/41
4,32-40	6/19
5	81; 35/13
5,12-15	100/35
6,2-6	100/46
6,4-25	106/44
6,4-9	35/13
9,7-10,11	106/45
11,18...32	100/18
12-26	105/7; 106/49,50,54
18,1-8	70/23
18,15-20	100/32
20	76/37
21,22	34/40
30,10-14	100/55
30,15-20	29/6
33,8-11	70/21

### Josué

24,1-18 56/52; 100/41

### Jueces

9,8-15 83/19

### 1 Samuel

44/15-24; 76/43

**1-16** 89

2,1-10 89/17

3,3b-10.19 100/31

9-31 109/9

16-2 Sam 8 109/13

16,1-13 35/14; 83/23

26,2...23 100/51

### 2 Samuel

89; 44/24-30; 76/44

2,1-4 83/23

4,1-12 107/43

5,1-3 83/23; 100/64

7,1-17 35/14; 56/45; 83/25

8 109/19

9-20 109/17

12,7-10.13 100/53

14 28/26.37

21-24 109/19

### 1 Reyes

**86;** 44/35-46; 109

1,5-7

107/27

2

46/45

3-11

109/21

3

28/27; 83/26

3,5.7-12

100/22

8,41-43

100/52

12

109/27

17

107/41

17,10-24

100/46,52

19,4-8

100/40,23,54

21

83/30; 107/40

### 2 Reyes

**86;** 44/43-49; 109

2,1-18

52/8

4,8...16a

100/20

4,42-44

100/39

5

15/25

5,14-17

100/61

22-23

97/29

### Isaías

**1-39**

**23;** 109/44,48

1,10-13

111/33

5,1-7

100/27

6

35/19; 100/50

7,14

102/42

8,23b-9,3

100/15

9

14/42

11,1-5

52/11

22,19-23

100/24

24-27

90/56-61

25,6-9

100/27; 120/11

35,4-7a

100/42

**40-55**

**20**

41,8-10

56/60

42,1-7

20/54; 52/13

43,18...25

100/34

45,1.4-6a

100/28

49,1-9

20/54; 100/14

49,14-15

100/17

50,4-11

20/55; 100/42

51,1-2

56/60

51,9-11	6/31
52,13-53,12	6/31; 20/56; 35/24; 56/60;
	100/45
55,1-3	100/22
55,6-9	100/26
55,10-11	100/21
<b>56-66</b>	90/41-48
56,1.3-7	55/65; 100/23
58,7-10	100/16
59,1-21	90/43
60,1-22	90/46
61,1-3	52/14; 90/48
62,1-5	100/48
63,7-14	52/15
65,1-16	90/45
66,10-14c	100/54
66,18-21	100/58
<b>Jeremías</b>	<b>40</b> ; 109/54; 35/19; 100/49
12,1-5	40/40
13,1-11	40/35
15,10-21	40/40
17,5-8	100/50
17,14-18	40/41
18,1-2	40/36
18,19-23	40/41
20,7-18	40/41; 100/24,19
22,13-19	83/39
23,5-6	28/29; 100/38
24	40/37
25,15-38	40/57
26-29	40/48-50
31,7-9	100/45
31,31-34	40/44
32	40/46
34-43	40/51-55
38,4-6.8-10	100/57
46-51	40/56
<b>Ezequiel</b>	<b>38</b>
2,2-5	100/37
16	76/18,22
17,22-24	100/36

18,25-28	100/26
20,24-26	76/18
33,7-9	100/25
33,23-25	56/59
34,11...17	100/30
36,23-28	35/20; 52/16
37,1-14	29/28; 35/21; 52/18
43-44	70/28
<b>Oseas</b>	<b>64</b> ; 109/41,44
2,16...22	100/34
6,2	3/26
6,3-6	100/18; 118/24
14,3	111/40
<b>Joel</b>	90/49-55
<b>Amós</b>	<b>64</b> ; 109/38
2,4-5.10; 3,1	97/45
6,1a.4-7	100/60
7,12-15	100/38
8,4-7	100/60
<b>Jonás</b>	<b>36</b> ; 107/44
3,1-5.10	100/32
<b>Habacuc</b>	
1,2-3; 2,2-4	100/61
<b>Sofonías</b>	
2,3; 3,12-13	100/15
<b>Ageo</b>	90/12-16
<b>Zacarías</b>	
<b>1-8</b>	90/17-29
4; 6,9-15	83/49
<b>9-14</b>	90/30-35
9,9-10	35/24; 100/20
12,10...13,1	100/53
14	83/53
<b>Malaquías</b>	90/36-40
1,14...2,10	100/29
3,19-20	100/64
<b>Salmos</b>	<b>13</b> ; <b>25</b> ; <b>71</b> ; <b>92</b>
2,7	25/25; 83/42
16,9-10	25/14

22	25/26.54
23	92/44
45,7-9	25/23
47,10	56/62
50	111/42
68	92/42
68,19	25/22; 60/23
69	25/26
72	35/21
91	13/40
98	83/45
105,6-9.42	56/63
109	13/15
110	13/33; 25/18.48; 41/38; 70/16; 92/57
115	13/50
118	13/24
118,22	25/15
139	13/57
<b>Job</b>	<b>53</b> ; 28/55; 29/35
7,1-4.6-7	100/33
14,1-3.10-15	120/8
19,1.23-27	120/9
19,25-27	29/37; 35/21
38,1.8-11	100/36
<b>Proverbios</b>	<b>28</b>
1-9	28/58
8	32/10
9,1-6	32/23; 100/40
16,10-15	83/54
31,10...31	100/30
<b>Rut</b>	<b>104</b> ; 107/41
<b>Cantar</b>	<b>85</b>
<b>Eclesiastés</b>	<b>91</b> /11-42; 28/57; 29/30
1,2; 2,21-23	100/56
<b>Lamentaciones</b>	
3,17-26	120/12
<b>Daniel</b>	<b>79</b> ; 42/54
7	3/20; 35/25; 100/47
12,1-3	3/22; 29/40; 100/47; 120/13

<b>Esdras</b>	<b>95</b> /5-49; 121/23.31.43 55/64
14,1-5	
<b>Nehemías</b>	<b>95</b> /50-62; 121/31.37 95/39-44; 100/49
8	
9,7-8	56/63
<b>Crónicas</b>	<b>87</b> ; 44/55
2 Cr 20	76/38
2 Cr 29,20-36	111/41
<b>Tobit</b>	<b>101</b>
<b>1 Macabeos</b>	<b>42</b>
3-4	76/40
<b>2 Macabeos</b>	<b>42</b>
7	29/41; 42/43-53; 100/63
12,43-46	120/7
<b>Sabiduría</b>	<b>113</b> ; 29/42
1,13...2,24	100/37
2,1-3,9	120/9
2,12.17-20	100/43
4,7-15	120/10
5	76/39
6,12-16	100/29
7-9	32/33; 52/19
7,7-11	100/44
9,13-18	100/59
10,5	56/64
11,23-12,2	100/63
12,3.16-19	100/16
14,23-27	76/23
18,6-9	100/57
<b>Eclesiástico</b>	<b>91</b> /43-70
3,17...29	100/58
15,15-20	100/16
24	32/36
27,4-7	100/51
27,30-28,7	100/25
35	111/38
35,12...18	100/62
38,24-39,11	55/29
44,19-21	56/63

<b>Mateo</b>	<b>9; 58; 108/16; 122/57</b>
Milagros	8/21
Escrituras	12/27
1-2	18/17-34; 77/15; 98/47
1,1-17	77/18
1,18-25	77/20
2,1-12	45/70; 93/48
3,13-17	35/49; 103/23; 115/26
4,1-11	45/54
5-7	94; 115/28
5,3-12	24/38-61; 35/50; 76/54; 94/15-26; 120/39
5,13-20	94/27-32
5,21-48	76/54; 94/32-44
6,7-15	35/51; 68/32; 94/47
6,19-34	94/49
7,1-11	94/52
7,12	73/17; 94/55
8,14-15	8/45; 103/9
11,25-28	68/27; 120/40
11,27-31	73/32
12,42	32/64
13,24-30	75/37
13,31-33	75/42
13,44-46	75/52
13,47-52	84/40
13,53-58	77/28
15,21-28	103/37
16,13-19	35/49; 50/18; 57/16
16,21-23	45/56
17,1-9	35/49
18,1-5	84/42; 120/41
18,12-14	103/17
20,1-16	59/9; 75/46
21-23	25/43
21,12-27	76/61
21,28-32	46/42; 75/30; 115/24
24-25	110/23
24,36	102/21.63
25,1-13	120/41
25,31-46	120/42
26-27	45/67; 108/8.16; 112/27

	26,36-46	103/56
	26,57-66	112/41
	27,24-25	108/10
	27,26-29	37/30; 57/21
	27,46	29/47; 112/46
	27,51	112/48
	28	3/48
	28,16-20	3/55; 50/38; 57/27
<b>Marcos</b>	<b>1-2; 117; 122/58</b>	
Milagros	8/27	
Escrituras	12/24	
1,2	102/62	
1,1-15	98/54; 103/23	
1,9-13	52/25	
1,14-15	84/25	
1,16-20	35/47	
1,21-28	35/46	
1,29-31	8/45; 93/32; 103/9	
2,1-12	46/46; 98/40	
3,1-6	35/46; 46/47	
3,21	77/11	
3,31-32	119/46; 120/64	
4,1-34	117/35.42.49	
4,3-9	75/44	
4,26-29	75/44; 84/27	
6,3	77/12; 119/46; 120/64	
6,17-29	117/37.43.49	
6,45-53	93/33	
7,24-30	103/37	
7,31-37	46/47	
8,29	102/20	
8,31-33	29/47; 45/56	
8,38; 9,1	84/24	
9,2-10	50/22	
9,49	102/19	
10,17-32	35/47	
10,28-30	120/43	
10,46-52	35/47; 46/45; 93/49	
11,12-26	117/37.44.50	
11,15-33	76/61	
12,1-11	59/26	
12,24-27	41/13; 73/23	



12,28-32	73/25; 118/25
13	110/18
13,24-27	84/30
14-15	35/45; 45/61; 108; 112/21
14,3-9	29/46; 117/40.46.52
14,22-25	29/48; 37/30; 57/20
14,32-42	29/46; 103/56; 112/37
14,32-36	120/44
14,53-64	84/31; 112/39
15,33-16,6	120/45
15,34	112/44
15,38	112/48
16,1-8	3/48; 29/51
16,9-20	45/51; 57/26; 102/59
<b>Lucas</b>	<b>5; 114; 108/24; 122/59</b>
Milagros	8/27
Escrituras	12/33
1-4	114/23
1-2	18/35-56; 77/29
1,1-4	114/10
1,26-38	35/56; 77/33
1,39-56	77/44; 80/35
1,68-79	80/22
2	77/49
2,22-32	120/46
2,29-40	50/6; 77/50
3,21-22	50/10; 103/33
4,1-13	35/53; 45/54; 50/14; 102/19
4,16-44	114/31
4,16-21	35/53; 52/29
4,38-39	8/45; 103/9
6,5	102/21
6,20-26	24/24-27
7,11-17	120/47
7,36-50	75/28
8,19-21	77/56
10,21-22	68/27
10,29-37	35/54; 75/31
10,38-42	46/49
11,2-4	68/32
11,27-28	77/56
12,35-40	120/44-47

13,18-21	75/42
13,31-33	29/46
15	35/55
15,4-7	103/17
15,11-32	75/38
16,19-31	41/17
17,7-10	75/36
17,20-21	84/49
19,1-10	35/54; 46/49; 93/50
19,12-27	84/47
19,45-20,8	76/61
22-23	45/66; 108/24; 112/28
22,15-20	37/30; 57/20
22,39-46	41/19; 102/21; 103/56
22,66-71	112/42
23,33-53	120/48
23,39-43	41/19; 112/46
23,45	112/49
24	3/6.56; 73/14; 98/15
24,13-35	3/6.53.56; 12/18; 37/52;
	96/33; 120/49
24,46-48	12/18; 57/25; 60/6
24,50-53	102/8
<b>Juan</b>	<b>17; 31; 108/37</b>
Milagros	8/39
Escrituras	12/37
1,1-18	31/10.22; 32/66
1,13	77/60; 102/6.21
1,19-51	84/53
1,29.36	118/42
1,35-42	46/51
2,1-12	35/61; 37/56; 77/61; 93/51
2,13-22	12/17; 25/37; 76/61
3,1-21	84/52
3,3-8	52/35
3,16-17	120/50
4,22	108/47
5,24-29	120/51
6	37/50; 98/23
6,1-15	35/61; 45/57
6,30-33	45/57
6,37-40	120/52

6,51-58	120/53
7,37-44	50/26
7,53-8,11	102/25
10,14-16	120/54
11	16/32; 29/56; 46/52; 102/7
11,17-27	120/55
11,32-45	120/56
12,14-16	12/17
12,24-28	120/57
14-16	52/37
14,1-6	120/58
17,1-3.24-26	120/59
18-19	45/63; 108; 112/31
18,28-19,16	50/30; 84/54; 112/50
19,5.14	31/58
19,17-37	84/56
19,17-30	120/60
19,19-22	31/61
19,25-30	35/58; 77/67
19,34	37/57
20-21	98/7
20	3/48-56; 35/59
20,21-23	57/25
<b>Hechos</b>	<b>21; 26; 60; 67; 108/24</b>
1,1-4	114/10
1,12-14	35/36; 77/57
2	35/36; 52/41; 60/17
2,1-18	73/38
2,14-39	73/36
2,37-41	12/12
2,42-47	60/41
3	35/41; 50/42
4,23-31	73/53
4,32-35	35/37; 60/41
5,12-14	60/41
6,1-6	60/52
8,5-25	60/26
8,26-40	12/18
9,1-19	35/43; 67/16
10,1-11,18	52/48; 60/31
10,34-43	120/14

13,14-51	67/45
13,32-39	12/13
15,1-35	67/29
17,1-8	39/6
16,16-34	67/52
21-28	108/33
22,3-21	67/16
26,9-18	67/16
28	114/23
<b>Romanos</b>	<b>65; 115/10-23</b>
1,3-4	50/46
3,25	118/16
5,6-11	120/15
5,17-21	120/16
6,3-9	120/17
7-8	7/43-48
8	52/55
8,3	32/61
8,14-17	68/59; 120/17
8,18-23	120/18
8,31-39	120/19
9-11	108/52
12,1-2	118/19
12,9-21	76/52
13,1-7	7/48
14,7-12	120/20
14,17	84/19
<b>1 Corintios</b>	<b>22; 66</b>
1-2	32/48
4,19-20	84/19
5,7	120/15
6,9-10	84/18
8,6	32/61
10	37/42
10,1-11	73/49
11,12-14	52/51
11,17-34	37/30.46
11,23-26	57/20
13,1-13	59/32
15	29/54; 41/43; 76/49; 84/20
15,1-11	3/33; 35/38; 57/33; 120/21

15,12-20	120/22
15,19-28	120/23
15,51-57	120/24
<b>2 Corintios</b>	<b>22; 51</b>
4,1-6	96/19
4,14-5,1	120/25
5,1.6-10	120/26
5,21	120/15
<b>Gálatas</b>	<b>34</b>
1,12.16	110/17
2,20	115/11
4,4-7	32/61; 68/58; 77/9
5,19-21	84,18
<b>Efesios</b>	<b>82/35-64</b>
1,3-14	50/50; 57/34; 80/6
1,3-5	120/27
5,5	84/21
5,32	57/57
<b>Filipenses</b>	<b>33</b>
2,6-11	3/38; 33/23; 35/39; 80/50
3,20-21	29/55
3,20-4,1	120/28
<b>Colosenses</b>	<b>82/5-33</b>
1,15-20	32/54; 80/54
4,11	84/20
<b>1 Tesalonicenses</b>	<b>39</b>
2,7	102/17.24
2,12	84/17
2,15-16	108/50
4,13-18	110/12; 120/29
<b>2 Tesalonicenses</b>	
1,5	84/18
2,1-12	110/15
<b>1 Timoteo</b>	<b>72</b>
3,16	3/39; 41/39
<b>2 Timoteo</b>	<b>72</b>
2,8-13	118/30

<b>Tito</b>	<b>72</b>
<b>Filemón</b>	<b>33/51-62</b>
<b>Hebreos</b>	<b>19; 70/49; 118/31</b>
Escrituras	12/46
5,5-10	50/54
6,19-20	41/52
7-9	70/50
<b>Santiago</b>	<b>61; 115/36</b>
<b>1 Pedro</b>	<b>47</b>
1,3-8	118/31
2,9-10	70/53
2,21-24	80/44; 115/47
<b>2 Pedro</b>	<b>47; 110/27</b>
<b>1 Juan</b>	<b>62</b>
2,2	118/45
3,1-2	120/32
3,14-20	120/33
3,24-4,6	52/59
4,7-10	120/34
4,10	118/45
5,7-8	102/20
<b>Apocalipsis</b>	<b>11; 110/28-58; 80/61</b>
1,5-6	70/56; 84/57; 118/50
1,9-20	50/58
2-3	19/32
4-5	84/58
7,9-17	120/34
12	84/58
12,1-17	77/69
13	110/36
14,13	120/35
16	110/41
17-18	110/46
20	84/60; 110/50
20,11-21,1	120/36
21,1-22,5	110/53
21,1-7	120/37

# **LISTA DE RECUADROS**

---

Estructura del libro	7
La «guerra santa», ¿una institución en Israel?	8
La historiografía deuteronomista	9
Mapa de las tribus y los Jueces	13
Moab	16
La estela de Mesá, rey de Moab	17
Madián	21
Amalec	22
El espíritu del Señor y los Jueces	24
Ammón	32
Ramsés III y los filisteos	35
Canaán según las cartas de El-Amarna	42

# Contenido

---

El libro de los Jueces establece la unión entre el Éxodo, con Moisés y Josué, y los comienzos de la monarquía, con Saúl y David. Los Jueces, esos héroes de relatos populares, encarnan al joven pueblo de Israel que surge entre los pueblos de Canaán. Los sucesivos redactores de este libro –en torno al exilio– hicieron de estas figuras legendarias creyentes que hay que imitar, animadas por el Soplo de Dios. Al lector curioso y paciente de este libro demasiado desconocido, el mismo Espíritu aún podrá revelar hoy muchas luces para conducir su propia vida y la de la Iglesia.

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	5	El crimen de Guibeá, la guerra contra Benjamín (19-21) .....	39
<b>LECTURA DEL LIBRO DE LOS JUECES</b> .....	11	<b>CONCLUSIÓN: DEL RELATO A LA HISTORIA</b> .....	40
A la sombra de Josué (1,1-3,6) ....	11	Para saber más .....	38
Las noticias del libro de los Jueces (3,7-16,31) .....	14	Lista de recuadros .....	62
Barac y Débora (4-5) .....	18	<b>DOSSIER</b>	
Gedeón y Abimélec (6-9) .....	20	<b>LOS ÁNGELES EN LA BIBLIA</b>	
Los jueces menores y la historia de Jefté (10-12) .....	30	(P. GRUSON) .....	45
Sansón (13-16) .....	33	Tabla de textos bíblicos estudia- dos en todos los Cuadernos	
La migración de Dan (17-18) .....	37	Bíblicos .....	54